UNIVERSIDAD
DE LA REPUBLICA
URUGUAY

Antología del ensayo uruguayo

Carlos Real de Azúa

Clásicos Universitarios



EDICIONES UNIVERSITARIAS

Antología del ensayo uruguayo contemporáneo

Carlos Real de Azúa

Antología del ensayo uruguayo contemporáneo

EDICIONES UNIVERSITARIAS

COLECCIÓN CLÁSICOS UNIVERSITARIOS

La presente obra es la primera reedición de los libros *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo,* Tomo I y II, Montevideo, Universidad de la República, 1964

Diseño de tapa: Analía Gutiérrez

Primera edición: 1963
Segunda edición: 2012

© Universidad de la República, 2012
Unidad de Comunicación (UCUR)
18 de Julio 1824 (subsuelo, Eduardo Acevedo) - Montevideo C.P.: 11200
Tels. 2408 57 14 - 2408 29 06
www.universidad.edu.uy/institucional/publiuni
infoed@edic.edu.uy

ISBN: 978-9974-0-0871-7

Contenido*

Introducción y Advertencia 9

Julio Martínez Lamas (1872-1939) 37
José Irureta Goyena (1874-1947) 53
Joaquín Torres García (1874-1949) 60
Emilio Frugoni (1880-[†1969]) 72
Eduardo Dieste (1882-1954) 93
Dardo Regules (1887-1961) 102
Gustavo Gallinal (1889-1951) 110
Alberto Zum Felde (1889-[†1976]) 119
Antonio M. Grompone (1893-[†1965]) 136
Emilio Oribe (1893-[†1975]) 141
Clemente Estable (1894-[†1976]) 169
Servando Cuadro (1896-1953) 176
Carlos Benvenuto (1899-[†1976]) 201
Luis Gil Salguero (1899-[†1974]) 210
Carlos Quijano (1900-[†1984]) 215
Luis Pedro Bonavita (1903-[†1971]) 245
Esther de Cáceres (1903-[†1971]) 252
Roberto Fabregat Cúneo (1906-[†1970]) 259
Susana Soca (1907-1959) 264
Juan Llambías de Azevedo (1907-[†1972]) 271
Arturo R. Despouey (1909-[†1982]) 276
Arturo Ardao (1912-[†2003]) 282
Rodney Arismendi (1913-[†1989]) 289
Washington Lockhart (1914-[†2001]) 296
Baltasar Mezzera (1916) 318
Carlos Martínez Moreno (1917-[†1986]) 326
Arturo Sergio Visca (1917-[†1993]) 336
Domingo Luis Bordoli (1919 [†1982]) 345

* En esta edición se han agregado los años de fallecimiento de los autores analizados por Carlos Real de Azúa.

Mario Benedetti (1920-[†2009]) 351
Daniel Vidart (1920) 361
Roberto Ares Pons (1921-[†2000]) 369
Emir Rodríguez Monegal (1921-[†1985]) 379
Guido Castillo (1922-[†2010]) 384
Carlos Maggi (1922) 391
Aldo Solari (1922-[†1989]) 395
Vivian Trías (1922-[†1980]) 401
Gustavo Beyhaut (1924-[†2011]) 410
Juan Luis Segundo S. J. (1925-[†1996]) 417
Ángel Rama (1926-[†1983]) 423
Luis H. Vignolo (1927-[†2010]) 428
Alberto Methol Ferré (1929-[†2009]) 437

Introducción y Advertencia

¿Un género ilimitado?

En varias ocasiones me ha tocado integrar jurados de los concursos literarios oficiales del Ministerio de Instrucción Pública, del Municipio de Montevideo. Y, en algunas de ellas, en el sector «ensayo». Es una tarea que incita a la perplejidad y reclamaría la omnisciencia. Recopilaciones críticas, monografías literarias, antologías, tratados —de pedagogía, de sociología, de lingüística—, investigaciones filosóficas, «artes de vivir», inclasificables (y a veces incalificables), divagaciones se codean allí en una feliz, desprejuiciada, inquerida heterogeneidad. Hace dos o tres años —es un recuerdo que no me es particular— un colega jurado, cuya cultura y cuya penetración nadie discute, protestó tajantemente que si él hubiera sabido que tendría que dictaminar sobre ese libro, hubiera declinado el cargo. Se trataba (no tendría sentido ocultarlo) de las *Investigaciones sobre la naturaleza aporético-dialéctica de la eticidad* (Montevideo, 1959) de Mario Sambarino. Valioso estudio (tal es mi opinión) de riguroso discurso, escrito en un lenguaje a menudo ríspido y siempre técnico parece, de cualquier manera, en las antípodas del atractivo estilo de ciertos filósofos muy leídos de este siglo o del anterior. De un Nietzche, de un Ortega, de un Santayana, de un Croce, pongamos por caso. Alguien, entonces, aventuró modestamente que había *otra filosofía* que no es fácil, que no se deja leer fluidamente por el lector común, ni Aristóteles, ni Santo Tomás, ni Kant, ni Heidegger. Y que si por difícil, y por no juzgársele ensayo se consideraba allí un intruso al libro de Sambarino, el *Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson era desde su título un *ensayo* y no se dejaba leer, hágase la prueba, con la facilidad de una novela. También agregó, o mejor: recordó, que era *ensayo* (pues también lo reclama en su rótulo) *The Wealth of Nations*, de Adam Smith, que no es nada breve y es bastante riguroso; que lo es el malafamado *Essai sur l'inégalité des races humaines*, del conde de Gobineau, que tampoco tiene nada de compendioso ni de liviano. Los argumentos —y el debate— hubieran podido alargarse pero, inevitablemente, tendría que desembocarse en esta comprobación: para cierto criterio de vigencia muy amplia —y que las clasificaciones oficiales reflejan— todo lo que no es poesía, narrativa o teatro es *ensayo* y solo el respiro de dos apartados (en los concursos estatales la «ciencia» y la «historia» son declinadas a la Universidad; en los municipales la segunda se juzga separadamente; en ambos, la neutralidad liberal declara inexistente el ensayo de tonalidad política) alivia algo la imponente, previsible masa resultante.

Simplificaciones administrativas, se dirá. ¿Pero, se sabe, en verdad, qué es el *ensayo*? La reacción antirretórica coetánea del Romanticismo y la posterior fundamentación teórica de Croce (a partir de su *Estética* de 1901) disolvió la coriácea entidad de los géneros tradicionales. Pese, con todo, a aquélla, pese al

maestro de Nápoles, el sentido común y otras filosofías literarias —más realistas, menos esquemáticas, menos ambiciosas— se aúnan y ayudan. No hacen imposible identificar, con relativa seguridad qué cosa es un poema, una novela, un cuento, un drama. Con la prosa —sin embargo—, con la prosa que cabría llamar «no imaginativa», conceptual, ajena al hilo enhebrador de la ficción, los textos se presentan con apariencias tipológicamente más elusivas, con contornos mucho menos nítidos.

Si se recorren las viejas preceptivas es posible comprobar que *toda* la prosa, narrativa o no, imaginativa o no, ocupaba un lugar marginal, ínfimo, epilogal. La reacción antirretórica a que aludía no pudo destruir, en este caso, categorías, moldes que no existían. Y si la novela y el cuento encontraron con posterioridad su propia teorización, a menudo profunda, a menudo brillante; si la teoría de la ciencia y sus medios de exposición se afinaron hasta alcanzar rigor y precisión filosóficas; si la propia filosofia se hizo consciente de la variedad, de la individualidad de sus cursos de pensamiento, si algo semejante ocurrió con la crítica (artística, literaria) en medio de todas ellas quedó un vasto, peligroso, desnivelado vacío. Un área que tenía contactos con todas sus vecinas, que a todas en parte rozaba e invadía y se dejaba invadir. Apenas nominable. Y con una historia —si rica, si ilustre— de una desazonadora anarquía, de una multiplicidad aparentemente loca de ambiciones, de blancos, de medios, de técnicas, de propósitos.

Porque si se busca el denominador común —por modesto que sea— de esa variedad ¿cuál puede ser? Marginando la tentación de una historia cabal, recapitúlese lo que como inequívoco *ensayo* ha sido considerado. Desde los orígenes con los *Essais* de Montaigne (1571-1580) —«leçons morales» —y los *Essays* de Bacon (1597-1625)— «dispersed meditations». Y también *El Príncipe* de Maquiavelo y el *Elogio de la locura* de Erasmo. De allí hasta nuestros días, sin dejarse nunca de mencionar la gran constelación de los ingleses, con los primeros periódicos y periodistas del siglo XVIII en los que el género, lenta, perezosamente, se va desglosando de la ganga vecina de «discursos», «cartas», «tratados», «bosquejos» (*The Tatler*, 1709 y *The Spectator,* 1711 de Richard Steele y John Addison, *The Rambler*, 1750 y *The Idler*, 1761 de Samuel Johnson). Pero tras ellos, los altos nombres de la ensayística británica del XIX: Charles Lamb y William Hazzlit, De Quincey, Stevenson, Carlyle, Macaulay y Pater. Y Sainte Beuve, Taine y Gourmont, representantes indiscutidos del ensayo francés. Y en el siglo XX, todos, prácticamente, los que han pensado el hombre y el mundo, el pasado y el presente fuera de los cánones de la ciencia, la filosofía, la historia o la crítica. Y toda, aún, una tradición española e hispanoamericana que ilustraron Montalvo y Sarmiento y reverdeció en décadas pasadas con tantos textos de Unamuno, con *El Espectador* de Ortega y Gasset, con los *Siete Ensayos sobre la realidad peruana* de Mariátegui, con los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* de Pedro Henríquez Ureña.

Poco encontramos en la historia si no sabemos, ya, lo que estamos buscando y resulta en el fondo tautológica la pesquisa de una precisión: la de qué cosa sea el ensayo sobre el material, forzosamente limitado, de lo que un consenso tradicional ha identificado como tal. La invitación al escepticismo se hace así irresistible y ha parecido siempre de buen tono refugiarse en definiciones que confiesan —tácitamente— su docta ignorancia. El ya citado Dr. Johnson, con su sabroso lenguaje (que justo por ello no traduzco) decía que el ensayo era *a*

loose sally of the mind; an irregular indigested piece; not a regular and orderly composition. Y en dos difundidas antologías del ensayo estadounidense, su común prologuista Charles B. Shaw se refugia prácticamente en una enumeración de efectos: *brevity and solace; stimulation and incitement to mellowness.*

Con este criterio, cualquier antología tiene carta blanca. ¿Es una situación envidiable? Por lo menos *este* antologista no lo piensa y como la paloma de Kant necesitaba el aire que la sostuviera, necesita también, él, tener una noción más firme del material en que habrá de seleccionar, de los textos entre los que podrá elegir. Si el ensayo parece inicialmente un *género ilimitado* ¿no será, por lo menos, un *género limitable*? ¿Un ente cuyos contornos sean susceptibles de precisarse? Analizando, además, alguna vez, el «Índice... de la Ensayística» hispanoamericana de Alberto Zum Felde (*Marcha* n.º 787) sostuvo —contra la evidente práctica de su eminente autor— la necesidad de un previo criterio sobre la naturaleza del género. De no alcanzarlo ahora, incurriría en una contradicción de la que no desea ser acusado.

Un género limitable

Si el ensayo —y su historia lo comprueba— se alimenta de una variedad, de una universalidad temática prácticamente ilimitada, tiene que ser su especificidad como *agencia verbal del espíritu* (para usar la expresión de Alfonso Reyes), su *modo peculiar de ataque* lo que permita caracterizarlo.

La indagación genética no siempre puede ser retributiva y menos en un tipo literario tan poco normado, tan poco consciente del peso de una tradición. Pero si se rastrea en los ilustres orígenes de Bacon y de Montaigne no es imposible advertir que los dioses tutelares de la expresión ensayística fueron probablemente dos. El deseo de reaccionar contra el esoterismo, la solemnidad, el alcance forzosamente restrictivo, la ambición conclusiva de los grandes tratados escritos en latín fue el primero. El segundo, imposición renacentista, influjo del «aire de la época» fue —se ha dicho más de una vez— la voluntad de situar el *tema del hombre* en el centro de la meditación del hombre, la proclividad antropológica y aun antropocéntrica, el afincado pensar sobre todo aquello —cultura, técnicas— que caracterizan al hombre como algo más que pura naturaleza. Ser una reacción, entonces, contra lo dogmático, pesado, riguroso, completo, final, excesivamente deliberado; optar por el fragmentarismo, la libertad, la opinabilidad, la improvisación, la mera tentativa marcará al ensayo con trazos que, aunque lo acerquen pasajeramente a la epístola en prosa, al «discurso», mantendrá tesoneramente y ayudará infaliblemente a peculiarizarlo.

También, y desde los inicios, el vehículo de la prosa: la aclaración, que puede parecer pleonástica, no lo es, si se recuerdan los ensayos versificados ingleses del siglo XVIII: el *Essay on Man* y el *Essay on Criticism* de Alexander Pope intentaron abrir un camino que los rumbos de la poesía no siguieron.

Mucho más hondo (presumo) es un trazo que el ensayo conserva inflexiblemente; ese trazo consiste en que el curso del pensamiento que lo crea, del que lo ordena, esté dado por el pensamiento mismo y no por la espacialidad, la temporalidad o la ficción que suele tejerse en sus telares. Temporalidad, ficción,

espacialidad que pueden (habría ejemplos, sobre todo ingleses) ser esporádicas pero que así, en bulto, hacen extraños al género las memorias y los «diarios», los viajes, las «estampas» y las descripciones; ni qué decir la ficción narrativa entera.

Pensamiento, pero teórico, especulativo, expositivo. Siempre signado por un relativo *mediatismo*, si es que se prefiere este término, al mismo tiempo localizador y vago, al sospechoso *desinterés* que tanto ha hecho penar al empeño teorizante. Lo que importa de este mediatismo es que, sin perjuicio del irrecusable fructificar de las ideas en la vida y en la acción, el ensayo pueda delimitarse del sermón y la incitación, de la exhortación y del consejo, de todo lo que Croce llamaba *oratoria* marcada por un intromisivo *espíritu práctico*, por una urgente finalidad transformadora.

No hace mucho tiempo, un agudo español, Juan Rof Carballo, llamaba al ensayo *gran instrumento órfico*, pulsado por el subconsciente, gustado por los poetas (que de linaje órfico son y con el subconsciente trabajan) pero también por los hombres de ciencia que encuentran en aquél la distensión de una *creación meramente artística*. No creo indiscutible el diagnóstico de Rof pero me parece importante que en él se apunten dos rasgos inescindibles del género: su *carácter personal* y su índole *artística* o *literaria*. Porque el juicio, la opinión, la «doxia» que el ensayo porta van cargadas con los zumos más íntimos del autor, develan su personalidad, valen por su *efusión*, implican el compromiso vital del opinante, se sitúan antipódicamente de toda objetividad, de toda neutralidad, de todo conocimiento socializado. Y quien dice personalidad dice originalidad (o autenticidad, por lo menos, pues los términos no son sinónimos), dice *perspectiva*, punto de vista incanjeable, construcción no repetible y, en suma, *poesía*. El carácter *literario* del ensayo puede ser más o menos notorio en cada texto y según la concepción que de la literatura se tenga. Al faltarle el hilo de la ficción, al penetrar en sus temas —junto con todos los resplandores de la intuición y los misterios de *la ocurrencia*— con un inequívoco aparato conceptual, el ensayo se sitúa en un tornasol entre «lo literario» y «lo no literario» que parece ser uno de los signos más fijos de su destino. Pero también es cierto que de lo literario porta, no solo la umbilical nota de personalidad, no solo los valores (autenticidad, originalidad) a ella conexos sino —además— la realización y explotación consciente del medio verbal, el sentido de la ambigüedad y connotatividad del lenguaje, el esporádico interés en el signo por el signo mismo.

Pero quien dice «personalidad» y «literatura» está poniendo, tácitamente, un sinónimo de ambos: libertad. Ya uno de los fundadores del género, Addison, el del *Spectator*, fijaba para el ensayo los rasgos de *leoseness and freedom* en contraste con la *regularity of a set discourse*. Con todo, siendo el de «libertad» uno de los vocablos más ambiguos, más polivalentes, más maltratados, conviene precisar que la libertad formal e intelectual del ensayo es, más que nada, cierta flexibilidad que evita el discurso rígido, que aun soslaya el estricto ajuste a un tema concreto y a un curso preestablecido, que se despega de ellos, que hace del *texto*, *pretexto*, que muchas veces lo aprovecha, estribándose así en él, para reflexiones ulteriores, que es movido por las luces variables —a veces caleidoscópicas— de intuiciones y de razones, de ideas, de pálpitos y (se decía) de ocurrencias. Siempre atraerá a la actitud ensayística cierta digitación de posibilidades aparentemente superfluas, cierto afán de experimentar, de «ensayar» reflexiones, de probar con-

tactos, cuya eventual remuneración es inicialmente inmedible. *Fortuna y juego le son esenciales*, dice Theodor Adorno en su perspicaz (si bien arduo) texto «El ensayo como forma» (en *Notas de literatura*, Madrid, 1962). Un «juego» que sería responsable de esa presunta «*liviandad*» *de tratamiento* que reclamaba para el ensayo no hace mucho Arturo Torres Rioseco en una formulación cargadamente impresionista y retórica y que solo es aceptable si se la apunta hacia nociones de «levedad», de «libertad» y se la pone decididamente de espaldas a la previsible «superficialidad» con que tenderá a confundírsele.

Puede gustar también como cifra de este curso literario el título que colocó Aldous Huxley a una de sus colecciones de ensayos: *temas y variaciones*. Variaciones que comienzan y terminan donde quieren y como quieren y a las que son —a su vez— endosable el tan apuntado fragmentarismo del ensayo clásico.

Pero si el ensayo no sigue una trayectoria estricta —y aun los ejemplos tradicionales cultivaban fruitivamente la digresión, la divagación— siempre es *discurso* en cuanto tipo de marcha, en cuanto capacidad de derivación, de prolongación, de construcción, en suma. El ensayo tiende así casi siempre, desde principios modestos y a veces —decía— meras ocurrencias, a una amplificación muy ambiciosa de la verdad encontrada, de la afirmación que se postula.

Con todo, si es consciente de sí mismo, se sabe mortal. Con todo no puede perder nunca —completamente— su característica de tentativa, de aproximación, de punto de partida, de «attempt», de aproximación, de borrador, de *ensayo*, en puridad, con la acepción que sugiere este término y todos los anteriores. El ya citado Rof Carballo vincula la nación del ensayo como «prueba» con la irrupción del experimentalismo de Francis Bacon, pero con una trayectoria posterior que lo hurta justamente a los caudalosos instrumentos de prueba que el conocimiento ha ido acumulando; que lo identifica (aunque Rof no lo diga) con ciertas formas de pereza que se sustraen justamente a esa labor de corroboración hoy posible y lo dejan en *brillante decir casual*. Tal rasgo no prejuzga de la actitud de *cada autor*: este puede ser tanto muy humilde como juzgar dicha, con la suya, la última palabra. En lo que inciden, en cambio, las notas antes apuntadas es en la convicción social, impersonal, de la naturaleza inagotable, transeúnte de la verdad, del destino último de toda opinión a volatilizarse o a convertirse, en caso contrario, en ciencia rigurosa. Vale sin embargo la pena atender que la ciencia emplea *la hipótesi*s y esta puede no resultar muy distinguible de los meros postulados, de las verdades «a enriquecer» que el ensayo contiene. Con todo, la hipótesis científica tiene como finalidad ser comprobada y como calidad la de ser un instrumento de trabajo cuyo irremisible destino es el desecho o, por el contrario, la prueba, la confirmación y ese asentimiento que parece ser la actitud normal de todo destinatario de una construcción de esa índole. Cabría aventurar, en cambio, que si este asentimiento es el puerto final de la hipótesis científica confirmada, el del parecer, del postulado ensayístico es *la persuasión*. Una persuasión que se convertiría así en el efecto específico del ensayo junto al ya nombrado *asentimiento* de la ciencia, a la *convicción* a que apuntan la novela y el teatro y a esa *identificación mágica* que logra, en sus más altos momentos, la poesía. Adorno observa con razón que el ensayo conserva aquellos elementos «comunicativos» que sistematizaba la vieja retórica y que hoy han desaparecido de la exposición científica.

Pero la libertad ideológica del ensayo tiene también una expresión (otra expresión) que es medular a ese «estilo de pensamiento», a ese «curso del pensar» que el ensayo importa. Tiene que ver con el *fundamento* y es, para algunos, la nota diferencial que la deslindaría de la estricta «filosofía». El ensayo, así, no es pensamiento *fundado* o, por mejor decir, no tiene la necesidad de fundarse a sí mismo como, con toda deliberación y todo rigor, la filosofía tiene que hacerlo. Toma, en cambio, los supuestos o el pensamiento ya dado (una ideología, un cuadro de valores, un sistema), lo recibe desde fuera sin alterar sus fundamentos, lo «repiensa», a lo más, unas veces (como lo hacía Montaigne, como lo hizo Rodó). Otras veces, más modestamente todavía, se limita a utilizarlo tal como, conclusivamente, se le ofrece y, así, refracta con él todo el cambiante panorama del mundo, la vida, los hombres.

Lo que casi nunca el ensayo acepta es seguir rigurosamente esos supuestos, obedecerlos con la militar disciplina con que la filosofía —por ejemplo— admite hacerlo y a los que aquel se hurta como si una tal, y unilateral, compulsión lo amenazara de asfixia. Adorno señala que la proclividad última del ensayo es la de la revisión y hasta la liquidación de las premisas de las que ha partido. El propio Adorno, tenaz contradictor de Lukács, afirma que infringir esta tendencia, poder derivarse limpiamente de la «teoría» es el error que invalida los «ensayos tardíos» del crítico húngaro. La cuestión, razonablemente, puede plantearse con cada escritor que adhiere a una ortodoxia y cabría ser examinada, por ejemplo, en el caso de los textos 58 y 82 de esta selección. En lo que me es personal, creo que todo depende de la «cercanía» de sus premisas en que el ensayista se mueve (es dudoso que exista un ensayismo de la Santísima Trinidad o de las «fuerzas sociales de producción») y del temor a la «heterodoxia» que pueda coaccionar invisiblemente al escritor. Como la palabra trae el recuerdo no pienso, y es argumento contundente, que la acendrada fe haya despojado de su carácter ensayístico a muchas admirables páginas de G. K. Chesterton.

Pero este problema conduce a otra acepción de la libertad ensayística que mucho tiene que ver con la latitud y la disponibilidad respecto a unos previos fundamentos. El ensayo es, *intuitivamente interdisciplinario* (permítase la expresión tan difundida en medios universitarios). Tiende a hacer coexistir distintos planos y distintos órdenes de ideas; con la atención afincada sobre un objeto o un tema (el «estudio» al fin, el informal «poner entre paréntesis» de la fenomenología) convoca diferentes puntos de vista que pueden lograr el impacto iluminador que la metáfora alcanza. Y si las ciencias han acuñado el término arriba citado, es porque siente la novedad de estas conexiones. A veces la logra pero no le es natural el hacerlo: al ensayo, en cambio, le son tan naturales, tan espontáneas que pueden considerarse como intrínsecas a su misma entidad.

Comencemos ya a agrupar rasgos. Personalidad, construcción, ocurrencia, multiplicidad de miras. Todo ello hace que el ensayo sea más *comentario* que *información* (para usar los abominables términos de la enseñanza media uruguaya), más *interpretación* que *dato*, más *reflexión* que *materia* bruta de ella, más *creación* que *erudición*, más *postulación* que *demostración*, más *opinión* que afirmación dogmática, apodíctica.

Podría objetarse aquí que estoy construyendo una noción relativamente ahistórica del ensayo. Soy consciente del peligro y, expuesto lo anterior, considero

ineludible mentar los factores que han alterado, hasta el alegado riesgo de su desaparición, la fisonomía del género. El ya citado Shaw señala la tendencia a que el ensayo, ese *lavender-scented little old lady of literature* sea desplazado por las variadas modalidades del «artículo», la «investigación», el «editorial». Adorno (melancólica, sibilinamente) sostiene que *la actualidad del ensayo es la actualidad de lo anacrónico*. La crítica anglosajona registra el paso de una ensayística libre e informal a otra más compacta, rigurosa, apegada a los hechos, más *factual*; de una más literaria e introspectiva a otra más práctica, más extrovertida. (Ya Rodó, en su ensayo sobre Montalvo distinguía entre un ensayo rectilíneo y otro *desordenado* y *errabundo*). Considerado como «línea de larga duración» intelectual, el hecho me parece tan cierto que creo que vale la pena señalar que hoy de casi nadie se dice que es un «ensayista» y sí que es un historiador, un crítico, un filósofo, un sociólogo, un periodista. Por poco que los usos sociales del lenguaje alumbren vetas más profundas de valoración, parece decisivo este traspaso de una calificación por «tipo de hacer» a una calificación por zona de conocimiento o por abordaje específico de la realidad. Solo en los títulos, a falta de calificación mejor, parecería subsistir una clara voluntad de supervivencia del género.

Tres son las causas que concurren —tal es mi opinión— a esta alegada decadencia del ensayo o (también es probable) a este trasvasamiento de la esencia ensayística a nuevas formas, a nuevos moldes. (Brunetière, vale la pena recordarlo, construyó su brillante libro *L'évoIution des genres* sobre tales trasvasamientos).

Es clara, para comenzar, la tendencia de todos los *saberes* informales a deslindar un dominio específico, a trabajar con métodos fijos (sino propios), a poseer un vocabulario técnico, a alcanzar por medio de leyes (o más modestamente, de regularidades) de tipo explicativo, descriptivo, previsor, un conocimiento dotado de ciertas características (objetivo, riguroso, sistematizado, específico...). Este imperialismo (a veces fútil, pretensioso, superpositivo) de *las ciencias*, esta aspiración de todos los saberes a jerarquizarse como tales, es particularmente decisivo en cuanto al destino del ensayo. Pues, paradójicamente, ocurre que si este tiene en común con las ciencias la apetencia por la verdad, el uso del lenguaje como signo, el concepto como herramienta de aprehensión, la identificación sóIo llega hasta aquí y el conflicto empieza en esas zonas que el ensayo tocaba tradicional y confiadamente —y hasta eran sus temas predilectos— materias que hoy se sistematizan en *ciencias culturales, históricas, humanas*: Antropología cultural, Psicología (ciertas direcciones), Sociología, Política y muchas otras. Esos saberes que se vertían con toda naturalidad, sin inhibiciones por la vía de la ensayística a medida que se van solidificando en ciencias, a medida que devienen conocimiento acumulativo y socializado harán (hacen) más sospechoso de improvisación, de talenteo, el que por la vía de la ensayística se siga expidiendo. Registro el hecho y no la justicia de la sospecha, contra la que podría replicarse que casi todas las hipótesis que aquellas ciencias —trabajosa, onerosamente— tratan de confirmar es de la ensayística que salen y de la penetración de unos autores que no se sienten muy tentados por la impersonalidad, por la frecuente mediocridad del *trabajo en equipo*.

Otra de las causas de la declinación del ensayo —por lo menos en su forma clásica— es, me parece, la irremediable depreciación de cierto tipo de prosa. No creo que *hoy* tenga el menor sentido la distinción entre una *prosa adornada*, sedicentemente «literaria» y una prosa *no adornada*, o escueta, o funcional. La

sequedad más prosaica no es trazo capaz de arrebatarle a una página que tenga las notas esenciales del pensar ensayístico su calidad de tal; el más esforzado rococó lingüístico no basta para prestársela. La tendencia, sin embargo, a la pureza de los géneros y, más concretamente, la incomodidad por ciertas conmixtiones de prosa y de poesía le han quitado al ensayo su instrumento expresivo más peculiar, esa «prosa artística» (era la fórmula) en la que la imaginación, la poesía tejían sus guirnaldas en torno a un núcleo de ideas y que en la literatura iberoamericana ilustraron tan fehacientemente nuestro Rodó y el venezolano Díaz Rodríguez. Se podrá alegar, reconozco, algún caso actual que rompería la regla y el de George Bataille, me resulta relevante. Pero en este o en otros ensayistas franceses contemporáneos, la explosión lírica es el resultado de una presión interna, incoercible, la eclosión de una fuerza que rompe los límites del género porque no puede hacer otra cosa; lo que poco tiene que ver, entonces, con la decisión previa de hacer «prosa artística», con el ejercicio placentero, satisfecho de sí mismo, de «embellecer» el pensamiento.

Solía fijarse, igualmente, como nota distintiva del ensayo cierta *magnitud intermedia*, cierta medida que se movía entre el «tratado» y el «artículo» sin aproximarse demasiado a ellos; algún teórico (bastante reciente) agregaba la condición de poderse *leer de un tirón* (sin precisar, como es natural de qué tirón ni de qué resistencia estaba hablando). Con todo: si a este tamaño —imaginable de cualquier modo— nos referimos, es fácil advertir su escasez cada vez mayor frente a la abundancia creciente —también a la creciente calidad— del llamado *artículo*, del texto relativamente extenso pero menos dilatado que el clásico ensayo, que suele llegar a los diarios pero más a menudo encuentra su sitio habitual en semanarios y en revistas. Los mismos libros «ensayísticos» suelen ser colecciones de ellos, como podría probarse con una copiosa jurisprudencia.

El punto precedente conduce, en forma inevitable, a la distinción entre *ensayo* y *periodismo*. Porque el periodismo porta muchos rasgos que al ensayo se han asignado. Ahora bien: si se atiende a las varias tentativas realizadas para establecer un deslinde neto entre periodismo y ensayo, es posible inferir —sobre todo si se supone que los rasgos anteriores han fijado la *naturaleza* del segundo— que la discriminación apunta más que nada a una cuestión de *valor*, de *nivel*. Esto es: a qué cosa, a qué texto *importa* como ensayo; a cual (también) no importando, es, se queda, en puro periodismo. Como ya se decía, el rasgo *brevedad*, puramente externo, cuantitativo, es difícil de sostener. El de *actualidad*, igualmente. Cualquier «literatura de circunstancia» puede ser tan valiosa como la que, voluntariamente, se refugia en una presunta «intemporalidad» y aun podría sostenerse (con Goethe, con Sartre, con Éluard como apoyos) que el no ser una literatura de «circunstancia» la torna, irremediablemente, en gratuita (en su peor sentido), en suntuaria, en ornamental. Pero el término actualidad puede aludir —a «contrario sensu»— a otro valor más serio que es el de *duración*, el de *permanencia*. Este (estos) sobre todo, permitiría un nítido despegue entre lo que es ensayístico y lo que se queda en puramente periodístico. André Gide llamaba «periodismo» a *todo lo que mañana será menos interesante que hoy* (*Journal*, 1921) a sabiendas, probablemente, que *toda literatura* afronta la contingencia de tal depreciación. Para Croce, una década antes (*Problemi di Estetica*, 1908) *la fugacidad* y *la practicidad* eran las notas características del periodismo, incidiendo,

con la primera, sobre el fenómeno generalísimo recién apuntado e intrincando la segunda en esas distinciones tajantes de su filosofía del Espíritu (formas del «espíritu teórico»; formas del «espíritu práctico») que más trabajosas son de validar a quien no acepte aquella, pasivamente y en bloque. Y esto es así porque creo que aquí el móvil creador importa poco, ya sea este el de expresión personal, libérrima, no interesada o en cuanto la «no practicidad» implique un decir no funcionalizado a una presión, a una necesidad, inmediata, utilitaria, de servicio. Pues me parece que lo que hace —evidentemente— «ensayístico» un discurso o un artículo, un bosquejo periodístico o un material de propaganda (incluso) es cierta potencial, siempre presente capacidad de generalización, *desde* lo concreto; una capacidad que le da duración a lo que es fugaz, permanencia, necesidad a lo contingente. Y obsérvese aquí que estos rasgos de *amplitud*, de *mediatez*, de *teoricidad* forman parte de la esencia misma de «lo literario»; obsérvese también que, sin necesidad de caer en los alvéolos terminológicos de Croce, ellos implican *la naturaleza y el valor* al mismo tiempo.

Más realísticamente sostenía T. S. Eliot que *la distinción entre «periodismo» y «literatura» es por completo vana, a menos que estemos trazando un contraste tan violento como el que existe entre la Historia de Gibbon y el diario de esta noche...* y agregaba, comprensivamente que *hay un tipo de mente, y tengo una afinidad muy estrecha con ella, que solo puede ponerse a escribir, o solo es capaz de producir su mejor rendimiento, bajo el apremio de una ocasión inmediata* (*Los poetas metafísicos*).

Me parecen convincentes las precisiones y me resulta oportuno ceñir este deslinde tal vez demasiado minucioso. *¿Qué es el ensayo, en suma?*

Una agencia verbal del espíritu, del pensamiento, del juicio, situada —ambigua, incómodamente— en las zonas fronterizas de la Ciencia, de la Literatura y de la Filosofía. Pero dotado también de una serie relativamente inequívoca de modalidades. Unas modalidades que lo distinguen de las Ciencias (ya se ha visto), tanto físicas, naturales, exactas como de las del Hombre, del Espíritu, Históricas, Culturales (aunque prepare, fertilice todo el sector de estas últimas). Unas modalidades que lo distinguen de la Literatura más típica y central (ya se ha visto) por la falta de núcleo ficticio y la abundancia de elementos intelectuales y argumentativos (pero que tampoco lo alejan demasiado de ella...). Unas modalidades que —sin necesidad del problemático «desinterés»— lo distinguen (ya se ha visto también) de la actividad ideológica (política, social, religiosa) más pragmática, más inmediata, más combativa: la política cotidiana, la polémica, la propaganda. Unas modalidades que lo distinguen —ayúntense los rasgos anteriores— del poblado mundo de las ciencias aplicadas, de las Técnicas y de las «Artes», (de la Pedagogía, por ejemplo, del Derecho, de los textos didácticos...). Y unas modalidades, por último, que *no lo* distinguen del periodismo en cuanto este es oportunidad, circunstancia, actividad, vía de expresión.

Con la fijación de tales criterios podríase pensar delimitado el campo del ensayo que este libro tratará de espigar. Pero las conveniencias de la selección han impuesto algunas limitaciones que pudieran encontrarse arbitrarias si —por una parte— no descansaran con cierta solidez en los criterios anteriores y si —por otra— no respondieran también a razones de homogeneidad mínima o a la existencia de zonas ensayísticas demasiado extensas como para que una selección, forzosamente limitada, pudiera representarlas.

La exclusión más importante me resulta la de *la crítica*, que corre el riesgo de parecer injustísima si se piensa, como lo hace Picon en su conocido «Panorama», que el ensayo es hoy la forma crítica por excelencia de la literatura. Pero forma por excelencia en el sentido de postura, de juicio, de *krinein*. Los modos concretos de crítica (literaria, teatral, cinematográfica, musical, plástica) pueden, sin embargo, ser soslayados con razones de peso, aun olvidando el de su volumen entre nosotros y a ese señalarse en ella (y, creo que aun colectivamente aforada, el juicio es exacto), uno de los altos niveles de la cultura uruguaya. Sin embargo —y dando por descontado el carácter fugaz, menudamente periodístico que mucha de ella tiene— pienso que en el caso de un ajuste estricto al objeto artístico dado (libro, cuadro, película, representación) se pierde buena parte del sesgo generalizador, amplificante y, en puridad, constructor que el ensayo importa. Este no es el caso, naturalmente, en que el autor o su creación son *punto de partid*a y nada más para una digresión, para un ensanchamiento ensayístico, ocasión para hacer de un *texto*, *pretexto* (tal creo, por ejemplo, que son pasajes 54 y 85 de esta selección). Y si esto ocurre con la crítica, parece inevitable señalar que ello *ocurre más* con la «monografía» y el estudio literario o artístico (que también han sido soslayados). En esta categoría, habría que agregar a la estrictez anterior, el empleo consecuente, a veces muy riguroso, de métodos determinados, que si no llegan a legitimar una «ciencia literaria» (pese a Dragomirescu, a Dámaso Alonso y a unos cuantos más) contrarían, de pasada, varios rasgos muy esenciales de la actitud ensayística.

También se ha excluido de esta antología todo lo que pudiera considerarse filosofía y aun «ensayo filosófico». Bien sé que la presencia en ella de ciertos autores y textos (por ejemplo, los números 15, 27, 35, 55 y 58) pudieran hacer dudar de lo sistemático de tal criterio pero, si se les analiza bien a ellos u otros, se verá que no solo predomina en tales textos el pensar característicamente ensayístico, sino que (salvo los números 27 y 55) son marginales a lo que cabría considerar los rubros centrales, canónicos (ontología, metafísica, gnoseología, ética) del pensamiento filosófico. También sé lo convencional y hasta arcaico de tal distinción y que la materia del pensamiento filosófico es tan universal como la del abordaje literario. Igualmente, lo controvertible de la anteriormente realizada entre filosofía y literatura por su actitud ante el «fundamento» y el pensar fundado y aun lo tenues que pueden ser algunas distinciones: rigor contra libertad, objetividad contra subjetividad que cada sistema filosófico —sobre todo en las últimas décadas— reordena, legitima o anula a su manera. Quede, por lo menos, ante algunas ausencias, la constancia de que esta antología se ha elaborado a contrapelo —si así pudiera decirse— de una aceptación global del pensamiento filosófico en la calidad de «ensayo».

El pensamiento histórico —sobre todo el pensamiento histórico sobre el pasado nacional— ha sido excluido, salvo cuando ese pensamiento histórico apunta sobre fenómenos tan firmes y permanentes de la sociedad uruguaya (las estructuras agrarias, los partidos políticos, algunos rasgos psico-sociales) que bien pudieran considerarse como «constantes», como «invariantes» de ella. Con todas las cautelas que tan peligroso concepto puede exigir, ello sería la razón de la presencia de algunos textos (por ejemplo, los números 3, 5, 41, 62, 63, 70 y 72). El punto podría darse por zanjado declarando que, en tanto es *ciencia*, la historiografía

queda de por sí fuera de nuestro cuadro y que en cuanto el material es rotulable como *filosofía de la historia*, y de *nuestra historia* implica un caudal tan voluminoso, tan homogéneo que bien puede desbordar los alcances del presente intento. Desgraciadamente, bien se sabe, en este punto, qué precaria es toda distinción entre *evidencia* e *interpretación*) entre *comprobaciones documentales* e *hipótesis* («científicas» las primeras, presumiblemente «ensayísticas» las últimas). O entre una historia de «acontecimientos» y singularidades y otra «sociologizante», de regularidades. O —lo que aquí importa más todavía— entre una historia «neutral», «técnica», sin tesis previas y otra historiografía «tendenciosa», que sirve determinados intereses, que corrobora fines anteriormente fijados. Bien establecido está hoy (por más que se polemice con ardor) que también la «historia científica» o «técnica» parte —como no sea un amasijo sin ton ni son— de «supuestos» y es «tendenciosa» y hasta «ideológica», aunque esta ideología (entre nosotros la oligárquica-liberal) esté como soterrada y diluida en la aceptación tradicional de una perspectiva que es, por supuesto, la de los grupos secularmente dominantes. La única distinción efectiva —y la línea no pasa entre «ciencia» y «ensayo»— se marca entonces entre una historiografía que a partir de sus previos supuestos, toma en cuenta *todas* las evidencias asequibles aunque estas los contradigan y la que escamotea, en una dolosa esquematización, todo hecho embarazoso, pecado sin duda grave en el que han incurrido igualmente muchos de los llamados «revisionistas» como tantos solemnes y suficientes voceros de la historia científica y académica. Demasiado se sabe, por fin, hasta dónde *toda* historiografía, sin distingos es selección libre de hechos, dotación de significados, construcción del espíritu, y qué imposible, por ello, es trazar la frontera entre un «más acá» de pura erudición y datos (que en puridad ya serán elegidos e interpretados) y un «más allá» filosófico-histórico elaborado en base a generalidades. Con el curso de la vida del hombre en el mundo y con conocerla comprensivamente ya están dados los dos ingredientes imprescindibles de la historia y la óptica puede variar —sin dejar de ser historia— desde aquellos extremos que ilustraba la famosa anécdota del rey de Persia: la colección de libros tan innumerables como las arenas del mar o el *amaron, sufrieron y murieron* en que finalmente llegó a destilárselos. Quede así, perentoriamente establecido, que se descarta todo pensamiento y juicio de raíz y temática histórica, por generales, por abarcadores que ellos sean.

Excluidas la crítica, la filosofía y la historia, es obvio que ellas pudieran dar oportunidad a sendas antologías. Sin embargo, creo que ellas no tendrían sentido si de esas selecciones se postergara todo lo que no posee un carácter netamente ensayístico: el estilo del pensar, el modo de acometimiento no importarían suficiente criterio unificador como para dejar fuera —por científico, sobre todo— lo que posee demasiado homogeneidad de materia con lo que sería incluido. La misma consideración sería aplicable para ciertos *cortes* que pudieran también completarse antológicamente, en el material que este libró recoge: el de las *influencias intelectuales* que él refleja; el de los *movimientos ideológicos* y los *acontecimientos universales* que se refractan en él; el de los *temas*; el de los *enfoques* (filosófico, histórico, literario, social, religioso...); el de las *ideologías* que en él se pueden inferir; el de las *ideas* que porta, postula, defiende. La ausencia del caudal que del ensayo se ha deslindado haría —se dijo— muy relativos, muy inseguros, los cuadros, las ordenaciones que holgadamente podrían desplegarse.

El ensayo en el Uruguay

Aunque a primera vista ello no resulte muy claro, esta selección sigue el criterio temporal fijado por la anterior *Antología del cuento uruguayo contemporáneo* (selección y notas de Arturo Sergio Visca, Universidad de la República, Montevideo, 1962). Esto es: adopta como punto de partida el decisivo quinquenio que corre entre 1915 y 1920 —uno de los quiebres más nítidos de toda nuestra historia contemporánea— en el que se acumulan, a ritmo velocísimo, fenómenos de tal magnitud planetaria como el fin de la Primera Guerra Mundial y la Revolución Soviética, acontecimientos de tan decisiva influencia americana como la «Reforma Universitaria» (1918), sucesos nacionales como la instauración del Ejecutivo colegiado y la constitucionalización de la coparticipación partidaria, corrientes universales como la irrupción multiforme de los «ismos» revolucionarios de la poesía, la plástica y la música, indicios tan importantes como los primeros libros de una nueva generación poética (los de Oribe, Basso Maglio, Sabat Ercasty, Juana de Ibarbourou), eventos, por último, tan justamente últimos, tan simbólicamente epilogales como la muerte de José Enrique Rodó (1917) y las solemnes honras que tres años después se le tributaron.

Fijado entonces este punto de referencia, parecería justo indicar brevemente lo que por anterior se prescinde y la razón de las aparentes violaciones al criterio establecido.

No es muy abundante (ni muy significativo) el género ensayo en nuestra literatura del siglo XIX. Y esto no solo por participar de la general modestia de toda ella, sino porque la urgencia, las presiones de la lucha política e ideológica —que fueron en largos trechos de aquel tiempo los númenes de la creación intelectual— intrincan demasiado todo material potencialmente ensayístico con la prosa beligerante, con la polémica, con la crítica de promoción, con la monografía servicial, con la historiografía de imantación nacionalista o partidaria. De cualquier manera no sería erróneo señalar (pese a su inmediato designio) rasgos ensayísticos en (por ejemplo) el *Manifiesto* (1855) de Andrés Lamas, o en *La educación del pueblo* (1874) de José Pedro Varela, o en los muy variados textos políticos de Bernardo P. Berro y de Juan Carlos Gómez. Más claros serían los casos de Francisco Bauzá en sus *Estudios literarios* (1885), de Ángel Floro Costa en *Nirvana* (1880) y *La cuestión económica en las Repúblicas del Plata* (1902), de algunas páginas de Julio Herrera y Obes, (*La crisis de la filosofía*, entre otras), de algunas de Carlos María Ramírez, de ciertos penetrantes estudios de Martín C. Martínez en los *Anales del Ateneo* (1885), de las conferencias de Juan Carlos Blanco sobre *Idealismo y Realismo* y *La novela experimental* (1882), de los ambiciosos y enfáticos libros de Enrique Kubly y Arteaga *Las Grandes Revoluciones* (1887) y *El Espíritu de Rebelión* (1896). Cabría señalar todavía que en los escritores del siglo pasado que sobrevivieron al momento de irrupción de los creadores del 900, el clima nuevo, más estable y propicio, la madurez, la distancia, hubiera permitido una producción ensayística de carácter más neto que toda la que su juventud pudiera abonar. Es, creo, el caso de las *Cuestiones Americanas* (1907-1912) de José Sienra y Carranza, de *América* (1912) de Abel J. Pérez, de *La acción funesta de los partidos tradicionales* (1918) de Luis Melián Lafinur de la encantadora evocación de *La Ciudad Acústica* (1927)

de Eugenio Garzón y de *El Uruguay entre dos siglos* (1931) de Manuel Bernárdez. Pero lo netamente ensayístico y entre ello lo mejor de una obra es, sobre todo, la situación de Zorrilla de San Martín, no tanto en *Huerto Cerrado* (1900) como en esos dos sustanciales volúmenes que se titulan *El Sermón de la Paz* (1924) y *El Libro de Ruth* (1928), a los que habría que agregar también el póstumo alegato por *la causa anglo-romana* de *Las Américas* (1945).

Con todo, creo que fue la «generación del Novecientos» la que representa la época de oro de nuestra ensayística. Y me parece importante para decidirlo así no solo la calidad intrínseca de sus representantes mayores sino algunos factores provenientes del clima histórico (estéticos, culturales y hasta económicos) que ya han sido aludidos. Ellos fueron, por ejemplo, la boga indiscutida de la «prosa artística» (tal como ha sido caracterizada); el rasgo todavía primicial de la sistematización de muchos saberes en ciencias e, incluso, la baratura de la edición y la buena voluntad de algunas editoriales francesas y españolas (Sempere, Garnier, Bouret, entre otras) para recoger en volumen los estudios y artículos —en puridad «ensayos»— de los escritores hispanoamericanos. (No tanto, y es triste historia, para pagarlos).

Todas estas circunstancias no determinan, claro está —solo coadyuvan a comprender— la concurrencia en unos pocos años de la obra casi entera de Rodó y especialmente de *Ariel* (1900), *Motivos de Proteo* (1909) y *El Mirador de Próspero* (1913). De algunos de los libros más valiosos en su pensar intensamente personal, desgarbado y hasta digresivo del período auténticamente creador de Vaz Ferreira: *Los problemas de la libertad* (1907), *Moral para intelectuales* (1908), *Lógica Viva* (1910). De las dos sustanciosas y desafiantes tentativas de Reyles: *La muerte del cisne* (1910) y los *Diálogos olímpicos* (1919). Del ambicioso y rico *Arte, Estética, Ideal* (1912) de Pedro Figari. De las dos renovadoras obras ensayísticas de Luis Alberto de Herrera: *La tierra charrúa* (1901) y *El Uruguay internacional* (1912). Y todavía lo que bordea la ensayística desde la crítica, la paráfrasis, el estudio metódico o el puro periodismo de las obras de Rafael Barret (en lo que nos pertenece), de Álvaro Armando Vasseur de Roberto Sienra, de Víctor Pérez Petit, de Alberto Nin Frías, de Luis E. Azarola Gil, y de Raúl Montero Bustamante.

En principio, esta promoción, como tal (y ni qué decir las anteriores, en bloque), ha sido excluida de esta antología. Se ha seguido tal temperamento incluso con los escritores que han persistido en una actividad netamente ensayística mucho más adelante del punto de partida prefijado, tal el caso de Reyles con posterioridad a su regreso al país en 1929 tal el de Vaz Ferreira, sobre todo en su *Fermentario* (1938), tal el de Vasseur con *Gloria* (1919), *Los maestros cantores* (1936) —con mucho material anterior a 1920— y *Filosofía y crítica coexistenciales* (1944). Pero es visible en los tres ejemplos inmediatamente anteriores que el *centro de gravedad* de cada una de las obras no se sitúa en estos años sino en los precedentes. Distintas son las situaciones de Roberto Sienra, de larga vida pero prácticamente callado las cuatro últimas décadas de ella, la de Alberto Nin Frías virtualmente volatizado de la literatura nacional con posterioridad a 1915 y las de Luis Alberto de Herrera y Azarola Gil casi íntegramente dedicados a la historiografía a partir de los años veinte.

Con todo, si se registran los nombres seleccionados por esta antología, pueden advertirse cinco anteriores a ese 1885, que bien pudiera marcar (en la aceptable

periodización generacional de Julián Marías) el hito inicial de la promoción que entraría a contender por la preeminencia hacia 1915. Si ello es así es porque no creo en la incontrovertible hegemonía de la fecha de nacimiento y supongo, en cambio, que el tiempo de irrupción de un autor y de una obra, el impacto que puedan ejercer son elementos capaces de alterar la categorización excesivamente mecánica que el mero nacer puede determinar. Martínez Lamas, casi coetáneo de Rodó y de Vaz llega al conocimiento público con su libro más importante recién en 1930. La vasta labor de teorización de Torres García (un año más joven que el anterior) y también, naturalmente su irradiación, se dan tras el regreso del artista al país en 1934. Irureta Goyena, de su misma edad, después de una brillante trayectoria de penalista y abogado roza —apenas— el ensayo en los últimos trechos de su vida. El grueso de la obra prosística y ensayística de Frugoni es posterior a 1920. Y Eduardo Dieste, después de larga residencia en España, en la que publica sus primeras obras, ejercerá lo más intenso de su efectiva influencia y producirá sus páginas más importantes en las décadas cuarta y quinta del siglo.

Pertenecen, en cambio, a la generación que asciende entre 1915 y 1920 los nombres que siguen: Dardo Regules, Gustavo Gallinal, Alberto Zum Felde, Antonio M. Grompone, Emilio Oribe y Clemente Estable. Centran, especialmente en sus aspectos más específicamente intelectuales, más «ideológicos», una generación segura de su país, confiada del suelo histórico-espacial que pisa, heredera, en buena parte, del magisterio cultural de Rodó y «culturalista» (como Regules la definiría) ella misma. Dotada de un fuerte sentido del diálogo, de la convivencia civilizada, puede decirse que fueron solo las distintas profesiones de fe —religiosas, filosóficas o políticas—- las que le hicieron controvertir. No tuvo centros muy evidentes —no creo que *La Pluma* (1927) lo haya sido— pero sustituyó esa falta con el hecho, de moverse en una sociedad sustancialmente coherente.

Pienso que los autores seleccionados la representan bien pero su perfil se hace más completo si se traen a colación algunos nombres cuya ausencia (por lo menos hipotéticamente) pudiera extrañar. El de Alberto Lasplaces (1887-1950) por ejemplo, que sobre todo en *Opiniones literarias* (1919) y *La buena cosecha* (1923) testimonió con brío cierto «novecentismo» a la vez porvenirista y enamorado del presente tumultuoso y vital. Fue, además, en cierta manera, el más notorio portavoz de ese «batllismo cultural» con que se expidió la postura ideológica de los jóvenes intelectuales de clase media incorporados al partido entre 1915 y 1920 (Bellan, Zum Felde, Zavala Muniz fueron otros). También cabría anotar la ausencia del de Adolfo Agorio (1888), que ganó hacia la Primera Guerra Mundial vasto renombre con su trilogía de *La Fragua*, *Fuerza y Derecho* y *La Sombra de Europa* (1915, 1916, 1917) y que podría encarnar, tal vez mejor que ninguna otra inteligencia nacional, cierto fascinado, pasivo sentimiento de entrega a los grandes torbellinos humanos que desencadena la historia contemporánea, cierto casi religioso «amor fati», cierta receptiva —en verdad veleidosa— simpatía por los «ismos» que nuestra época ha ido ofreciendo a la desesperación, al vacío vital de los hombres y que él expresó, trilógica, infaltablemente en *Bajo la mirada de Lenin* (1925), *Roma y el Espíritu de Occidente* (1934) e *Impresiones de la Nueva Alemania* (1935). O el de Vicente Basso Maglio (1889-1961) que en *La tragedia de la imagen* y especialmente en *La expresión heroica* (1928) teorizó, al tiempo que su propia poesía, la aspiración a una expresión desnuda, hostil a *la lujuria* de los

medios y que no confundiera la antítesis *fácil-difícil* con la de lo *claro y oscuro*. O el de Mario Falcao Espalter (1892-1941) historiador, erudito, crítico, que solo roza la ensayística (*Del pensamiento a la pluma*, de 1914, *Interpretaciones*, de 1929, *La colina de los vaticinios*, de 1939) y en el que culmina (por lo menos en los planos de autenticidad vital que éticamente importan) una línea de catolicisıno nacional instintivamente integrista que él defendió con una agresividad, una sagrada furia que hacen recordar —salvadas las distancias— a Louis Veuillot, a León Bloy y a esos carlistas españoles de los que en buena parte descendía. O el de Dimas Antuña (1894), por fin, que ha llevado una vida virtualmente errabunda entre el Brasil, el Uruguay en que nació y la Argentina en la que aparecieron sus dos singulares libros: *Israel contra el Ángel* (1921) y *El testimonio* (1947) y en donde logró sobre ciertos núcleos de intensa religiosidad un magisterio (un magisterio en hondura) que algunos recelaron. Respecto a Falcao bien podría representar la «otra cara» de la fe: centrada en la intimidad y sus posibilidades de apertura, vertida hacia la libertad, hecha de disponibilidad, humildad y poética emoción ante el misterio y la maravilla de la vida.

Menos coherente y menos generalizable aparece la promoción que centró su presencia entre los años del Centenario del país independiente, el golpe de Estado de 1933 y la Guerra española de 1936. Respecto a la anterior, representa sin duda la generación que a través de la (o las) «décadas rosadas», y del fascismo, vio el erizamiento de las posiciones llevado a extremos de literal belicosidad y el clivaje de las ideologías calar hasta profundidades que amenazaban toda coexistencia. Esto decidió probablemente que el acendramiento de posturas religiosas en unos, de militancia social en otros haya sido mucho más neto que en sus antecesores. Estos hombres y mujeres del 30 y el 36 sí sintieron la revulsión del país bajo sus pies, aunque ante el general desquicio presente de la vida nacional, ante la crisis entera de los supuestos que sostenían el orgullo uruguayo, la crisis institucional de 1933 pueda parecernos una tormenta de verano. ¿Tuvo esta generación «centros»? Tal vez lo fueron el grupo «Teseo», el «Grupo Universidad», la revista *Ensayos* (1936-1938), el Ateneo posterior a la dictadura. Pero si se revistan los nombres que van desde Servando Cuadro (1896) a Rodney Arismendi (1913), es posible inferir que la misma ambigüedad de la situación tuvo un efecto de fuerza centrífuga que impelió a la condición o de solitarios, o de demorados o de precursores de la generación siguiente a buena parte de sus integrantes. Pues creo que solitarios, o equívocamente situados, autodidactos, revelados tardíamente han sido, por caso, Luis Pedro Bonavita y Roberto Fabregat Cúneo. Sobre las gentes de edad menor, sobre las capas generacionales más jóvenes se ha ejercido el impacto muy diverso —y que pronto se considerará— de Carlos Quijano, Arturo Despouey y Servando Cuadro.

Ya en el límite del cuadro de fechas, Susana Soca y Arturo Ardao se adscriben mejor a la promoción que sigue y Rodney Arisimendi, por su pertenencia a una fuerte y codificada ideología planea un poco sobre las líneas temporales (el de «generación» no es un concepto muy marxista) no sin participar, de cierto modo, de muchos rasgos de sus coetáneos.

También creo que los nombres elegidos en esta instancia son suficientemente representativos y que aun menos exclusiones podrían ser en ella las objetadas. No olvido, sin embargo, algunas páginas de Juan José Morosoli sobre *La soledad*

y la creación y sobre *Minas: hombre y paisaje* que iluminan, funcionalmente, su obra de narrador—, ni ciertos estudios de Ibáñez y de Giselda Zani sobre temas de poesía, y de plástica (pero de cierta estrictez que los marginaliza como «ensayos»), ni el libro de Eduardo J. Couture *La comarca y el mundo* (1953) (cuyo sentido y significado son examinados en el texto número 60), ni algún ensayo de Justino Jiménéz de Aréchaga que como su *Panorama institucional del Uruguay a mediados del siglo XX* (1949) desborda el marco del Derecho Constitucional y podría ser examinado en concurrencia con el volumen de Couture sobre la nota común: *la satisfacción ante el país* a que esta promoción de los años treinta fue la última, por lo menos mayoritariamente, en participar.

De la llamada «generación de 1945» se ha hablado tal vez demasiado y en este libro —en que se recogen veinte autores de menos de cincuenta años— tendrá que persistirse en la anotación, lo más sobria posible, de algunos de sus rasgos. A cuenta de los que se señalen más parcializadamente en torno de sus pequeñas constelaciones (que las tiene), complementa equitativamente los esbozos de las anteriores promociones enumerar algunos trazos generalísimos de esta. La postura de inconformidad (por ejemplo) ante la versión rosada y optimista de lo uruguayo, el desdén, y hasta la animadversión, hacia las superestructuras políticas y culturales con que, en la aparente adhesión de todos, el país se expedía, la sensación de crisis —de crisis de perención, de agotamiento irremediable— de todos los supuestos (económicos, sociales, culturales, internacionales) sobre los que la existencia oriental, en forma apacible, confiada —y al parecer unánime— *creía* descansar. Tal actitud, antagónica a la que dictara los textos de Jiménez de Aréchaga y Couture recién nombrados, la llevó, con cierta fuerza inesquivable, a una preocupación afincada por el ser y las modalidades de este país cuyo contorno se siente tan indefinido y cuyo destino se *vive* —existencialmente— tan oscuro, tan inseguro. El interés *por lo que somos*, cabal, estrictamente, es también un elemento individualizante de esta generación de las últimas décadas, sobre todo si se la contrasta con el acento intensivo que la adhesión a ideas e ideologías de tipo universal ponía en las anteriores y que en esta, si en manera alguna deja de sentirse, se relativiza, se encarna, se subordina a lo que el destino del Uruguay, a lo que la restitución de sus valores populares, a lo que el reencuentro de su función nacional y latinoamericana, primordial, jerárquicamente, exige. A esta especie de «generación del noventa y ocho» el interés por el país y por lo que efectivamente ha realizado de valioso, por lo que *positivamente* ha sido y continua vivo —o persistible, o recuperable— la ha conducido a una tarea de revisión y justiprecio bastante copiosa de nombres, autores, causas, movimientos, partidos, episodios (esto es: tanto literaria y filosófica como histórica). La elaboración de un *pasado útil*, realizado sin anteojeras idealizantes, sin ilusiones mistificadoras, sin desmesuras pueriles es solo la expresión de un culto general por el rigor del juicio (por lo que varios años se paladeó como *lucidez*) que también tiene su versión en la proclividad muy notoria —y hasta exagerada— por el ejercicio regular de una crítica informada, honesta y (a fuerza de no querer condescender a razones de amistad, de prestigios consolidados o de interés personal) a menudo despiadada. Esto, como es lógico, tenía que llevarle a una ruptura total, completa —casi como a un irse al Aventino— con lo que hacia 1945 o 1950 corría como literatura o historiografía oficiales, cargadas de retórica y conformismo, hinchadas por el elo-

gio cortés y la condescendencia mutua, esterilizadas por una noción puramente acumulativa, puramente decorativa de la función intelectual. Una literatura y una historiografía oficiales (también) paralizadas para esa función *transitiva*, para ese eco, para ese prolongarse en la emoción y en las ideas de otras gentes, que un saludable ejercicio del espíritu requiere) por una indiferencia frontal y sin fisuras, por un enclaustramiento en el que no se movían sino algunos fatigados trámites burocráticos y una minúscula agitación de peñas y bodegones. Con toda esta cultura oficial que se veía encarnada, por ejemplo en los jurados de Instrucción Pública, en la Asociación Uruguaya de Escritores, en la *Revista Nacional*, en la Academia de Letras, en el Instituto Histórico y Geográfico, rompió tajantemente esta promoción posterior a 1945 y, al margen de algunas disidencias, ha sido solo el paso del tiempo el que en los últimos años, gracias al agotamiento, ya indisimulable, de las modalidades combatidas, a ciertos cambios (probablemente episódicos) de la actitud política ante la cultura y al natural ascenso generacional —ha soldado algo, y aun bastante, de aquel rompimiento.

Sin embargo, más allá del sector oficial encargado de ciertas tareas culturales, la fractura fue y sigue siendo más extensa, tan extensa como para abarcar el *Régimen* entero. Si se dudó de los supuestos sobre los que descansa la vida del país, si se oyó con incredulidad de que vivimos en un rincón bendito del mundo y de que el futuro nos sonríe equitativamente a todos (sin discriminaciones de clase, tarea o vocación) debió tenderse naturalmente a enjuiciar *toda* la superestructura política y social que tales ilusiones promovía, que (mismo) de tal engaño se engañaba y vivía, (como si los verbos que constantemente conjuga no apuntaran a alguna dirección) calafateando las vías que se abren, soslayando los problemas básicos, postergando para el mañana y para el sudor *de otros* el enfrentamiento con las realidades que asedian, viviendo de expedientes, de retoques, de arbitrios y de ayudas casi mendigadas, cantando en la noche para ahuyentar el temor, recordando, con nostalgia —también con insidia— la nación «en forma» que hace algunas décadas fuimos. Un *régimen* quiere decir algo más *radical*, un estrato de concordia más hondo que aquel que representan las pugnas ideológicamente nominales de los partidos o sus encarnizados regateos por la mayor cuota-parte posible de las granjerías del Poder público. En ese *régimen*, sostenidos por él, apuntalándolo a su vez, instrumentalizados a elencos cuya única preocupación parece ser asegurarse beneficios y estabilidad en un grado sin precedentes, las promociones del 45 vieron los grandes partidos históricos del país descaecidos a esa función estática, protagonistas de aquella conducta cívica cuyas modalidades se han recapitulado. Casi en bloque, sin más excepciones que algunos prescindentes y algún despistado, se negaron a confundir los servicios que esos partidos hubieran prestado en el pasado (a nuestra formación nacional, a nuestro perfil como pueblo) con la institucionalización (habilidosa, coactiva), de sus caparazones, con su consagración como enormes máquinas, inútiles para el Bien Común, solo eficientes para las ventajas (muy numerosas, sin duda, y es un factor de su sostén) de naturaleza más irremisiblemente particular. *Apartidaria* en este sentido y en su gran mayoría y no sin tangibles perjuicios personales (cierto trazo ético, cierta vocación de decencia cívica e intelectual ha sido común a ella y no ha dejado de prestarse a la sátira fácil de los venales) la generación que se inició tras la Segunda Guerra Mundial no ha sido, ni mucho menos, *apolítica*, ni su

intensa conciencia de lo nacional y de lo latinoamericano se lo hubiera permitido. Las vías por las que ha transitado tal distingo no es del caso recapitularlas aquí y dígase de paso que si, en el momento de escribirse estas líneas, el intento político de lo mejor de esta generación parece tan irremisiblemente innocuo, tan patéticamente inefectivo, las consecuencias que de este hecho se extraigan podrían constituir esos «estados de conciencia» (no forzosamente pasivos ni derrotistas) que desencadenan la emergencia de una nueva promoción.

Si se habla de ruptura con el *Régimen*, también habría que entender ruptura, desdén por su significado, con las figuras que lo representaban. No han sido los magisterios con sello nacional sino más bien la irrigación extranjera, la fascinación por obras y autores foráneos, el modo normal de andadura de nuestra cultura uruguaya. Un corte tan quirúrgico respecto al mundo de mediocridad afable que como *cultura*, en cierto momento, oficiaba, es, sin embargo, un fenómeno bastante desusado en el país. Con todo, y paradójicamente, podría decirse que la generación de 1945 fue la primera (la cháchara arielista, el vazferreirismo sin su estilo de pensar no importan precedentes) en encontrar precursores efectivos en el país, en atender cuidadosamente a ciertos libros, a ciertas prédicas, a ciertos nombres. Creo que ese es el caso, con seguridad, de tres narradores muy inmediatamente anteriores: Juan José Morosoli (1899), Francisco Espínola (1901), Juan Carlos Onetti (1909). Bastante conocidos y elogiados hacia 1945 —Onetti en menor grado— deben, empero, a la generación de 1945 el prestigio casi unánime que los rodea y la satisfacción, sin duda más honda, de sentir que su obra fertiliza la de los practicantes que les siguen. Creo que también (aunque como Onetti constituyen figuras generalmente linderas) son los casos de Líber Falco (1906-1955) en la poesía y en la desgarrada autenticidad vital, el de Arturo R. Despouey en lo que a la crítica de espectáculos toca, los de Arturo Ardao (1912) y Lauro Ayestarán (1913) como modelos de investigación seria y responsable. Creo que es también, para ciertos núcleos, el caso de Servando Cuadro y creo, especialmente, para una audiencia mucho más amplia y hasta más heterogénea, que es el de Carlos Quijano. Como en su punto se señalará, en él, en *Marcha* y en lo que a planteos políticos y económicos toca, las últimas promociones centraron su mira (no había *nada* en torno) para encontrar el acorde necesario, para fundamentar la misma voluntad de ir hasta las raíces y repetir ahincadamente ese «no» que no es tanto pura negatividad como desbroce del terreno y espera empecinada. Espera empecinada, aunque a veces peligrosamente estática, de que todo lo caduco, lo aparente, remate su curso hacia la muerte.

Generación de Marcha se le ha llamado a estas gentes, de las que en verdad muchas han tenido numerosos —a veces discontinuos, a veces tempestuosos— contactos con ella. Pero ha sido también la *generación de las revistas* (*Escritura* (1947), *Clinamen* (1947), *Marginalia* (1948), *Asir* (1948), *Número* (1949), *Nexo* (1955), *Tribuna Universitaria* (1956), *Deslinde* (1956). Casi todas fueron de interés centralmente literario y estético —*Nexo* y *Tribuna Universitaria* constituyen la excepción—, casi todas duraron poco —*Asir* y *Número* fueron las de aparición más prolongada. Me parece que es, justamente, en el ejercicio sacrificado de la edición de revistas, en el conocimiento de los mecanismos de su creación y su consumo, que la generación del 45 adquirió una conciencia, desusadamente aguda, de las condiciones sociales de la vida cultural, de las trabas que pesan

sobre la creación del espíritu, de las constricciones que a una «inteligencia» le impone pertenecer a un país marginal, de condición económica débil, de estructura oligárquica, con los resortes decisivos de la «cultura de masas» en manos de grandes agencias mundiales y mediatizadas a decisiones que nos son extrañas. La actividad del teatro independiente, estrictamente coetánea a las de las revistas y con toda una década de creciente expansión concurrió también a enriquecer esta experiencia, en la que no sería excesivo fijar la *circunstancia* desde la cual la voluntad de romper estos cuadros, de lograr otros más respirables, se amplió hasta una desidencia integral con todo lo que como vigencias nacionales corría. Tal empeño, y la capacidad de recoger y hacer inteligible lo que los sectores más honestos, más disconformes del país sienten (más la calidad individual de muchos de sus integrantes) han concurrido a fortificar el fenómeno —cuya realidad, cuyo carácter auspicioso no soy ciertamente el primero en señalar— de que esta promoción posterior a la guerra sea la primera que tenga un restringido pero efectivo *público*, la primera cuyos libros tengan otro destino que la polilla o el estante de las obras dedicadas y no leídas.

También creo que los nombres, innegablemente abundantes, que en esta antología la asumen, representan con precisión los temas y los intereses ensayísticos de la «generación de 1945». Los autores que el deslinde previo ha dejado afuera, justifican sobradamente su ausencia por la índole de su labor: crítica (en los casos de Antonio Larreta, Homero Alsina Thevenet, Rubén Cotelo, Mario Trajtenberg, Maruja Echegoyen); filosófica o estética (en los de Mario Sambarino, Manuel Arturo Claps, Carlos Gurméndez, Juan José Flo, Julio Moreno, Mario Silva García, Einar Barfod); política (es el caso de Ricardo Martínez Ces); o periodística. Un periodismo de un brío, penetración, ingenio y cultura que hace trabajosa y hasta injusta su exclusión, como ocurre especialmente (aunque hay otros), con muchos textos de Mauricio Muller o de Carlos María Gutiérrez.

Respecto a algunas ausencias que pudieran señalarse, anótese que creo que el núcleo ensayístico de la labor de José Pedro Díaz (1921) se desliza simétricamente hacia la monografía crítica (su *Bécquer*, de 1953) y la libre, tenue reflexión poemática (sus *Ejercicios antropológicos*, de 1960). Y que pienso igualmente que el meollo ensayístico de la obra de Ricardo Paseyro (1926) se corre de modo invencible hacia la contundente polémica (*La palabra muerta de Pablo Neruda*, de 1958 y otras) o a la omnipresente autobiografía.

Los temas de nuestro ensayismo

Alguna vez (*Ficción*, Buenos Aires, n.º 5) traté de esbozar las direcciones que en una cultura marginal, por caso la nuestra, la actividad del pensamiento tendía, con cierta inevitabilidad, a seguir. Enumeraba: aguzar una *conciencia de la circunstancia* (temporal y espacial; nacional, regional, universal) en la que, en cuanto destinos individuales y en cuanto comunidad se está inscrito. Esa conciencia, que se hace inescindible de una conducta a seguir, de una acción a cumplir arrastra, torrentosamente, el tema del *prospecto y el prestigio de los ideales y las ideologías* que el modo y el rumbo de esa conducta tratan de normar, de dirigir. Más allá de la primera y la segunda tareas, la cuestión del *sentido de*

la vida, los grandes interrogantes del destino, la finitud, el valor se presentan también a la reflexión asistemática, al margen (o a veces subsidiariamente) de los planteos orgánicos de la Religión y la Filosofía. La conciencia de la circunstancia en que se vive importa, igualmente, una exigencia de comprensión de las fuerzas que la han modelado, de los elementos todavía válidos que para afrontarla nos han sido legados. En una sola fórmula: la noción de ese *pasado útil* del que ya hablé, en las múltiples dimensiones en que el pasado se nos hace, únicamente, perceptible. La institucionalización de la cultura, las Universidades, sobre todo, la labor regular de docentes e investigadores encorpan otra tarea: la continuación —y el intercambio— de la *actividad académica*, la acumulación de los saberes científicos, el aportar a ellos, el recibirlos fiel, puntual, novedosamente. Porque hay un *nivel cultural mundial* hasta el que las minorías ilustradas de las naciones quieren llegar y, ya en él, mantenerse, una *actualidad* que pautan las últimas manifestaciones de las culturas más prestigiosas pero a la que todas (en cierto modo y con la universalización de todos los «museos imaginarios» imaginables) contribuyen.

Si se analizan con algún cuidado estas seis tareas (que de ninguna manera considero taxativas) es fácil percibir cuáles son las que el ensayo va a tomar, aun parcialmente, a su cargo y que son inequívocamente, las tres primeras; las restantes, en cambio, correrán, mayoritariamente, a la cura de la historia y la monografía (la elaboración de un *pasado útil*); de las ciencias (la *actividad académica*); de la crítica, sustancialmente (así mismo del «informe», de la nota periodística, de la «noticia»), el mantenimiento al nivel de la *actualidad*.

Este esquema podrá parecer apriorístico. Valdría la pena, sin embargo contrastarlo con los rasgos que, en conocidos trabajos, Medardo Vitier y José Gaos le asignan al «ensayo americano», al «de lengua española»: se vería que no divergen sustancialmente. Pero más valiosa es la inferencia que puede recogerse del material seleccionado en este libro, un material seleccionado (de más estaría decirlo) con otros criterios que el de hacer que resulte representativo, de ciertas direcciones previamente fijadas.

Porque si se enhebran en una sola línea algunos textos (los números 2, 7, 23, 25, 26, 30, 33, 36 a 40, 42 a 44, 47 a 49, 57, 59, 60, 62, 66, 79 a 82) se advierte que todos ellos tocan variablemente en una intensa conciencia de la temporalidad histórica, en una percepción del cambiante, peligroso mundo en el que nuestra comunidad uruguaya y nuestro destino de hombres están sumergidos, en una insistencia particular ante el significado de ciertos fenómenos (guerras mundiales, tensiones internacionales, ritmos y sentido de la historia, revoluciones, «totalitarismo», sociedad de masas, regímenes políticos, impactos de la propaganda, exigencias del «desarrollo») cuya gravedad, cuya importancia resultan más notorias a la visión que los contempla y al juicio que los valora. Un tema de volumen particular en todo el pensamiento hispanoamericano es el de los Estados Unidos, «peligro y lección», para condensarlo en los términos de varias famosas advertencias americanas. El está representado en esta antología por los textos números 2, 25, 30, 39, 40, 47, 48, 79. Al rubro general, de las promociones anteriores podrían colacionarse textos muy significativos de Zorrilla de San Martín, de Rodó, de Reyles, de Vaz Ferreira. Y de los autores seleccionados aquí

otros corroborantes de Dieste, de Frugoni, de Regules, de Bonavita, de Fabregat Cúneo, de Arismendi, de Martínez Moreno, de Ares, de Ángel Rama, de Methol.

Nuestra específica condición: integrar como entidades nacionales relativamente tenues un continente con poderosos ingredientes comunes y un mismo previsible destino hace que la conciencia situacional que el ensayo explora se particularice en el tema de América (de *nuestra América*, naturalmente, no de la otra, radicalmente heterogénea). El *tema de América*. O, por mejor decir, el de su diagnóstico y pronóstico. El de los ingredientes (culturales, raciales, materiales) que la imbrican. El de su diversidad interna. El de las «culpas», el de los «lastres», el de los «peligros». El de las técnicas de su reforma, revolución y promoción. Está representado en este libro por unos cuantos textos (números 20 a 25, 36 a 40, 46, 47, 48, 51, 53, 64, 79, 81). Podrían agregarse a él páginas significativas de Torres García, de Regules, de Arismendi, de Ardao, de Benedetti, de Ares, de Rama, de Vignolo, de Methol. Y más atrás todavía, ya fuera de nuestro radio, quedarían el libro de Abel J. Pérez, los de Sienra y Carranza y los únicos que, prácticamente, hayan trascendido nuestras fronteras con una significación continental pareja a la de otros americanos: los de José Enrique Rodó.

La significación y el valor de las ideas, de los ideales, de las ideologías es una veta ensayística que bordea, muchas veces inestablemente, la Filosofía, la Religión, la política más inmediata. Ciñéndonos a las de carácter político, social, cultural, religioso, educacional, podríanse circunscribir ciertos núcleos temáticos: el valor y la efectividad de los ideales democráticos, la importancia del Derecho en la vida social, la tensión entre el «realismo» y el «idealismo» en todo emprendimiento histórico ambicioso. Representan la corriente en esta antología numerosos textos (los números 7 a 10, 13, 15, 19, 23, 26, 27, 29, 33, 36 a 40, 42 a 44, 46, 47 a 49, 55, 58, 59, 64, 66, 79, 80 a 82, 84, 85...). No sería difícil objetar que algunos de ellos (los números 8, 10, 15, 27, 35, 55, 59) pueden inscribirse en los sectores tradicionales de metafísica, la gnoseología, la axiología; no creo, sin embargo, que ello les arrebate por entero su carácter ensayístico. También cabría haber recogido textos de otros autores seleccionados en esta antología: Bonavita, Cáceres y aun otros de los escritores de más reciente data, por más que los «ideales», y las «ideologías», de acuerdo a razones que expuse, no sean su más insistida proclividad. Son las generaciones anteriores a las recogidas en el libro, por el contrario, aquéllas en las que el tema de los ideales y las ideologías adquiere una más grande, y casi obsesiva insistencia. Y si se volviera al breve esquema del ensayismo uruguayo anteriormente trazado, se podría precisar, aun con sus meros nombres, que los ensayistas del siglo XIX *casi* no tuvieron emprendimiento mayor que el prestigiar ideales (o lo que llamaban «principios»), defender ideologías. El examen de la realidad no importaba más que un punto de partida; raramente un fin en sí mismo. Y si de ellos se pasa a la constelación que formaron Rodó, Reyles, Sánchez, Vasseur, Herrera, Nin Frías, Figari (Vaz Ferrera exigiría una precisión más sutil pero, sustancialmente, no desentona) también sería dable establecer hasta qué grado ideas, ideales, ideologías la obsedieron: Rodó, Reyles, Figari, mismo, (los dos últimos rotundamente, con notoria ambición) intentaron alcanzar sus propias «concepciones del mundo». Podría observarse todavía que en Reyles (como en Herrera, como en todo el linaje intelectual de

matiz vitalista, realista) el repudio —o la desconfianza— hacia los «ideales» se imposta de una inevitable nota teorizante y última, inevitablemente «ideológica».

Era y es normal que esta «defensa y ataque» de postulaciones intelectuales se centre —son escritores al fin los que la practican— en los ideales estéticos mismos, en las doctrinas artísticas, en las normas valorativas de las obras, en las concepciones de lo poético, o lo pictórico o lo musical. Todo este material configura una zona ensayística que no puede ser confundida con la crítica concreta y que en esta antología está representado por algunos textos (los números 8 a 10, 15, 16, 28, 31, 52, 54, 69, 75, 76 y 84). También podrían haberse colacionado textos de Frugoni, de Zum Felde, de Martínez Moreno, de Visca, de Bordoli, de Díaz, de Maidanik. También, de las generaciones que soslaya este libro, algunos muy valiosos de Zorrilla de San Martín, de Rodó, de Figari, de Reyles, de Quiroga, de Roberto Sienra. Y aun ciertas páginas de Berro, de Lamas, de Juan Carlos Blanco, de Roxlo. No siempre son reflejos de los «ismos» estéticos de la hora y portan, muchas veces, significativos, originales puntos de vista.

Representa uno de los núcleos temáticos de nuestro ensayismo (y aun de todo el latinoamericano) un repertorio de problemas, de disyuntivas, de decisiones, que no es fácil rotular. Podría denominársele el de la *deontología de la cultura* (nacional, americana), el de los deberes —y derechos— de los hombres que la portan, el de sus fines, de su conducta, de su misión. Se puede fundamentar ética, políticamente, social, estéticamente. Toma en consideración (y tampoco la larga lista posible sería taxativa), las *condiciones de vida y creación* del intelectual, las dificultades de su formación, el aislamiento que suele circundarlo, la falta de eco que lo ahoga, la comunicación, en suma, entre autor y sociedad con todas sus implicaciones. Plantea el posible conflicto entre sus deberes para con la sociedad, para con la nación a las que pertenece y los que tiene (o puede sentir) respecto a la propia cultura que continúa, a un Espíritu (así, con mayúscula) que testimonia a unos valores suprahistóricos, extrasociales a los que servir. Es el tema del «*intelectual*» y la «*sociedad*» y el «*intelectual*» y la «*política*»; más ampliamente: el de la «*inteligencia*», y la «*vida*». Suele ceñirse en una serie de disyuntivas: *acción* o *contemplación*, *militancia* o *apartamiento*, *gratuidad* y *compromiso*, *intimismo* o *lucha social*. Localizándose, haciéndose en cierto modo estática, la dicotomía es *arraigo* o *evasión*, *residencia* o *fuga*, *fidelidad* o *infidelidad* al contorno (con todas las implicaciones, nada fáciles, de en *qué realidad* arraiga la creación espiritual, a cuál ha de serle fiel, y aun de si es uno o son varios los suelos con que se nutre).

En una nación culturalmente marginal, integrante de un continente entero infradesarrollado, semi (o literalmente) colonial, las consecuencias que para el intelectual, para el creador nacen de esta situación se ramifican en una nueva, explosiva serie de cuestiones. También en ellas se engrana el juicio de existencia, el reconocimiento de *lo que es* con las actitudes que de esta lucidez se deriven. El *tema de Europa y América* y sus sentidos: pasado y futuro, madurez e inmadurez es uno de los principales. Y aun Europa, refrendada por una identificación, puede asumir *toda* la cultura, *toda* la civilización universales, todo lo que no es, borrosa, incipientemente, americano. Reconocimientos o consignas, aceptaciones o ideales reiteran ciertas señas, esperanzadas u ominosas: *reflejo, imitación, originalidad, emancipación cultural, tradición*. Cualquier esfuerzo, cualquier línea de «política del espíritu» toma en cuenta los lastres: complejos de inferioridad,

complejos de insularidad presuntuosa, sentimientos de destierro y conciencia de «pecados originales», desvaríos de ruptura, resentimientos raciales y sociales. Pero la misma lucha por la «personalidad cultural» y el acrecimiento de sus expresiones importa la cuestión de las ambiciones, los alcances, los límites de esa personalidad: es la muy polemizada cuestión del *nacionalismo*, el *localismo*, el *universalismo* (culturales).

También la lucha por una personalidad cultural, (se pudo advertir en la gravosa experiencia americana), es inseparable de la empresa de una emancipación cabal (política, económica) de cada comunidad. Al mismo tiempo se siente en forma inequívoca que no hay emancipación completa de una nación, de una sociedad, sin que las bases culturales *propias* de ella sean sólidamente establecidas. Y esta urgente correlación lleva, a su vez, a otros temas de esta deontología de la cultura y de sus hombres: el debate sobre el valor y la conveniencia de las *influencias modeladoras*; el de los límites, el valor, la impronta, la crisis de la *educación*; el de cuál es la medida saludable de una relación entre *creación y consumo de cultura*.

Esta lista, que se podría abonar con innumerables ejemplos latinoamericanos, se va haciendo muy dilatada. Agréguese todavía como dilemas eventuales del intelectual: el que se tiende entre la *magnificación promotora* (en el mejor de los móviles imaginables) y *estrictez de la valoración*, a la que se acusa con pertinacia de desalentar la creación, de intimidar las expresiones posibles de una cultura nacional, de violar el (tan discutible) adagio sarmentino de que «las cosas hay que hacerlas, mal, pero hacerlas». Tensión que se tiende, no entre racionalismo e irracionalismo sino (y sobre todo para los creadores imaginativos, pero también para los críticos) entre *lucidez y ternura*. Las dos, como vías de acceso en la densidad de las criaturas y en la ambigüedad de sus actos, como postura general ante la vida y ante el hombre tienen una jurisprudencia nacional especialmente rica. Y el conflicto posible, todavía, entre el principio de la ilimitada libertad expresiva del artista y de las conveniencias morales, sociales, políticas, que pueden constreñirla.

Existen en todo este sector del ensayismo otras cuestiones que no son específicamente de él pero que, en general, es desde el ángulo de la cultura que se plantean y de los deberes del intelectual que se deciden. Tocan, sin embargo, por igual el área de los ideales, las «concepciones del mundo» y la de la conciencia del tiempo histórico y sus meteoros. Son, por ejemplo, la del «sentido de la historia» y nuestro destino en ella, la de las opciones por Europa u Occidente, o la «civilización cristiana», o el «Tercer Mundo» y la rebelión anticolonial o, nuda, rabiosamente, Latino o Iberoamérica. Es la actitud ante las primicias del mundo que se dibuja: *tradicionalismo* o *presentismo*, *optimismo social* o *pesimismo* (a veces catastrofista) ante la «*sociedad-masa*». Es la opción entre *humanismo* y *técnica* entendidos como adversas vías configuradoras: dominio interior, primacía del alma, sabiduría milenaria, «crecimiento», por una parte y, por la otra, formas inéditas de posesión de lo real, universalización del bienestar, modelación, ambiental y científica, «fabricación». Debate grave, decisivo. Y que arrastra implícitamente uno más hondo todavía: el de *una cultura inmanentista* y una *cultura de la trascendencia*. Centrada la primera en el perfeccionamiento indefinido de la organización social, en la voluntad prometeica de clausurar, gracias a ella, las «cuestiones eternas», los torcedores del mal, del dolor, de la finitud del hombre.

Enquiciada la segunda en la convicción de la objetividad de unos valores, de un «absoluto» no sometido a las contingencias de lo histórico y lo social, desalentada (y hasta esperanzada) en que esas «cuestiones eternas», esos límites de la muerte, el dolor y el mal humanos pueda franquearlos terapéutica política, económica o social alguna.

El ensayismo nacional ha contribuido cuantiosamente a los primeros «ítems», en especial, de esta temática. Lo ha hecho en ocasiones de manera tan reiterativa que se suscita la impresión de un eterno recomenzar, de un robinsonismo que llevara a cada generación a ignorar que la precedente se planteó las mismas cuestiones que a ella la acucian y las resolvió parecidamente. Salvo el último sector de asuntos —el más novedoso, el menos recorrido— no sería difícil ir alineando textos, desde la época del *Iniciador* (1838) hasta la llamada promoción del 45, en los que los mismos dilemas del localismo y la universalidad, la originalidad y la imitación, la innovación y la tradición son incesante, parejamente, rumiados. Si al pasado nos volvemos resultan incuestionadamente significativas entre todas las demás, las aportaciones al tema de Lamas, de Rodó, de Reyles. En lo actual, forman el núcleo de la ensayística de Zum Felde, de Oribe, de algunos escritores más jóvenes (caso de Arturo Sergio Visca). En este libro responden al caudaloso rubro muchos fragmentos (los números 12, 13, 21 a 24, 29 a 34, 43, 53, 56, 60, 61, 65, 68; 73; 75, 81, 82, 84 y 86). Y aún podrían agregarse textos de Torres García, de Dieste, de Susana Soca, de Martínez Moreno, de Bordoli.

El *tema nacional*, por fin, la entidad de «lo uruguayo». Puede ser acometido desde los variados ángulos de las ciencias, de la historia, de la sociología, de la antropología cultural. Desde estas perspectivas parece obvio que configura un objeto de conocimiento que está reclamando la conexión interdisciplinaria y un desarrollo de los propios materiales a integrar que estos están muy lejos de poseer: no tuvo mañana la cándida tentativa de una «sociología uruguaya». Pero, como el conocimiento salta sobre sus propias cautelas, como la avidez colectiva por una instrospección directora es demasiado urgente, también el ataque informal del ensayismo quiere dar cuenta de la tarea. La observación inteligente, la decantada experiencia personal, un instintivo sincretismo de nociones más o menos seguras se ponen a hilar. Se trata de saber qué es el país. Cuál es nuestra *consistencia* como nación. Cuáles sus calidades y sus defectos, sus ventajas y sus lastres. Cuál es la razón y los antecedentes de su extrema singularidad política. Qué rostro dibuja su previsible destino. Qué entidad tienen las fuerzas: económicas, políticas, sociales que lo dirigen. Cuáles son sus estructuras y qué firmeza poseen. Cuáles son sus diferencias con otras comunidades vecinas y otras más lejanas: hasta dónde puede hablarse de una «personalidad nacional» diferente (aun de una pretensiosa, mistificada-«uruguayidad»). Se quiere, también, más modestamente, despejar el interrogante de si hay una psicología colectiva, «nacional», un repertorio de rasgos, de modos que los uruguayos, mayoritariamente, compartan. Cuáles son los objetos, las prácticas, las rutinas, los ideales, las devociones que permitan inferirla. (¿El mate?, ¿el tango?, ¿Carlos Gardel?, ¿la quiniela?, ¿la jubilación temprana?, ¿el fútbol?, ¿el cinismo cívico?, ¿el conformismo manso y ventajero?). Se aspira establecer la real, auténtica entidad de los valores nacionales, la causa de la postergación de unos, de la hiperbolización de otros, las inferencias que de estos hechos se desprendan. Cuál debe ser

nuestro rumbo entre las potencias y las fuerzas mundiales, qué medida tienen nuestras afinidades con el resto de Iberoamérica, cuál la de nuestra insularidad, la de nuestra introvertida superioridad respecto al continente que nos rodea. Qué actitud: la conformidad apacible, la insatisfacción desafiante, las condiciones estables del país, su situación presente, justifican.

Parece indiscutible que con las respuestas a estos interrogantes en el Uruguay no se ha producido obra alguna de significación, de redondez pareja a otras muy conocidas de América; a la *Radiografía de la Pampa*, de Martínez Estrada, al *Chile*, de Subercasseaux, al *Orden y Progreso* o a la *Interpretación del Brasil* de Gilberto Freyre. Con todo, hay un estimable empeño nacional por esta forma de autoconocimiento, un empeño que se acentúa visiblemente, como ya se dijo, en la postrera generación representada en este libro y en la que ya, probablemente, le sigue. Lo representan aquí numerosos textos (los números 1, 3 a 6, 14, 17, 18, 25, 34, 41, 45 a 48, 49 a 51, 56, 60, 62, 63, 65, 67 a 78, 82, 87). Un núcleo temático especialmente interesante: el de la significación de nuestros «partidos tradicionales», el de las razones de su supervivencia se vierte en diversos fragmentos (los números 5, 41, 49, 62, 73 y 78). Y aún, a todo lo que se colaciona, podrían sumarse textos de Antonio M. Grompone, de Martínez Moreno, de Ángel Rama, de Trías, de Vignolo, de Methol Ferré, ciertos precursores artículos de Aníbal Alzaga en los números de *Marcha* de diciembre de 1951.

También si —como en los rubros anteriores se ha hecho— se sale del área de la presente antología, cabría alinear algunas obras cuyo carácter esporádico testimonia que la preocupación nacional es preocupación de crisis y que generaciones enteras, alojadas en un Uruguay seguro, han vivido relativamente inmunes a ella. Creo que es lo que testimonian los años que corren desde *Nirvana*, de Ángel Floro Costa a *La sociedad uruguaya* de Azarola Gil y a *El Uruguay internacional* de Herrera: un tercio de siglo (casi); de lo que va entre estos y *Riqueza y pobreza del Uruguay* de Martínez Lamas: dieciocho años; de lo que separa a este y los acuciados ensayos de la promoción del 45: un cuarto de siglo, o más.

Y, tras todo esto, aún habría que insistir en una constancia: queda fuera de la obra, por su estricto carácter de generalización del conocimiento histórico, el rubro, relativamente bien provisto, de las «interpretaciones» de nuestro pasado. Toda literatura histórica cabal implica alguna de ellas y la tiene por supuesto; así ocurre aunque no la condense, la arme como tal. Y esto vale para la labor histórica de Bauzá, de Zorrilla, de Herrera, de Blanco Acevedo, de Pivel Devoto. Pero también se soslayó de esta antología el aporte correspondiente de muchos autores recogidos, la mayor parte de los cuales podría ser filiada en el llamado —y tan mal entendido— «revisionismo»: Zum Felde (con muchos distingos), Quijano (lateralmente), Arismendi (con ciertas ambigüedades) y (plenamente) Bonavita, Mezzera, Ares, Trías, Vignolo, Methol Ferré. Aunque tampoco deberá olvidarse, cuando tal labor se examine, el muy interesante revisionismo a contrapelo que representa la interpretación neo-aristocrática y neo-principista de un ensayo de Luis E. Azarola Gil: *La entraña histórica de nuestros partidos tradicionales* (1943).

Criterios y normas de esta antología

Es posible que aun con todas estas exclusiones, con las limitaciones prefijadas y ya fundamentadas, esta antología provoque una impresión desalentadora de magnitud, de heterogeneidad. Tal apariencia, que no niego, podrá deberse sobre todo, a la coexistencia de temas estéticos, de temas económico-sociales, de temas genéricamente filosóficos, ideológicos. Podrá responder, igualmente, a cierto balanceo, a cierto sucederse casi pendular, entre el planteo ceñidamente nacional de algunos textos y la perspectiva universal, más abstracta de otros. Con todo, no sería imposible ver en esta variedad una seña promisora para el género ensayístico, un signo evidente de su avidez de comprensión, de su ubicuidad, de su embestidora valentía, de su vitalidad, al fin.

Habrá quien encuentre que el número de autores representados (cuarenta y uno) es demasiado numeroso y habrá (es menos probable) quien pueda encontrarlo escaso. Un fundamento breve para esta cifra de tres docenas y media de elegidos. Se trata de cuatro décadas o más de intensa actividad intelectual y de cambios aceleradísimos, tremendos, en el plano universal (por lo menos), que son susceptibles de tener en el ensayo una expresión más rica, directa, *ingenua* por así decirlo, que en la poesía o en la narrativa. Esta condición le puede prestar al material ensayístico una calidad de representativo, de sintomático, que lo haga interesante y registrable más allá de la relativa inconexión que pueda tener con la obra de un autor, del carácter esporádico del género ensayo en ella; aun de la calidad menor que para esa obra y ese autor —a estricta valoración y a distancia— sea dictaminada.

Y si esto se decide así es porque (pienso) es probable que el ensayo esté menos condicionado a ciertas exigencias —de «singularidad», de «incanjeabilidad» de «autenticidad», de «totalidad», de «inevitabilidad», de «designio literario»— que poesía, drama o narrativa, que sea mucho más desconectable, que valga más en aislamiento de lo que estas, imbricadas regularmente a una «obra» entera, puedan hacerlo. Tiene el ensayo así, una cierta condición de eco del tiempo, de flor del aire, de cosa que por inesperados motivos puede sostenerse ante nuestros ojos aunque el propósito que la creó sea muy pasajero, el autor que la fabricó secundario, su voluntad discontinua y aun distraída.

Todo esto, claro está, en casos marginales. Como toda antología que se compone con criterio realista, esta ha tratado de combinar, en la medida de lo posible, varios criterios (y estos, en el doble plano de autores y de textos). Un cierto *nivel de calidad*, un cierto valor, por debajo del cual ya se estaría, especialmente en el caudal que engrosa más estos materiales, en el mero periodismo. Pero también, cuando ello es dable, el de *representatividad* de un autor, de un período, de una corriente (su *índole típica*); también el de ajuste, de *sintonización* con nuestros intereses y nuestros problemas; por fin, algunas veces, el de *influencia*, el de su impacto sobre lectores inmediatos y sobre nosotros.

Esta combinación de criterios, que creo imprescindibles en el caso del ensayo, coloca a esta selección —confiésese con franqueza— más cerca de la *muestra*, o de la *exposición* que de la estricta *antología* en su acepción de escogencia rigurosa, dable, lo pienso con firmeza, para la poesía o la narrativa pero no para el huidizo género que ahora nos ocupa.

Entre el ensayo extenso y una extracción de tipo aforístico, he optado habitualmente por fragmentos coherentes, que porten un pensamiento abarcable, plenamente comprensible. En ocasiones, entre los límites de lo transcripto (lo que importa una diferencia con el criterio regular) he abreviado los textos, cosa que el ensayo permite y es mucho más riesgosa en el caso del cuento y la poesía; claro está que respetando la intención del autor y la inteligibilidad del discurso. Donde, en condiciones de igualdad se ha tratado de elegir, he preferido, me parece lógico, el texto menos accesible al más fácil de lograr. Y una consideración, en cierto modo paralela, me ha llevado, a dar más extensión a los primeros autores recogidos que a los últimos, cuyas páginas son bastante conocidas a los previsibles lectores de este libro. Agrego, todavía, que la extensión concedida a cada autor no está *siempre*, y no está *solo*, en relación con su importancia probable, aunque tenga bastante que ver con el ejercicio del ensayismo entre sus varias formas de expresión.

Como es natural, no ha importado nada la proveniencia del texto (aunque limitada, claro está, a la estricta circunscripción de lo édito). De libros, de revistas, de semanarios (abundantemente de *Marcha*), de diarios, ha sido tomado el material; seguir otro criterio hubiera significado adelgazar injustamente la representación de las últimas promociones, que solo hace muy poco han llegado al libro. Tampoco, y de acuerdo al criterio prolongalmente explanado, he tomado en cuenta el factor «suscitación», «oportunidad»: una parte de estos materiales conocieron una primera instancia hablada, han sido conferencias (sin duda afinadas) en las que el cálido trance entre el manuscrito y la letra impresa de alguna manera, por lo menos a veces, se puede advertir.

Aunque el compilador de esta antología tiene una actitud «comprometida» ante casi todos los temas que en ella se recogen (ya se habrá probablemente percibido), demás estaría decir que el libro está ordenado por una voluntad de ser *objetivo*. Esto, obviando el duro hueso filosófico que una precisión obligaría a roer, puede traducirse en que he buscado y creo que conseguido, atenerme a *lo que existe* fuera de mí, de mi voluntad, de mi querer de uruguayo. Este propósito, que sobre todo en materia ideológica y política se hace delicado de cumplir, ha tratado de ser fiel a la importancia intelectual *comprobable* de todas las corrientes de pensamiento y de opinión. Si en la llamada generación de 1945 y aun en las anteriores podría objetarse que las tendencias llamadas «terceristas», o de «izquierda nacional» o «nacional-populares» están representadas sin proporción a su peso político efectivo, contestaré simplemente que ello es porque una cosa es tener razones y exponerlas y otra, puramente, esgrimir los señuelos de la adhesión electoral y sus reconfortantes producidos.

Hay noticias, como se verá, de cada autor y de su obra ensayística o afín, dejando al margen, por lo regular, poesía y narrativa. Los autores (que suelen ser puntillosos) se ordenan por orden cronológico de nacimientos y por el alfabético cuando son de un mismo año, salvo en el caso de que hayan muerto. Los títulos, generalmente, son los que los textos llevan; cuando han sido puestos por mí van entre paréntesis rectos. Las transcripciones corrigen algunas evidentes erratas tipográficas sin dejar la constancia del antiestético «sic»: se trata de un libro para lectores y no para filólogos. Esto mismo ha decidido que suprima notas de índole puramente corroborativa o referencial (cuando la fuente me parece imprescindi-

ble, la coloco en bastardilla en el texto mismo). Por último y como la pulcritud lo reclama, indico con la necesaria precisión el origen y lugar de cada texto.

Una palabra, por fin, sobre la tradición uruguaya del presente empeño. No tiene tantos precedentes en el país una antología de este tipo como una de poesía o de cuento. En realidad, solo hay tres —y ya lejanas— selecciones: la de Benjamín Fernández y Medina: *Antología uruguaya - Prosa* (Montevideo, 1895), la de Orestes Araújo: *Prosistas uruguayos contemporáneos* (Montevideo, 1910) y la de Vicente Salaverri: *Florilegio de prosistas uruguayos* (Valencia-Buenos Aires, 1918). Las dos primeras eligen con un criterio indefinido entre lo que llaman, desde sus títulos, «prosa». Solo la de Salaverri hace mención especial, entre otros rubros, de cuatro ensayistas (Rodó, Vaz, Héctor Miranda y Nin Frías). *Una centuria literaria* (París, 1924) de Hugo Barbagelata, recoge material poético, narrativo y ensayístico: pudiera considerarse, en puridad, el cuarto antecedente de mi tarea. Aunque también debe decirse que de los cuatro, solo los de Araújo y Salaverri seleccionan textos que pueden reputarse «contemporáneos».

Carlos Real de Azúa

Julio Martínez Lamas (1872-1939)

Vivió una existencia apacible, casi penumbrosa de funcionario público y estudioso. Fue un hombre de administración pero, lejos de la rutina indiferente que suele ser el atributo del quehacer burocrático, resulta para nosotros un pre-ocupado de las obsesiones que nos rondan, un precursor de todos los temas nacionales de nuestro tiempo. La condición económica del país y, sobre todo, su estructura económica es casi su único tema si se atiende a que un primicial trabajo suyo de 1918 se titula *Situación económica del país*, a que su obra mayor, de 1930 versa sobre el mismo asunto, a que en 1932 produjo para un congreso rural las tesis sobre *Situación económica del Uruguay* y a que unos años después, al filo de su muerte apareció *¿Adónde vamos?* (Montevideo, s. f.) que vulgarizó, precedido por la vía periodística, la «gran cuestión» del retroceso económico nacional que había explanado en su libro fundamental.

En 1943 la diligencia de su hijo dio a la imprenta el tomo I de un vasto estudio sobre la *Economía uruguaya*, que no tuvo continuación y en el que Martínez Lamas repasó, morosa, cuidadosamente el cuadro de nuestros factores productivos.

Pero si se analiza especialmente su *Riqueza y pobreza del Uruguay* (1930) no es difícil, ver (sin otro requerimiento que pequeños ajustes terminológicos y esto es lo que hace su lectura interesante y hasta imprescindible) planteados —radical, lúcidamente— todos los temas económicos de la quinta y sexta década: las exigencias del desarrollo, sus vías posibles (industrialización o adensamiento agrario), las prioridades de la capitalización, las condiciones sociales y tecnológicas del crecimiento.

Tampoco es arduo recoger en él —claro que con discreción y mesura— los lemas con que se logró clausurar en 1958 todo un período de nuestra historia político-social: la campaña, fuente de recursos del país; su expolio por la capital por la vía del impuesto y la política de precios; el contraste entre «campaña productiva» y «ciudad lucrativa»; la macrocefalia montevideana y el desequilibrio de lo rural y de lo urbano; la diatriba contra la industrialización («falsa», «protegida», «artificial»), del proteccionismo y de la burocracia; el encomio de la libertad irrestricta de comercio y la confianza ilimitada en la imbricación de la corriente importadora y el desarrollo de la producción pecuaria.

Su tendencia a pensar la realidad económica en áreas delimitadas estáticamente y en términos de volúmenes físicos de producción con cierto desdén de los factores monetarios acercan su pensamiento a la nunca totalmente perimida tradición fisiocrática. También podría señalarse en él a un antikeynesiano típico y «avant la lettre» que ya atacó en su tiempo el principio difuso de la utilidad de cualquier gasto público por poco reproductivo que él sea.

Su enfrentamiento de campaña y ciudad o —para decirlo más estrictamente— de interior y capital tiende (como es frecuente en quienes lo practican) a saltear la heterogeneidad —social, de niveles, de zonas— de ambos. Las solidaridades internas que nuclean estos dos ámbitos evidentes, las tensiones de clase que los escinden no preocuparon a Martínez Lamas, por lo menos hasta llevarle a

matizar un dualismo muy riguroso. Y es lástima que esto ocurra, ya que visión tan uniforme priva de buena parte de su valor a tentativas tan meritorias como el «balance de cuentas» entre capital e interior que *Riqueza y pobreza*... contiene.

Si este considerar al país globalmente, sin atención a clases deja muchas de sus reflexiones a mitad de camino, presta a sus planteos un cierto anacronismo el que todos ellos descansaran en el supuesto de un mundo estable (a partir de 1930 rápidamente dejaría de serlo), en paz, con relaciones de intercambio internacional libres y sustancialmente justas, sin coeficientes políticos perturbadores. En realidad, *Riqueza y pobreza del Uruguay*, aparecido en 1930, estaba ya pensado y armado antes de la crisis mundial desencadenada el año anterior y esto hizo que el contexto en que habría que insertar sus evidencias resultara radicalmente distinto al de aquel que el autor había tenido presente.

El ámbito intelectual de este y del de otros trabajos de Martínez Lamas es el del ensayo americano del 900 y así lo testimonian su matizada filiación en el positivismo spenceriano, la doctrina evolucionista, el organicismo sociológico... Su firme creencia en la «teoría de los factores» como capaz de explicar cualquier realidad histórico-social la vía asociacionista con que tiende a explanar la emergencia de tipos psico-sociales nuevos, su misma fe en un «carácter nacional» —si no innato ni previo— fijo, formado por aportes raciales diversos, su misma adhesión a ciertos tópicos de la «leyenda negra», sus mismas autoridades preferidas (Darwin, Fouillée, Finot, Le Bon) pertenecen también por entero a un género que tiene sus ejemplos en *Pueblo enfermo* del boliviano Alcides Arguedas, en *Nuestra América*, del argentino Carlos O. Bunge, en *El porvenir de las naciones latinoamericanas* del mexicano Francisco Bulnes.

En nuestro medio nacional, *Riqueza y pobreza* solo hallaría sus precedentes en un libro de 1911, de Luis E. Azarola Gil: *La sociedad uruguaya y sus problemas*. Más coetáneos suyos y muy afines en la libertad de juicio, en la misma perspectiva, son mencionables los trabajos de Luis Caviglia, otra valiosa figura de su generación reunidos en los cuatro volúmenes de *Estudios sobre la realidad nacional* (1950-1952).

Y si puede hablarse de «libertad de juicio» es porque, en grado mayor de lo común, aparece Martínez Lamas en posturas no atadas visiblemente a consignas o intereses, en opciones cuya dirección no siempre es posible prever. Si se estrecha, empero, el cerco de sus premisas se le puede identificar —acumulativamente— como un conservador, un liberal antietatista, un individualista, un antiindustrialista, un antiburocrático, un partidario del capitalismo agrario, un creyente en la ética de la burguesía naciente. Pero, también, una mente desprejuiciada, cuyas conclusiones resultan a veces notoriamente embarazosas para sus propios puntos de vista o para ciertos intereses que un cuidadoso deslinde no se ocupe de distinguir de los suyos. En este rubro cabe colocar los del latifundio, al que ya concebía al modo de hoy como la gran magnitud agropecuaria de baja productividad y al que enfrentó con visibles inclinaciones «georgistas» que son rastreables en sus páginas y que lo acercan a una personalidad que, como la de Batlle no gozó evidentemente de sus simpatías.

Si su perspectiva hubiera de sintetizarse, podría decir que toda su obra testimonia largas meditaciones sobre el material empírico que por largos años, en sus funciones profesionales, manejó; sobre una realidad en la que, como uruguayo

activo vivió inmerso y que fue capaz de mirar sin las anteojeras que pone el ánimo de aprehensión, o de defensa, o de resentimiento.

Hay, claro, contradicciones en su pensamiento. Su consigna central poblar —y atraer la inmigración— producir, exportar, se sitúa de pleno derecho en la línea del desarrollo «umbilical» o «hacia afuera», como tienden a llamar los economistas del crecimiento a la promoción económica que sirve las pautas del imperialismo. Pero al mismo tiempo hay en él una percepción (no habitual entre las gentes de su pelo y muy aguda) de los avances económicos del capital extranjero, en muchos puntos similar a la que dicta los estudios de Vivian Trías sobre la comercialización de nuestros productos y que él hace patentes en su libro de 1930 y en *¿Adónde vamos?* Y si participaba de la hostilidad del sector conservador a los gastos crecientes del Estado que el batllismo promovió, si creía que el presupuesto insumía un porcentaje desproporcionado de la renta nacional, conocía también su significado relativo e insistía en la necesidad de indagar si todo respondía a necesidades reales del país o era, por el contrario, superfluo.

Todo este material apuntaría, se estará pensando, a una antología de nuestro pensamiento económico. Pero, implicada en sus tesis de tal índole desarrolló Martínez Lamas toda una teoría del país, del carácter nacional, de los partidos políticos y de la política. No creo que lo haya hecho por ambición totalista, sino por lo muy consciente que era de que una economía se desenvuelve en cuadros extra-económicos (psicológicos, sociales, institucionales...) que la inflexionan decisivamente. Y no queriendo, entonces, lavarse las manos de un juicio sobre ellos, no pasó a su lado, asépticamente, como lo hacen la mayor parte de nuestros técnicos económicos y financieros.

De cualquier manera, lo que da carácter peculiar y significación durable a *Riqueza y pobreza del Uruguay* es su insistencia fundamental en el deterioro económico del país, que él subraya en el estancamiento de la agricultura, en el retroceso de la ganadería, en las deficiencias de las vías de comunicación, en la carencia de habilitación técnica. Este tema, de 1963, fue, gracias a él, un tema del jubiloso Centenario. La tesis de su libro constituye una acerba crítica a la política económica de los últimos Consejos Nacionales de Administración que el batllismo, no sin fuertes resistencias y trancas, orientara. En este sentido es sintomática la filiación de los diarios —*El Plata*, *La Mañana*— que se hicieron los portavoces de su diagnóstico.

La industrialización «artificial», el desborde burocrático, el exceso impositivo, la concentración de los «beneficios sociales» en las capas menos favorecidas de la ciudad son algunos rubros de esta denuncia. Pero al esquematismo ideológico de aquéllas y estas ideas pudo (y puede) sorprender que tales críticas se parigualen con el ataque a fondo al carácter despoblador del latifundio, a su producción antieconómica, a las lacras sociales que su contorno engendra. En este plano, los juicios de tan inequívoco conservador sobre ciertos aspectos (analfabetismo, enfermedades, imposibilidad de familia, «pueblos de ratas») no difieren sustancialmente de los que la izquierda ha podido formular.

Pero los dos extremos se aúnan en que, para el autor de *Riqueza y pobreza*, fueran la escasez de capitales, la imposibilidad de inversión provocada por la política fiscal, el proteccionismo, el injusto desnivel de cuentas entre capital e interior los que impedían —y el estanciero era en este contexto una víctima y

no un culpable— la necesaria capitalización. Martínez Lamas la concebía naturalmente por la vía de la empresa privada pero ponía más énfasis en que solo ella sería capaz de hacer evolucionar al latifundio hacia formas de ganadería y agricultura intensivas y granja, que darían a su vez un decisivo empuje a la producción física del país, podrían arraigar de nuevo las grandes masas de paisanos desplazados y estarían en condiciones de brindar a ellas —y a todos— mejores, más humanas condiciones de vida. En este primer esbozo de lo que cabría llamar el «ideal neo-zelandizador» del Uruguay, Martínez Lamas pensaba que una intensa capitalización del estanciero sería capaz de facilitar este tránsito, confianza de la que hoy es difícil participar pero que era firme, sólida convicción en él.

Se ha tachado de pesimista su enfoque y el adjetivo es pertinente si se le hace atañedero a la estricta situación que Martínez Lamas fijó en su libro. Pero su fe en el país iba más allá de ella y hay en todas sus páginas una ferviente creencia en las potencialidades nacionales. Individualista robusto, no dudaba de los alcances de una acción que se propusiera superar todas las rémoras y —no sin imprecisiones— afirmó la primacía del factor humano «trabajo» respecto al que la «tierra» representa. Contra el desaliento que la pequeñez territorial del país pudiera infundir, demuestra, frente a ciertos secuaces de las doctrinas de Ratzel, que el espacio no es insuficiente y, planteada la cuestión del «tamaño nacional», adhiere a la clásica tesis uruguaya de que *los pueblos son grandes por el espíritu* y no por el suelo que se despliega bajo sus pies. Contra la frecuente insistencia del pensamiento novecentista en el «factor racial» realiza atinadas observaciones sobre el famoso tema de la «crueldad criolla». Proclamada la primacía de los factores ecológicos y económicos sobre cualesquiera otros, atiende a cómo ellos son los mismos para nosotros que para el Entre Ríos argentino, con el que, constantemente, nos compara y cuyo desarrollo explana con minucia y no sin cierta dolorida emulación.

Porque, a pesar de su despliegue numérico y de su estilo voluntariamente mostrativo, puede decirse que a Martínez Lamas, como a tantos uruguayos de tiempos posteriores «le dolía el país» y, sobre todo, algunos fenómenos (tal la constante emigración a las naciones limítrofes en busca de mejores horizontes), le llegaban como un escandaloso desafío a nuestros deberes, como una lacra que hubiera exigido un esfuerzo concorde, total, urgentísimo.

Empero, en último término, es esperanzado su alegato por la capitalización del país, el incremento de la población, el culto al trabajo, la iniciativa individual, el fomento de las actividades del campo. Lo que él consideraba *ideología errónea* no lo era por sus fines sino por sus medios, puesto que no creía que los correctos fuesen —en cuanto a compensar la extracción fiscal que el campo sufría— ni las obras públicas que no crean por sí mismas riquezas ni la política de precios mínimos que (ya) veía beneficiando más que a los plantadores a los despiadados consorcios cerealeros argentinos, a los Dreyfus, los Bunge Born, los De Ridder. Su solución, no muy concreta en sus páginas y tentada en nuestros días con otros nombres, era destinar esa masa impositiva originada en el campo a atenuar los males de la despoblación, crear trabajo, intensificar los modos de explotación ganadera, evitar el pauperismo, alentar la industrialización y el consumo de materias primas nacionales.

Hombre de ciudad pero centrando sus intereses en la economía agraria, economista práctico, estadígrafo, Martínez Lamas representó dos líneas de cultura nacional de considerable importancia y de sustancial contribución al esclarecimiento de las condiciones y naturaleza del país.

El enfoque económico, que tuvo sus precursores en Lavandeira, Pena, Bauzá, Martín C. Martínez, que sufrió su primera sistematización en Eduardo Acevedo, adquirió en él plena significación y se prolongará en economistas de generaciones posteriores: en la vasta labor de Quijano, en los estudiosos (Faroppa, Iglesias, Wonsever y otros) formados por la Facultad de Ciencias Económicas.

La otra línea que Martínez Lamas puede representar es la de un «pensamiento ruralista» que es tal por su temática, o por los intereses que defiende o, a veces, más tenuemente, por el imborrable sello de origen de algunos que han contribuido a él. Natural es que tales calidades pueden acumularse o presentarse aisladas, el caso común de un «pensamiento ruralista» es que él no solo atiende a las realidades sociales, económicas y humanas de nuestro agro sino que, también, postula el centramiento del empeño nacional en la promoción agropecuaria, subrayando la índole básica y, por ahora, insustituible, de la riqueza que el campo produce. Es una larga tradición temática e ideológica cuya historia valdría la pena realizar y cuyos iniciadores podrían señalarse en algunos informes de la época virreinal (Azara, el Anónimo de Brito Stífano, Oyarvide), las reflexiones de Larrañaga, el Reglamento artiguista y muchísimos documentos del Fundador, los planes agrarios de Lucas Obes, el material de observaciones suscitadas por la gira del Presidente Giró en 1852. Pero es, sobre todo, en torno a la fundación de la Asociación Rural en 1879 y a la copiosa producción de Domingo Ordoñana que un pensamiento «ruralista» se formaliza y fija unas pautas a las que serán fieles sus representantes posteriores: Carlos Arocena, Francisco J. Ros, José Irureta Goyena, Carlos Reyles, Luis Alberto de Herrera, Juan Vicente Chiarino, Miguel Saraleguy. Las últimas promociones continuarán esta dirección —que cabría rotular de «ruralismo empresario»— en los muy interesantes planteos de Gallinal Heber y Frick Davie. También, como era inevitable, se incrementará en estas últimas décadas un «ruralismo» ajeno a estos puntos de vista y que ya no atiende a la reivindicación gremial sino a las condiciones sociales que engendra el latifundio y enfoca la realidad económica del agro desde las exigencias globales que el desarrollo del país puede plantearle. En este «ruralismo de izquierda» muy caudaloso es de justicia señalar los libros *Agua turbia* (1939), *Miel amarga* (1940) de Juan Antonio Borges y Elsa Fernández y los nombres más cercanos de Luis Pedro Bonavita, Guillermo Bernhard, Williman Osaba y Esteban F. Campal, entre otros.

1. [Agrarismo e industrialización]

Nuestro país es ganadero-agrícola, y aparte de sus elementos de riqueza agraria, no posee otros. Su destino económico se halla así, señalado por la propia Naturaleza. Sus industrias matrices consisten siempre en la explotación de los productos del suelo. Poseerá, más adelante, otras nuevas, pero todas derivadas de aquellas; exportará lavadas las lanas y curtidas las pieles de sus rebaños,

fabricará harinas con sus cereales, se especializará en las distintas industrias de alimentación, y se poblará y enriquecerá por obra de todas ellas, hasta constituir una nación de economía poderosa. Adaptando su trabajo a su medio físico, explotará el suelo de idéntico modo como otras naciones, por virtud de idéntica adaptación, explotan el subsuelo.

Se acepta en nuestro país el apotegma «bastarse a sí mismo», como fórmula de una solución que es necesario alcanzar hasta donde sea posible porque ella encarna nuestra independencia económica. Es un error, sin duda, bien que etiquetado por un celoso nacionalismo; porque esa independencia, o el poder de bastarse a sí propio, no consiste, aquí como en todas partes, en evitar comprarle al extranjero, sino en venderle todo lo más que sea posible, más, pero mucho más, que lo que sea necesario comprarle. El enriquecimiento no se obtendrá limitando las importaciones, sino expandiendo las exportaciones; cuanto más considerables sean estas últimas, mayor será la riqueza conseguida, y ello en virtud de razones muy sencillas: porque nuestro ahorro proveniente de la limitación de las compras en el exterior, tiene, según hemos expresado, un estrecho límite, y porque estando la fabricación manufacturera uruguaya reducida a la capacidad de consumo de la población interna, ella tiene, también, un límite reducido de producción; en tanto la expansión de las exportaciones no tiene límite que pueda detenerla, por lo menos hasta que la capacidad de producción del territorio sea rebasada (...).

En la creencia, tan generalizada, de los grandes beneficios económicos que nuestras manufacturas representan para el país, hay, aparte de la realidad de los beneficios o ahorros relativos de que hemos hablado, una ilusión, generosa como todas las ilusiones acariciadas al calor del afán de engrandecimiento nacional, pero ilusión al fin. Consiste esta en juzgar la utilidad obtenida por la disminución de las importaciones, como una utilidad nacional, neta, sin verse que la bondad de esa utilidad, de esa economía lograda en los pagos al exterior, está, en buena parte, necesariamente anulada por la forzosa contribución del capital rural al sostenimiento y florecimiento de las industrias metropolitanas, en un continuo desplazamiento de los dineros de la Campaña hacia la Ciudad, por obra del mayor precio de las manufacturas metropolitanas con relación al precio de las similares extranjeras y de los nuevos impuestos a que aquellas dan lugar; ese desplazamiento se traduce en disminución del capital rural monetario, o sea en estancamiento de las industrias agrarias, es decir, de las exportaciones. Lo que se ha ganado no importando, se ha perdido, con creces, no exportando. El fenómeno no se ve en la capital, pero se le sufre en la Campaña.

Todo ello es fácil de comprender: cuando un artículo de fabricación nacional es notablemente más caro que su similar extranjero, el sobreprecio pagado por el consumidor metropolitano, no sale de la metrópoli, sino que gira y se diluye en esta, robusteciendo la economía local; pero el sobreprecio exigido al consumidor rural, es pagado por la Campaña a la Ciudad, a expensas y pura pérdida de la primera. Por otra parte, el desplazamiento o sustitución del artículo extranjero, por el artículo nacional o seminacional, representa para el Estado una pérdida de renta, que es necesariamente reemplazada con una renta nueva, o sea con un nuevo impuesto, dado que en el Uruguay el Estado no disminuye sus gastos proporcional y correlativamente a la disminución de los primitivos ingresos desaparecidos; esa nueva renta o nuevo impuesto, implica, al gravitar sobre la

población de la Campaña, un segundo desplazamiento de capitales, rumbo a la metrópoli. De donde resulta que la economía de esta última no se perjudica con el sobreprecio ni con el nuevo impuesto, cuando ambos son pagados por el consumidor y el contribuyente metropolitanos, pues su producto queda en la Ciudad; pero el consumidor y el contribuyente rurales pierden uno y otro, pues el producto de ambos es desplazado fuera de la campaña. Cuando el producto o artículo fabricado es del consumo exclusivo de esta última, el fenómeno se agudiza, pues las pérdidas gravitan entonces íntegramente sobre ella. De manera que el beneficio económico nacional, no existe; lo que existe es un beneficio metropolitano, obtenido en perjuicio de la economía rural; es, como se ve, vestir a Juan a expensas de Pedro; con el aditamento de que Pedro es la economía agraria, pues, como más adelante veremos, todo encarecimiento y todo impuesto de y sobre los consumos rurales, repercute, en definitiva, sobre la producción. De tal modo el Estado, por una parte, y por la otra parte la industria manufacturera urbana, absorben el oro de la Campaña, el más precioso entre todos los capitales del país, restando en forma continua, que cada vez asume mayor intensidad, las fuerzas económicas de que la industria agraria necesita tanto como la tierra reseca precisa del riego.

Riqueza y pobreza del Uruguay, pp. 24-27

2. [Factor geográfico y factor racial: el Norte y el Sur]

El factor geográfico es, repetimos, decisivo en el sentido de impulsar o detener a un pueblo en el sentido del progreso. No el único, indudablemente, pero sí uno de los mayores. Si el Río de la Plata estuviera asentado a igual latitud Norte que lo está al Sur, sus dos repúblicas, sin más recursos naturales que los que actualmente poseen, serían, en todo sentido, dos o tres veces lo que ahora son; Buenos Aires sería, no la segunda ciudad latina del mundo, sino la primera.

Si, aparte del factor geográfico, buscamos otras causas determinantes del progreso estadounidense, las hallaremos también, más que en la herencia de raza, en el medio fisico, en los formidables recursos del suelo y del subsuelo de los estados del Norte, en sus yacimientos carboníferos y metalíferos, en su petróleo. En cambio, los territorios rioplatenses están desprovistos de casi todas esas clases de riqueza; son, según hemos visto, países ganaderos y agrícolas, que todo lo deben y todo lo esperan del suelo y no del subsuelo, del manto de humus y no de las reservas minerales. Son, el estadounidense y el rioplatense, dos medios distintos, en los que cada uno de ambos pueblos modela su medio social especial; de ahí las diferencias, que no son raciales, sino que son nacionales, porque obedecen al medio social de cada país.

Estos son los secretos de la grandeza norteamericana. Esta no obedece a determinismos de raza alguna, sino, sencillamente, a la forma cómo las tierras están distribuidas sobre el globo y a cómo las riquezas lo están sobre las tierras. Si los pájaros que cambiaron la ruta de Colón hubieran volado hacia el Noroeste, la flota española habría tomado posesión del Norte, y, posiblemente, los ingleses, más tarde, se habrían adueñado del Sud; pero, en ese caso, no otro que el actual

habría sido el destino del Río de la Plata. No hicieron aquellas aves trastocar los de las futuras naciones que con el tiempo habían de asentar en América; esos destinos no fueron traídos por las carabelas; existían ya, en potencia, desde millares de siglos atrás, escondidos en las entrañas del Continente virgen; y los hombres que los arrancaron y que transmutaron el carbón y el hierro en fuerzas y brazos ciclópeos, pudieron ser hombres de cualesquiera razas. Porque el destino no se hallaba reservado a ninguna de ellas, ni estaba en ellos, sino en el suelo de América.

También se señala en los españoles su crueldad, y, como exponente de ella, la esclavatura negra. Pero el comercio negrero lo realizaba toda la Europa, con excepción de España; los colonos españoles del Sur, al igual que los colonos ingleses del Norte, los compraban como elementos de trabajo; pero quienes en África organizaban las razzias, quienes transportaban en sus barcos la mercancía de ébano y vendían luego uno de cada diez negros cazados porque los otros nueve habían quedado en el camino, no eran españoles, sino ingleses, franceses y portugueses, ingleses, sobre todo... Si hay algún pueblo que se haya distinguido en todas las épocas, hasta nuestros días, por su crueldad para con las razas inferiores, es Albion. Para abolir la esclavatura en los Estados Unidos, se necesitó que transcurrieran cincuenta años después de los esfuerzos de Wilberforce en Inglaterra y que estallara la guerra civil más terrible que el mundo contempló en todo el siglo XIX. Nadie ha descripto con más vivos colores la crueldad inglesa, que sus propios historiadores: Buckle, Macaulay, Pearson, Picke; los delitos y el bandidaje en Inglaterra y en Londres, dice Macaulay, eran tales en 1692 que puede decirse que no existía de hecho la seguridad pública. Los irlandeses llamaban a la reina Victoria *the famine queen*, la reina del hambre.

Riqueza y pobreza del Uruguay, pp. 105-108

3. La pereza criolla

Las guerras dieron, además, como amargo fruto envenenado, una situación de general pobreza, paradojal ella también por cuanto se hallaba al margen del hambre. Las vacas, en efecto, siguieron reproduciéndose como antaño, y el banquete carnívoro permaneció más o menos siempre servido sobre la alfombra de trébol y gramilla, pues, si ya no había ganados *res nullia*, los que tenían dueño valían tan poca cosa y se encontraban, además, tan a la mano del primero que quisiera disfrutarlos, que el hambre, necesidad la más imperativa, nunca hizo presa en los desheredados de la Campaña. Pero, aparte del pedazo de carne con que saciarla, todas las otras exigencias de la vida civilizada quedaban sin satisfacer. ¡Cómo podían, serlo, donde no habían más industrias que la conducción de tropas y el transporte en carretas!

Consecuencia de esa pobreza general lo era la general ignorancia; son como hermanas siamesas, pues siempre marchan juntas. Una y otra contribuían a deformar las condiciones psíquicas del criollo; la primera se traducía en falta de trabajo; la segunda, en incomprensión de que esa falta es causa de males infinitos. Ambas creaban el forzado hábito de no trabajar.

Cuando un medio económico es pobre, esto es, cuando la sociedad que vive en un determinado contorno es pobre, la pereza se desarrolla en ella colectivamente, por causa de la falta de trabajo, esto es, por falta forzosa del hábito de trabajar. El perezoso lo es, en efecto, por fuerza; o, dicho más exactamente, se ha acostumbrado a la ociosidad por causa de la pobreza general del medio económico en que vive, que ha hecho de él una de sus tantas víctimas inocentes. La pereza es hija de la costumbre de no hacer nada, del mismo modo que la diligencia lo es de la costumbre de trabajar siempre; esto se observa en todos los planos sociales, y aun en todas las edades, desde el niño estudioso que sin embargo vuelve con pesar al colegio al día siguiente de terminadas sus vacaciones, hasta el hombre maduro que retirado voluntariamente de sus actividades siente la nostalgia de ellas y las renueva por sport (...).

La Campaña uruguaya no constituye un medio físico pobre, pues su suelo es fértil, y porque en ella los ganados crecen y se reproducen con asombrosa facilidad; brotan del suelo, puede decirse, como por acción esporádica, dando el espectáculo de una singular abundancia, «cual no se reúne en ninguna otra parte de la tierra», decía el ilustre gobernador español don José de Bustamante y Guerra, quien hablaba con conocimiento de causa, por su profesión de marino que le había hecho visitarla toda. Sin embargo, 120.000 uruguayos viven hoy en el extranjero; la abundancia del medio no impide, pues, al criollo, emigrar para no morir de hambre, ni su pereza le impide trabajar en tierra extraña. Esos 120.000 compatriotas, y los muchos miles más que les precedieron y han muerto en tierra argentina, no se fueron para no trabajar, sino, precisamente, para lo contrario. Luego, pues, lo que determina la pereza criolla, es la falta de trabajo en el país, es la pobreza de la sociedad rural, latente y formidable a pesar de que los ganados crecen como por acción espontánea. La pobreza no es hija, sino madre, de la pereza. En suma, el criollo no es indigente porque es perezoso; sino que es perezoso e indigente, por falta de trabajo, porque la sociedad en que vive no tiene medios para dárselo.

¡La pereza criolla! Ha sido siempre señalada como la causa matriz determinante del atraso de nuestra Campaña; madre de la pobreza y de todos los vicios que la han asolado y todavía la asuelan. Se confunde la causa y el efecto. *Pigricia*, decía Victor Hugo, es madre de la miseria y del crimen. Digamos, sin embargo, en cuanto a nuestro país se refiere, lo contrario; aquí pigricia no es madre, sino hija, de la miseria.

La pereza criolla —sigámosla llamando así, pues algún nombre hay que darle para distinguirla de la pereza patológica— está y estaba, condicionada por el medio. Es una consecuencia de la pobreza ambiente —falta de trabajo— como lo fue de la abundancia de alimentos —carne regalada o apropiada—. Pereza paradojal, ella también, puesto que depende de la imposibilidad de trabajar, tanto como dependió de la innecesidad; pero la más disolvente, entre todas, del individuo y de la sociedad. Antaño, cuando las vacas no tenían precio, la parte más débil de la masa paupérrima se diluía «agregada» en las estancias; como estas hoy se han cerrado a los extraños, aquella vaga por los caminos o se acumula en morbosos rancheríos. En cuanto a la parte más fuerte, los que no tienen trabajo en las estancias emigran del país. En la Argentina viven 90.000 uruguayos; en el Estado de Río Grande del Sud según el último censo, más de 30.000.

¿Queréis una prueba, la más convincente, de que la pereza criolla no es una condición psicológica sino una mera consecuencia ocasional de nuestro medio, y que ella desaparece en cuanto se sale de este? Ved esos mismos uruguayos radicados en la Argentina; en 1914 ocupaban ya el cuarto puesto en la escala de propietarios de nacionalidad extranjera (...).

La pereza criolla es una mentira revestida, por obra de extrañas circunstancias, con los aspectos de la verdad. Decid, más bien, miseria criolla, y entonces sí estaréis en lo cierto.

Riqueza y pobreza del Uruguay, pp. 133-136

4. [Población, latifundio y capital]

Podemos, pues, respecto de nuestro país, sentar la cláusula siguiente: existe en la Campaña una primera causa determinante de estancamiento de la producción y de pobreza general, que consiste en la exigüidad de la población.

Pero esa exigüidad responde a su vez a algún otro fenómeno, que no radica en las condiciones físicas del territorio, pues este puede dar fácil cabida económica a 10 millones de hombres más; sino que es de orden social, y extraño, por tanto, al territorio mismo. ¿Cuál puede ser él, esa causa de causas?

Aceptando la frase de Andrés Lamas: «la ganadería crea riqueza pero impide la población», la haríamos radicar en dicha industria, o sea, si se prefiere, en el latifundismo. Si nos atenemos a esta otra explicación, dada por el doctor Martín C. Martínez: «la población no es escasa por el latifundio sino que hay latifundios porque la población es escasa», haremos depender el latifundio de la falta de poblamiento, como uno de tantos efectos de ella.

La ganadería y el latifundio, ¿son causas de la falta de poblamiento, o esta es la causa de aquellos? Es verdad que la ganadería impide el poblamiento de la estancia, porque en esta no hay trabajo suficiente más que para contados hombres; pero el estanciero no puede colonizarla con retirar simplemente de ella sus ganados, sino que debe, además, emplear en la transformación industrial otros nuevos capitales independientes del capital-tierra, que necesariamente serán crecidos dado que la explotación agrícola realizada en forma extensiva implica, por costosa, inversiones considerables. Además, los rendimientos agrícolas son rítmicos, sucediéndose en espacios regulares de tiempo, por lo común anuales, al revés de lo que ocurre con las industrias manufactureras, cuyos rendimientos son, sin excepción alguna, ininterrumpidos y continuados durante todo el año y permiten por tanto el rápido giro de los capitales empleados. De manera que la estancia no rechaza la población por el solo hecho de ser estancia, ni, para atraer esa población, bastaría con que dejara de serlo, sino que es necesario también que el colonizador sea dueño de la extensión a colonizar, y que además invierta en ella otros considerables capitales. En cuanto a que el latifundio existe porque la población es escasa, es verdad, pero también podría contestarse a ello que la población es escasa porque la estancia la rechaza, esto es, dicho de otro modo que es escasa por causa del latifundio. Si la estancia ha hecho emigrar al extranjero a 120.000 de sus hijos, si ha desplazado hacia la Capital quizás otros tantos, si tiene sumida en la mayor pobreza al resto

de su población activa, y si por otra parte está ella herméticamente cerrada a la inmigración, es indudable que ella es causa, y no efecto, de la despoblación. Pero el doctor Martínez tiene razón en cuanto para que la estancia se transforme en colonia necesario sería que hubiera agricultores que compraran la tierra fraccionada; no habiendo población, esto es, no habiendo agricultores, la estancia subsiste. Bien es verdad que a ese razonamiento se podría oponer este otro: que no hay labradores porque la estancia ha dispersado parte de la población rural, y que los hombres que todavía quedan en ellas se hallan en una situación tal de pobreza, que no les es posible, no ya adquirir lotes de tierra ni aun teniendo que abonar de contado solamente una parte mínima de su valor, como ocurre con las parcelas vendidas por intermedio del Banco Hipotecario, sino que ni siquiera comprar un implemento agrícola, uno solo. Y esta última respuesta tiene tanto valor, cuanto la pobreza de los proletarios rurales es, en efecto, obra del propio medio ganadero, pobre en sí e ignorante, e incapaz, por tanto de crear y estimular el trabajo y menos el ahorro. Antaño, el más pobre peón de cada estancia poseía, siquiera un caballo; hoy abundan los que no tienen ni aun ese principio rudimentario de capital. Si la Argentina exigiera en cada inmigrante la posesión de los cincuenta dólares que por imperio de la ley estadounidense deben llevar consigo todos los que desembarcan en la gran república, la mayor parte de los 90.000 uruguayos existentes en la primera habrían sido rechazados.

Ni la población es escasa solamente por el latifundio, ni hay latifundios solamente porque la población es escasa; sino que no hay población y en cambio hay latifundios porque no hay en la Campaña capitales que posibiliten la evolución industrial.

Riqueza y pobreza del Uruguay, pp. 211-214

5. [Los partidos tradicionales]

Los partidos tradicionales encarnan sentimientos en vez de ideas; son el resultado de situaciones psicológicas, de orden afectivo, más que dictados de la inteligencia. Aparentemente representan pensamientos antagónicos, orientados hacia ideales divergentes; pero su examen, tanto en el presente como a través de la historia, pone de manifiesto la existencia tan solo de un fenómeno psicosociológico, emocional, por completo ajeno a toda concepción política, económica, social o religiosa.

Bien que los habitantes del Uruguay constituyen dos agrupaciones o colectividades, dos multitudes políticamente adversarias, obsérvase que, en realidad, el sentimiento que les dio vida y las mantiene a través de sucesivas generaciones, es uno solo, el sentimiento patrio; sentimiento que obró, en un principio, bajo su forma más simplicista, la de amor y adhesión hacia los autores y actores de la Independencia, los cuales, por serlo, encarnaron, a los ojos de las primitivas muchedumbres, la patria misma; y que más tarde fue deformado por obra de las luchas intestinas y como consecuencia del sufrimiento, hasta circunscribir en cada agrupación, dentro de los límites de cada una de ellas, la representación subjetiva de la patria.

El sentimiento así concebido, y así aumentado luego durante casi un siglo de trágica existencia, está hoy tan incorporado al espíritu nacional, que constituye con este uno solo; forma parte de él tan íntimamente, tan estrechamente, que sería obra vana el intentar separarlos. Comprender el espíritu uruguayo sin el sentimiento tradicionalista de partido, sería algo tan imposible como comprenderlo sin el sentimiento de patria.

No fue, en efecto, el choque de tendencias ideológicas lo que en un principio causó la creación de las dos agrupaciones, sino que fue solamente el choque de conveniencias políticas del momento, representadas por los grandes caudillos primitivos. Aquellas multitudes no se agruparon alrededor de estos defendiendo una idea, sino que obedecieron, tan solo, al hondo sentimiento de afección que los unía a sus viejos jefes, bajo cuyas órdenes ya habían combatido y sufrido durante veinte años. El sereno análisis de esa parte de nuestra historia demuestra que ni las multitudes se hallaban todavía en un estado de progreso tal que les permitiera abocarse al estudio ni la solución de problemas de orden social, ni los caudillos los plantearon como causas de sus divergencias. En aquel medio caótico y semibárbaro, el conglomerado anónimo no podía pensar como pueblo civilizado, sino sentir afectos simplicistas traducidos en devoción hacia aquellos hombres que necesariamente debían parecerles grandes como semidioses (...). El factor económico, que, como hemos visto, fue la causa determinante de la Revolución de 1810, dejó de existir en el Uruguay como causa revolucionaria, una vez conseguida la Independencia; y por tanto no surgió —ni podía surgir en modo alguno— durante las luchas intestinas posteriores, y menos todavía en forma tal que las justificase o siquiera explicase. Ingenieros, que intenta esta explicación, padece un error, por confusión del medio uruguayo con el argentino, aun a pesar de referirse a un período reciente de nuestra historia (...). Es, ese, un error del sociólogo argentino; porque ni en las revoluciones acaudilladas por Saravia, ni en ninguna de las que le precedieron, lucharon la Capital contra la Campaña y los gremios urbanos y agricultores contra los pastores o ganaderos; en todas ellas, tanto la Ciudad como el interior, tanto los agricultores como los pastores, tanto los comerciantes y los industriales, como los terratenientes, se embanderaron, por igual, entre colorados y blancos. Valiéndonos de la expresión de Ayarragaray, los conflictos fueron siempre sentimentales. Dividieron siempre al país en dos grandes bandos, dentro de los que por igual se confundieron los hombres de toda ideología, tanto económica como de cualesquier otros órdenes, cuando, andando el tiempo, pudo haber ideologías. Los partidos tradicionales solo tuvieron origen y arraigaron después, hasta hoy, no por virtud de ideas y necesidades divergentes y entrechocadas, sino a causa de sentimientos afectivos emocionales que obedecían a un estado psicológico especial de las multitudes; tanto, que hasta en los casos que un partido podía con justicia proclamar que luchaba contra determinada tiranía, el partido adversario, salvo, a veces, la abstención de unos pocos, rodeaba al tirano, degenerando, así, la lucha, en contienda partidaria.

Son pues, los Partidos, en su origen, consecuencias de un solo sentimiento originario: el amor de las muchedumbres a los grandes jefes militares de la Independencia.

Ha transcurrido, desde entonces, casi un siglo; durante él, las generaciones sucesivas vivieron entregadas a luchas homéricas, en las que nuevos héroes reemplazaron a los anteriores y los hijos sustituyeron a los padres. Cuando, apagado el incendio secular y embebida la sangre en la tierra, se contempla hoy a la sociedad uruguaya, se la ve, como antaño, seccionada en los dos grandes partidos, tan adversarios e inconciliables entre sí como en el día de la primera ruptura caudillesca.

Pero ¿ es qué estos han evolucionado desde su forma afectiva originaria, hasta transformarse y constituir hoy entidades ideológicas? ¿O, por el contrario, las generaciones uruguayas se han sucedido transmitiendo de padres a hijos aquel primitivo sentimiento afectivo, emocional, conservado así, celosamente, hasta la generación actual, tal como él era en un principio?

La respuesta no es dudosa: son, hoy como ayer, y como siempre, las mismas colectividades, experimentando siempre los mismos sentimientos de ayer y de siempre.

El análisis del sentimiento partidario da las siguientes resultantes:

1. La patria es el suelo o territorio. Este es la representación objetiva de aquella.

2. El Partido es la representación subjetiva de la patria.

3. El Partido es, también, la representación subjetiva de las virtudes, glorias, dolores y sacrificios de los antepasados de las familias que lo constituyen, y es, en consecuencia, el lazo ideal de unión entre los individuos componentes de él, cuyos ascendientes han luchado, sufrido y muerto juntos defendiendo aquella representación subjetiva de la patria.

4. El sentimiento partidario es, así, la representación ideal de la patria, de las virtudes de los antepasados y de los deberes de los ciudadanos para con la patria y la sociedad.

5. En suma, existen dos patrias subjetivas, comprendidas o encerradas dentro de una sola patria objetiva o territorial.

Así se explica:

1. Que los padres inculquen a sus hijos, desde la más temprana edad, el amor al Partido, tanto y del mismo modo como el amor a la Patria.

2. Que se sacrifique en aras del Partido, la vida propia y las ajenas, la familia y los bienes.

3. Que el sentimiento partidista avasalle por igual a intelectuales y analfabetos, a ricos y desheredados, a los hombres de la Ciudad y a los hombres del campo, y a las mujeres y los niños.

4. Que las conversaciones de los individuos de un partido, al partido adversario, parezcan contrarias a la moral.

5. Que las luchas partidistas hayan revestido, por su furor, aspectos de lucha contra el extranjero.

6. *Que los Partidos no tengan ideales sociológicos, económicos, políticos ni filosóficos, distintos los de uno que los del otro.*

7. *Que en ellos puedan tener cabida individuos que sustentan ideas de todo o den, aun las más antagónicas entre sí.*

8. Que los partidos ideológicos en formación no puedan prescindir del sentimiento de partido tradicional y exijan de sus adeptos, como condición *sine qua non*, el que pertenezcan a determinada filiación histórica. Así, por ejemplo, el

partido batllista es partido colorado batllista, y en él no podría tener cabida ningún blanco, aunque este profesara los mismos ideales sociológicos, económicos, etc., del batllismo, a menos que se despojase previamente de aquella condición de blanco y adoptara en cambio la de colorado.

9. Que puede darse, así, el caso de coexistencia de dos partidos antagónicos, profesando ambos, sin embargo, los mismos ideales. Así, ninguna razón valedera existe para que no pueda haber un partido nacionalista herrerista, o andreolista, etc., cuya exposición de principios sea idéntica, postulado por postulado, a las del colorado batllista. Así también podrían coexistir perfectamente un partido católico nacionalista y un partido católico colorado; un partido liberal nacionalista y un partido liberal colorado; uno conservador nacionalista y otro liberal, etc., etc. Cada uno de ellos actuaría siempre, cualquiera fuera su orientación ideológica, dentro del respectivo plano afectivo tradicional.

10. Que las dos multitudes están compuestas por un número igual de personas, según lo comprueban los actos eleccionarios, en los que un partido triunfa sobre el otro por centenares o pocos millares de votos, a pesar de haber sufragado centenares de miles de ciudadanos. Ello demuestra la persistencia, a través de un siglo, de la subdivisión originaria del pueblo, en dos mitades…

Tales son los partidos; tal es, también, la fuerza psíquica que los desarrolló, y que los mantiene inmutables a través del tiempo. Nadie escapa a ella: hombres, mujeres y niños se hallan dominados, saturados de ella por igual. Ni aun los extranjeros pueden esquivarla, pues preside la vida colectiva, a la que les es imposible sustraerse; conforme se van identificando con el medio, más y más se sienten atraídos y dominados por la fuerza avasalladora. Es la influencia del medio obrando sobre su espíritu. En esos casos, la elección de partido obedece también a la visión subjetiva de la idea de patria; así generalmente un español siente como los blancos, por el recuerdo de la actuación vascongada en nuestras guerras; si es un italiano, o un francés, generalmente siente como colorado, por el recuerdo de las legiones de esas nacionalidades, que defendieron Montevideo en la llamada «guerra grande». En ellos obra, de ese modo, también un sentimiento puramente afectivo, emocional, suscitado por la acción refleja del sentimiento de la patria propia. Y sus hijos recogen la herencia.

Riqueza y pobreza del Uruguay, pp. 136-144

6. [Ganadería extensiva y pobreza]

La pobreza del criollo rural es irremediable dentro de la ganadería extensiva, porque: primero, esta es una industria que no exige de sus obreros más que un trabajo elemental y primitivo, retribuido proporcionalmente, esto es, escasamente; segundo, es una industria de rendimiento escaso, que no permite grandes presupuestos; tercero, ella, en virtud de esas dos primeras circunstancias, no hace posible el sistema de medianería; cuarto, dada la peculiaridad del medio

ganadero, esa pobreza pasa desapercibida hasta por los mismos que la sufren. Este último fenómeno ocurre en razón de las escasas necesidades y goces, morales y materiales, de la vida de estancia; el proletario rural no tiene ambiciones, porque el horizonte de sus ideas no va más allá del monótono límite de la existencia diaria; a desemejanza del proletario urbano, que siente acicateados sus apetitos por la contemplación de la intensa vida que le rodea, que cada vez despierta en él mayores y mejores deseos y un más completo conocimiento de las cosas, el rural actúa perennemente dentro de un mismo plano, monótono como ninguno, pero, sin embargo, agradable en razón del escaso esfuerzo que exige, de la alimentación siempre a mano, y de la belleza física del medio. En el urbano se cumple estrictamente la ley de que el que no trabaja no come; en el otro no, porque de todos modos él comerá siempre; el urbano sabe bien que cuanto más trabaje más ganará y gozará; el rural no lo sabe, y aunque lo supiera no podría hacerlo, a menos que emigre de la estancia para la ciudad.

Esa pobreza general ha debido traducirse en despego y desamor para con todo hasta para con la propia vida y la ajena, y así ha sucedido, en efecto. Por eso, cada vez que el clarín guerrero lo convocaba para ir a la matanza, el criollo marchaba sin ningún pesar, sin sentimiento alguno, porque no dejaba tras de sí nada que fuese ni que pudiese llegar a ser suyo, nada que lo atase al suelo que abandonaba, nada que él pudiese perder. Ni la tierra, ni el rancho, ni las vacas, que quedaban detrás, le pertenecían; y, por lo menos ¿acaso iban a faltar en el camino otras vacas en que saciar el hambre, ni otros arroyos en que aplacar la sed? Por el contrario, la guerra ofrecía a su espíritu torpemente poético la tentadora visión del acrecimiento de su personalidad según fuera el derroche de coraje que en ella demostrara; era ella, así, la única faena que le permitiría conquistar renombre, mandar, poseer bienes, dejar de ser un pobre gaucho, en fin. Y allá iba él, lleno de entusiasmos y bríos, a lancear a otros criollos, que a su vez se aprestaban para lancearlo a él en virtud de esas mismas consideraciones y por obra de los mismos motivos determinantes y circunstanciales.

Todas esas causas de desdicha colectiva, no solamente no han cambiado, sino que por el contrario se agudizan e intensifican a medida que los años transcurren y que, por causa del natural crecimiento vegetativo de la población y de la falta de trabajo, aumentan los cerebros ensombrecidos y los brazos inermes. De seguir así, guay del porvenir, en esta tierra donde, más que en otra alguna, la chispa revolucionaria prende en los espíritus con la rapidez del rayo y en un día lleva el incendio hasta los más lejanos confines del territorio. Cuidado con esa fuerza ciega que ahí está, inerme pero latente, si un taumaturgo la despierta enseñando a aquellas multitudes campesinas su desgracia tal cual realmente es y convenciéndolas de que solo terminará mediante el recurso de la fuerza. Cuidado con las reivindicaciones sociales, cuando prenden en los campos. Como en la Rusia roja la revolución afianzó de modo que hasta ahora parece indestructible, gracias a la socialización de la tierra, entregada gratuitamente al trabajo de los campesinos hasta entonces esquilmados, quién sabe la tempestad que en este pedazo de América podría estallar el día que un sugestionador, blanco o rojo, vistiera de frac o con poncho, fuera intelectual o analfabeto, doctor o general, injertara el fenómeno económico en la tradición política e hiciera «flamear la enseña de las reivindicaciones armadas», no, como antaño, para «salvar las instituciones

escarnecidas», o «los postulados de la democracia», o «los destinos del pueblo oriental», sino, más simple y eficazmente, para terminar de una vez por todas con una situación de pauperismo.

Riqueza y pobreza del Uruguay, pp. 289-291

José Irureta Goyena (1874-1947)

Parecerá tal vez extraña en una selección de esta índole la concurrencia del Dr. José Irureta Goyena. Pero ocurre que, además del penalista eminente que este letrado fue, del autor del código uruguayo más orgánicamente pensado y técnicamente más perfecto con que el país cuenta, Irureta era un cabal escritor y un ejemplo irremplazable de varias líneas de interés —temáticas e ideológicas— que han pesado decisivamente en nuestra historia.

Abogado de grandes intereses privados en actividad que no dejó de levantar violentos enconos, centro del bando positivista en materia penal, hombre más bien duro y parado sobre sí mismo, portavoz deliberado y metódico del sector patronal agropecuario en cuyas asambleas tomaba anualmente la palabra con oraciones que fueron calificadas de *discursos de la corona*, tuvo igualmente ocasión de despedir en su último tránsito a todos los poderosos del país, siendo en este aspecto una especie de Bossuet laico de nuestras «clases vivas». Viéndosele en un todo, es fácil advertir que Irureta Goyena encarnó ese tipo de jurista que —pieza maestra de un sistema social— puede darse el lujo de prescindir de todo partidismo político porque siempre es hombre de consejo en esas entretelas de un régimen en las que las grandes decisiones son adoptadas. Acorde a ello, Irureta prefirió ejercer su múltiple acción en ciertos ámbitos cuya yuxtaposición podría no tener nada de arbitraria (Corte Electoral, Colegio de Abogados, Federación Rural, instituciones pro-británicas, Instituto Uruguayo de Derecho Internacional, Banco Comercial, etc.). En este sentido, cabe afirmar, y no es importancia pequeña, que Irureta fue el organizador más conspicuo de los intereses propietarios del país en contundentes «grupos de presión» parapolíticos, esfuerzo persistente en él tras el fracaso de sus primeros proyectos de una fuerza partidaria independiente, de sello capitalista y ruralista.

Irureta asume así, a la vez, la corriente del ruralismo conservador (véase noticia sobre Martínez Lamas, *in fine*) y la de ese individualismo capitalista liberal, empresario, cultor de la «energía», de la «libre iniciativa» que suele calificarse en otras partes, erudita pero precisamente, de «manchesteriano». Tales corrientes han caído, y este descenso no es cosa de hoy, en tan desesperante banalidad y en tan mentirosa unción que es difícil imaginar que alguien haya podido defenderlas con brío, autenticidad y desafiante franqueza.

Tal es, sin embargo, creo, el caso de Irureta Goyena y esto lo que presta interés a sus páginas. Todos los temas —y los lemas— del pensamiento conservador pueden rastrearse en ellas y sobre todo, en los discursos a las asambleas rurales desde 1910 a 1919: la defensa del latifundio y el elogio del estanciero; la protesta frente a la política impositiva y al «fiscalismo asfixiante», el antietatismo; la denuncia de la inflación burocrática; la antipatía por la política, los políticos y el «electoralismo»; la exaltación del trabajo y del ahorro privado; la desconfianza hacia el proceso industrializador; la voluntad de atenuar (caso de los rancherías) los males sociales del campo; la reivindicación de la tolerancia y la diatriba del

sectarismo; la adhesión inquebrantable a Gran Bretaña y a su mercado comprador; la hostilidad al Colegiado (del que Irureta afirmaría que era *un máximo de gobernantes y un mínimo de gobierno).* Finalmente, en una vuelta singular pero no imprevisible, aparece, desde 1923, en sus textos de la tercera década una postura antiimperialista de tipo empresario dictada indisputablemente por la protesta de los ganaderos que se sienten explotados por el «trust» del frío y su política de precios (en una situación que culminaría hacia 1928 con la creación del «Frigorífico Nacional»).

El fondo de su pensamiento, tal como puede inducirse de sus obras técnicas y de los *Discursos* publicados tras su muerte, en 1947, por las instituciones que promoviera, era el positivismo, pero un positivismo atemperado por una postulación «iusnaturalista» en todo lo que tendiera a dogmatizar la permanencia de los intereses y los ideales con los que su acción se consustanció. Pero aun podrían precisarse mejor los supuestos en que descansa una postura ideológica cuya importancia, si bien remanente, parece obvio destacar. Entonces, a lo ya apuntado habría que agregar —en concepto de ingredientes no rigurosamente sistematizados— a Nietzche, difuso magisterio de todo el 900 y a la línea del liberalismo (conservador) antirrevolucionario inglés que tuvo su gran portavoz en Burke y a la que se aproxima Irureta en sus encomios de la voluntad y el instinto sobre la inteligencia racional, de la tradición continuadora sobre la creación «ex nihilo», en su vitalismo y su «realismo» contra todas las «ideologías». En esta dirección, el pensamiento de Irureta integra una original veta intelectual uruguaya en la que, incluso, podría marcarse un costado radical (Figari) y uno conservador (Reyles, Herrera, el mismo autor presente). Una veta, es seguro, de mayor influencia real que la del evaporable idealismo ariélico.

El texto de Irureta Goyena seleccionado aquí es parte de una conferencia pronunciada en la Academia Nacional de Letras (cuerpo del que fue fundador y en el que ocupó un sillón en el que luego le continuarían Eduardo J. Couture, Carbajal Victorica y Justino Jiménez de Aréchaga). Muestra algunos de los trazos más firmes de su estilo de orador y de ensayista, entre ellos un inteligente manejo de la cita, ni rebuscada ni manida y muy estratégicamente colocada. Señala también su proclividad —síntoma al fin de su formación positivista— por el empleo de comparaciones extraídas de la ciencia y, sobre todo, del pensamiento organicista. El discurso gira en torno al contraste de Libertad, Igualdad y Fraternidad y apúntese desde aquí que aun aceptándose que es (y especialmente era) un tema vivo de la ortodoxia democrática no puede dejar de estar teñido de cierta artificialidad, sin un previo deslinde de las acepciones que se manejarán, esta logomaquía de tres términos tan uberosos y multívocos. Reflejan también estas páginas de Irureta algunos aspectos muy esenciales del pensamiento conservador a lo anglo-americano al que el autor, como otros hombres de su época y su clase (Martín C. Martínez, Juan Andrés Ramírez) se afilió. Uno es la firme convicción en la «naturaleza del hombre» y el correlativo escepticismo en su labilidad, en su capacidad de sustancial transformación. La fe individualista en la capacidad está inscrita aquí en una visión, muy siglo XIX, del contraste entre construcción comunista y energía individual. El planteo es abstracto, genérico y la tesis de la capacidad y la nivelación prescinde de ajustes tales como los del «para qué», el «cómo», el «qué», el «cuántos» y el «dónde». De cualquier manera —y señálese

al pasar que no hay aquí el horror extrarracional y sagrado al comunismo que los voceros posteriores a él tratan de fomentar— el problema general (y el más concreto de los «estímulos» y los «premios») tiene una aguda y permanente vigencia en las sociedades centralizadas, colectivizadas y planificadas, como con los ejemplos de la URSS y China Popular podría mostrarse. Igualmente cabe apuntar que el texto, de 1944, rezuma en ciertos pasajes el lenguaje de 1910. Así esas *ficciones del socialismo*, esas paradojas del comunismo, esos *dispersivos extravíos del anarquismo*; así el propio simplismo del esquema, basado en tres puntos: la identificación de la riqueza con los ricos; la pregunta de si no hay ricos ¿quién ayuda a los pobres?; la corolaria interrogación de ¿quién soporta el peso muerto de los ineptos...?

Los peligros de la fraternidad, en una significación más amplia, serviría para marcar el contraste entre el liberalismo democrático, de importación individualista y capitalista y las formas de la democracia radical de masas que el jacobinismo francés primició, que tuvieron su expresión nacional en el batllismo de las primeras décadas del siglo y respecto a las cuales las corrientes marxistas, (o «social-comunistas») no podían aparecer, a contextura mental como la de Irureta, más que como una superlativa pero lógica conclusión.

7. El peligro de la fraternidad

Muchos factores han cambiado de signo en la esfera del Derecho a partir del siglo XIX.

El Derecho trasunta una lucha sin tregua, entre la quietud y el impulso, entre el recogimiento y la aspiración, con fuerzas tan parejas que le permiten al filósofo situarse a mitad de camino, entre el reposo que es siempre igual a sí mismo y el movimiento que no se repite nunca ni se para jamás, pero que experimenta demoras en los relevos que engendran la ilusión de la estabilidad.

Empezó con la Revolución Francesa por la supremacía del individuo frente a la sociedad y se dirige ahora a la supremacía de la sociedad frente al individuo y todos debemos rogar a Dios, porque ninguna de estas dos tendencias se sobreponga a la contraria y porque ambas se aneguen en una síntesis que comporte el milagro sinfónico de un gran concierto ideológico. Este movimiento ha debido efectuarse bajo el impulso del concepto, al principio más filosófico que económico y luego más económico que filosófico, de las místicas palabras, «libertad, igualdad, fraternidad». Económicamente, la libertad es el derecho del hombre de ejercer sus facultades enlazado a la prerrogativa de recoger y a la obligación de atenerse a los resultados; igualdad es ese mismo derecho extendido a todos los seres humanos, lo que en el fondo constituye una gran desigualdad, puesto que implica sustancialmente el reconocimiento de todas las desigualdades naturales; fraternidad significa todo lo contrario y en su pureza conceptual, tiene el cometido de nivelar en parte lo desnivelado por el binomio de la igual libertad, enjugando los excesos que engendra la inflexibilidad de su aplicación. La libertad y la igualdad se complementan a la manera del tornillo y de la tuerca; la fraternidad, en cambio se antepone a la finalidad que estas persiguen y opera como la llama de un soplete que pretendiera fundir la conexión y sus elementos.

La libertad y la igualdad exigen que a cada uno se le dé lo suyo; la fraternidad, que de lo suyo cada uno se deje sustraer algo para los demás, cuando lo propio no fuera bastante. Las dos primeras son fuerzas individualistas; la última es medularmente socialista. El socialismo lleva al marasmo; el individualismo a la Roca de Taigeto. Del grado en que estas fuerzas se combinen, depende el orden o el desorden, la justicia o la arbitrariedad, la cooperación o el antagonismo, la bendición de la paz o el anatema de la guerra. Debe existir una ecuación distributiva que le permita al cordero vivir en el mismo soto con el león, sin que el león se coma al cordero y sin que el cordero neutralice en el león su estímulo vital de la caza y su destreza de gran cazador.

En el descubrimiento de esa ecuación reside el equilibrio inmediato de la humanidad. No lo hemos de hallar ni en los preceptos del individualismo, ni en las ficciones del socialismo, ni en las paradojas del comunismo, ni en los dispersivos extravíos del anarquismo. Las teorías, que son simples puntos de mira para orientar la marcha no se adaptan a los meandros, las asperezas, las fragosidades y los accidentes del camino. La *sottise*, decía Flaubert, consiste en *vouloir conclure*. La *sottise*, nos parece a nosotros que no reside en tamizar conclusiones, sino en pretender ajustarlas al bastidor, a la lógica, a la simetría o a la impronta de la doctrina. Ideológicamente, basta con ser «menesterófilo» es decir, amigo de los menesterosos —perdóneseme el neologismo—, y políticamente con poseer la intuición del estadista, que permite amoldar a tiempo las reformas al sentido evolutivo de los hechos. El mal no estriba en la riqueza; si esta desapareciera, con los ricos desaparecerían los pobres y un mundo de mendigos y de esclavos vendría a ocupar el lugar de los ricos y de los pobres. «Nunca llegué a imaginarme, —decía Lenin al percatarse de que los resortes de lucro que él había pretendido desmontar se hallaban tan tensos como al comienzo de su labor—, que el hombre fuera tan perezoso a la vez que tan ladrón».

La NEP fue el resultado de este dramático descubrimiento. Él había pretendido desalojar a la riqueza, que tiene su origen en la desigualdad de las facultades individuales y vino a descubrir, sin soñarlo, que la única manera de atenuar el flagelo de la pobreza consiste en abrirle paso a la fortuna, permitiendo que cada uno trabaje para sí mismo, porque cuando el hombre trabaja libremente para sí mismo algo sobra para los demás, mientras que cuando se esfuerza coercitivamente para los demás, la cosecha no alcanza para los demás ni para sí ımismo. La riqueza de los unos no se nutre de la inopia de los otros; entre ambas existen relaciones de capilaridad, pero la corriente capilar se mueve en sentido contrario, de la abundancia hacia la miseria (...).

Hay que dejarle a la especie la soberana atracción de ese espejismo, que siempre ha de valer más, como incentivo de la voluntad, que la abominable compulsión del látigo. La visión exacta de ese problema la tuvieron los padres de la Iglesia (podemos decirlo nosotros que no pertenecemos a ella), que aceptaban la riqueza y solo condenaban las demasías, las mezquindades, las aberraciones en su inversión.

Esto no constituye —aunque lo parezca— la proclamación de una idolatría con la esencia de dos cultos, fundir en el mismo crisol el sosiego y la inquietud, encender la tea del cisma en la llama central del dogma, navegar a la sirga, sustituir el amor al orden por el apetito del alivio, obtener del frío y del calor

una constante térmica que no concentre y a la vez que no dilate. Hay cosas que parecen lo que no son y otras que son lo que no parecen. Esto es, en realidad, sublimar la verdad, promediando con Aristóteles dos concepciones de perfil antagónico; bloquear en una síntesis, con Hegel, la expansión de dos proposiciones antitéticas en serie; oponer la continuidad a la fijeza del reposo y a la fugacidad del movimiento; amar apasionadamente las enseñanzas tibias y acoger con tibieza las enseñanzas apasionadas. Se necesita un cierto grado de heroísmo intelectual para naturalizar en el espíritu esos arpegios ideológicos, a base de conceptos que nacieron para exterminarse y que parecían *ab ovo* indeclinablemente recalcitrantes a toda conciliación. El espíritu es por naturaleza monocorde; ama las cosas puras, homogéneas, lisas y simétricas; registra lo que se estremece y lo que se estremece es lo que tiene acentos de dogma y aristas de postulado. Las campanas del eclecticismo son de palo, y resulta tarea vana querer repicar con ellas; cuando las ideas se mezclan en un sistema, pierden su colorido y se vuelven grises, pierden su transparencia y se vuelven opacas, pierden su sonoridad y se vuelven silenciosas, todas reinan y ninguna gobierna, porque el gobierno ha pasado de los motivos a la sinfonía.

La fraternidad es un impulso zaguero, pero no por eso menos decisivo, pues en el orden evolutivo de los conceptos, los últimos —como en el reino de los cielos— suelen ocupar el lugar de los primeros y los primeros el sitio de los últimos.

Dicha circunstancia es la que me ha decidido a llamarle a este monólogo «el peligro de la fraternidad». La piedad para con los hombres no constituyó una amenaza, mientras bajo la denominación de caridad fue un precepto de orden puramente moral en la propaganda del cristianismo; tampoco la constituye hoy como factor coercitivo de la conducta, mientras no se exagere su influencia y colabore sin sobreponerse, en la acción simultánea de los otros dos principios: «el de la libertad y el de la igualdad». El peligro surge desde el momento en que el equilibrio se rompe, y lo que debe ser fuerza de compenetración se transforma en energía de superación y avasallamiento. *L'aimable siècle*, decía Lebrun, *où l'homme dit à l'homme, soyons frères, ou je t'assomme*.

El comunismo quiere nada menos que apagar la llama de la capacidad bajo las cenizas de la fraternidad. Aquel que probare, decía Leboeuf, que el resultado de sus facultades es capaz de realizar la obra de cuatro semejantes, se halla en oposición con la sociedad, porque destruye la química de su equilibrio.

Ninguna sociedad puede subsistir mediante la absoluta hegemonía de la libertad, destinada a asegurar el triunfo de los más capaces; ninguna agrupación humana puede mantenerse por la soberanía de la igualdad, que es la libertad de todos y por consiguiente un elemento torrencial de desigualdad. El número está de lado de los incapaces y la fuerza, a la larga, sociológicamente, es un atributo de la profusión, el rebosamiento y la demasía. Tampoco puede extenderse indefinidamente en el tiempo una comunidad humana por el predominio ilimitado de la fraternidad, que implica el florecimiento de la incapacidad, el triunfo de los epígonos sobre los héroes, la «culminación de los más, que valen menos, sobre los menos, que valen más». El abastecimiento, la holgura, la abundancia, la fecundidad, la riqueza, se hallan del lado de la capacidad, pero la capacidad no se manifiesta sin el estímulo, ni el estímulo se desenvuelve sin el provecho. Es preciso repartir, pero en el reparto los que producen más que lo que consumen

deben obtener algo más que los que producen menos que lo que necesitan. El hombre ha podido implantar la igualdad civil, ha logrado establecer la igualdad política, pero no alcanzará nunca, a menos que su psicología se modifique, la igualdad económica. La verdadera igualdad se plasma como fuerza constructiva y elemento cardinal de propulsión. Una sociedad en que la medida de la distribución se ajuste al diámetro de la «necesidad», en vez de al radio de «las aptitudes», solo es compatible con el altruismo de un Francisco de Asís, o el desbordamiento caritativo de un Vicente de Paul.

Decía De Maistre que ias constituciones estaban hechas para el hombre y que el hombre no existía, pues solo se conocía al inglés, al francés, al alemán... Parodiando esa sentencia célebre, —un tanto paradojal como todas las sentencias—, podemos enunciar nosotros, que el comunismo solo es posible en una sociedad integrada por hombres capaces de moverse por amor a los demás, con el mismo fervor con que se mueven por amor a sí mismos, pero es preciso convenir conmigo, en que esos hombres aparecen en el horizonte de la historia tan de tarde en tarde como la luz de ciertos cometas en la bóveda de los cielos, para perderse un rato después en el crepúsculo de la eternidad.

Quod penitentis non curat —se observa—, *ferrum curat*. Es la proclamación de la fuerza... La compulsión es un auxiliar de la ley, y nunca ha podido ni podrá ser un sustentáculo definitivo del caos y la dispersión. Existe un orden. Si el orden no se establece por sus propios medios, restablecedlo por la fuerza, pero no hagáis de ella una finalidad en sí misma, ni, lo que es peor, el troquel de una voluntad que niega al hombre y subvierte su naturaleza. Las mayorías constituyen un expediente, como del expediente un principio.

Es imprescindible cambiar el alma humana si se pretende cambiar de sistema: no nos fiemos de las virtudes de la compulsión, que si resultan eficientes para hacerle abandonar al sujeto una parte de su presa, se muestran ineficaces para arrebatarles el grueso de su botín. La fuerza puede muchas cosas, pero no podrá nunca transformar el alma humana y obtener que por ella llegue el sujeto a negarse a sí mismo, aceptando la postración del renunciamento. Por eso preconizamos una fraternidad capaz de conjugarse con el principio de la igual libertad, un máximum de altruismo compatible con el mínimum de egoísmo constructivo, una fórmula de equilibrio que contemple la insolvencia de los demás, sin cegar la fecundidad del esfuerzo individual. Cada colectividad posee un coeficiente de resistencia capaz de llevar a cuestas sin quebrar los resortes de su dinamismo, un número de ancianos, de niños, de enfermos, de degenerados, de obreros sin trabajo y de trabajo sin obreros, en relación con la cífra de individuos físicamental y volitivamente bien dotados. Cuanto mayores proporciones asuma esta interpretación guarismal, más elevada resulta también la capacidad del grupo para arrastrar el peso muerto que supone la gran legión de los incapaces, y la copiosa falange de los capacitados deficientemente. Dejemos, por consiguiente, que la sangre bañe generosamente el acervo de las células vivas, si queremos evitar la muerte residual de las células enfermas; toleremos que los fuertes galvanicen los resortes de su fortaleza si aspiramos a suplir el mecanismo oxidado de los débiles; admitamos la libertad y la jerarquía, la igualdad y la preeminencia, la abundancia y la escasez, si pretendemos cimentar la fraternidad y sustraerla definitivamente a los falsos halagos de la ilusión y las mendaces promesas del

ergotismo declamatorio. Es posible que las palabras que Milton pone en boca de Satanás, dirigidas a los hijos del cielo no sean más que un diabólico sarcasmo, pero revisten el acento de un apotegma aplicadas a los hijos de la tierra. «Hijos del cielo, les dice, si no sois iguales, sois al menos libres, todos igualmente libres, puesto que la jerarquía no está reñida con la libertad y antes bien, con ella se armoniza».

Pero, ¿a qué obedece —temo que me observéis— el sobresalto que os infunde la supuesta y eventual hipertrofia de la fraternidad? Os podría contestar de inmediato, repitiendo simbólicamente las palabras del Príncipe Hamlet: «algo huele a podrido en Dinamarca».

Temo que lo que no pudieron obtener los apóstoles del cristianismo por la prédica de la caridad, intenten realizarlo por la violencia, dándole otro nombre, los abanderados de las doctrinas extremistas.

En la fraternidad compulsiva soñaba Saint Just, cuando decía: «La República no tiene la virtud por principio sino el terror». En el aniquilamiento de la libertad, pensaba Robespierre cuando exclamaba: «Lo que constituye la República es la destrucción de todo lo que resista». Se acerca el instante propicio para ello. Es al fin de una catástrofe, cuando se hilvanan los elementos de una nueva perturbación. Trasunta un error creer que se pasa naturalmente de los dominios del caos al reinado del orden: el traslado de las tinieblas a la luz no se opera sin un gran deslumbramiento y el deslumbramiento significa el desquicio de la visión.

«La destrucción de lo que resiste...»

No se conoce, que yo sepa, una consigna más digna de vituperación. Lo que resiste tiene el derecho de existir; más aún, constituye un buen punto de mira, para corregir la dirección. Talleyrand señalaba, políticamente, la conveniencia de afirmarse en la oposición: «apoyaos, decía, en lo que resiste». No vamos tan lejos como él; nos conformamos con respetar sus fueros y meditar sinceramente en el espíritu de su contenido. Lo que resiste trasunta a veces la enseña de la verdad y otras el símbolo del extravío. La verdad puede proscribirse, pero no ultimarse; el extravío se muere solo y no hay necesidad de matarlo.

Discursos, pp. 146-153

Joaquín Torres García (1874-1949)

La ambición metafísica del gran pintor que fue Joaquín Torres García, la impetuosa avidez de Verdad —con mayúscula—, que comenta algún texto de esta selección (n.º 85) se expedió, hacia los últimos años de su vida, en toda una articulada concepción del mundo, en toda una cabal filosofía que sus lecciones, su actitud, su existencia entera prestigiaron incansablemente entre nosotros desde su vuelta a Montevideo en 1934. Este mensaje ideológico, en el que lo conceptual y un claro fervor de religión naciente se aúnan con toda naturalidad, este «manifiesto», vastísimo y llevado a todos los corolarios posibles, no es solo el de uno de los nuevos, y muchos, «ismos» pictóricos que han transitado por Occidente en la primera mitad del siglo. Integral, en cierto modo «totalitario», defendido por los discípulos con una agresividad auténticamente sectaria, religadora, con fieles, con excomulgados, con catecúmenos, este credo aparece originado en Torres con notas de autenticidad, de inevitabilidad de compromiso que pocas creencias ostentan en ese grado, crecido desde la propia experiencia del creador, desde su praxis pictórica, desde su decantado, reflexivo vivir.

Fue así la suya una aspiración —en cierto modo de linaje comtiano— de alojar entre las mallas de una formulación intelectual al hombre, sus obras y el mundo entero. Torres concibe un universo orgánico, inteligible, ordenado por la *Regla*, medible por el *Número*, distribuido por la *Proporción* y la *Estructura*, regido por la *Norma*, movido por el *Ritmo*. Estas nociones son algo más en él que esquemas ideales, hipótesis de trabajo o conceptos instrumentales: responden a la naturaleza misma del Cosmos y hacen que todos —y especialmente los esenciales, *Universo*, *Regla*, *Número*, *Estructura*— se identifiquen.

Pero, por poco que se cale en ella, resulta visible que esta construcción es tal vez más platónica que aristotélica; irreductiblemente idealista en la acepción ontológica, todo el pensamiento de Torres postula como fundamental «otro» orden que el de las cosas, que el de los fenómenos. También es absolutista contra toda relatividad, *ideocéntrico*, objetivo, espiritual, metafísico y místico, incluso, si se percibe el impetuoso vuelo hacia esa «regla», ese «número» que yace en el corazón de los objetos y resuelve toda multiplicidad en unidad diamantina.

Tal concepción, más que universalista, más que integral, se inclina resueltamente al monismo y cuando, como le ocurre a todo monismo, el pensamiento torresgarciano se enfrentó con la realidad de lo plural, la afirmación: *todo diverso: todo uno. Esta es la clave* fue su respuesta. *Afuera las cosas, adentro lo uno, que es todo y que es el objeto de la ciencia porque no hay saber auténtico que no sea saber de lo universal.*

Platónicamente, lo uno —ideal— planea soberbiamente sobre lo intelectual, lo histórico, lo económico, lo racial, lo social. Pero las pugnas, los reclamos que nacen de estos nombres, de estas faces que la contingencia adopta no son negados por un espiritualismo desdeñoso y solipsista sino, por el contrario, aceptados y dignificados en el plano que les corresponde.

Y si, para llegar a lo Uno y la Regla hay que calar en la entraña, de lo múltiple, correlativamente la plenitud posible de una comunicación con el Universo solo puede lograrse (más allá de lo epidérmico del *verismo fotográfic*o, del *cerebralismo*, de la reducción a lo «representativo») por la captación de lo *abstracto del alma* que corresponde a lo uno, por la concentración que nos permita la intuición abstracta capaz de acceder a lo universal.

La doctrina torresiana es hostil a todo antropocentrismo, a toda divinización de lo humano. *Detesto al hombre centro, pues en esto está todo el origen del mal,* dice en uno de los textos que de él se recogen. Para este ser humano, desplazado así del centro halagador del escenario, vivir para el orden transindividual del *ideal inagotable*, existir para lo superior, espiritual, universal que late dentro de él, era el deber primero. Fidelidad a la Norma se hacía pues para Torres, la auténtica libertad, tanto por lo menos como para el cristiano lo es el cumplimiento de una conducta que le permita alcanzar el último fin de la bienaventuranza o para el marxista el servir un movimiento histórico que humanice su vida propia en la ascensión humanizadora de la de todos. Coherentemente a esta postura, Torres García distinguía así la «individualidad» —en su sentido de etiqueta, de crecimiento horizontal, de arbitrio sin norma— y la «personalidad», con derechos a ser hondamente respetada. El distingo (aunque es obvio señalarlo) no es original de Torres y ya aparecía reiteradamente en muchos planteos de la década del treinta.

Aquel *ideal inagotable* imponía la brega por él, la lucha *principio eterno de la existencia* —tanto para Torres como para su contemporáneo Carlos Reyles— porque la erradicación del mal del mundo es imposible y el esfuerzo, por ello inacabable.

De la afirmación del hombre *integral* metafísico, *con alma*, proclamada por Torres contra las concepciones comunistas, se desprende, en cierto modo, una gnoseología y una moral. Frente a un racionalismo enteco, sostenía que el *saber de lo uno* es un *saber que no se aprende* y que se identifica con el hombre entero; *la Razón solo no basta*; el *alma no* se confunde con ella y solo en la unión de ambas se origina el *consorcio que es de donde mana lo más grande que el hombre ha concebido.*

De la identidad de lo espiritual y lo vital, ingredientes inextricables del hombre resulta para Torres que en su vida material a este le baste acompasarse a los ritmos de la naturaleza, una ética de vivir comunitario, trabajo, austeridad fue propugnada también y —sobre todo— prestigiada con la ilustración ejemplar de su vida.

Tal es, en un esquema empobrecedor y seguramente discutible, la construcción intelectual que Torres identificó con su persona. En una labor apostólica constante —al margen de su pintar y de su generosa conversación— Torres escribió mucho. Una lista no exhaustiva de sus obras puede alinear ya: *Notes sobre art* (1913, en catalán), *Dialogs* (1917, en catalán), *El descubrimiento de sí mismo* (1917), *Guiones* (1933, Madrid) y los que siguen, publicados todos en Montevideo, algunos en ediciones artesanales de emocionante simplicidad: *Estructura* (1935). *La tradición del hombre abstracto* (1938), *Historia de mi vida* (1939), *Metafísica de la prehistoria indoamericana* (1939), *La ciudad sin nombre* (1941), *Lo aparente y lo concreto en el arte* (1947), *Mística de la pintura* (1947). *Universalismo constructivo*

(Buenos Aires, 1944) comprende el material de sus clases entre 1934 y 1942, *La recuperación del objeto*, recogida en el n.º 8 (1952) de la *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* abarca el texto de las que dictara en 1948 y 1949.

Formado entre los tormentosos «ismos» de la pintura nor-atlántica y en sus centros: Barcelona, París, Nueva York más tarde, desde ellos y en la práctica pictórica y la discusión inagotable, Torres García fue madurando, como se decía, la doctrina del «universalismo constructivo». La recalada final de tres lustros en su tierra nativa, devolvió más tarde a Torres a la conciencia de una radicación y de un deber americanos. También le puso en contacto con el arte arcaico del continente, el que alcanzaron las grandes culturas indígenas y en el que descubrió Torres esa fidelidad a la Tradición eterna de la Regla (*altura, nobleza, mesura, orden*) que sus lecciones iban develando en la historia del arte universal y que aproximaron —en una suerte de museo imaginario coherente, homogéneo— el neolítico, el griego arcaico, el egipcio, el románico, el neoplasticismo, la arquitectura funcional. En esa Tradición, entonces, mostró Torres la alta versión americana-universal, de la que hizo el gran venero inspirador de una creación autóctona genuina y la superación de todas las falsas antítesis (tradición *versus* originalidad, localismo *versus* universalismo) que han gravado y trabado el desarrollo de una expresión americana de gran calibre.

Este enfoque podría así mismo valer por una seña de la actitud integradora del pensamiento torresgarciano, de la propensión sincrética de una tarea intelectual que por su misma ambiciosa naturaleza tenía que alojar muchos elementos dentro de ella. Este sincretismo que es también, como tantas veces se ha observado, uno de los trazos más firmes de la inteligencia hispanoamericana, se hizo relevante en él a través de la convicción en la necesidad de imbricar en un todo las verdades parciales que su espíritu le vedaba rechazar. Porque apúntese: este extremado, este dogmático, poseía un sentido del equilibrio —arquitectónico— que le ponía en actitud de hospitalidad hacia todo lo legítimo, con tal, naturalmente que fuera en la *justa medida*.

Creo que, sin desmedro de su evidente originalidad, son claras en Torres algunas influencias. Tal pienso que lo son las helénicas en general y en especial las platónicas y pitagóricas, la de los teorizadores del Renacimiento de la «regla de Oro» (Luca Paccioli el principal) y sus reelaboradores modernos (Ghyka, Servien, etc.) —aunque con estos más bien pudiera hablarse de «contactos» que de «influencias». Lo mismo considero que habría que decir de los planteos de René Guénon sobre el pensamiento oriental. En cambio, indudablemente, fue fortísima sobre él la impronta de Eugenio D'Ors, a cuyo clasicismo latino-mediterráneo, a cuya doctrina de la soberanía de la inteligencia le vemos adherido en algunas curiosas cartas dirigidas por Torres a Rodó en 1915 y 1916.

A la mención de sus antecedentes habría que agregar —en un homenaje a la simetría que a él tiene que serle especialmente debido— la de su influencia poderosa, la de su notoria descendencia espiritual. Dejando forzosamente al margen a todos los ejercitantes de la pintura que Torres y su «Taller» formaron y aun a los muchos plásticos ya maduros cuyo sello marcó imborrablemente, el pensamiento torresiano es bien visible en numerosos escritores —poetas y ensayistas sobre todo— y en varias direcciones (la valoración de la Tradición, la postulación de un pensamiento totalista y orgánico) que de alguna manera —y algunas muy viva-

mente— le han sobrevivido en la cultura nacional. De los autores seleccionados en esta obra me parece evidente (y así se subrayará en cada caso) el impacto de Torres sobre Esther de Cáceres, Guido Castillo, Luis H. Vignolo, aunque la lista podría ser muy ampliada y matizada.

De los textos aquí elegidos, en *Arte y Comunismo* no solo se manifiesta su credo personal y social: también se transparenta en tonos de desgarrada autenticidad la pobreza ejemplar, la entrañable austeridad de su vida de artista. Las otras páginas condensan con fuerza sintética singular los principios esenciales de su doctrina estético-filosófica. La construcción es a veces coloquial y hasta penosa pero la densidad de lo dicho impone su dignidad, su importancia, a través de todas las eventuales torpezas de la verbalización.

8. Introducción

Ya antes de la actual crisis que está desarticulando el mundo y en la que podrían hundirse para siglos los más altos valores humanos, el arte, con manifiesta evidencia, dio señales de caducidad y desorientación. Aguja sensibilísima, marcó una depresión notable, pues a la afanosa rebusca que tuvo que durar casi medio siglo, y que culminó con el auge de valores de suprema calidad sucedió la explotación de los mismos, y ya con propósito más bien mercantilista que de fiel devoción por una de las más nobles vocaciones. Y a esto debe añadirse como lógica consecuencia la germinación de las peores simientes, como en terreno inculto.

En medio de ese anárquico y bajo estado de cosas debemos decir, para sosiego y plena satisfacción de nuestra conciencia, que ni por un solo instante abandonamos nuestra posición de trabajadores infatigables por la verdad y el arte, ni falló nuestra fe en los valores absolutos que fueron siempre nuestro norte para el arte y la vida, y ni aun ante la carencia de medios, casi total, desmayamos, y menos que eso todavía, cedimos a las diversas presiones que se ejercieron sobre nosotros. Por encima de todo eso y por en medio de todo eso, no cesamos un punto en la prédica ni en el trabajo de creación ni tampoco en la enseñanza, teórica y práctica, de nuestro arte. Y hoy, después de tan largo recorrido, aún estamos en lo mismo.

En ese gran lapso, hemos visto en torno nuestro derrumbarse cosas que soberbiamente parecían inconmovibles, y aun, ahora mismo, asistimos a ese trágico espectáculo, y vemos, hoy del modo más palpable, que solo la verdad permanece. En ella, pues, y más tenazmente que nunca, nos afirmamos.

La similitud de nuestras teorías, basadas sobre todo en la humana tradición de todos los siglos, y que generó las más grandes culturas, tuvo al fin que hallar su cauce apropiado en la tradición autóctona de este hemisferio, y que, por tal razón, quisimos hacer nuestra. Pues fue para nosotros un hecho cierto, que si el camino de la salud estaba para todos en volver a reintegrarse a esa universal tradición —y el mundo a la deriva quería confirmarlo— viendo que en esa misma verdad estaban las grandes culturas indoamericanas, con ellas debíamos identificarnos. Mucho antes de verificarse los diversos congresos internacionales, adoptamos nosotros tal posición que pueden atestiguar múltiples escritos.

¿En qué podría consistir nuestra propia teoría, y qué relación podría tener con lo que fuese la esencia misma de esa milenaria tradición humana y por esto también la de las arcaicas culturas de América? Difícil me parece decirlo sin herir el concepto generalmente realista del hombre actual. Para él resultarán un estorbo tales conceptos que debemos emitir, pero piénsese que estamos tratando un problema de arte y que en tal campo esto puede sernos excusado o perdonado. Porque los artistas y los amantes del arte hoy debemos considerarnos queriendo ser más humanos que nunca —al margen de los demás.

Si queremos estar en lo abstracto es porque hemos trascendido o hemos querido trascender la esfera de lo relativo. Por encima de lo histórico hemos querido afirmarnos en una realidad eterna, invariable, que nos sirviese de norma para todo. Y entonces una ley única se destaca. Ley que puede correrse en cualquier sentido y que puede estar en vigencia en cualquier tiempo y lugar.

Y bien; solo tal verdad o tal regla única, sin menoscabo de la personalidad del artista ni del matiz propio de cada tierra, puede unificar el futuro arte de América. Arte que debe crearse de la base a la cima, pues no debe contar lo realizado hasta hoy, fruto de nuestro aprendizaje en Europa, y por esto su reflejo.

Si en tal santa cruzada de unificación hemos puesto todo nuestro esfuerzo durante estos últimos ocho años, estudiando y realizando a la vez, y también por todos los medios a nuestro alcance, difundido tal idea, justo debiera ser ahora que se tomase en consideración ese esfuerzo, aunado a otros tales en otros planos, pero en la misma dirección, y que se le prestase apoyo moral y material, creemos en beneficio de todos. Pues que sepamos y en tal sentido esta es la única voz que hasta el presente se ha levantado para de una vez por todas, se quiera partir de lo propio y como deba ser, y no de cualquier manera.

Como trabajo preliminar y antes de entrar en la exposición de la teoría general constructiva y de su vinculación con la tradición arcaica de América, se estudió previamente la Prehistoria y el Arte de la Antigüedad, Medioevo, y Renacimiento, para pasar luego a las escuelas modernas. Como desemboque lógico del último período renacentista integrado por los venecianos y españoles del siglo de oro de la Pintura, se estudió detenidamente el Impresionismo y Posimpresionismo hasta Cézanne. A partir de este y ya en un verdadero período revolucionario, el Cubismo; finalmente, en plena decadencia y desorientación, el Sobrerrealismo.

Tal extenso y profundo estudio del arte y de las ideas y medios en que se desenvolvió según los tiempos, nos permitió fijar un criterio de suma importancia: que si había un arte de orden universal que resumía los conceptos más altos de cada pueblo, y que por esto podía denominarse arte de la humanidad —pues en efecto, tal arte pareció siempre apoyarse en la tradición de una profunda ciencia, que a través de ellos perduró siempre a partir del Renacimiento, apoyándose el arte más bien sobre el sentir individual y racial, dio rienda suelta a estos sentimientos particulares cuyo resultado fue el naturalismo. Y así nació la Pintura. Con esto se dice, un nuevo arte que, por basarse en lo real antes que en la imagen mental, quiso apoyarse en la imagen visual, y por esto introdujo la luz y la profundidad atmosférica, que es como decir que dotó a la pintura de una tercera dimensión. En la marcha del tiempo, pues, y a partir de cierta época, tenemos que considerar a este nuevo arte: la Pintura. Este criterio que creemos haber fijado nosotros por primera vez, facilitó el trabajo de hallar de nuevo, a través de ese arte anecdótico y particularista, de expresión siempre individual, la base, estructura y reglas universales del arte grande, monumental de las épocas antiguas entre las cuales debe contarse la de los pueblos prehistóricos de toda América. Por esa vía, pues, hemos llegado a ese fundamento.

Pues bien, la exposición de esta Regla Universal de Arte, y con fin no solo de llegar a tal unificación, sino además de fijar un criterio y una orientación para el arte de América, ha sido el objeto de nuestros estudios durante estos últimos años. Diéronse a dicho objeto alrededor de seiscientas conferencias, en las cuales todos estos problemas fueron cuidadosamente tratados, formando un conjunto de materias que tienen que ser de primordial importancia para los artistas. Reunir todo ese material en un solo volumen es la aspiración nuestra, pues solo por medio de su difusión se podrá llegar a la meta de nuestro anhelo, que no es otro que el de que toda América posea al fin un arte de calidad que pueda llamar

suyo, libre ya de influencias extranjeras, y que por él se sienta en verdad ser de un mundo nuevo.

Sobrepasa esta aspiración, como puede verse, al mero intercambio de valores culturales y de arte entre las diversas naciones de América. Va más allá de ese plausible acercamiento o vinculación en la actividad espiritual de estos pueblos, pues tiende a la creación de una nueva cultura; mejor, una nueva era en la cultura universal en este despertar o resurgimiento del espíritu en esta parte del mundo. Es decir, lo que todos esperan que se produzca entre nosotros y que tendría que ser, no solo el contrapeso del derrumbe en otras latitudes, sino además, la orientación para el futuro del Arte.

Como podrá verse luego, a través de estas lecciones se desarrolla un pensamiento único: estructura.

Entendiendo que «Arte» es saber hacer con las reglas, ha debido considerarse ante todo este hecho en sí mismo, tratando de entrar, entonces, en su esencialidad, que tendrá que ser siempre construir de acuerdo con la ley de unidad. Y tal ley, que todo lo rige, tiene que llevarnos fatalmente a un concepto de universo. Por eso la idea de estructura, tal como aquí quiere entenderse, abarca el orden completo.

Por esto que acaba de decirse, se comprenderá fácilmente que cualquier cuestión que se trate, por ser vista desde ese ángulo, tendrá que ser considerada de una manera especial. Si se trata, por ejemplo, de un problema moral o social, revestirá un aspecto particular que no será ya el usual. Lo mismo sería al hablar de la prehistoria o del arte medieval o del arte moderno. Y lo mismo cualquier cuestión de orden técnico. Por tal razón, las clasificaciones habituales por materias, la sucesión lógica en vista del desarrollo de una serie de temas determinados, el acumulamiento de nociones sobre un objeto dado, en sentido ilustrativo no reza con nada de lo que aquí se pretende poner de manifiesto. Pues sea cual fuere el objeto, se tratará siempre de lo mismo: de esa armonía total. Así, pues, la ordenación de este libro tendrá que diferir de la de otros, sean de estética, de arqueología o de técnica de arte, pues todo, aquí, tiene otro objeto: ir derechamente a su esencialidad, a su íntima estructura. Y siendo este el primordial objeto en cada estudio, la contigüidad de lo más opuesto no tiene ya que parecer algo ilógico. De estructura y de universalidad —los dos pilares sobre lo que todo quiere apoyarse— tanto los hallaremos hablando de un dolmen o de un templo como de un soneto o de una pintura, y lo mismo si se trata de un problema religioso o de arquitectura. Pues a través de todas esas cosas solo se quiere llegar a esa esencialidad universal, donde se evidencia que la Regla Constructiva y el Universo se identifican.

Marzo de 1942
Universalismo constructivo, pp. 17-21

9. Arte y Comunismo

El Comunismo es antiquísimo; se remonta a algunos siglos antes de nuestra era. Era practicado por los primeros cristianos —antes de Jesús—, pues la idea del Cristo remonta aún más en la lejanía del tiempo, y está ya en los Profetas —siendo Jesús, uno de los tantos realizadores, el «rabbi», el «maestro», el hombre ejemplar que con su vida quiso guiar a los otros— idea que es tomada después por Pablo (ya en otro plano, en otro medio distinto del de Palestina, y que si habla del Cristo no cita a Jesús) y esta idea del Cristo (conversión mística del hombre en espíritu) debía tener por consecuencia la idea de fraternidad (y Jesús por esto nos habla del Padre) y también del menosprecio por lo material. De ahí, pues, que entre esos *hermanos*, todo fuese común, los Essenios, Terapeutas, Nazarenos (de Joshua Nazir) los Ebionium, etc., a lo largo del Jordán. Y, del mismo comunismo vemos surgir entre los primeros cristianos (después de Jesús) la primitiva Iglesia, pues sus adeptos, todo lo vendían para ponerlo en manos de los pastores, no existiendo más que un fondo común. Y ya sé yo que toma origen en cosa muy distinta el comunismo actual, y que fue formándose paulatinamente, hasta ser lo que es hoy, tras muy grandes especulaciones. Toma su origen en el estudio de la *economía*, y quizá lo que inspiró eso fue, por un lado, el ver a la bancarrota que iba el mundo, cuya *impasse* quizás es el actual momento; y, por otro la consideración de que ningún hombre debe hacer trabajar a otro en beneficio propio. Y aunque incluyese esta *idea moral*, el comunismo moderno tiene y quiere tener siempre una base científica positivista.

Sabemos que hoy, dado el estado actual de cosas, habiéndose deslindado los campos ya no se admite la ambigüedad de los conceptos, las ideas intermedias o posiciones con respecto a este agudo y grande problema social. La paz (en este sentido) por el momento no es posible; hay que estar con las armas en la mano en todo instante. Hay que definirse: es la exigencia que trae el estado agudo de las cosas.

Sobre esto, con respecto a mí, en cuanto a mi vida, no hay equívoco: ni vengo de familia burguesa, ni he sido burgués, ni aun pequeño burgués: he trabajado siempre, y jamás he tenido ni tengo. En mis escritos he erigido en ley al trabajo, y amo al trabajo. No he consentido jamás patrón, y por esto jamás lo he tenido; he preferido por esto vivir como *artista bohemio*, así como vulgarmente lo nombra la incomprensión, he practicado el altruismo entre los de mi cofradía artística (porque es la gente con la que he convivido) pero tengo que expresar, que digo que hay cosas que son «mías»: mis libros, mis cuadros, mis papeles, mis herramientas, en suma, para poder trabajar; y también mi cuarto y hasta la casa de alquiler en que vivo, por que representa mi ambiente, que me es necesario, y todo esto tan poco, hace la ilusión de mi vida, como mis amigos. Un mínimo pues, de propiedad la creo necesaria. Hacer trabajar a los otros, eso nunca: yo siempre me lo he hecho todo. Y solo en ciertas ocasiones por debilidad, he claudicado. Hoy no sería posible.

Se me ha dicho, a veces, que he trabajado (como la casi totalidad de los artistas) para los burgueses. Véase mi pintura: en primer lugar puede decirse que está fuera del tiempo (¿cómo pues, voy a pensar en ellos?) y, cuando hace referencia

a cosas particulares ¿qué encontramos? Las calles, las usinas, los muelles, el trabajo, en suma. Además: ¿hay pintura más austera que la mía, más de pobre, menos sensual y ostentosa? ¡Y los materiales que he usado! Tablas viejas, marcos confeccionados por mí mismo; la pintura al temple (que vale unas moneditas) el frasco; y también la pintura de pomos que, la más de las veces es sustituida por la pintura para cosas de industria y decoración. Mis amigos: ¿cuáles han sido? Literatos, poetas, artistas, gente humilde. No las primeras medallas, los grandes premios, los artistas oficiales. Revolucionario en arte siempre he sido. Soy libre en el pensamiento porque no pertenezco a ninguna religión dogmática. En esas condiciones ¿puede asustarme el comunismo? Sí y no. Me asusta en lo que se refiere a su base positivista que tiene que barrer con toda idea de una metafísica; y yo quiero al hombre integral, con alma. Pero nada más. Y sí, diría también que me asustaría si de mí quisiese hacer un individuo, «estandarizado» y no se respetase mi libertad individual, que siempre quiere estar de acuerdo con lo universal, pues ahí está el límite natural de sus derechos.

Detesto la política y la lucha política; toda guerra en el campo *real*. Y, si soy por naturaleza idealista ¿quién tendrá derecho a exigir que no lo sea? Remito, pues, siempre, todo al campo ideal. Y estoy dispuesto a sufrir en el campo real de las cosas por no meterme en él. Además, soy místico, metafísico, por fisiología, por temperamento, y así como nací moriré, porque no puede ser de otra manera. ¿Se puede exigir que sea de otro modo? Muchas otras consideraciones podría hacer en ese sentido (y me he restringido todo lo posible) pero no son esas consideraciones, el objeto de esta conferencia. Lo que hay, pues, es que no me presto a que me pongan rótulo o etiqueta de ninguna clase, porque, si puedo solidarizarme con las ideas, no puedo solidarizarme con los hombres. Marcho por mi camino que creo recto, pero no por camino trazado por nadie. ¿Individualista? ¿Cómo voy a serlo si sé que una *unidad* no puede estar jamás en la *armonía total*, y yo quiero estarlo? Detesto al hombre centro, pues en esto está todo el origen del mal. Pero también detesto las etiquetas. ¿Por qué? Porque en nombre de los emblemas más santos, se cometen y se han cometido, las infamias más grandes. Yo me ajusto a la ley y respondo solo por mí.

Y yo ya sé que esto no es lo que se quiere; y por esto se me ataca. Y sé que puedo ser barrido, pulverizado, por hordas ciegas que lucharían quizá con pasión por la justicia; pero no puedo ser de otro modo aunque me cueste la vida.

Por esto, con ningún razonamiento sé que no convenceré a nadie; pero debo exponer mis razones.

Después de exponer esto, que me parece que prueba que no hago arte burgués, voy a dar mi razón de por qué tampoco hago arte proletario, tal como quieren los comunistas; y aún, en general, *que no debe hacerse*.

El error máximo de los comunistas está en esto: que siguiendo el concepto vulgar, de que el arte debe ser siempre representación, el valor de él depende de la anécdota, del drama, del espectáculo en fin, que se desarrolla en el lienzo o la escultura. El día en que se pruebe que el arte es eso, los comunistas tendrán razón.

Yo no tengo que probar más, que el arte plástico no es eso, porque si después de tantas lecciones no lo he probado, no lo probaré nunca. He dicho que el arte plástico tiene sus leyes propias, sobre las cuales se basa, y que, por la fidelidad a esas leyes es que puede ser fuerte y grande. Además, por esas leyes se basaba

en la misma estructura universal. No es cosa, pues, para traerla y llevarla a todas las aventuras. El arte es cosa muy profunda y muy seria; infinitamente más de lo que cree la generalidad.

Pero, al fundar así el arte sobre sí mismo, viene el reproche de que no es humano; de que entonces es un puro esteticismo. Eso, en todo caso será para los ciegos; para aquellos que, en faltando lo anecdótico, lo sentimental, la expresión, lo sublime... y mil cosas así ajenas a la plástica, ya no saben ver nada. Es más profundo lo que la plástica dice por sí misma; lo que hay, es que no es traducible en lenguaje literario. Pero, en esto está su mérito: es que aquello realmente es plástico. Además expresa algo, que otro arte no puede expresar.

Pero la crítica, la filosofía de arte, ha sido ejercida por literatos, y estos, no han querido ver en las manifestaciones de arte plástico, más que literatura. Y los mismos artistas, también han sido influidos por ellos —y el público—. Además, tenían que pasar cuarenta siglos para que este concepto fuese bien definido. Hoy lo es, y, por esto, marca un punto importante en la evolución. De este concepto atrás, es retrogradar.

Ahora bien: a una nueva forma social ¿no debería corresponder un arte evolucionado correspondiente? En cambio, se quiere practicar el arte clásico tradicional, y solo remozarlo por el concepto literario de la nueva ideología social. Están pues, equivocados. Pero, no dudo, al fin se verá claro, y los artistas plásticos auténticos, no nos veremos combatidos por los fervientes del comunismo. ¿Cómo se va a vestir lo nuevo, con el viejo traje de lo que pretende combatir? Es una falta de lógica.

Diego Rivera y Siqueiros han enfocado mal la cosa; y esto delata que no han sido jamás artistas plásticos de verdad. Aun suponiendo que el fervor por la nueva causa les llevase a desinteresarse por el arte, no debieron caer en tan grande equivocación como es forzarlo a expresar lo que no debe con lo cual desaparece. Así se pierde todo; y aun una posible expresión, de acuerdo con las leyes del arte plástico, y entonces, no por descripción, sino por íntima estructura del mismo, que es lo que debe ser. Pero esto, cuando la exaltada emoción del artista le llevase a tal realización.

Dije otra vez, cómo artistas comunistas convencidos, como Frendlich o Théo Van Doesburg, practican el arte abstracto; es decir, un arte plástico no literario. Y como Mondrian hace lo mismo, Es que el arte está por encima de eso. Pero no digamos por bajo ni por encima: digamos que es otra cosa, como lo es la medicina o la astronomía, o el amor. El arte es para el domingo, para la paz, para la elevación o la comprensión de lo más puro; no para la lucha. No puede ser tomado por comunistas o fascistas, a su placer, para hacerle decir cualquier cosa que convenga.

Pero, levantan aún un argumento, en apariencia formidable, para probar que el arte, no solo se debe expresar por representaciones, sino que, en todos los tiempos ha sido así, y por esto, ha traducido los ideales de la época.

A esto yo repetiré lo que he dicho otras veces: 1.º, que el arte oficial, glorificador de reyes y hechos históricos, y mitos religiosos, es precisamente, el arte esclavo, el arte al servicio de cosas; arte, por esto, *pompier* y decadente; y también por esto, más naturalista.

El arte hay que buscarlo en los primitivos; arte que capta la verdad (que es decir la creencia real, moral del hombre) y no la verdad falseada, oficializada: política. Momento de ingenuidad, de sinceridad; momento de verdadera creación, que luego será explotado por los otros. De manera, que si el arte de los grandes períodos tiene alguna virtud, es porque en su entraña aún palpita o vive la primitiva fe y la ingenua y simple expresión del primitivo. Lo que vendrá después será vanidad, ostentación al servicio de los poderosos. Y para terminar diré: que la más grande obra de arte que ha realizado el comunista, es esa hoz y ese martillo trazado en cualquier pared con carbón o con un mal pincel. Porque ese símbolo es perfectamente plástico y escrito con el corazón.

Universalismo constructivo, pp. 931-935

10. El concepto de «medida» es universal

Con los últimos estudios que hemos hecho, se ha puesto en evidencia una cosa importantísima; y es esta: que la MEDIDA, que comenzó por parecernos indispensable para realizar una bien trabada obra y con unidad ahora, por su universalidad, nos ha llevado a considerarla como indispensable también para regirnos en la vida y con esto en todo. Porque, en todo momento, puede darnos el *equilibrio*: no inclinarnos demasiado ni hacia un lado ni hacia otro; no *desechar* ciertas cosas para dar preferencia a otras, sino ambas ponerlas en la medida justa; no exagerar en ningún sentido; dar a todo su valor justo; y, mejor que esto no puede hallarse. Y por esa verdadera *Regla*, que hacemos nuestra con todo el fervor, pues a ella nos confiamos totalmente; por ella, digo, aun vemos cosas de mayor importancia; y ahora es, de que las cosas, en general, no son en sí buenas o malas, y que el todo de su bondad o de su dañina condición, más bien está en la *proporción* en que entran en el uso. Así de la comida y bebida por ejemplo, que no quieren sino templanza; y esta, la da aquella proporción justa y, cuya falta, sea por exceso o por defecto, es causa de desequilibrio; bien porque su insuficiencia nos perjudique o nos prive de un goce legítimo, bien porque el exceso nos lleve a perturbación. Y aun, la Regla esta, nos privará de descuidar otras cosas en que no pensaríamos, y en las que tendremos que pensar, para hallar el debido equilibrio, fuera del cual, entonces, y por el hábito, ya no sabremos hacer nada.

Quien pues a ella se someta, dócil a cada momento y en todo, ¡qué gran beneficio sacará y cuán aplomada y justa y sabia será su vida! Ni el ocio consumirá lo mejor de su existencia, ni se agotará y destruirá por el trabajo, sino que, guardando la *medida*, gozará de ambas cosas dentro de su proporcionada moderación. Ni la gravedad va a hacerle hosco y taciturno, ni la ligereza va a pervertir sus más positivas dotes... Y aquí, nadie creo que vea que vamos a un término medio contemporizador, pues si esto se pensase es que no se habrá comprendido nada. Pues si en la parte ancha de la Regla ponemos todo aquello positivo y lo afirmamos el que esto sea completado y equilibrado por una pequeña proporción de lo opuesto, no quiere decir su anulación, sino la proporción

debida en que ha de entrar para no ser excesivo y por esto, perjudicial; así como se templa el buen vino con un poco de agua para quitarle el excesivo ardor y así mejorar su intrínseca virtud.

Y, con esto, llegamos a una consecuencia que abre camino a una mayor suma de goce justo y de experiencia en la vida, y es, de que, de *todo puede usarse si es en la justa medida*.

Porque, sea por ley atávica o por costumbre, un sinnúmero de actos nos parecen contrarios a una limpia y recta conciencia y, por ello, *nos abstenemo*s ¡Error profundísimo! *Nada es reprobable si se usa con la moderación que impone la medida*. Y quiérase pensar un poco, trayendo a la memoria cualesquiera de esas cosas y se verá al momento. Y es más: se verá que la austeridad, la abstención, la mayor parte de las veces es ignorancia, vana presunción de perfectibilidad que nos traerá arrogancia y que, por esto, hasta lo indiscutiblemente bueno debe templarse con un pequeño grano de... póngase locura, perversidad, malicia o lo que se quiera, y que sazonará la bondad aquella; que sin eso, se haría rígida y fastidiosa, intransigente y cruel, pues, como dice el adagio, tanto se pierde por carta de más como por carta de menos.

Y con ser muy subidas y aquilatadas todas estas virtudes de nuestra Regla, sabemos que no son sus mayores excelencias. Pues no es solo regla *para dar justa cabida a todo,* solamente, sino, que con esto, se cumple el mayor bien, y es, *de todo parar en unidad* que es como decir en armonía. Pues si debidamente se ha puesto *aquello que se debe* (que es lo positivo) en la parte más larga de la regla —y si siempre hiciéramos así—, aunque en el otro extremo esté lo opuesto, todo tiene que parar en belleza y bien de todos, pues tal sabia proporción, ha de darnos la *totalidad*, que es la perfecta armonía. Pues si en la parte mayor, está escrito: *humanidad*, y en la pequeña *individuo*, veráse presto, que si invirtiéramos los términos, todo sería egoísmo y parcialidad. Y asimismo, y por estar en ese mismo orden, puede estar escrito en la Regla: *trabajo*, el cual, moderado por una parte de ocio o juego, nos equilibrará para un mayor rendimiento y bien de todos, ya que, trabajando, seremos útiles. Pero si en lugar de eso, escribiéramos: ocio en vez de *trabajo*, ¿qué resultaría? Que mientras estuviésemos en la inacción (solo interrumpida por algún pequeño esfuerzo), *los otros*, trabajando en beneficio nuestro, se hallarían defraudados. Nuestro proceder, pues, sería injusto.

Lo que da, pues, maravillosa trascendencia al empleo de nuestra Regla es que siempre nos dé por resultado la *unidad* o perfecta armonía. Y nos induzca además a cumplir esa ley, que es ley cósmica universal.

Universalismo constructivo, pp. 963-965

Emilio Frugoni (1880-[†1969])

Entre las individualidades que el 900 encuentra en plena juventud o, ya superada esta, en el umbral del dominio, Frugoni bien puede representar la constelación que formaron José Batlle y Ordóñez (1856-1929) Manuel Otero (1857-1933), Martín C. Martínez (1859-1946), Antonio Bachini (1861-1932), José Serrato (1868-1960), José Espalter (1869-1940), Domingo Arena (1870-1939), Luis Alberto de Herrera (1873-1959), Luis Caviglia (1874-1951), Juan Andrés Ramírez (1875-1963), Jacobo Varela Acevedo (1876-1962), Carlos Onetto y Viana (1877), Julio María Sosa (1879-1931), Juan Carlos Blanco (1879-1952) Justino E. Jiménez de Aréchaga (1883-1927), Baltasar Brum (1883-1933) y Hugo Antuña (1884-1944). Políticos, juristas, internacionalistas, legisladores, periodistas, constitucionalistas, en su labor intelectual predominantemente práctica, servicial, beligerante, no es infrecuente hallar páginas, eventualmente perdurables, de naturaleza ensayística.

De su figura más persistente en el nivel literario, imposible es referirse a ella sin implicar, de paso, todo el pensamiento socialista uruguayo, por lo menos tal como este se perfila hasta 1950. Tan imposible es esto, como hacer el proceso de ese pensamiento sin centrarlo en la personalidad que, durante cuatro décadas, protagónicamente, lo representó. Fundador del «Centro obrero socialista», en 1904, del Partido Socialista en 1910, la iniciación de Emilio Frugoni en esa corriente remontaba según testimonio propio, a doce años atrás. Pero militante hasta 1910 del Partido Colorado, cronista teatral de *El Día*, no es aventurado identificar su postura política ulterior como una radicalización de las del bando batllista, a cuyo jefe admiró si bien rechazando su adhesión al lema tradicional, ciertos rasgos caudillescos y su inclusión en último término en la «política criolla» con los rasgos con que él la juzgó. Electo diputado por Montevideo en 1911, gracias a la coyuntura creada por la abstención nacionalista y en una combinación «socialista-liberal» que el propio Batlle contribuyera a prohijar, queda fuera del propósito de esta presentación examinar su actuación política y parlamentaria de casi medio siglo o su labor periodística en *Justicia* (hasta la escisión social-comunista), en *Germinal* (1921) y *El Sol*, desde 1922 hasta hace muy pocos años. Sus libros en prosa (aunque son muchos) no pueden ser, en cambio soslayados para un expurgo ensayístico y se hace necesario revisar *Los impuestos desde el punto de vista sociológico* (1915), *Los nuevos fundamentos* (1919), *La lección de México* (1928), *La sensibilidad americana* (1929), *La revolución del machete* (Buenos Aires, 1934), *Ensayos sobre marxismo* (1936), *La Mujer ante el Derecho* (1940), *El laborismo británico* (1941), *Las tres dimensiones de la democracia* (Buenos Aires, 1944), *Sobre la Reforma agraria en el Uruguay* (1944, con Antonio Rubio y Andrés Martínez Trueba), *De Montevideo a Moscú* (Buenos Aires, 1945), *Génesis, esencia y fundamentos del socialismo* (Buenos Aires, 1947), *La esfinge roja* (Buenos Aires, 1948), *El libro de los elogios* (1953) y *Meditación americanista* (1959). A este rol habría que agregar todavía numerosos folletos de propaganda

política y electoral (uno, de 1950, se titula *El socialismo no es la violencia, ni el despojo, ni el reparto),* múltiples prólogos (uno de los últimos es el a *Todos los cantos*, (1955), de Álvaro Armando Vasseur), copiosos materiales de su oratoria parlamentaria, partidaria y callejera (*Socialismo, batllismo y nacionalismo. El trabajo nocturno en las panaderías, Jubilaciones obreras*) e infinidad de artículos dispersos por revistas uruguayas o extranjeras.

Parece obvio que todo este material no se mantiene en el mismo grado de la escala. Mucho de él responde a necesidades de mera propaganda política o a razones de una pedagogía partidaria forzosamente simplificadora. Por otra parte, el ensayismo, entendido como expresión prosaica libre y personal solo con dificultad tiende a afirmarse en Frugoni entre las dos vertientes que constantemente reclaman su escritura: el periodismo y la oratoria. Si se escalonan, además, las fechas de sus libros, es dable advertir que hay en su vida dos sustanciales períodos de plenitud y desembarazo creador: 1929-1936 y con él la crisis del golpe de Marzo (*La sensibilidad americana, Ensayos sobre marxismo*) y los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, en los que produjo *La esfinge roja* y los dos nutridos tomos de *Génesis, esencia y fundamentos del socialismo*. La circunstancia, empero, de ser muchas de sus obras colección de materiales anteriores obliga a relativizar bastante este esquema. Queda firme, sin embargo, que lo anterior a esos períodos es mucho más ocasional y volandero y que tras la mitad de este siglo tanto la cantidad como la calidad de su obra decrece. No se pierden, con todo, hasta nuestros días, los rasgos fundamentales del Frugoni prosista: la facilidad de una composición al correr de la pluma; el énfasis oratorio incontenible; un brío polémico y una agresividad a flor de piel que si le han permitido, a veces, llegar a ricas invectivas verbales no dejan en otras de depositar en la boca del lector el agrio gusto de cierta despectividad fría y hasta ligeramente mecánica.

Tematizada esta obra, es fácil ver que la porción ensayística de ella apunta más que a ningún otro blanco, a la fundamentación teórica de la doctrina socialista. Esto puede decirse no solo del libro más típico en este rubro: los *Ensayos sobre marxismo* sino también de *Génesis...*, escrito en Moscú en el curso de 1945 y 1946 y que es una historia del socialismo generalmente apta pero sin nada de excepcional y demasiado engrosada con materiales ajenos y propios (recoge buena parte de los *Ensayos...* recién mencionados y de *El laborismo británico)* achaque, que con creces de mucha pacotilla, sufre este último librito. Variado, desigual, pero lleno de páginas reveladoras es *El libro de los elogios* y amenísima, densa, seguramente su mejor obra es *La esfinge roja*, de la cual muchas páginas no desmerecen los textos más aptos de esa enorme literatura sobre la URSS acumulada desde 1917 hasta hoy.

El perfil que el socialismo adopta para Frugoni y su interpretación del marxismo no son inseparables: él, por lo menos, y al modo de esos laboristas ingleses con los que tantas afinidades tiene es capaz de concebir que aquel pueda existir sin este y proseguir, pese a ello, eficaz carrera. Coherentemente con esta disociación, Frugoni se pronunció contra el «dogmatismo» (marxista), señalando en el marxismo una *parte viva y universal* y también, y por lo tanto, tácita, remanentemente, una parte muerta y particular. Esta parte viva y universal creía (como también su, por tantos conceptos, afín, el argentino Juan B. Justo) podía combinarse con otras corrientes, como la «georgista» sobre la renta de la tierra, y ganando con

ello. Elogiando a George Sorel y a Eduardo Bernstein, se adhirió al postulado de que *el objetivo final es nada y el movimiento es todo*, Cuando recordó a Leon Blum, subrayó su distinción entre aceptar el marxismo como *explicación científica del proceso social* y desechar *la filosofía materialista del materialismo dialéctico*. Y si bien es cierto que atacó el revisionismo de De Man y el desplazamiento del marxismo a favor de interpretaciones biologistas o psicológicas, su actitud general aparece nítidamente referible dentro del revuelto y rico cuadro del marxismo contemporáneo.

Sitúesele, ante todo, en el sector opuesto a la formalización de un marxismo centrado en las versiones tradicionales, desdeñoso de las nuevas evidencias de las ciencias pero afanoso por «confirmarse» con sus hallazgos, autosuficiente y cerrado, respaldado en la univocidad de su interpretación por las coacciones más o menos abiertas del poder estatal. Frente a este tipo de marxismo, el general del mundo comunista, y entre las muchas variantes que lo enfrentan, no sería posible ubicar a Frugoni diciendo que emplea un «marxismo difuso» en vez de un «marxismo literal». En cambio, aunque la imagen, tan usada, de «descongelación», le puede ser aplicable, resulta seguramente más exacto decir que fue siempre el suyo un marxismo «desmonolitizado» (ya se adelantaba), descompuesto en elementos vitales y elementos muertos, dejando estos a un lado y postulando la conmixión de los valiosos con los ingredientes válidos de cualquier otra corriente ideológica. Esto es tal vez más extremo que todo lo implicado por el alentador movimiento de afinación y revitalización del marxismo, por ese «marxismo abierto» que alinea a parte de lo más vivo del pensamiento europeo, desde Lefebvre a Martinet, desde Kostia Axelos al mismo Sartre. Y no es irrelevante, por ello, su afirmación de que «el marxismo no es todo el socialismo» y su elogio de la heterogeneidad ideológica del Laborismo británico.

Sería, sin embargo, aventurado e injusto decir que Frugoni no haya sido un estudioso de la doctrina capital de su partido y desconocer que algunas de sus obras mejores testimonian un escrupuloso y a veces dramático esfuerzo de ajuste entre las tendencias incoercibles de su posición espiritual y el marxismo, tal como en sus años de formación (sobre todo) se le ofrecía. En este punto es del caso aseverar la profunda influencia que tuvieron en él los escritores marxistas y socialistas italianos de principios de siglo: por razones de origen, de familia, de tradición, fue a través de Italia que Frugoni recibió lo esencial, no solo de sus gustos poéticos sino también de su vertebración ideológica, como él mismo, no hace mucho, lo reconoció justicieramente (*Marcha*, n.º 1007).

Si se analizan minuciosamente sus *Ensayos* es dable advertir que Frugoni concibe esencialmente al marxismo como un «realismo productivista», que tiende a subrayar, antes que nada, el condicionamiento material de toda la actividad económica, para marcar tras ello, pero solo entonces, la influencia decisiva de esta en la vida de la sociedad. Producir, para ella, equivale a nutrirse para el hombre. Junto a esto, enuncia Frugoni afirmaciones muy coherentes con el énfasis «infraestructuralista» del marxismo más puntual: la materia domina sobre el espíritu; la vida económica es decisiva en la explicación de la historia; la moral no condena sino lo que la historia ya ha condenado. Pero esta influencia de lo económico e infraestructural, afirma *no es exclusiva*, sino solo *preponderante*, es decir, que no cubre todo el cuadro de las fuerzas. Correlativamente, y en el plano

de la abstracción filosófica, sostendrá que el materialismo marxista implica que las formas espirituales están *determinadas* por las de producción, no negando, en cambio, su función importantísima.

Puesto en este orden, a deslindes terminológicos insoslayables, Frugoni se inclina a pensar que el materialismo dialéctico —e histórico— de Marx no puede ser confundido con un mero materialismo moral o metafísico y que solo legitima su rótulo en algunos decisivos puntos que se detiene a precisar. Afirmar la primacía de lo real en la determinación de la conciencia y la de los modos de producción y del trabajo en la configuración de la sociedad entera son tal vez, para él, los más importantes. Pero también lo es una aseveración, en cierto modo sinonímica: la de la objetividad, la de la realidad del mundo exterior y su primacía desencadenante de todos los procesos; también el negar la existencia de una acción «autónoma» del espíritu o la vigencia de un orbe objetivo y espiritual de valores.

Ya es posible barruntar que, más allá de esto (que es mucho) Frugoni se inclinará a dar entrada al factor espiritual (con un sentido que habrá que precisar) por todas las vías posibles. El «materialismo» marxista sostiene, no lo es tal si se entiende por ello negar la intervención de la conciencia del hombre, de los ideales individuales y de clase, de las superestructuras, como un todo, sobre el curso de la vida de los hombres. El ser humano (para empezar), sus móviles, sus ideales, sus impulsos morales, su espíritu, su cerebro, intervienen activamente en las fuerzas productoras y los «hechos económicos» no son exclusivamente «materiales». El materialismo histórico, al indicarnos que la materia domina sobre el espíritu nos incita a una enérgica modificación de las inflexiones originadas en lo material como único camino que lleva a realzar la condición del hombre. El materialismo histórico y el determinismo económico no son, en último término, ni fatalistas ni estrictamente «materialistas» y es más bien un humanismo activista, voluntarista y ético el que según Frugoni, resulta el mejor corolario de las aceptaciones básicas. Llevado a examinar la importancia que en las corrientes socialistas, se afirma, asumió el repudio moral del capitalismo y puesto a indagar si esas razones tuvieron operancia en Marx concluye, bastante axiomáticamente que este nunca *pudo haber prescindido de las inspiraciones generosas o desinteresadas del espíritu*. Sobre estas dudas, insolutas, Frugoni (lo expone en un pasaje fundamental de *Génesis*...) piensa que el sentido del afán humano es el esfuerzo del hombre por elevarse cada vez más sobre el determinismo económico, por humanizar, en el más pleno, cabal significado, la Historia.

Su misma concepción de las clases, «motor de la historia», y de la conciencia de clase contiene la afirmación de que las primeras no se mueven solo por hechos y motivaciones económicas y que, si los sentimientos y valores que conforman la «conciencia de clase» son, en su estrato inferior individuales, hay uno, superior, en que asumen la faz de ideales universales, del «ideal puro», supeditado a la condición económica pero no reductible a ella. Los dos planos resultan, en la concepción de Frugoni, «telescopables» y, en la Revolución de Mayo, por ejemplo, la clase culta ciudadana de Buenos Aires insurgió por sus propios intereses pero —también— por la libertad de los pueblos. En una tendencia muy explícita a ensanchar los contenidos de la «moral de clase», supone Frugoni, por caso, que la independencia y la libertad de la conciencia poseen un valor propio, incondi-

cionado con lo que, como se ve, aquí también las «superestructuras» tienden a escapar a la reducción de las «ideologías» y acceder a lo superclasístico y universal.

Todo este conjunto de posturas no es desusado en el marxismo de su tiempo y es bien visible, en especial, la profundísima influencia de Jaurés en esa apetencia por «humanizar la historia», en esa valoración del esfuerzo por vencer la gravitación de lo económico para entrar de una vez en las aguas libres de una plenitud humana, donde la «prehistoria» que vivimos haya sido dejada atrás. Y si se adhiere a la justeza de la observación de Gurvitch cuando sostiene que el módulo último del pensamiento de Marx es un humanismo realista, dialéctico y «vitalista» más que «materialista» (esa «vida» que determina la conciencia...) cuando se recuerda el contenido polémico contra el culto de «la Idea» mistificadora del hegelianismo con que Marx adjetivó sus teorías de un «nuevo materialismo» (que así llamó para distinguirlo escrupulosamente del de Feuerbach); cuando se atiende, en suma, a estas especificaciones, es previsible el juicio de que, buena parte de la concepción frugoniana del marxismo se desgastó en una lucha contra las simplificaciones mutiladoras, contra medio siglo de falsos problemas creados por la incomprensión. Y si se cree que ese esfuerzo hoy podría encaminarse mejor, no es posible dejar de reconocer que tal como efectivamente se dio, él también lo sitúa: el socialismo marxista de Frugoni puede verse inscrito hoy en un medio camino entre el «reformismo» de Berstein y Jaurés (técnicas de combate, prospectos económicos) y ese «revisionismo» que sin un inequívoco deslinde con el anterior, tiende a descongelar ciertas rigideces del marxismo y a desmonolitizar el todo compacto que en su versión ortodoxa es.

Tal esfuerzo, común a innumerables pensadores del socialismo lo individualizaría poco, contribuye mejor a dibujar su mentalidad y a situar, a datar inflexiblemente su «reformismo-revisionismo», examinar qué ingredientes trató de hacer penetrar en la bien guardada fortaleza. No parece exagerado esquematizar lo que tiene que seguir, sosteniendo que fue en dos puntos en los que Frugoni ha tendido a romper la textura del marxismo ortodoxo.

Como ya se observaba lateralmente, con su énfasis en los «factores espirituales», Frugoni aspiró a coronar el marxismo con esa «idealidad» que es devoción y penacho común a toda la intelectualidad del 900. El *ideal*, las *alas del ideal*, la *idealidad* son expresiones que retornan constantemente a su discurso y en las que se vierte cierto espiritualismo vago, a lo Romain Rolland, que intuye la esfera de los valores bajo una mixtura de racionalismo, vitalismo, idealismo y positivismo, al modo que era frecuente a principios de siglo y como podría confirmarse con algunas declaraciones suyas sobre su formación intelectual (*Marcha* n.º 1007). Aunque estas aseveraciones porten a voces un nítido contenido ético: es *idealidad*, por ejemplo, la reacción del hombre contra la miseria, parece más decisivo precisar que su noción de los *bienes espirituales* es esencial y cerradamente inmanentista, psicológica; no es casual que aflore la imagen del *cerebro* cuando piense, intuitivamente, en su residencia.

La otra línea en la que Frugoni se separa, no solo del marxismo sino también de los nacionalismos revolucionarios de izquierda en el mundo marginal, es en su afirmación de la democracia clásica y las fórmulas tradicionales de libertad política en cuanto valores incondicionados, fines en sí mismos, en puridad supremos, expresión comprensiva y profunda de los ideales más valederos de la

humanidad. La lucha contra el capitalismo, sostiene en alguna ocasión, *no debe conducirnos a restringir los horizontes políticos del pueblo* y aunque acepte que ciertas concepciones de la democracia *no son las suyas*, es su actitud permanente el rechazo de todo cambio social en el que se renuncie a la «democracia política».

No siempre es honesto llevar cada posición hasta sus últimas consecuencias, pero si se quiere comprender (incluso) la trayectoria vital de uno de nuestros uruguayos más importantes y el sentido de algunas candentes disidencias de nuestros días es imposible, en este punto, dejar de subrayar que el pensamiento marxista de Frugoni pasa muy lejos, (sin atención visible en él) de uno de los elementos más admitidamente fecundos, más fértilmente empleados del marxismo: la «teoría de las ideologías» y sus muchas consecuencias. Con su aceptación incondicionada de la democracia política liberal, Frugoni deja de lado todo lo que tiende a subrayar para un marxista —y aun para quien no lo es— el carácter «relativo», «ideológico» de cualquier fórmula política que se dé en la historia, la probable condición de «máscara» (del capitalismo, de la sociedad atomizada, de la burguesía ascendente) que las formas canónicas de la democracia pueden poseer. Y, aunque en algún pasaje parezca intuirlo, también tiende a desconocer la realidad del «poder latente» que tras el funcionamiento democrático se agazapa y la limitación efectiva, y a veces clamorosa, de las garantías y derechos que ese funcionamiento, teóricamente, propicia. Dicho esto, parece ocioso observar que en ninguna página, de las muchas que escribió, aflora la noción de la «ambigüedad» y el «condicionamiento» de su efectivo ejercicio en un medio cultural y socioeconómico dado, aunque pudiera observarse que esta noción ha sido perfilada de consuno entre el marxismo, el enfoque «realista» de la sociología y el pensamiento historicista de inclinación tradicional. Lo mismo puede rezar —aunque tampoco aparece en Frugoni— con la noción de lo «contraproducente» que una idealidad de positivo valor universal, si se la trasplanta a un medio dado, puede ser. Tampoco infirió el socialismo que Frugoni preconizaba, lo que el alumbramiento de conciencia de las colectividades subdesarrolladas les ha permitido comprobar en su propio pasado y en su misma dolorosa actualidad. La noción de la multiplicidad de partidos políticos, por ejemplo, fragmentando la unidad auténtica del querer popular, la «libertad de prensa» tal como es disfrutada por los sectores oligárquicos y extranacionales son hoy temas capitales de la especulación política que el pensamiento frugoniano (pese a su previsible irrigación por el realismo marxista no parece considerar importantes.

Esto rige no solo para las formas institucionales concretas de la democracia tradicional. no solo para toda la cosmovisión liberal-radical (cuyo carácter universal, incondicionado ya se observó en él) sino aun para posiciones doctrinarias que, como el librecambismo, resultan hoy, de acuerdo a un parecer casi unánime, lo inverso a todo lo recomendable para el crecimiento efectivo de una nación periférica. Tampoco esto parece haberse impuesto en el horizonte intelectual de Frugoni si se leen sus calurosos elogios a Juan B. Justo y a haber sido este capaz de imponer el librecambio comercial en los congresos socialistas de Europa ante la divertida estupefacción de los propios correligionarios de los países industriales.

Tal esquema ideológico, inserto cálidamente en las contingencias de la historia contemporánea, llevó a Frugoni, lejos de las posturas neutralistas de muchos marxistas de 1914 y 1939, a abrazar con auténtico entusiasmo la «causa aliada»

en las dos guerras mundiales. Salvo algunas atenuaciones: señalar, por ejemplo, el carácter transitorio del fascismo frente a la índole permanente de los imperialismos económicos y políticos que nos mediatizan, el tono emocional de sus discursos y adhesiones en nada difiere del de otros sectores muy ajenos a su posición doctrinal; aquí, todavía, su socialismo humanista consiguió llevarle a pensar que, si las interrupciones de la efectividad de la democracia no se negocian, la lucha contra la servidumbre colonial debía suspenderse por esos años o, por lo menos, atenuarse hasta la innocuidad.

De «tono emocional» se habló. Y ello es sobremanera decisivo, porque se toca aquí una de las claves de su personalidad y una de las razones del amplio, simpático eco que ella ha tenido en hombres de varias generaciones que estaban sideralmente lejos de cualquier socialismo. Afectivamente, mucho más que al áspero, despiadado realismo del marxismo, Frugoni se inscribe en la cosmovisión, la ideología del liberalismo democrático, radical, laico, racionalista, europeo, intelectual, del siglo XIX. Sus valores más entrañables son la *Fraternidad ilimitable*, cuyo genio cantó, la Idea, la Justicia, la Igualdad, la Libertad; sus visiones más cálidas, las de las Muchedumbres y el Futuro; sus tendencias más hondas, la postura antidictatorial y la hostilidad al Poder; su anatema más auténtico, al Despotismo; sus invocaciones más naturales, a la Democracia, al Espíritu Humano, a la Humanidad, a la Dignidad Humana. Su francofilia exaltada, aunque común en su generación, se explica por ello, lo mismo que su devoción a Garibaldi, a quien en *Los himnos* le explicó: *hoy se te insulta con feroz constancia/ porque nunca mediste la distancia/ cuando hay que luchar por la Justicia.* Coherente por igual con todo lo anterior es su hostilidad a las «formas sociales» a los aspectos ceremoniales de la vida y aun a todo lo que en un juicio utilitario y racional pueda ser considerado en la historia de *incómoda supervivencia, anacrónica forma, fórmula arcaica, ceremonia absurda*, según juzga en su librito sobre el laborismo muchas instituciones británicas: la acritud que tal lenguaje revela contrasta abruptamente con la indiferencia, veteada de nostalgia y/o displicencia que suele ser la postura casi universal con que hoy se juzgan tales residuos. Coherentes son también el antimilitarismo y sobre todo el anticlericalismo, que le hizo apoyar la *Lección de México* este aspecto fundamental de la Revolución de 1910 y en *La sensibilidad americana* volverse con verdadera obsesión a un gongorismo neo-católico cuyos peligros le parecían muy graves y su amenaza inminente. Y todavía en 1944, en viaje a la URSS, a pasar por Egipto, tejía urgidas reflexiones sobre la índole de las religiones como factores de disgregación nacional, rivalidad humana y estancamiento social.

Todo lo anterior lleva a caracterizar el socialismo de Frugoni como el clásico socialismo que en las primeras décadas del siglo se dio en América con relativa abundancia: intelectual, universitario, doctoral, democrático, racionalista, economista, universalista, pacífico, culto, urbano... Los adjetivos son suficientemente identificadores. También lo es la admiración incondicionada, la afirmación de su calidad de modelos de los líderes socialistas europeos fueran ellos Labriola o Turatti, Vandervelde o Blum, Ernest Bevin o Cripps, y sobre todo, Jean Jaurès, del que cantó que *hizo de la tribuna/ la cátedra sagrada de la Revolución.* Similar ha sido también la actitud de Frugoni ante los dirigentes socialistas argentinos más importantes (sobre todo la trinidad Justo, Repetto, Palacios), de cuya aprobación

y solidaridad siempre pareció expectante y con cuya línea, casi invariablemente, se consustanció. En este cordial transporte de identificación con quienes, más acá o más allá del océano sentía afines, Frugoni parece haber sido totalmente ajeno a la noción de los lazos, imponderables pero decisivos, que entre los socialismos europeos y los Estados respectivos (con todo el lastre de la política de Poder) existieron y existen. También (y podría darse por descontado) a la tesis del «soborno del proletariado» de las naciones imperiales y a sus fundamentales consecuencias.

Este no tener en cuenta la ambigüedad de las ideologías —incluso la del propio socialismo— en las potencias imperialistas; su última inspiración en el democratismo romántico y universalista; otros rasgos que enseguida se traerán a colación; el carácter esencialmente inmigratorio que el reclutamiento de su partido asumiría, su propia actitud ante lo criollo, el enfoque europeísta de su fuerza política lo llevaron, lógica y mancomunadamente, a desconocer o menosvalorar la importancia que el nacionalismo, la fuerza de una «personalidad nacional» (discutible en sí pero psicosocialmente efectiva), las tradiciones nacionales asumirían en esta segunda posguerra mundial. En flagrante disidencia con lo que en el texto 80 de esta selección, producto de otra generación socialista, se estampa, es notoria la escasa significación que el pensamiento de Frugoni concede a aquellas fuerzas como factores eficacísimos en la lucha contra la humillación y la servidumbre colonial: un texto, incluso, de 1941 lo muestra ajeno a la previsión del peso que en la India, ese nacionalismo tendría en la descomposición del más potente imperio colonial de la historia. De esta manera, siempre que en sus páginas se mencionan tradición o entidad nacionales, es transparente que ve en ellas las trabas que pueden significar a la deseada maleabilidad de las sociedades pero nunca, en cambio, su potencia defensiva contra toda mediatización, su poder de vertebración y de protesta contra la aceptación resignada del infradesarrollo y la marginalidad. Puede decirse, para cerrar esta observación, que ha sido el no distinguir entre el nacionalismo ofensivo y expansionista de las potencias europeas mayores y el nacionalismo defensivo del mundo colonial lo que llevó a Frugoni a tal postura. Y, en forma similar, cabría apuntar los efectos de concebir las «tradiciones» nacionales (*la costra de la tradición, los intereses creados, el tradicionalismo nacional* que es mejor que no exista entre nosotros) impostadas exclusivamente del contenido clasista, duro, militar que es solo uno de sus avatares posibles.

Podría decirse, empero (y hay numerosos pasajes para abonarlo), que eventualmente reconoció la importancia temporal de los ingredientes nacionales y anticoloniales respecto al de la lucha de clases; podría recordarse que encomió el *nacionalismo sano* de Alfredo L. Palacios, caracterizado para él, tanto por la postura defensiva como por una legítima efusión sentimental, romántica, historicista. Lo sustancial de su actitud, sin embargo, es el rechazo del nacionalismo *estrecho y furioso,* la adhesión a un humanitarismo sin fronteras conexo con la afirmación del carácter esencialmente «cosmopolita», «internacional» de América (dos términos, que con el de «universal», también, tendió a confundir en su adhesión). El cosmopolitismo de América —«melting pot», formada por mil aportes, continente en el que todo (hasta el caballo) es extranjero y donde el término «autóctono» casi no tiene sentido, ámbito espacial en el que todo lo universal tiene

hogar y resonancia—, le llevaron así a su característica conciliación del *localismo humanista* como lema de la labor cultural americana, mixtura o imbricación de internacionalismo y criollismo, en el que tendería a sentirse (y con él sus productos poéticos posteriores a 1925) programáticamente cómodo.

Aceptando, como se apuntaba, la noción de «clase», se pronuncia contra el *espíritu clasista estrecho* y sostiene que la lucha de clases *se continúa* (hay que pesar el término) en una apaciguadora tregua o en la transacción.

Su anticomunismo (aun rastreable en el libro perspicaz y cordial hacia la sociedad soviética y el país ruso que es *La esfinge roja*) se había acentuado tras ese pacto germano-soviético de 1939 que cambió el rumbo de tantas conductas políticas. Pero no se enfeudan a la pura contingencia internacional las razones de tal rechazo. Unas razones entre las que se alinean su disidencia de la táctica revolucionaria y su fe evolucionista, su adhesión (sin retaceos ni relativismos) a la democracia política liberal, su repulsa al totalitarismo y a la dictadura burocrática estatal sin libertades políticas y civiles, su decidida marginalidad a toda dogmatización de la doctrina marxista. Solo a todo este rol básico, debe sumarse entonces el impacto emocional del convenio de no-agresión de 1939; aun dos años tras este evento, supuso que Hitler abrazaría el comunismo puesto que en la Alemania posterior a 1933 no existía *más propiedad ni más capital que el del Estado.*

Las circunstancias del 900 decidirían que el socialismo que promovió Frugoni, así como el que se originó en la Argentina en condiciones muy similares, resultara inicial y prácticamente confinado a los núcleos obreros inmigratorios —llegados a nuestra tierra con una previa conciencia de clase— y al ambiente de la ciudad-capital en que esos núcleos, en proporción abrumadora, se afincaron. Todo el pensamiento de Frugoni muestra acentuada simpatía por esos contingentes, cuya positividad, reiteradamente, destacó. «Socialismo portuario» se le llamó después, con intención peyorativa, a su semejante argentino, un socialismo que por largo tiempo tendría que contentarse con otear desde la factoría costera —con curiosidad, con desprecio, con hostilidad, con nostalgia, con piedad entreveradas— el «hinterland» hosco, ajeno, casi impenetrable, que más allá se extendía. La cuestión de la «ajenidad» del socialismo, subrayada tempranamente por sus adversarios y que alguno de sus textos, aquí recogido, explana, el tema de su «extranjerismo» preocupó también a Frugoni. Como en ese texto se ve, su argumentación puede reducirse a dos puntos: 1) de que «todo» en América es «extranjero», 2) de que al responder a necesidades «universales», también aquí (o allá) el socialismo puede encontrar su ámbito de desarrollo. Imposible reconocer en forma más paladina (dígase en inusual función de críticos) que no concibe su movimiento político-social «suscitado» por la propia realidad (como parece necesario a la vitalidad de cualquiera de ellos) sino meramente «facultado», «autorizado» por esa realidad. A este propósito, y aunque las razones del italiano no fueran demasiado contundentes, puede ser ilustrativo recorrer la famosa polémica de 1909 entre Enrico Ferri y Juan B. Justo (con quien Frugoni apareció posteriormente identificándose en forma total).

Con esta conciencia inicial de una cierta enquistación, resulta coherente el sello educador, cívico, moralizador con que el socialismo tendería aquí a presentarse y que Frugoni, entre otros contribuyó a imprimir. En la perspectiva de los años,

es muy visible que creyó hondamente en la efectividad de la persistencia de esta labor (en la que incluso el juego y los deportes fueron juzgados, ceñudamente, como frivolidades diversionistas), en el seguro crecimiento de las densidades de desinterés personal, responsabilidad y lucidez con que el pueblo (y sobre todo la colectividad electora) acostumbraba a conducirse.

Sobre está esperanza, Frugoni organizó un partido homogéneo, muy perfilado ideológicamente, cuidadoso de la austera conducta de sus afiliados, misional. y docente, fundado en las ideas e intereses de clase considerados legítimos, respetuoso de las reglas de la democracia política. Pudiera señalarse de nuevo en intromisión de críticos— que tan limpios propósitos y medios, que contaban con un progreso ético indefinido, no previeron la llamada «crisis moral de Occidente» que, con la disipación del patrimonio heredo-cristiano y la muy tenue, minoritaria viabilidad de morales racionalistas o sociales vería el retroceso, a veces palmario, de aquellas actitudes ético-intelectuales en cuyo incremento, tan alegremente, se confiaba. Pero aun resulta menos discutible que esta tentativa de racionalización y moralización del electorado tampoco previó el fenómeno de la «sociedad de masas» ni la formidable fuerza simplificadora y puerilizadora de sus «mass media», de los instrumentos técnicos de propaganda y coacción psicológica. Ni de que esta fuerza, asimismo, estaría (en proporción abrumadora) en posesión de aquellos que más se sentirían amenazados en sus privilegios por un incremento sustancial de ese voto desinteresado, racional, informado, fiel a confesables intereses generales que aquella empresa propugnaba. Y todavía, para sumar a tantas cosas salteadas, no contó con la reacción, casi siempre displicente, a veces burlona que el tono (inevitablemente superior y esporádicamente pedante) de esta tentativa de moralización tendería a suscitar en anchos sectores de potencial electorado.

Tal vez no sea todavía la hora para apreciar en qué medida tal estilo político contribuyó a mejorar las costumbres cívicas nacionales pero (al margen de una polémica muy viva en estos días), parece indudable que él fortaleció las tendencias a constituir una agrupación política relativamente enclaustrada en sí misma, ombliguísticamente suficiente, puritanamente desabrida a todo contacto con los impuros y aun con los distintos, nutrida en buena parte por personas que hacían de su voto un testimonio de su conciencia limpia, de sus buenos deseos, de su superioridad mental pero —también— muy conscientes de la inefectividad inmediata de sus voluntades, postergando para un futuro —convenientemente reculado, hasta el que nada nuevo acaecería adversamente, en el que ningún contexto atentaría contra el crecimiento milimétrico, pero inexorable— toda posible encarnación histórica de los ideales profesados, toda eventual irrupción en el medio de las fuerzas decisivas entre las que el Poder —y su tremendo impacto en el destino de los hombres— se juega.

Lógico es entonces ese desdén hacia la «política criolla», siempre nombrada peyorativamente en páginas de Frugoni como *indigna, subalterna, sensual, frívola, marcada por el fraude, la corrupción, la demagogia y la venalidad*, caracterizada por la vaguedad y la heterogeneidad ideológicas, por la explotación de los intereses personales más ilegítimos, por el «espíritu de apuesta», la inmoralidad, el caudillaje y *las viejas idolatrías*, el fanatismo, el tradicionalismo irracional... Ante tan persistente vena de dicterios, siempre antitéticamente dispuesta a correr cuando propugnaba su propio estilo cívico, el juicio se encuentra embarazado

para distinguir entre lo que puede valer como rechazo de las efectivas taras de la política denostada y la retracción ante toda factual «política», sin adjetivos, en cuanto técnica de conducción de hombres, en cuanto manejo de intereses, de pasiones y de fuerzas. Y dígase, de nuevo, como espectadores comprometidos en lo que se expone, que el fracaso de las vías que idearon para salir de todo este cuadro táctico los militantes socialistas de la última promoción no altera la realidad de tan evidente y embarazante ambigüedad.

Universalista, intelectualista, doctrinario, genérico, no suscitado sino meramente facultado (se decía) por la realidad nacional e hispanoamericana, el socialismo de Frugoni las contempla con sentimientos que se mueven entre la piedad y la denigración, la conmiseración y el desprecio. Esto se hace más patente con todo el sector de nuestro mundo extra-urbano y una cuidadosa tabulación de términos —que aquí no puede realizarse— lo confirmaría. Pero ese rebrotar de expresiones como *las ignorantes multitudes criollas, los bárbaros adoradores de la rutina, la plebe gaucha, el proletariado ignorante y sumiso* y muchas otras semejantes es suficientemente ilustrativa de hasta qué punto es fiel aquí Frugoni —sin el menor barrunto de otro orbe de valores— a su perspectiva intelectualista, dinamista, individualista, racionalista, inmanentista... a su mentalidad, en suma, de socialista liberal, de alta clase media, intelectual, «moderno». Ciertos trazos profundos de la psicología criolla (término que, decía, usa peyorativamente), ciertos ingredientes, tal vez puramente normativos, pero muy actuantes, de un cierto «arquetipo nacional» de vigencia borrosa pero muy tenaz, es inevitable así que se le escapen y entre ellos todos los que giran en torno a la intuición y la fe, todos los atinentes a la «conformidad» y a la contemplación, todos los que tienen que ver con el valor de fidelidad y relación personalizada, todos los que se imantan hacia la necesidad de trascendencia y de absoluto.

Servando Cuadro (justamente un hombre en quien la vivencia de ellos fue tan poderosa) ha señalado que su celebrado poema sobre *La décima* (en *Los himnos)* no rectifica esta alegada incomunicación, esta ajenidad y, en verdad, si se examina su texto solo se encontrarán en él alusiones a las guerras de la Revolución y pasajes sentimentales y evocativos. Puede parecer minucia excesiva señalar que, hablando de Artigas, mencione a la quinta línea al *gran Jaurés* pero no lo es seguramente observar que el mismo tema del caballo, muy reiterado en su poesía y en su oratoria sea, tal vez más que una muestra forzada de uruguayismo, una demostración de que lo que parece más criollo sea rotundamente europeo.

En general, tanto sus ideas sobre el pasado como sobre el presente están impostadas por tal actitud. Esto no quiere decir, es natural, que en la inteligencia cálida y sensible que Frugoni es, no se hallen presentes los temas cardinales de la realidad continental: el imperialismo, el latifundio, las oligarquías venales y rapaces. Son, sin embargo, las expresiones políticas más típicas (pero también, a veces, más equívocas) de lo hispanoamericano las que han atraído su condenación con más fuerza: el militarismo, el totalitarismo nativo, *la tradicional dictadura criolla, esa especie de fascismo americano sin doctrina, de instinto cerril y concupiscencia selvática* y sus múltiples avatares.

Si, a todo lo ancho, se examina el sentido de la obra ensayística y política de Frugoni, parecería que el verbo «empenachar» —úsese sin el menor matiz peyorativo— fuera el que lo cifrara mejor. Empenachar de justicia social y generosidad

humanitaria las duras estructuras del liberalismo y la democracia política capitalista, empenachar de «idealidad» el marxismo y, más genéricamente, el orbe de lo económico, lo material, lo positivo. Como lo dijo alguna vez, no cree que el *idealismo liberal* sea incompatible con *una política realista y economista* y, en verdad, lo más hondo de su esfuerzo podría diagnosticarse en un acortar distancias entre las dos grandes vigencias de sus años de formación: el idealismo cultural de la generación rodoniana y el insurgente, áspero realismo económico que las contradicciones del Viejo Mundo comenzaban a instaurar. En esto se emparenta Frugoni con otros importantes autores del 900 uruguayo y con Rodó, Reyles y Figari en ese reservar la última instancia (el «ideal», el primero; la «voluntad de conciencia», el segundo; la tarea «ideadora», el tercero) a una idealidad que los tres concebían distinta pero convergían en colocar sobre fundamento positivo, biológico, material. Y si a Rodó —que también fue su maestro, además de prologuista— se le compara, sus soluciones tienen el mismo aire conciliador, ecléctico, optimista, integrador, ya enfrente las antinomias de democracia y selección humanista, ya las de internacionalismo y localismo, ya las de cosmopolitismo y autenticidad, ya las de determinismo económico y responsabilidad moral.

No puede dejarse de observar (cerrando esta noticia demasiado larga) que al darle al socialismo este carácter democrático-liberal y doctrinario, al dejarle al futuro lejano, a la educación, el cumplimiento de «los sueños de justicia», el socialismo, o más concretamente Frugoni, no cortó sus vínculos con el sector culto, doctoral, de los políticos del régimen social uruguayo, que vieron en él una figura díscola, original, inconfortablemente idealista en ocasiones y excesivamente agresiva en otras, pero últimamente confiable y respetable y capaz de completar, en términos de gran dignidad y aptitud de diálogo, el panorama político nacional. Si a esto se agrega que el socialismo que Frugoni representa ejerció la central de su impacto sobre los medios obreros y los sectores de la pequeña burguesía dominados por el batllismo (en forma similar a cómo el socialismo argentino actuó entre aquellos de dominante fidelidad radical); si esto se agrega, es factible comprender el permanente encomio que (sobre todo con posterioridad a 1933), la personalidad de Frugoni ha sido objeto por algunos periódicos muy representativos del Régimen uruguayo. Un encomio que convirtió una figura política partidaria (los otros aspectos de su personalidad no lo requerían) en figura política nacional. No debería tomarse por inadmisible dureza sino estricta objetividad la reflexión de que si la efectividad —y ¿ por qué no ?— la peligrosidad de una persona o una causa se mide por la hostilidad que despiertan en aquellos sectores amenazados por ellas en sus intereses, no es una corroboración favorable de la eficacia de la acción de Frugoni la devoción (contrástense ese tono y el impreso a las referencias a algún otro autor de esta selección) despertada por su figura entre los voceros de esas fuerzas.

Dicho esto, destácase que ello va sin mengua de la adhesión que puede ganar la rara dignidad de su conducta cívica del interés que despierta su condición de testigo elocuente, límpido, de todas las dramáticas contradicciones que en torno a su pensamiento se ha creído del caso examinar.

11. [Lo material, lo económico y lo espiritual]

Las manifestaciones y relaciones económicas —factor histórico fundamental— son (...) los procedimientos y actividades por los cuales los miembros de una sociedad producen sus medios de vida; procedimientos y actividades en cuya génesis figura naturalmente el espíritu de acuerdo con una preexistente contextura humana, cerebral o mental, que no es toda obra del simple influjo económico. No debe confundirse, por tanto, lo material con lo económico, ni en tal confusión incurren Marx y Engels al denominar materialismo histórico a su aplicación a la historia del materialismo dialéctico. El término *materialismo* adquiere en esa teoría su verdadero sentido, o mejor, se aclara todo el sentido de ese término cuando se le contrapone al idealismo de la filosofía alemana. Nadie sostiene que todos los hechos económicos sean de un carácter exclusivamente físico o material, por más que las relaciones económicas tengan un contenido utilitario. El sociólogo Ward afirmaba con razón (...) que la economía es algo exclusivamente intelectual, racional, reflexiva y supone un alto grado de inteligencia, de industria, de previsión. Por su parte Roberty afirmaba que si bien el acto económico es el más simple de los actos sociales, en cambio el *hecho* económico es uno de los fenómenos más complejos de la sociedad.

Por eso tiene mucha razón Seligman cuando dice en un libro por todos conocido: «Si por materialismo entendemos una negación del poder de las fuerzas espirituales de la humanidad, la interpretación económica de la historia no es materialista. Pero si por interpretación económica entendemos que las mismas fuerzas éticas son esencialmente sociales en su origen y están ampliamente condicionadas en su esfera actual de acción por las relaciones económicas de la sociedad, no hay un antagonismo real entre la vida económica y la vida ética» (...)

Y también está en lo cierto De Greef (...) cuando dice que «lo económico no es solo el orden de la producción y del consumo considerados de una manera abstracta y exclusiva, porque tal orden se refiere a los hombres, los cuales no son solo seres de vida fisiológica, sino de alma o psiquis, que se refleja con todas sus complejas cualidades en todas las manifestaciones de la vida».

Pero no se puede acusar a Marx de haberlo olvidado. Ni se le debe creer adscripto a la abstracción del *homus economicus* de los economistas clásicos.

El hombre integral no desaparece, sin duda, de la visión histórica de quien escribe lo siguiente: «La técnica en sus progresos constantes revela la actitud vital del hombre frente a la naturaleza, al igual que el proceso inmediato de la producción, de las condiciones colectivas de esta y de las representaciones intelectuales que de ella se derivan».

Ni puede entenderlo tampoco de otro modo quien dice que «las formas de producción corresponden a un grado de desarrollo de los hombres y de sus energías económicas». Estas energías económicas de los hombres, cuya transformación engendra necesariamente una transformación en aquellas formas, no son por cierto ajenas, a la inteligencia, a la voluntad, al espíritu y a la sensibilidad del hombre, en una palabra, a la psiquis, como diría de Greef.

Lo que hay es que el papel del espíritu y de la mente humana no aparece en esa parte de su doctrina como el de un director autónomo de esas evoluciones

históricas, sino como el de un elemento que influye por vía generalmente impremeditada, de fines imprevistos, sobre la evolución de la vida social, la cual sigue caminos impuestos por el resorte interno de sus propias fuerzas productoras y de los conflictos en que estas se van encontrando con las formas económicas, jurídicas y sociales preexistentes. El hombre actúa en el plano de los hechos económicos obligado por sus necesidades y por las necesidades económicas de la sociedad; en ese plano acumula fuerzas materiales de producción; inventa procedimientos técnicos; descubre energías propulsoras; aplica su inteligencia al hallazgo de nuevos métodos de trabajo; organiza la producción según los principios que mejor responden a sus intereses o a las nuevas exigencias colectivas. He ahí que sin proponérselo, va haciendo la historia, no solo la historia industrial o económica, sino toda la historia, porque va disponiendo, acumulando o moviendo los elementos que constituyen la estructura básica sobre la cual se levantan los otros pisos del edificio social y de la cual depende asimismo en último análisis, la atmósfera de la conciencia social. El hombre obra como un agente de fuerzas sociales e históricas que se reflejan en su conciencia, que lo moldean bajo su presión inesquivable; pero es un rodaje del progreso o de la reacción, que se agita en la zona, grande o pequeña, de su vida, movido no solamente por apetitos groseros, sino a menudo por nobles y elevados sentimientos. Y cuando contribuye de alguna manera a modificar mucho o poco las condiciones del núcleo central de la sociedad, del modo de producción y de cambio a través de los medios de producir y cambiar, con el aporte de su trabajo o de su iniciativa inteligente o de su hallazgo genial, pone la mano sobre el mecanismo que hace marchar desde el fondo de la vida social la historia humana, aunque no pueda advertir la repercusión de su acto más allá del reducido espacio de intereses o necesidades en que él se produce para sumarse por encima de ese espacio mismo a infinitos impulsos o ademanes análogos. No cabe, pues al menos por ahora, hablar de una acción autónoma del espíritu humano sobre el escenario de la historia, para regir su curso, desde una altura olímpica que lo coloca por encima de influjos extraños, dominando a las fuerzas materiales de la vida social en vez de ser dominado —y aun más que dominado— creado en gran parte por ellas.

Comprendo lo desagradable que esta manera de ver resulta a quienes entienden que se afecta la dignidad humana cuando no se le reconoce al hombre una perfecta autonomía e independencia en el mundo social, que existe por él y para él. La sociedad humana es cosa del hombre y para el hombre, ¿cómo no ha de ser él, con su voluntad, con su inteligencia, con su conciencia quien la organice según aspiraciones y designios intrínsecos, que sean también cosa suya originalmente suya? ¿Cómo admitir que fuerzas extrañas a la conciencia del hombre, no siendo la de Dios, le impongan su norma, labren cauce a sus acciones y le marquen ineluctablemente su destino? Esa concepción, parece, a simple vista, humillante. Desde luego, más humilla la intervención de una voluntad sobrenatural que la del factor económico, que es una creación, una prolongación del hombre mismo. Y no solamente del *homus economicus* sino también de la ciencia especulativa y del ingenio desinteresado. Yo diría, que en todo caso más apropiado sería calificarla de humilde. Cuando más abate el falso orgullo del hombre, aunque no precisamente del hombre sino más bien dicho del individuo humano, como antes lo habían abatido las teorías científicas que lo sacaron del centro del

universo para obligarlo a entrar en las filas del reino animal y hacerlo compartir con los seres irracionales ascendencias oscuras. Como lo abatiera el determinismo positivista que le negó la libertad filosófica de decisión y de indiferencia. Como lo abate la hipótesis biológica que hace del hambre y de la sensación trófica, el primer eslabón del conocimiento y de la inteligencia humana.

Al menos el materialismo histórico trae una compensación. Apea al héroe individual de su pedestal de magnífico forjador supremo y espontáneo de los acontecimientos históricos; pero en cambio eleva a la función de colaborador más o menos eficiente en la obra de abrir caminos al paso de la humanidad o de impulsarla en alguna dirección de su vida, al modesto, al oscuro, al insignificante ciudadano que gana el pan de cada día con el sudor de su frente como parte integrante de la enorme masa trabajadora y como tal contribuye a poner en movimiento la pesada rueda de la producción, tras de la cual marcha toda la vida de la sociedad, aun en sus manifestaciones más brillantes e ideales. Este es el hondo sentido democrático de esta teoría. Y de aquí arranca sin duda el elemento dinámico que la integra, en cuanto quiere ser no solo una explicación de la historia, sino asimismo una incitación a realizarla.

Ensayos sobre marxismo, pp. 78-86

12. [América y Europa]

La Guerra Mundial ha acentuado en el espíritu de las generaciones americanas una ambición de autonomía cultural que obedece al horror infundido por la trágica evidencia de los errores de Europa, nuestra madre y tutora intelectual. El caos sangriento nos puso frente a la comprobación horrenda de los extravíos de una civilización bajo cuyos signos y ascendientes ha ido surgiendo la de estas sociedades americanas hijas suyas y, más que discípulas, remedos balbucientes. Fue como si el maestro revelara de golpe su inferioridad moral y mental ante el alumno. El prestigio de su superioridad civil, de serena cordura y sólida sabiduría que se reforzaba para el concepto de las generaciones de nuestro continente con el aire despectivo y burlón que Europa dedicaba al comentario de nuestras pendencias políticas y de nuestra accidentada vida institucional, se derrumbaba con estrépito. Y se hundía luego muchas brazadas bajo tierra ante el ejemplo poco edificante de las situaciones de fuerza y oprobio enseñoreadas de viejas naciones europeas y ante la exaltación difundida de una mentalidad pública dominada por los peores prejuicios y las más torpes supersticiones. Se vio clara entonces la necesidad de no incurrir en los vicios de pensamiento y de pasión que enceguecen a los pueblos del viejo mundo. Comprendimos que debíamos defendernos del influjo de ciertos contagios mentales y de ciertas imitaciones funestas. Hoy vemos bien que no todo lo que Europa da de sí puede sernos aprovechable. Esto es, por otra parte, lo que nos enseñan grandes espíritus europeos que se han asomado a abarcar en toda su angustiosa enormidad la aberración contemporánea de Europa «Se ha temido a Europa —escribe Coudenhove-Kalergi— hoy se la compadece». Paul Valery en *La crisis del espíritu*; Demangeon en *La decadencia de Europa*, y el mismo Spengler en su tan mentada *Decadencia de Occidente*,

nos muestran males de Europa de que Europa conseguirá curarse —tengo fe en ello— pero de cuya contaminación debe cuidarse el continente americano o cuyo advenimiento debe evitar eludiendo adquirirlos en el curso natural de su crecimiento histórico. La selección de los frutos de Europa se impone a nuestro criterio, y torpeza grande sería no apartar lo bueno de lo malo, para rechazar lo que ha de sernos nocivo y recoger lo que ha de sernos vital y a veces salvador. Digo salvador porque todavía de allá ha de venirnos —«quand même»!— la lección necesaria. El discernimiento que ha de guiar nuestros pasos no puede confundirse con un engreimiento capaz de hacernos creer superiores a Europa porque podemos señalarle gravísimos defectos. Nosotros también los tenemos, sin haber llegado a la cumbre donde ella asienta su planta de siglos. Y ante males que entre nosotros amenazan tomar cuerpo y transformarse en crónicos —como aquellas rivalidades nacionalistas de que he hablado— son todavía soluciones sugeridas por el genio de Europa las que nos hacen falta para combatir y eliminar esos males: la visión de una política de democracia social, una sociedad de naciones, un internacionalismo de pueblos, tendencias que allá pugnan por incorporarse a los hechos en una pugna obstinada contra fuerzas tremendas y oscuras cuyo imperio se siente vacilar y crujir por todas partes. Y el deber de América consiste, precisamente, en asociarse a aquellas tendencias; en recoger el soplo de renovación que las anima para no reproducir el mundo viejo con sus viejas enfermedades. América debe ser el filtro de Europa. Debe europeizarse sin europeizarse demasiado. «Si nuestra América no ha de ser sino una prolongación de Europa —vuelvo a citar a Henríquez Ureña—, si lo único que hacemos es ofrecer suelo nuevo a la explotación del hombre por el hombre (y por desgracia esa es hasta ahora nuestra única realidad), si no nos decidimos a que esta sea la tierra de promisión para la humanidad cansada de buscarla en todos los climas, no tendremos justificación» (*La patria de la Justicia*). Tenemos la ventaja de no sentirnos atados por la tradición. Esto nos permitiría movernos con desenvoltura hacia todos los horizontes. El pasado, que en Europa es una fuerza histórica, una fatalidad decisiva, en América se confunde con el presente. Es muy breve la perspectiva que nos queda a la espalda en relación con el infinito de posibilidades que se tiende ante nuestros ojos. Siglos de civilización, de gloria, de grandeza, de tempestades y de luchas forman el pasado de Europa y se yerguen en su memoria y en su espíritu como númenes poderosos. Nuestro destino no arraiga tanto en el pasado. Nos debemos mucho más al porvenir. El futuro tiene más ascendiente sobre nuestra vida que la vida pretérita. Por eso en Europa «l'esprit de suite», el sentido de continuidad, la norma de conservación, rigen todo el desenvolvimiento de la existencia individual y colectiva. En América tiene más fuerza el sentimiento del porvenir, el anhelo de abrir horizontes, el afán de lo nuevo. Es tan poco todavía lo que le debemos al pasado, que toda nuestra fe descansa en lo porvenir. Nada vale nuestro recuerdo en comparación con nuestra esperanza.

He ahí una característica diferencia de posición espiritual que no debe ser estéril para el arte. Este no puede mostrarse mudo para la expresión de ese distingo, sino que ha de condecir con esa postura tan americana de la mentalidad y del sentimiento, a no ser que por una inconcebible aberración se esfuerce en mantener su servilismo ante el modelo europeo hasta el punto de reflejar una naturaleza psíquica y mental radicalmente contraria a la nuestra (...).

Además, —y esto es cosa que pasa directamente a la creación artística—, tiene razón el peruano Gálvez cuando dice que «en Europa el instante es de estilización, mientras que en América es de ebullición fecunda, de actividad informe y creadora, de sacudimiento volcánico. En América no se ha cerrado aún el período épico». Finalmente, la confraternidad de las razas que aquí cumple una misión histórica esencial para los destinos nacionales, es sentimiento que el americano alienta sin esfuerzo, porque vivimos cada vez más en un ambiente de cosmopolitismo donde todas las diferencias étnicas conviven sin repelerse y tendiendo a armonizarse en la fusión creadora de una raza futura. El sentimiento de solidaridad superracial y de internacionalismo surge, pues, como una emanación espontánea y genuina del medio social y étnico del continente. Un sentimiento de estrecho nacionalismo y de rivalidades raciales es, entre nosotros, cuando no instintiva reacción del criollo oprimido contra los explotadores extranjeros, resabio contranatural heredado de quienes llegan de otras regiones con ese morbo virulento, y a menudo fruto venenoso de educaciones tendenciosas impartidas con torpes objetivos de política interna. Pero nunca ha de ser impulso espontáneo y congénito del corazón de estos pueblos abiertos a la compenetración de todos los pueblos de la tierra.

El fervor de hospitalidad e internacionalismo es un clima sentimental propio de países cuyo destino es, por así decirlo, hospitalario; y cuya suerte se apoya por entero en la solidaridad humana.

La disposición «humanista» es otro rasgo inherente a la mentalidad americana. De esta ya se ha dicho que se define por su amor al porvenir, su impulso de confraternidad universal y su posición internacionalista.

Y así definida e individualizada ha de entrar como un viento animador en la selva del arte continental.

La sensibilidad americana, pp. 23-28

13. [Sobre la ajenidad del socialismo]

Levantar en estas regiones la fábrica de una organización de los trabajadores para la lucha por el socialismo, no es, como se ha pretendido tantas veces, trasplantar una ideología europea para que aliente con su exotismo de invernáculo entre los elementos naturales de la vida criolla.

Desde luego, siempre me ha parecido pueril el reparo opuesto por ciertos adversarios chauvinistas del socialismo a su calidad de cosa extranjera, importada, que no habría podido, según ellos, nacer espontáneamente en estas tierras de América. Porque el socialismo en cuanto movimiento y acción de la clase trabajadora hacia la conquista de condiciones sociales que respondan a las necesidades materiales y morales del proletariado si bien no fue por cierto invención argentina ni americana, es efecto y producto natural, inevitable, de condiciones históricas que aquí existían y existen como en las sociedades del viejo mundo. El movimiento socialista es un fenómeno correlativo al desarrollo histórico de las sociedades capitalistas. Y cuando decimos que el doctor Justo es el padre del movimiento socialista en la Argentina no decimos con ello que el socialismo de aquí ha salido armado de todas armas de su cabeza, como Minerva en la cabeza de Júpiter; no

negamos ni desconocemos que aun sin él hubiese surgido este movimiento, aunque más tarde y sin duda con menos fuerzas de expansión y un sentido menos profundo de las realidades ambientes. Recordemos, por de pronto, que había un germen de organización en aquel grupo de trabajadores en su mayoría o en su totalidad extranjeros, al cual se acercó Justo para transformarlo en plantel y punto de arranque del Partido Socialista. Había, pues, nacido el embrión del movimiento en el país antes que Justo se lanzase a la lucha por el socialismo. El germen ideológico había venido de Europa en los libros y en el espíritu de los obreros alemanes e italianos que integraban ese grupo; pero ese germen pudo desarrollarse porque aquí existían los elementos y las modalidades sociales que, como factor de realizaciones necesarias a la suerte del pueblo obrero daban su razón de ser a su materialización en actos y la reclamaban y a los destinos de la nación. El doctor Justo, que conocía a fondo el ideario y el método socialista, encontró en esos asalariados los primeros auxiliares para una obra que él tuvo la gloria de llevar a cabo y que sin él no hubiese podido realizarse (...).

En cuanto a la doctrina y al ideario, sus elementos fundamentales el socialismo argentino no los halló, seguramente, en los libros nacionales ni pudo pretender haberlos creado, y de esto se ha querido hacer un argumento para desprestigiarlo tildándolo de fenómeno artificial y manifestación de reflejo. ¡Como si los principios esenciales de la filosofía política en que se nutrieron los autores de la nacionalidad no hubieran sido cosa aprendida en los textos y en los ejemplos de afuera! ¡Como si la Revolución de Mayo no fuese hija de la Revolución Americana del Norte y de la Revolución Francesa! ¡Como si las instituciones republicanas, los códigos políticos y civiles, las reformas educacionales, las normas administrativas en estas naciones de América no fuesen copia —a veces mala copia— de lo que en otras partes se ha hecho o se ha legislado! ¡Como si la organización económica y social de estos países no fuese una prolongación de la europea, con sus injusticias, sus iniquidades y sus defectos, ante los cuales la faz crítica del socialismo como idea y la faz positiva del socialismo como acción hallan la misma razón de ser que en los países donde por primera vez una y otra se unieron en síntesis fecunda de pensamiento y acción (...).

Por otra parte, si la doctrina y la teoría al principio vinieron de afuera, como de afuera, después de todo, nos vino la civilización y nos vino la cultura, ello no basta a viciarlas de exotismo, porque no es exótico lo que aquí encuentra atmósfera apropiada, lo que aquí viene a satisfacer necesidades naturales, lo que aquí se naturaliza aclimatándose e incorporándose como elemento indispensable a la existencia nacional. Nada es más argentino, más rioplatense más americano, que el caballo, ese atributo vivo de la personalidad del gancho (...). Y el caballo no es hijo de América. Es extranjero. Fue importado por los españoles; lo que no impidió que haya tenido y tenga en los destinos de nuestras nacionalidades y en todos los azares de nuestra vida colectiva, tanto en la paz como en la guerra, una misión importantísima de factor de patria y de riqueza, un papel histórico de símbolo de la libertad y herramienta viva en las manos del paisanaje.

Finalmente, la misma población humana de estas naciones cosmopolitas; esa que pulula por nuestras ciudades, llena nuestros talleres, labra nuestros campos, cuida nuestros ganados, recoge nuestras cosechas, ha venido y viene de otras regiones; y hasta los mismos que tenemos por aborígenes acaso vinieron de otro

continente, pues la ciencia no se ha puesto de acuerdo todavía sobre si el indio americano es autóctono o no lo es. (...)

Así también el socialismo halla aquí zonas que no solo necesitan imperiosamente sino que le ofrecen un campo de acción casi virgen donde puede abrir anchos caminos en todas las direcciones de su idealidad y su previsión. Aquí encuentra un continente donde la afluencia de los pueblos del mundo y la fusión de las razas, le promete una tierra fértil y laborable para su siembra de sentimientos e ideas internacionalistas; donde la ausencia de ancestrales prejuicios étnicos deja relativamente libre el espacio al verbo de confraternidad. Un continente donde algunas fuentes naturales de riqueza no han caído todavía en manos de un capitalismo privado que esté formidablemente pertrechado en los fueros de su explotación. Aquí llega a tiempo para someter el desenvolvimiento de las fuerzas creadoras de un mundo económico en formación a normas y leyes reguladoras, inspiradas en un espíritu de humanidad y justicia. Aquí puede presidir con su mirada vigilante, que ampara por un lado la suerte de los trabajadores y por otro el patrimonio material y moral de la nación, el proceso de desarrollo de una sociedad donde las potencias económicas bien y sabiamente conducidas podrían expandirse sin producir estragos, fecundando sin arrasar, para que el capitalismo cumpliese su misión histórica— pero que la cumpliese en lo que ella tiene de necesario y en la forma menos perjudicial a la condición de sus servidores.

«Juan B. Justo» (1928) en *El libro de los elogios*, pp. 149-152

14. Intereses preponderantes

Dos clases hay cuyos intereses predominan sobre los de todas: la de los ganaderos latifundistas y la burocrática. Los primeros tenían completamente a su servicio y no dejaban de valerse asimismo de otros partidos más. El nacionalismo de una y otra rama —herrerista e independiente— y el riverismo, estuvieron siempre prontos a defender o respetar los intereses y privilegios de esa empinada potencia social. A las otras fracciones políticas de la burguesía, incluso el batllismo que hoy se llama «neto», cuando no las dominaba, las paralizaba en su acción frente a tales privilegios, y las desviaba hacia caminos de política económica que, como el proteccionismo aduanero, si bien no conviene a los intereses de las industrias de exportación, ofrecen a estos latifundistas de la ganadería una ventaja: la de buscar la solución del problema industrial y demográfico por vías que no son las de una modificación a fondo de las formas de la propiedad rural.

La segunda, que en cierto grado y sentido integra como un sector autónomo, las clases media y alta, en cuyos elementos se forma, ha adquirido en el Uruguay personería de mucha prestancia e influencia en los destinos nacionales.

Ubicación social de la burocracia

Daniel Halevy estudiaba en un artículo reciente el predominio de la burocracia en el juego de los diversos sectores sociales. El escritor francés observa

un fenómeno que desde tiempo venimos señalando en nuestro país, habiéndolo puntualizado insistentemente en artículos y discursos. La burocracia ha llegado a ser en algunos países la clase gobernante activa. No es ya un sector de la burguesía que tiene a su cargo los servicios públicos por ser en el Estado agente o instrumento de la burguesía o de la oligarquía burguesa dueña del poder. Es un apéndice que, por obra de las transformaciones del Estado mismo, ha concluido por transformarse en órgano con vida real y propia. Y en vez de ser un simple instrumento ejecutor de una voluntad social ajena, aparece dotado de una voluntad social, desde que tiene intereses específicos y puede hacerlos valer.

Ello impera a favor de la unidad de esos intereses; frente a la diversidad de intereses sociales dentro mismo de cada clase. En un régimen de sufragio universal, su crecimiento le concede preponderancia forzosa en la voluntad de la ciudadanía, y los partidos concluyen por sentirse prisioneros de esa masa electoral que puede rolar de una borda a la otra según la inclinación del barco, darles o quitarles a los bandos políticos el triunfo electoral según contemplen o no sus aspiraciones. Así hemos visto a las fracciones burguesas rivalizar en congraciarse con los funcionarios, civiles o militares, rodeándolos de prebendas jubilatorias o votándoles adelantos o aguinaldos, además de sueldos aplastantes para el erario público. Los nacionalistas de Herrera y los riveristas proyectaron las actuales planillas de sueldos militares, con el aditamento de un generoso régimen de jubilaciones que dio lugar a los mayores escándalos.(...)

Recién cuando fueron muy grandes las dificultades financieras y muy alarmante el desequilibrio presupuestal, en una situación de parálisis económica que no permitía esperarlo todo del impuesto, se decidieron a cercenar los altos sueldos y las altas jubilaciones. Pero pese a la heroica resolución de no llenar las vacantes, el burocratismo fue creciendo en plena crisis y tal vez a consecuencia de la crisis.

El sufragio y el burocratismo

Las viejas oligarquías bajo las cuales el resorte del sufragio popular no funciona, pues las elecciones son solo un simulacro para consagrar a los que se designan desde la altura, no necesitan para defender sus privilegios de un tan grande ejército de funcionarios.

Bajo el régimen del sufragio efectivo, los partidos que gobiernan suelen sentirse inclinados a buscar apoyo en la burocracia. Y la burocracia rige entonces los destinos del país, al paso que absorbe una porción cada vez más grande de sus recursos.

En el Uruguay el número de empleados públicos es de 51.802, que insumen anualmente $ 43.642.405. Apresurémonos a reconocer que muchos de ellos son maestros —cuya utilidad nadie discute— y obreros de los organismos industriales, cuya función en la economía nacional es de positiva importancia y cuya existencia en el país acusa un real adelanto en la evolución histórica del estado.

Pero abundan asimismo en esa suma los que son peso muerto, carga inútil sobre el erario y las espaldas del pueblo contribuyente. Ahí está el fruto de una política poco previsora que hasta había inventado para justificarse, la doctrina de que en aquella república la multiplicación desatentada de oficinas superfluas y empleados innecesarios cumplían la misión igualitaria de provocar una mejor

distribución de la riqueza privada. Eso lo decía en pleno parlamento Julio María Sosa, líder entonces del batllismo y luego fundador de la fracción «sosista». Y lo decía a pesar de que el presupuesto se costeaba, y se siguió costeando, con un 70% de impuestos al trabajo y a los consumos populares.

Remedios peores que la enfermedad

¿Cómo salir de esa norma? ¿Aboliendo la democracia? Este suele ser el consejo de los que han visto surgir, en el régimen del sufragio libre, frente a sus privilegios capitalistas, los burocráticos, a veces en tren de concurrencia inamistosa y hasta excluyente.

Los terratenientes y capitalistas creen quedar a salvo de contribuciones gravosas, poniendo coto al desarrollo del burocratismo, sobre todo cuando su cultivo intensivo con miras electorales ha determinado una política de estatismo industrial que estorba al capitalismo privado. Muchos de ellos piensan que ese freno solo puede ponerlo una dictadura o una oligarquía, cuya estabilidad no dependa del sufragio sino de la fuerza armada. Y en verdad que así tal vez nos libraríamos del pesado fardo de una burocracia en gran parte parasitaria, pero caemos en las garras de fuerzas sociales ferozmente privilegialistas. Puede pensarse en un régimen antidemocrático que ponga a raya a todas las clases y levante el Estado sobre los apetitos de los unos mientras defiende a la sociedad de los avances de los otros. Este no ha de ser, desde luego, el implantado en el Uruguay. Porque quienes lo han traído representan un contubernio formidable de fuerzas capitalistas y de las fuerzas burocráticas. En su seno la burocracia quiéralo o no, vuelve a la antigua posición de servidora política de la clase capitalista como dependiente de un Estado que se ha vuelto a su vez instrumento servil del capitalismo. (…)

Mucho más valía, por cierto, lo que se ha perdido. Y esto deben meditarlo quienes esperan de los gobiernos de facto la corrección de los males y desviaciones de la democracia política. La fuerza hay que pagarla y cuesta cara.

La revolución del machete, pp. 162-167

Eduardo Dieste (1882-1954)

En la tercera y cuarta década de este siglo, Eduardo Dieste ejerció entre nosotros uno de los pocos magisterios vivos que por aquel tiempo operaron y que tendió, por obra de fervorosos discípulos, a organizarse casi institucionalmente: fueron la «Asociación Teseo» (1925-1930) y las posteriores «Reuniones de Estudio» que animó sobre todo Esther de Cáceres y alcanzó a publicar algunos libros. La autora de *Los cielos* ha sido, sin duda, la más persistente continuadora de Dieste y el eco principal de su memoria[1] pero también deben mencionarse junto a ella, en el pequeño grupo de los veinte, a Justino Zavala Muniz, a Fernando Pereda, a Giselda Zani, ia Adolfo Pastor y aun a otros.

La prédica que suscitó tal atención, sus ideas implícitas, aunaban de muy singular manera las posturas del llamado «novecentismo» español posterior a la Primera Guerra Mundial y su brío revolucionario en los dominios del arte, su adhesión simpática a los «ismos» (fueran cubismo, dadaísmo, surrealismo o creacionismo) más irreverentes, su repudio a lo académico, rutinario, realista y representativo, su voluntad de una expresión artística adecuada a una época dominada por los nuevos meteoros de la velocidad y la mecánica. Eugenio D'Ors, al que siempre hay que referirse entre las fuentes de las ideas de Dieste, fue el pontífice intelectual de esta corriente que igualmente reflejaron entre nosotros, y en su hora, Alberto Lasplaces y Alberto Zum Felde. Como D'Ors, como cierta etapa de Torres García, este novecentismo lleva inviscerado la apetencia a un «clasicismo nuevo», afirmándose —sobre— más que negando, fluencia historia, impulsos románticos, diversidades, postulando, con cierto complacido énfasis, lo «solar», lo «mediterráneo», lo «latino», la realidad de una «tradición viva» y una clara proclividad platónica o platonizante. También, y como en las corrientes francesas afines, este novecentismo que Dieste encarnó por estas tierras, se daba cercano a una postura cristiana, a un catolicismo de acento intelectual, libre de beatería y de gazmoñería, sentido, sobre todo, como afirmación de espiritualidad, misterio y trascendencia. Jacques Maritain era por aquellos años el prestigio más firme en tal dirección y su nombre debe ser sumado al de D'Ors para deslindar el terreno en que Dieste se movía. Algunas trazas confesas de su pensamiento: «ontologista», «esencialista», «metafísico», ciertos sustantivos que vuelven reiteradamente a sus juicios: *unidad, cualidad, número* traslucen el fundamento con que, en el pensamiento tradicional, la posición de Dieste se dotó. Y agréguese todavía, como última vuelta de tuerca de sus ideas, una despierta filiación liberal, republicana, regionalista —en su versión española— que Dieste vertió en nuestro medio por un batllismo en cierto modo paradójico, si se atiende al contexto de su entera posición espiritual.

Desde estos supuestos es que se suscitó hacia los años veinte el empeño de Dieste y el grupo «Teseo» por el conocimiento de las nuevas corrientes de arte y

1 Véase artículos en *El País*, del 19 de agosto de 1954, *El Bien Público*, del 2 de septiembre de 1955 y en *Entregas de la Licorne*, n.°4, 1954.

su práctica uruguaya, muy intensa en lo que se refiere especialmente a la pintura. Resulta previsible indicar que si Dieste profesaba una cuidadosa atención a lo nacional y a su literatura aspiraba a una expresión de tipo universalista, no muy lejana al *gauchaje cósmico* de Ipuche y desprendida decisivamente del sentimentalismo, el criollismo y la pasión local.

Igualmente podría señalársele como un testimonio (a medio camino entre Alberto Nin Frías y Emir Rodríguez Monegal) del interés por las literaturas anglosajonas (Hardy y Chesterton le atrajeron especialmente) y un hábil cultor del diálogo, como forma literaria, en el que sabía ser más inteligible y ameno que en sus modos habituales de comunicación.

Comparada la suya con la de la mayor parte de los escritores uruguayos, Dieste vivió una existencia relativamente errabunda, si se atiende a que nacido en el país, se educó en Galicia volvió al Uruguay en 1912, fue director del Liceo de Cerro Largo y, cónsul desde 1927, pasó el resto de sus días en Inglaterra, Estados Unidos (Los Ángeles) y Chile, donde murió. Esto, y su propensión a reeditar sus textos, modificándolos, variando su título, redistribuyéndolos. imputándolos a los dos nítidos «alter egos» del *Dr. Syntax* y el *Buscón*, hacen extremadamente difícil una bibliografía cabal del autor. Sus primeros libros fueron *El poder de la Gracia* (s.f.) y *Leyendas de la música* (Madrid, 1911). Tentativas novelescas importaron las de la serie de *Buscón* en una primera versión editada por Bertani (s.f.) y una segunda en Buenos Aires y 1942 por Emecé. Igualmente Dieste exploró sus posibilidades de dramaturgo *Los místicos* (Montevideo, 1915), *El viejo* (1920), *La ilusión*, *Castidad*, *Promesa del viejo y la niña*, *Farsas de igual* (anunciadas en 1927), etc. Sus obras dramáticas, recogidas en *Buscón poeta y su teatro* (Madrid, 1933) y *Teatro del Buscón* (Buenos Aires, 1947), muestran una intrincada influencia del cine y de Valle Inclán, pero también desgraciadamente las más gravosas de Linares Rivas, de la comedia burguesa española y, pese a Zum Felde, que las ha elogiado cálidamente, bien pueden considerarse irrepresentables (aunque no, por cierto, por su complejidad o riqueza); las situaciones casi siempre son absurdas y los personajes inexistentes salvo ciertos momentos (muy pocos) de diálogo eficaz y directo. La obra ensayística del hispano-uruguayo se integra con *Teseo: discusión estética y ejemplos* (Montevideo 1923), *Teseo: crítica de arte* (1925), *Teseo: crítica literaria* (Montevideo, 1930), *Teseo I: los problemas literarios* (Buenos Aires, 1937 y Montevideo, 1938), *Teseo II: los problemas del arte* (Buenos Aires, ¿1938?) y algunos estudios publicados en revistas.

Es común a todas las páginas de Eduardo Dieste una gran fineza de observaciones y de atisbos, profundos, originales, fundados en una cultura sólida, nacidos de unos (como decía Carlos Martínez Moreno de Rodolfo Fonseca Muñoz) *intereses distinguidos*, muy a menudo inesperados. Pero es común a ellas también, que no se sepa nunca con precisión a dónde esas observaciones, y atisbos apuntan, común que el discurso sea tan laxo, su dirección tan invisible que termine por desconcertar y hasta derrotar al más bien intencionado. La construcción sintáctica y el lenguaje son tan confusos, a veces tan caótica la ideación, que a largos trechos la lectura se hace penosa y solo se pisa en ella, temática, esporádicamente. Es entonces, aunque de modo virtualmente aforístico, que se advierte que se está ante alguien que sabe pensar. En algunas oportunidades esta especie de D'Ors en borrador podía ser difícil de tolerar; en otras, capaz de

decir con una gracia bien evidente y como errática, muy atractiva. Es de justicia, sin embargo, observar que es «muy de la época» esta oscuridad, también común a Oribe y a Basso Maglio, que nace de una expresión que podría llamarse «distraída», de un saltearse —poéticamente— los nexos del razonamiento y de unas imágenes que no tienen nada de funcionales y contribuyen a desorientar más aún al ya desorientado.

Cuando se habla de Eduardo Dieste es imposible aislarlo de su cálido clan familiar (Eladio, Enrique, Rafael) esparcido por el mundo con centros tan aparentemente disonantes como la ciudad de Artigas, Inglaterra, Buenos Aires y la villa de Rianjo en la ría gallega de Arosa. Innumerables dedicatorias, críticas, referencias, podrían probar que era su familia la que Dieste consideraba su primera y más importante lectora. Y probablemente (pues no lo conocimos) participaba de esa conmixión, encantadora en algunos de los suyos, de remotismo y de realismo, de ingenuidad y de gallega cazurrería. En sus mismas páginas se codean la candidez y la penetración, un cierto irremediable aire funambulesco y un gusto por la picardía (su *Buscón* lo atestigua) y sus radicales notas de disponibilidad y libertad.

En *La base folclórica del conocimiento* se sostiene —sin subrayarlo demasiado— que las transformaciones de la visión científica del mundo no alteran el fundamento, secular (comunitario participado), el patrimonio constante de evidencias acumuladas por la «sabiduría» sobre el hombre y la vida. Marca una línea de resistencia a «lo moderno» que se retrazará bastante y podría vincularse muy bien al texto n.º 76 de esta selección. *Teatro y novela* forma parte de una ambiciosa (y creo que no cumplida) investigación sobre las «leyes morfológicas» de ambos géneros y de la poesía. Tratando de poner en claro las bases psicológicas de su estructura, parece incontrovertible que, con todas sus asperezas, el texto se mueve en un plano más profundo que aquel en que se expidieron los más celebrados críticos de su tiempo. Y en ambos fragmentos, ciertas originalidades terminológicas: «folclórica»; en el primero, por tradicional, humanística, secular, sabia, «táctico», en el segundo, por funcional, contribuyen a la dificultad, muy relativa en ellos, de su lectura.

15. Base folclórica del conocimiento

Existen dos grandes corrientes de sabiduría en el mundo: el saber popular, graciosamente comunicado a todos, como si tomara de la naturaleza ejemplo de florecer; y el saber académico, trasmitido a los menos por iniciación y a los más autoritariamente. No se trata de hacer un paralelo peyorativo, sino de esto, en que radica el mal: un paralelismo que hasta hoy ha hecho imposible la unidad del conocimiento humano y, por ende, de toda armonía moral.

La corriente folclórica del conocimiento se ha mantenido siempre fiel a su principio de acatamiento a la realidad previa. Ve por los ojos del cuerpo y del alma, y expresa verdades integrales: adora y canta. Se determina por imperativo vital y se transmite por vía de amor; se produce y se reproduce orgánicamente y por linajes. La corriente académica, pronto se aleja del principio de realidad previa, y más cada vez piérdese en el círculo vicioso de sus teorías abstractas. Bien están las ciencias, pero han de reconocer este principio, si quieren ser algo

más que la ceniza de un sueño: si existía ya en el tiempo más antiguo una realidad previa, con sus órdenes de gracia, de acción y devoción; una realidad previa que no ha sido creada por el cerebro del hombre, antes bien, comprende a este mismo cerebro; una realidad previa en que hoy vivimos los mortales: hombres, plantas y animalitos de Dios; esta realidad previa no estará edificada en la nada de la mentira o con herramientas de ignorancia.

Que una verdad tan sencilla no produzca un reconocimiento inevitable, depende de la observación del progreso en la historia humana, que parece incompatible con el principio de una asistencia espiritual suprema. Esta falsa idea del progreso, y el dolor del hombre, no entendido, hacen que olvide la realidad previa en que su propio ser vive; solo por un momento recobra este sentido primario, si encima de su cabeza truena la voz incontestable del Eterno: ¿Dónde estabas tú cuando fundaba la tierra y la suspendía en el aire, y de amor hacía vivir las criaturas?

Reanudado el sentimiento de la realidad previa, cabe considerar porqué nuestra idea de progreso es falsa o incompleta. ¿No es asombroso que la maravilla de los cantos homéricos (suma de saber popular), que hoy se celebra en todas las partes del globo, haya podido florecer en medio de la algarabía olímpica, de horizontes conocidos infratolomeicos? ¿No asombra también que esta limitación fuese precedida de la noción sideral cierta de Aristarco de Samos y de los antiguos pitagóricos? Si esto parece incomprensible por lejano, podemos hacer la misma pregunta en el centro de nuestros días: la delicadeza del arte y de la poesía en nuestra época, la altura alcanzada por el pensamiento filosófico y científico, la épica de un nuevo orden social que ahora sacude a las naciones de Europa y siega millares de vidas, toda esta realidad palpable parecía sólidamente soportada en la realidad física de cuya ley fundamental se había adueñado la ciencia; y esta ley de gravitación de Newton, esta Carta Magna de la naturaleza, ha quedado en ruinas de sueños y de números, abatida por Einstein. ¿Se ha derrumbado con ella la ley de nuestros ojos, que exaltan la gracia del mundo, dirigen la novela de nuestros pies y el trabajo de nuestras manos, conciertan el amor fecundo y constituyen real y verdaderamente la vida y sus variados órdenes? Evidentemente, no. El acatamiento de esta realidad previa, fuente del saber popular, como principio insustituible en la organización del pensamiento teórico, es inevitable.

¿Cuál sería, pues el sentido del progreso? El pensador mundano suele terciar con la justificación de cada hecho por su época. Pero ni la verdad ni la honrada cortesía pueden aceptar falsas justificaciones; y no puede menos de encontrarse funambulesco a un señor que diga frente a un rosal: «¡Lástima que no sea un pino!»; o frente a un cervatillo; «¡Lástima que no sea un elefante!».

No se puede aceptar esa justificación por la época, si viene a dar en condescendencia; obliga o no con todo el rigor de su contenido. Formular vaga y más o menos cortésmente el respeto a las creaciones del espíritu, un respeto incrédulo no es una solución respetable de un problema filosófico tan grave que busca esclarecer la dignidad del destino del hombre. Cada época, en efecto, esconde en su seno la razón perfecta de sus manifestaciones. Pero esta ha de entenderse como una ecuación rigurosa de verdad y de realidad. Cada ciclo histórico es una criatura de Dios, real, verdadera, insuperable, como las demás criaturas: el cervatillo, tímido como una niña; el cardo solitario de los arenales; y el magnánimo elefante que lleva el peso de la tierra encima de su misterio insondable.

Y es que la mente del hombre está construida con la misma perfección que sus ojos, y dispuesta para ver y ordenar la vida con la misma certidumbre en un radio natural generosísimo. Hagamos cuenta de lo que caracteriza un buen pensamiento, y veremos que es algo que no modifica el organismo natural, sino que atañe a la plenitud de su ejercicio; este carácter de pensamiento superior, se llama: atención. Y así, los inventos más reputados tienen siempre una clave muy sencilla; y una demostración matemática verdadera y elegante no termina mientras no encuentra la forma intuitiva de su presentimiento. Un esquema de Goethe autoriza este proceso: «Toda visión se hace contemplación, de aquí viene a reflexión y esta promueve un Universo por asociación; así, cada vez que miramos atentamente ya teorizamos el mundo». Nótese que el último término: reitera el primero, recoge en el círculo atento de la mirada inicial todas las fugas musicales y novelescas del despliegue teórico. En este plano de seguridad, que es el de la vida estética, se despliegan las creaciones morales de la historia, y la reiteración secular de los troqueles eternos funde la sangre helada de la duda, como si al fin de cada día de años, después del canto múltiple del espíritu se oyese la voz paterna del Génesis: y vio Dios que era bueno.

Si los instrumentos auxiliares del sabio son creados por la mente y por y para los ojos, no pueden merecer más crédito las leyes y realidades que por su medio descubra que la que ¡al cerrar los ojos, previó en la atención recóndita de su alma. Puede, pues, afirmarse que el hombre y toda criatura de Dios está naturalmente dotada para el acierto y cumplimiento de sus fines. Si no fuese así ¿habríamos de esperar en pasmo que la ciencia resolviese todos los problemas que plantea la vida, y de los que depende la vida misma?

El saber natural, como todo saber, tiene un desarrollo crítico, y lo verdadero hace olvidar lo erróneo. Cuando un verso, una obra de arte, una creencia, una aspiración cordial persiste en la estimación de los espíritus atentos, es porque es verdadera. Dios impulsa los ríos de folclore que llevan la sangre espiritual a cada uno de los pueblos del mundo y nada es más emocionante que la evidencia de este pensamiento: todas las criaturas están dotadas del sentimiento de la realidad de sus afecciones. De otro modo no existirían. Y existen, gracias sean dadas a Dios.

Teseo I: Los problemas literarios, pp. 79-82

16. Teatro y novela

Releída tu carta en contestación a la mía sobre Forma Teatral para dar cabida a las dos en el volumen de Cuestiones literarias, veo con una alegría de púgil que no es más que una paráfrasis del problema. No es completa, lo reconozco, mi teoría; es más bien hecho de conciencia notado en ocasión de escribir. Porque no se trata de extensión así como así; de un artificio que sostenga la virtud del drama el tiempo necesario para que se figure en el aire y en la imaginación del espectador. La extensión, dices bien, debe ser cualitativa: el poema, el cuento, el drama es vara florida en que la vara y la flor valen lo mismo. Por eso hay problema. Nace de la dificultad de espaciar las flores y las hojas alrededor del tallo que el impulso de florecimiento escala casi en el aire, impulso ajeno a la idea de

sostén y de enlace necesario, y este sin duda es el designio y la gracia de los ojos descuidados que ven la flor y olvidan la vara en que se abre. Puestos a considerar la relación secundaria del tallo, vémosle tan ufano de florecer que ya nos parece primero que la flor, como una persona es antes que su palabra gentilísima.

Si es verdad, el defecto de extensión es más tolerable que su abundancia inerte. Por aquí se ve mejor la importancia del problema si ayudamos con ejemplos. La trilogía de Schiller, *Wallenstein*, no habría pasado de cinco actos arrebatada esta figura en la mirada de Shakespeare. Con todo, en *Hamlet* ha percibido el público un efecto en desacuerdo con la dignidad de la tragedia, y es la demasía de muertes con que termina. El poeta engrosó de tal manera las aguas de la fuente, a tantas vidas hubo de extender la turbonada que solo podían caer en tumulto al mar del fin, como en esos compases finales de una sinfonía que reiteran la gravedad de lo abarcado con acentos de clamor gesticulante; es un desenlace orquestal que no molestaría si un drama pudiese verse con los ojos cerrados. A veces, la extensión dramática, sin llegar a ser de artificio inferior tampoco, relaja la tensión propia del género en cuanto a tiempo musical y síntesis figurativa. De este modo entran algunas obras de Bernard Shaw (*Back to Methuselah*), no en la novela, sino en lo novelesco. La manera de Kaiser, de un efectista desarrollo cinético, escoge como escenario el imponderable de la imaginación íntima que proyecta fuera de la órbita de la dificultad o de la ley: flor sin vara, flor del aire. No se hagan ilusiones los que buscan libertad por la innovación, pues, con vara o sin ella, no es fácil dar flor sino después de crecer en espíritu y sentir alguna urgencia de manifestarlo sea o no en teatro de ley. Por no reparar en medios, don Miguel de Unamuno convertía el teatro en la simple explosión dialogal de un monólogo. Estos ilustres malos ejemplos ni anulan ni cumplen la función específica del teatro.

Naturalmente, la necesidad de extensión crea un problema en cada género que quiera cumplir su ley por el camino del menor esfuerzo en la forma que lo hace la naturaleza: pájaros que andan en el aire, peces que andan en el mar, y criaturas que andan en tierra firme. En una palabra, ley de menor esfuerzo es realizar de la manera más fácil los designios más difíciles; así resulta un prodigio de estilo un aeroplano (más pesado que el aire) o un aerostato (más ligero o más pesado que el aire); y un barco (lo contrario del agua); y una rueda (material e inmaterial a un tiempo), que por contacto en un punto sucesivo corre la extensión muerta del camino.

Hay un género que suele invadir el dominio de los demás, y esto indica a las claras que ha perdido el propio. Es la novela. Las cosas que no pueden resolver a gusto de uno por medio de holgadas definiciones, como se dice de la novela si todo le es permitido. Al burlar la ley del menor esfuerzo, un género pierde en poder cuanto más invade la jurisdicción de los demás géneros.

La proporción espacial de un tema tiene mucho que ver con la actitud del autor en dos sentidos: en el de dominio y en el de posición. Tomemos tres novelistas bien colocados en la propiedad del género, y observemos sus diferencias o cisuras por donde se ha desprendido la justeza liberal de su organismo: Balzac, Dickens y Dostoyevski. Todos parten de este viejo principio, más que de filosofía, de novela: el hombre es la medida de todas las cosas. Distinguen de sí las cosas de la vida y las miden o no las miden al narrarlas, logrando una calidad y

alcance que está de acuerdo con su medida, o una ordenación de materia prima que aprovecha una posterior formación literaria. En Balzac la figuración tiene una calidad de distancia, que impresiona como la turbulencia del flujo histórico. La medida sentimental une el suceder histórico, en Dickens. Dostoyevski sustituye la mirada del informador por la del psicólogo, y sin dejar la ficción histórica imprime a las figuras un movimiento de intimidad tan poderoso que los lectores quedan presionados en los resortes de su propia conducta o fuero interno. Mientras Balzac y Dickens proporcionaban fuertes o dulces emociones al lector, que permanece ajeno a la acción de la historia, Dostoyevski les hace participar en ella por comunidad de principios constitutivos que marcan a la acción de todos los hombres una trayectoria inevitable, casi siempre funesta en este mundo. Cabe mejorar en sensibilidad y dureza plástica el plan de los dos primeros novelistas, y así lo hizo Tomás Hardy. Su obra maestra. *The Major of Casterbridge*, es de una riqueza equivalente a varias juntas de Balzac y Dickens; podría alimentar la pantalla varias noches, con sostenido interés de humanidad y de arte; y ¡cosa curiosa! cualquier novela de Balzac o de Dickens, en su fogoso desorden o exceso de ternura se sobreponen al recuerdo. Esto parece depender de la demasiada objetividad moral, que produce más curiosidad que simpatía: con obras de Pío Baroja, pasa lo mismo. La soltura de desarrollo en Balzac, favorece la permanencia visual de las figuras, trazadas, como las de Hardy, con un gran dominio del corazón humano que estrujan impasiblemente. Pero las figuras de Hardy y su acción quedan como encerradas en compartimentos cuyos vínculos de familia y de comarca y otros centros distributivos de la atención, muy pertinaces no logran su reintegración emocional, y convierten los ojos a estudio de topografía moral o, si se prefiere, de historia; parece haberse propuesto corregir la superficialidad de la figuración de Dickens, serie de dibujos animados de carácter (*lively sketchs*) conservando el mismo plan verosímil de historia, o sea, el folletín; condensó la novela de Dickens. y dio en historia, que no es novela. La historia no es novela porque deja sin rehacer las figuras y el ritmo retardado de las narraciones parciales. La novela histórica tampoco podría entenderse de una manera que no fuese novela. La atmósfera suelta, una especie de fondo elocuente que llena el espacio general de una y del conjunto de novelas formado en la *Comedia Humana* favorece el tráfago distinto de las figuras, valoradas en compases y armonizaciones de espacio musical instantáneo no descriptivo. Las novelas de Conrad (léase *The Typhoon*) son modelos de figuración plural, que ni requiere la memoria del lector para mantener las presencias unidas a la acción, de una gran intensidad dramática y en la que no se descuidan pormenores de significado estratégico. Con el mismo dominio de dibujo en profundidad y entereza y por tanto, con riqueza (que no se opone a la síntesis, ni esta significa reducción) ha poblado Gogol sus narraciones magistrales, de las que alguna, por fuerza de aquella virtud, alcanza el plano épico. La preocupación psicológica de Stendhal, o la moral de Tolstoi, o la afectiva de Chéjov ni congeló ni evaporó el cuerpo de las apariciones personales, que hacen de la novela y del drama un medio efusivo de comunicación humana, y no de abstracta especulación estética o moral revestida de artístico lenguaje.

Flaubert, D'Annunzio, Rudyard Kipling, aunque enamorados conocedores de la gracia divina de las figuras, y quizá por esto mismo, las paralizaron, convirtiendo

la narración de encendido mosaico de palabras, de una riqueza prodigiosa, que si no la necesitó Dante para la suya poemática menos conviene al narrador de vida profana. El lenguaje llano que depura la tradición popular e imita la astucia de los grandes poetas no es tan llano como parece: de una vez puede revelarse, diciendo que es lenguaje *táctico*. Una palabra bien elegida concilia tantas intenciones de la figura que no necesita más para venirse encima con la elasticidad de lo presente a la voz de un conjuro; y muchas palabras o sugestiones elegidas detienen su libertad en el muro de un alto relieve que, asimismo, es de mal concepto plástico (...)

Con lenguaje táctico llanísimo consigue Dostoyevski el efecto figural de un modo más intenso que Balzac, haciendo salir los personajes de la conciencia del lector; como si dijéramos que ha elegido los personajes de sus novelas entre los mismos lectores. Asegurada por este procedimiento audaz la determinación psicológica de las figuras toman estas un espacio tan natural que se expande con el mismo flujo de la conciencia lectora. ¿Puede alterarse un plan tan admirable? Lo alteran artistas de primer orden en nuestro tiempo invadiendo con su medida el campo natural de las apariciones exteriores en forma que no hacen más que medirse a sí mismos. Todavía es un resultado legítimo quedar con la medida en el aire en un trágico abandono de las criaturas inconmensurables; gran calidad de teatro en las novelas de Unamuno (léase *Abel Sánchez*) de las que Pirandello tomó su técnica; y es la clave del *Quijote*. Lo ilegítimo es la sustitución de las cosas por dialéctica imaginativa del poeta, del novelista o del dramaturgo. Si el pájaro se hace de aire, ya no es prodigio que vuele; si la rueda se desata en la razón de la circunferencia al diámetro, pierde figura y deja de cumplir su función, cuya unidad era un milagro; ahora corre aplastada en la soledad del camino. Tal sistema de novelar ni siquiera es aplicable al proceso interior del poeta, cuanto más en función general debe desembarazarse de sí mismo, excepto en la medida, y traer al plano de la atención la figura auténtica y desconcertante de la realidad histórica. En este sentido, el *Retrato de un adolescente* de James Joyce, que si es autobiografía no lo parece, es más novela que su *Ulises*, que quiere ser una historia universal del hombre figurada a favor de esencias finísimas de madurez y de la propia entraña, con el movimiento musical de un sueño lúcido.

Recuérdese la calidad de emoción distinta que se obtiene de la lectura de *El doble* de Dostoyevski. En esta corta novela, de amplia resonancia, se penetra en mundo tan irreal como el de la locura, propicio al juego de interferencias plásticas y metamorfosis que más podrían seducir a una imaginación cubista. y queda uno sorprendido de la nitidez de dibujo con que se ramifican y contraponen los hechos y las formas duplicados en la conciencia especular del protagonista. El escritor desaparece. Ni un comentario, ni una referencia que aclare los laberintos de refracción del obseso. Este habla inmediatamente, y nos introduce en el poliedro de su extravío en el que pronto acabamos por seguir los ejes y relaciones de una perfecta y noble geometría en desacuerdo alucinante y doloroso con la vida exterior, la cual parece una pesadilla. Ahora bien, esta novela modelo pudo ser engendrada por introspección; esto no le hace para que su emoción radique en el sentimiento de realidad exterior, dura, repetida, que rodea la conciencia de suyo ensimismada, fantasmal, de cada hombre. Dígase de paso que abierta desde adentro, como una semilla, la figura se hace sola; algo más decisivo, el autor no

cierra sus planos, ni el lector tampoco; y la figura es personalísima e indeleble. De igual modo, y sin apelar al desdoblamiento cubista, se abre con toda libertad y misterio superior al de la indeterminación, el juego rítmico de la forma en una figura plástica y recibe del aire y de las miradas una piel luminosa y viva en cada momento. La figura poética o escultórica crea un espacio de la misma calidad en el espíritu en que mora o es acogida.

Por sacudimiento de la unidad interior del alma, y creando un suceso real de arte muestra Calderón de la Barca el misterio de la existencia o autosacramental llamado *La vida es sueño*. El gran poeta no se propuso enseñar que la vida era un sueño humano, sino el misterio de que lo pareciese; y deja claro este misterio, es decir, lo hace visible por contraste de realidades. Nunca se abrió en el espacio físico una rosa espiritual de hojas más encendidas, que se pueden contar como las estrellas: que no se pueden contar. Porque una flor se tiene en la mano y no se deja ver hoja por hoja, como si estuviese a rodar velozmente. ¡Qué grandeza espiritual tiene alta la jerarquía del hombre, ya viva en palacio de príncipes o despierte llevado entre peñas donde ha de recibir lección nueva en águila y en espíritu de león! ¡Suma gracia del poeta une el estado miserable de naturaleza en que despierta el príncipe y el previo de boato que le hizo perder la pujanza de su alma, por medio de un hijo de oro luciendo en la confusión de la memoria: un rastro lejano de mujer, criatura tan gentil que no pudo haber nacido del vaivén irreal del sueño, certifica la continuidad de la existencia fuera y dentro de su corazón!

Son dos direcciones contrarias de la imaginación: la que tiende a despertar y la que tiende a soñar. No emprende una u otra el espíritu voluntariamente, sino por contagio interior de los modos especulativos o por contagio exterior de una realidad a que hayan descendido en bastante grado esos modos racionales de imaginación; la realidad de ciudades modernas, de un tráfago denso y, por fuerza, musicalmente ordenado; de una organización policial, numerosa y eficaz, que sugiere aventuras de pícaros pero que, de hecho, las impide; parques hermosos, en que los enamorados no pueden arrancar una flor o descansar a la sombra de un árbol sin el permiso de un cartelillo; en que para sentir la emoción de la naturaleza y las confortables novelas de familia, basta con matar la última hora de la tarde en la mística oscuridad de una sala de cine; digo así, porque antes iba uno al templo en busca de una hora solitaria y de hacerse callado las grandes preguntas.

Teseo I: Los problemas literarios, pp. 206-213

Dardo Regules (1887-1961)

Como el autor que le sigue, Dardo Regules podría ser considerado el arquetipo del intelectual de vocación devorado por la política. El término «devorado» —entiéndase bien— no tiene aquí matiz conmiserativo: aunque (por lo menos en los mejores) el ejercicio político tenía en su tiempo un halo de honor y sobriedad, aunque no se hubiera convertido en la profesión jugosísima que es hoy, la notoriedad que ella le aseguró sobrepasa sin duda en mucho la que pudiera haberle conferido el ejercicio de la mejor docencia o la actividad filosófica más significativa. Con todo, hay que lamentarlo, porque Regules fue, seguramente, uno de los uruguayos de su tiempo mejor dotados para la exposición y la inquisición de las ideas, para la consideración de su operancia en la realidad social, para una percepción más lúcida, en suma, de las cosas del espíritu y de los afanes de los hombres que lo portan.

Sus textos, dispersos la mayoría, algunos reunidos en libros ocasionales (*Los rumbos de la Segunda Enseñanza*, 1918, *Idealidades universitarias*, 1924, *La lucha por la justicia y por el derecho*, 1949) sitúan la habitual materia política, jurídica o pedagógica en un plano de claridad intelectiva, de eficaz vertebración, que no tiene nada de habitual en nuestra vida pública.

En Regules se reunieron tantas líneas ideológicas y tantos intereses, que toda su personalidad intelectual se hace inconfundible con la de cualquier constelación que, con esas líneas, esos intereses, pudiera construirse. Porque recapitúlese: un portavoz de la Reforma Universitaria en un tono que pudiera llamarse técnico, moderado, no-mesiánico, dirección que es explicable si se atiende al hecho de que Regules había alcanzado la treintena cuando la Reforma advino y actuar entonces como dirigente, docente y profesional, en la Facultad de Derecho. Tendió Regules con todo a darle al movimiento un contenido social, nacional, culturalista, supra-profesional y puede marcarse, incluso la diferencia entre esta intención y el espumoso idealismo que dio el tono a los congresos de principios de siglo (Montevideo, Buenos Aires y Lima) y a la «Asociación de Estudiantes de Montevideo» en la que Regules, en su primerísima juventud, supo ya destacarse. Pero, sígase con la recapitulación: también un político articulado de cultura y pensamiento jefe de fila en una generación que los contó del volumen de Gustavo Gallinal, Lorenzo Carnelli (1887-1960), Juan Antonio Buero (1888-1950), Martín Etchegoyen (1892), Pablo M. Minelli (1893-1941), Juan José Carbajal Victorica (1895-1962) y Justino Zavala Muniz (1898). Y asimismo un discípulo de Rodó y un «arielista» confeso, editor, incluso, de la primera tirada de *Motivos de Proteo* y prologuista y discutido compilador de *Últimos Motivos de Proteo* (1932). Revisar su rodonismo fue para Regules tarea inexcusable de muchos momentos de su vida y uno de sus varios balances tal vez pudiera condensarse en las dos frases de una entrevista en la *Ercilla* chilena (17 de noviembre de 1944): Rodó *no dio soluciones* porque lo que quiso hacer fue potenciar, *elevar personalidades*. Pero todavía fue Regules el más notorio representante (por lo menos desde 1935 hasta

su muerte) de la militancia política e ideológica del catolicismo en el país y un hito muy importante en una tradición que parte de Larrañaga, Zorrilla, Bauzá y Soler (para nombrar a los más considerables). En esa tradición se inscribió Regules más que en ninguna otra pero inflexionándola decisivamente en lo que será su rasgo distintivo respecto —por ejemplo— a la Argentina: su dirección demoliberal, su civilismo, su voluntad de diálogo, su querencia de entendimientos con las fuerzas no religiosas en el cuadro de una «sociedad pluralista» y orgullosa de serlo. Podría encontrarse en esta actitud la confesión tácita de la condición minoritaria del catolicismo en el país y de la necesidad de «garantías». En verdad, esta exigencia de garantías y tutelas para una intrabada actividad apostólica es una de las tónicas de su actitud política, además de ser común a todos los políticos de su postura. Parece, en cambio, muy singularmente suya la correlativa enconada hostilidad a toda justificación religiosa de la violencia y aun del mero autoritarismo político, a todo medio coactivo y estatal para imponer vigencias nominalmente cristianas, a toda identificación de las exigencias de su Fe con una estructura temporal determinada. Tal actitud debe bastante al pensamiento católico francés de las entre-dos-guerras pero también tenía en su persona mucho de temperamental y casi de visceral; su prestigio explica (con otros factores) que entre los sectores católicos uruguayos haya sido mucho más débil y menos significativa que en otros lugares de Hispanoamérica el entusiasmo integrista despertado por la rebelión española de 1936 y otros movimientos corolarios o similares.

De las corrientes de la filosofía cristiana Regules adhirió, especialmente, a todo lo que tendiera a afirmar la realidad ontológica del Ser, la objetividad y la trascendencia de un sistema axiológico y de su ética correspondiente, la posibilidad de la indagación metafísica contra las manquedades de una «razón quebrada», la postulación de unos firmes patrones de conducta, de un claro «sentido de la vida» y de la convivencia. Todo esto no quiere decir, seguramente, que tuviera un sentido pragmático o puramente intelectual de su religión: pasa simplemente que en un intelectual son las razones intelectuales de la adhesión las que mejor se ponen de relieve.

Con estas creencias, tentó superar los planteos ideológicos de Rodó y Vaz Ferreira que fueron los maestros de su juventud, la vaporosidad del «idealismo» del primero, el relativismo escéptico de su noción de «tolerancia», la ausencia de «fines» para la sociedad y para el hombre. En Vaz le preocupó más que nada el agnosticismo ontológico y la debilidad de la fundamentación de los valores en criterios sociales o racionales, o culturales, o experienciales. En alguna página suya —tal la que sirve de prólogo a los *Estudios constitucionales* de Pablo Blanco Acevedo— se señala lo muy consciente que estuvo Regules de la insustancialidad del humanismo liberal de su generación y su convicción de que sería triturado entre el realismo materialista inspirado en Marx y el realismo trascendente de línea aristotélico-tomista. Volver entonces a las fuentes clásicas y estudiarlas a fondo se hizo así para Regules el programa propio y ajeno de buena parte de su existencia; pudo pensar después, como Vaz Ferreira, que *la vida no le dejó*, una vida, sin embargo, que llegó a permitirle ver que la antítesis trituradora era más rica, más compleja y tal menos antitética de lo que él había creído.

En esos últimos años (desde la Guerra de 1939-1945) Regules tendió a centrar su visión de la política mundial y americana en un dualismo bastante esquemático

de democracia y totalitarismo, de respeto a la persona humana y violación de sus fueros. Esa visión puede condensarse en un texto relativamente breve de 1957.

> No hay torres de marfil en esta coyuntura histórica. La inteligencia tiene un solo deber: salvar al hombre y salvar la verdad. Y la verdad y el hombre están amenazados hoy en todas partes y a todas horas. Nos toca vivir un siglo histórico durante el cual no hay opciones cómodas, ni refugios áulicos, sino opciones radicales. La milicia es la tarea diaria. Nadie puede ser neutral ni ajeno al profundo pulso del mundo. La neutralidad, en concepto de Rui Barboza, es un comienzo de complicidad. No hay más que un solo tema y un solo combate: el hombre como asiento de una libertad y de una vocación. Y a salvarlo debe tender toda tarea y toda esperanza. La religión, la ciencia, el derecho, el arte, son las armas imprescindibles de la filosofía y de la salvación del hombre, en cuanto sean universalidad y fuerza vital.
>
> Me llena de sobresaltos la perspectiva histórica que enfrenta nuestra vida. Dos enormes impactos, de fuerza y gravitación desconocida, aparecen sobre nuestro horizonte: la incorporación de mil quinientos millones de hombres inesperados que toman presencia en la civilización y el progreso atómico hasta producir el delirio de la técnica, concentrando el planeta en el hueco de la mano. Frente a este doble empuje avasallador queda un solo deber: salvar la libertad del hombre, de cada hombre de carne y hueso para su doble vocación temporal e inmortal. Para ese apostolado solo queda una reserva en el mundo: América. Continente libre de oposiciones raciales, espirituales o históricas, y rotundamente cerrado a la impaciencia de los armamentismos prematuros. (*Revista Nacional* - n.º 191, p. 17).

El pasaje, no carente de cierto énfasis. es sumamente nítido. Las consecuencias también lo son. En esos años, el arielista de la juventud hizo confianza en los Estados Unidos y en su política latinoamericana. Puede creerse (sin credulidad) que esa confianza era en él, más que otra cosa esperanza —limpia esperanza— en una conducta distinta; que nada tenía del sello pueril, o sobornado o encanallado de otras «confianzas». Pensaba, en suma, con la línea Haya-Figueres-Muñoz Marin-Betancourt que la unidad de «las cuatro Américas» (nórdica, mediterránea, atlántica y pacífica) debía fundarse en la realidad y no en promesas y verborragia, en un *panamericanismo de pueblos* y no en un *panamericanismo de gobiernos*. Tampoco, como lo revela algún documento de su último tiempo (*Revista Nacional*, n.º 199, *El Plata*, del 5 de febrero de 1959) su fe en la OEA estaba cerrada a la conciencia de su inoperancia (aunque parecía estarlo, en cambio, a la de su peligrosa y eventual operancia).

Desde la posguerra se entregó así, con pasión, al proceso jurídico del panamericanismo, presidiendo la delegación uruguaya a la IX Conferencia Panamericana de Bogotá, recogiendo sus textos en *La lucha por la Justicia y por el Derecho*. Regules puso una fe difícil de comprender (sobre todo en nombre de su talento y autenticidad) en la precisión de las fórmulas legales de ese panamericanismo, como si ellas se pudieran independizar y abstraer de su calidad de ser la mera fachada ideológica-técnica de un proceso histórico-político que como arielista había enfrentado. Pero especialmente le preocupó todo lo atinente con los «derechos humanos» a lo que, coherente con su formación normativista y antihistoricista veía como absolutos incondicionados, aislados («desideologizados») de las clases

y sectores sociales que eventualmente los enarbolan como un eficaz ensalmo contra todo cambio histórico amenazador.

Como ocurría invariablemente en él, Regules defendió estas posiciones pro-occidentales con razones, sino siempre firmes, siempre brillantes. Apoyándose, muy cerca suyo, en las similares de Zorrilla de San Martín (*Las América*s, etc.), vinculado a grandes intereses extranjeros, con intensa actuación en el Instituto Uruguayo de Derecho Internacional, puede ser visto en este último período de su vida como una de las piezas maestras del sector político-doctoral de esa intrincación de solidaridades, y actitudes que tejen nuestro *establishment*. Pero nunca, se puede afirmar tajantemente, podría tachársele de esa puntual racionlización de las propias conveniencias con que los sectores altoburgueses, dotados de cierta articulación ideológica, hacen lo posible por confirmar los asertos del marxismo que detestan. Por el contrario, se le vio siempre libre y como un poco despegado, capaz de objetividad (en todo lo que la «objetividad» es posible), con una insatisfacción, fácilmente aflorable, de todos los cuadros en que se sostenía. Y agréguese, todavía, que su dignidad, su sencillez republicana, su curiosidad intelectual permanente le ponían tan lejos del grueso de los elencos políticos de hoy como si hubiera vivido en los tiempos del Gobernador Viana o de la Guerra Grande.

Su drama intelectual —reprimido pero real— se agudizó por esos años y asumió la figura de una tensión entre su posibilidad de comprender el apetito de religiosidad, de solidaridad, de objetividad de los valores que mueve las revoluciones y su temperamento, indesarraigablemente liberal. Así lo planteó en un texto sobre *Cómo conciliar la verdad con la libertad y la tolerancia*, de ejemplar claridad.

> En el proceso de la cultura —comprendo que este planteamiento es excesivamente esquemático— andamos, a veces, por siglos, a barquinazos. La verdad o la libertad adquieren la ferocidad de las ideas puras según el lenguaje de Maritain, y este hombre imperfecto de carne y hueso que trae adentro de la visión de Dios, o lo adora o lo sustituye, haciendo de la verdad o de la libertad valores contradictorios, opuestos, en línea de batalla, y a veces, dominadores y tiránicos. Al fin el combate fatiga, y entra en la cultura el ciclo escéptico o materialista (uso las palabras en el sentido que todos entienden) y el hombre no tiene fe en ninguna tabla de valores ni vive ni muere por la verdad o por la libertad. Hemos asistido en lo que corre del siglo a los dos procesos. Mi generación de 1910 enfrentó, en nuestra juventud, el mundo feliz, escéptico, seguro y probablemente ciego del final de la era victoriana —de la ciencia transformada en cientificismo, de la paz convertida en tutela paternal de imperialismos raciales y económicos— auxiliados por una política sagaz, por una diplomacia inteligente y elegante; y de la juventud encendida por los diálogos de la torre de marfil como si estuviéramos en la aurora del mundo. La Libertad era el don de los dioses, ya que no el don de Dios. Y aquella misma generación enfrenta al cabo de dos guerras mundiales, y al través de ellas, un mundo desgarrado, que busca entre violencias y fatigas, La Verdad, también como don de los dioses, ya que no como don de Dios. Los dioses son la raza, el Estado, la clase social, el sindicato, el proletariado, que vienen, en nombre de su verdad, a ejercer la dictadura del mundo.
>
> ¿Cómo conciliar la verdad con la libertad y con la tolerancia? ¿Nos resignaremos a sacrificar un valor al otro?... La libertad, ¿será el patrimonio exclusivo de los que

> no han llegado a ninguna verdad fundamental, por no haber encontrado la relación vital entre la inteligencia y el ser? La verdad, ¿poseerá a las almas hasta la obsesión de sacrificar la libertad? (*Revista Nacional*, n.º 159, pp. 466-467).

Las páginas recogidas en esta selección son bastante anteriores a esta etapa de su vida. No pueden calificarse, en manera alguna, de literariamente impecables y llevan las huellas, tal vez demasiado frescas, de la improvisación oratoria. Porque, indíquese, ni aun en las ocasiones de más compromiso. Regules se auxiliaba con nota o soporte alguno. Hombre de ideas muy perfiladas, y muy hecho a la exposición pedagógica, estaba dotado con todos esos dones (gesto, timbre, presencia, calidez comunicativa, sintaxis nítida, fluencia) que hacen ese tipo perdido que es el «gran orador». Eso es lo que era, más que el más facilón y frutecible que es un «orador impresionante».

Los temas del texto fueron elaborados por Regules en otras ocasiones, caso del ya citado prólogo a los *Estudios* de Pablo Blanco Acevedo (1939). Eran un asunto predilecto de su meditación los rasgos generacionales de su promoción, que él llamó *de 1910* aunque su fecha de iniciación general pudiera retrasarse un tanto (véase Introducción, III). Casi todas las líneas fundamentales de su pensamiento: su conciencia del fenómeno social, su experiencia de una Universidad huérfana de ideales y valores, su actitud ante los magisterios de Vaz Ferreira y de Rodó, los rasgos de su «ontologismo» filosófico están plena y coherentemente ensamblados en él.

17. El ideal de cultura de la generación anterior a la guerra

Estas páginas no son una síntesis. Son simplemente un testimonio expreso, —sin personería—, un punto de vista estricta y exclusivamente personal. Puede nuestra generación ser (...) como yo la veo, o puede ser todo lo contrario. La describo como yo la he visto, y como yo la he vivido. Estas páginas son, pues, solo un testimonio.

Vamos al tema. 1.ª afirmación. Creo que entre 1900 y 1914 hubo en nuestro país una juventud con *sentido de generación*. Para localizarla mejor la evoco a través de sus muertos: Héctor Miranda, Washington Beltrán, Justino Jiménez de Aréchaga, Santín C. Rossi, Baltasar Brum, Pedro Escuder Núñez, Pablo Blanco Acevedo, Julio Lerena Joanicó. Es particular que en dos países de América, y paralelamente, aparecieron juventudes que tenían también *sentido de generación.* En México, con Alfonso Reyes, Antonio Caso y José Vasconcelos, que por 1905 se reunían para hacer una edición mexicana de *Ariel*, y recibían alborozados la autorización de Rodó con aquellas palabras: Ariel les pertenece a Vds. ... En Perú, con los García Calderón, José de la Riva Aguero, Luis Fernán Cisneros, Víctor Andrés Belaunde, los Miró Quesada, José Galvez, Juan Bautista de Lavalle...

Esto supuesto ¿cuál era el ideal de cultura de aquella generación?

1.ª respuesta: Aquella generación no tuvo *más ideal que la cultura*. A ello debió su estilo, su brillo... y su fracaso.

2.ª respuesta: Aquella generación tuvo la cultura por ideal, por el ansia de tener *algún ideal*, y no encontró otros ideales más vitales, ni en el panorama intelectual del país, ni entre los elementos de su formación.

Bien ¿Qué fue, en concreto, ese ideal de cultura con el que aspiramos a diferenciar a aquella generación?... No podría entender la respuesta si no diera dos datos previos: el clima y los maestros de esa generación.

Desde luego, para integrar nuestro ideal de cultura, ¿qué nos dio la Universidad?... Nos dio todo lo que tenía. Pero —yo pregunto—, ¿tenía *algo* que dar la Universidad?... Lo que tenía, lo dio. Nos dio la lección y la experiencia de nuestra libertad, en el seno de sus dogmas — gracias a los cuales pudimos decir siempre, y podemos decir hoy lo que sentimos y lo que pensamos de la propia Universidad. Y lo que siento y lo que pienso, lo afirmo con el más grande amor a esta Casa donde he pasado toda mi vida y donde he recorrido todos sus sitios: el banco de estudiante, la cátedra del profesor, y el sillón del Consejero.

Vuelvo a preguntar: ¿tenía algo para dar la Universidad en el orden vital de nuestra vida intelectual y espiritual?... En el orden de las esencias vitales —orden religioso y filosófico, y social y artístico, categorías esenciales por las cuales se vive, y a veces se muere— la Universidad era el vacío total. Enfrentamos la hora del dogmatismo experimental y del encierro profesionalista.

Como ya lo he dicho, el clima de cultura correspondía al más definido positivismo. Spencer —un poco empequeñecido el mismo Spencer a través de una docencia prevenida contra toda filosofía del ser— estaba en su total señorío. Y el materialismo histórico empezaba a establecer sus definiciones ineludibles en el orden social.

La Universidad —y al través de la Universidad, la clase dirigente del país— no conocía otras directivas. El espiritualismo, enraizado en el idealismo alemán de Justino Jiménez de Aréchaga —el padre—, era la última voz de una filosofía de valores que se oía en la Universidad. Y maestros, alumnos, planes y libros tendieron, con una espontánea disciplina, a un positivismo incondicionado, que negó todo el orden religioso y toda posibilidad metafísica, que redujo el derecho y el arte a un común y exclusivo denominador histórico, y que dio a las ciencias sociales y biológicas el dominio final de la vida humana.

Todos nos formamos en el más cerrado experimentalismo, e *intelectualmente* no pudimos ser otra cosa.

Ausencia total de filosofía, sustituida por la experiencia biológica en la que se soportaba el último esfuerzo de optimismo cientificista —irracionalidad o por lo menos, indemostrabilidad de toda categoría religiosa—, incapacidad total de nuestra inteligencia para la intelección metafísica —y a falta de toda posición filosófica vital—, la Universidad orientaba exclusivamente hacia sus fines profesionales utilitarios. Era el baldío total, para la integración de un ideal de cultura.

En este baldío, aparecieron, entre otros, dos maestros: José E. Rodó y Carlos Vaz Ferreira. ¿Qué nos dieron esos dos maestros?...

Voy a hacer una síntesis realmente cruel, pero el tiempo no deja sitio para otra cosa, y a un auditorio de calidad, el esquema le auxilia la comprensión total del problema.

Vaz Ferreira, a mi juicio, nos dejó tres directivas concretas: 1. Quiso establecer el orden de la cultura, restaurando la dignidad de la filosofía. 2. Afirmó —dentro de una Universidad que había cerrado las soluciones con un experimentalismo incondicionado—, que los problemas del espíritu y los de la finalidad de la vida eran problemas abiertos, que podían ser examinados por el lado de las soluciones

extra experimentables. 3. Hizo un esfuerzo por situar el orden del conocimiento en una razón depurada de preconceptos verbales y de falacias.

Rodó, por su parte, nos dio dos conceptos esenciales: 1. La vocación, como centro de una valoración de las cosas del espíritu. 2. Una teoría de la tolerancia, a la que dio el vigor inmediato de su limpia experiencia personal.

Esto es todo lo que tuvimos: Una Universidad que nos asfixiaba con su experimentalismo, y con su profesionalismo, —y unos maestros que empezaban a romper la costra, horadando hacia arriba—, con los primeros movimientos por una nueva libertad de pensamiento.

¿Qué fue, entonces y en concreto, lo que venimos llamando un ideal de cultura?... Fue, desde luego, un refugio de liberación de nosotros mismos, hacia la valoración —por sobre profesionalismos, y biologismos, y nivelaciones materiales—, de nuestro propio yo, que Rodó revelaba, cuando empezaba su Ariel con aquella frase: Sed los conscientes poseedores de esa fuerza inmortal que lleváis dentro de vosotros mismos.

La cultura no tuvo, para aquella generación, ningún valor ontológico, ni filosófico. Los problemas que los profesores alemanes, y aun rusos, están planteando sobre el contenido de la cultura, y su discriminación frente a la civilización, no preocuparon realmente nuestro espíritu. El ideal de cultura fue, a mi juicio, una afirmación de *nuestra vocación intelectual*, con fines superiores al afán profesionalista, y definida esa vocación hacia dos objetivos: el predominio del espíritu como valor, y la tolerancia como instrumento de convivencia ideológica y social. Es decir, —que nuestro ideal podría estar en la primera etapa, que Maritain atribuye a la evolución de la cultura cuando describe, con un penetrante análisis los tres momentos dominantes: el período clásico, el período burgués o de optimismo racionalista, y el período de quebrantamiento revolucionario.

El ideal culturalista no limitó en nosotros ninguna posibilidad espiritual, —pero la formación experimental nos ataba a la tierra. Y por la combinación de nuestra nivelación experimental y de nuestra ansia intelectual, —el ideal de cultura resultó históricamente un ideario de torre de marfil. La verdad de hoy es que la cultura —como expresión de una vocación espiritual afinada—, ha sido desbordada por todos lados: por el lado religioso, por el lado filosófico, por el lado social y por el propio lado artístico.

En el orden religioso, el ideal culturalista no pudo pasar de una dorada neutralidad, —sin hacer ni hombre con fe, ni hombres sin fe. Y aunque no prohibió ni inspiró la convicción religiosa, produjo hombres sin el *problema intelectual de la fe*. Yo he señalado, desde otros trabajos, esta contradicción interna de muchos, y esta mutilación de otros: La contradicción de una juventud *espiritualmente religiosa*, *e intelectualmente experimental*, y la mutilación que representa, para tantos espíritus vivir indiferentes a un problema, y desde luego, a un trabajo que el hombre viene realizando intelectualmente día por día, y desde hace diez mil años.

En el orden filosófico, nos apremia hoy la filosofía del ser, en el sentido analógico que lo definía Aristóteles, realidad simple, previa y cierta, que está revelada con solo pensar, y que es la base de todo conocimiento, si no queremos dejar sin sentido a la razón, suprimir el principio de contradicción, y volver la verdad definitivamente inaccesible, reduciendo al hombre a no ser más que un niño ciego, trágicamente heroico.

En el orden social, los hechos nos empujan. La vida —ya que no quiero decir la verdad—, no está en el diálogo de la torre, sino en el tumulto de la calle. Y mientras se afinan las vocaciones para un ministerio del espíritu y de la tolerancia, hay también que dar pan y justicia al hambriento y al postergado, y no mañana, sino hoy, y no a cualquier hora, sin antes de que baje él sol.

El ideal culturalista es hoy, una parte mínima de nuestra vida y no una antorcha encendida a la intemperie. Nuestro experimentalismo y nuestro escepticismo nos falsearon la historia. En cada hombre de hoy pugnan tres humanidades superpuestas: el hombre medioeval, el hombre de la Reforma, y el hombre del Renacimiento. El mito evolucionista pretendió que llegábamos a una forma nueva, lograda por un progreso total, y que lo demás estaba enterrado. No. Todo está vivo en la conciencia humana. Y en línea de batalla. Nuestro escepticismo logró poner, sobre «la ferocidad de las ideas puras», una armoniosa pacificación, que dio su fuerza, su brillo, y hasta su belleza a la torre de marfil. Allí nos llegó la noche, discutiendo... Y al volver el día, vemos que los problemas y las soluciones desbordan la torre por los cuatro horizontes, sobre todo hacia arriba y hacia abajo, hacia arriba con enormes empujes vitales de conciencia pura para actualizar lo sobrenatural, y hacia abajo con inaplazables sacudidas de la multitud, que pide su sitio en la ciudad temporal.

Aquella generación, a pesar de todo, ha dejado la torre y ha bajado a la calle. Pero no tiene sentido su lenguaje.

Entre la generación anterior a la guerra y la posterior hay una contradicción (...). Pero entre esa generación posterior y la actual, hay una ruptura. ¿Será así?... El problema es muy complejo y no tiene respuestas simples. No pretendo darla, sino sugerir con una consideración el término de esta página. La ruptura consiste en que la generación de antes de la guerra puso, en el principio, la inteligencia con su instrumental de dialéctica y lógica; y si su escepticismo a mi juicio, le deslució la valoración de la razón, fue la razón el arma de su liberación y de su batalla, mientras que la generación actual pone el principio en la acción, y reduce la verdad y excluye la tolerancia en la medida de su voluntad de dominación.

Estamos en lo más profundo del drama del hombre.

En el principio está la Acción, dijo Goethe. No (...). En el principio está el Verbo, ha dicho el Evangelio. He ahí toda la batalla de la historia. Partícula mínima, frágil, imperceptible en el tiempo, quebradiza por el manojo de nuestras dudas, aquella generación sirvió los fueros de la Inteligencia, y esa es, por sobre todos sus eclipses, su reivindicación, porque en el principio no está la Acción. En el principio está el Verbo...

Cinco discursos sobre nuestro tiempo, pp. 15-24

Gustavo Gallinal (1889-1951)

Diputado, constituyente, senador, negociador económico, consejero nacional cuando las instituciones eran derribadas en 1933, Gustavo Gallinal fue también, como Regules, un escritor nato absorbido por la política y sus luchas, un estudioso, un hombre estrecha y hasta dramáticamente constreñido por su circunstancia. Como Regules, igualmente marca la orientación esencialmente liberal y conciliatoria del catolicismo de su generación, con la nota diferencial, en él, de su permanencia dentro del bando tradicional nacionalista y de una correlativa mayor impregnación en las pasiones candentes, virtualmente irracionalizables, de la política nuestra. Como Regules, creció bajo el magisterio rodoniano y aun algunos (Montero Bustamante lo testimonió) vieron en él al heredero de Rodó que tras 1917 se buscó afanosamente. Como Regules, dejó constancia de su tránsito por el arielismo y su final salida de él, de su insatisfacción por su remotismo e insustancialidad: son tres piezas valiosas de nuestra historia espiritual las que integran la conferencia de 1917 (*Rodó*, 1918), *El alma de Rodó* (*La Pluma*, n.º 3, 1927) y *Sobre los Últimos Motivos de Proteo* (*La Nación* de Buenos Aires, 25 de junio de 1933). Como Regules, todavía, también Gallinal fue un notable orador, dotado de ciertos rasgos peculiares de nobleza de tono, de amplitud periódica, de desgarbada elegancia, que no se han visto después equivalidos.

Pero Gallinal (y aquí concluyen las semejanzas) guardó un equilibrio entre el escribir y el hablar que no se dio en el autor que le antecede, cuya obra édita es, casi toda ella, un registro de su actividad oratoria. De su en tantos puntos similar, en cambio, puede sostenerse que fue uno de los escritores más dotados de su tiempo; puede señalarse que la frase ondulosa y la sintaxis impecable heredadas de Rodó atenúan su distancia y su monotonía con una calidez, una energía que solieron siempre faltar en su maestro.

Firmemente estuvieron orientados los intereses de Gallinal en cuanto escritor; la mayor parte de ellos convergió hacia la crítica y la historiografía literaria y cultural del país. A esos intereses pertenecen sus dos libros más conocidos: *Crítica y Arte* (1920) y *Letras uruguayas* (1928), sus trabajos sobre José Enrique Rodó, «El Parnaso Oriental» de Lira, Francisco Acuña de Figueroa, Bartolomé Hidalgo y Francisco Bauzá, sus estudios sobre «Los bienes de la Iglesia» (1911) «Dardo Estrada», «La Constitución de 1812 en Montevideo» y otros más que forman su contribución a la *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, a cuyos primeros números (su mejor época) aportó generosamente.

También tentó Gallinal el cuento, el diálogo, la estampa, el relato de viajes en *Tierra española* (Barcelona, 1914) y *Hermano Lobo* (1928). Hay en esos libros páginas que aún podrían interesar y que señalarían la supervivencia de algunos de los mejores trazos de la prosa modernista. Y agréguese todavía, para redondear este balance, que Gallinal no fue uno de esos políticos (que los hay) llegados desde la actividad cultural pero con una proclividad casi vergonzante a olvidar su primera vocación. Por el contrario, a su trabajo parlamentario se debieron, entre

otras disposiciones, la Ley de Becas que lleva su nombre y la creación, después tan maltrecha, del «Archivo Artigas».

Hacia los últimos años de su vida, el golpe de Estado, que lo arrojó al destierro y la pobreza, la guerra y revolución de España, la Segunda Guerra Mundial y el pacto nazi-soviético que la antecedió fueron para él, hombre generalmente sereno, una revulsión emocional e intelectual que, cuando hubo de retomar el ejercicio de la enseñanza (ya lo había practicado en su juventud), toda su persona trasuntaba.

Desvanecióse, por ejemplo, de sus escritos, cierto hispanismo tradicionalista que rezuman sus primeros libros y solo pareció atraerle entonces, en la cultura peninsular, el drama de una conciencia liberal, la de Larra (1938). El político de derecha que Gallinal había sido estudió con curiosidad y simpatía los «Acuerdos Matignon» y otras instituciones laborales creadas en Francia por el Frente Popular (*Ensayos*, 1937, n.º 15).

El texto de *El Uruguay hacia la dictadura* (1938) que aquí se selecciona no es cabalmente representativo de este momento de su vida pero señala bien, entre otras cosas, su conocimiento directo, ya de actor o de testigo cercanísimo, de los sucesos de 1933. Esto se infiere fehacientemente a través de las muchas alusiones, hoy prácticamente indescifrables, pero hay también en esas páginas una capacidad de generalizar que amplía su significación a mucho más de ser nuevo diagnóstico de los males espirituales del Régimen de Marzo, y le hacen redondear la figura del golpe de fuerza —conservador, «reordenador»— tan frecuente en el ámbito hispano-americano. Podría señalar un reticente, en ellas, el testimonio de un mundo todavía apacible que importa el tono de dramática desmesura con que se enjuicia ese episodio.

También el dualismo, estrictamente político de «dictadura-democracia» —como par antitético— podría ser desventajosamente subrayado, así como la carencia de toda relativización, de todo condicionamiento histórico-económico de la cuestión. Pero cabría apuntar asimismo, inversamente, que el libro —y este pasaje— han nacido de una auténtica, insobornable experiencia humana y que ellos importan (probablemente) una de las últimas expresiones, directas, válidas, que el liberalismo clásico tuvo en nuestro país en la generación que advino entre 1910 y 1920. Una de las últimas, antes de que las guerras calientes y frías achabacanaran las ideas y las importaran ya hechas desde las grandes máquinas mundiales masificadoras de la opinión pública.

Nomenclatura urbana es en puridad un «artículo», un buen artículo muy representativo de su forma y modo hacia los años en que fue compuesto. Es visible en él la técnica (rodoniana entre otras) de iniciarse por lo general para ir después cerrando la mira sobre el asunto que se quiere tratar. Alienta en sus páginas una suerte de «emoción montevideana» que posee cierta tenue, pero firme tradición en nuestras letras. Junto con el tema de la oposición de campo y ciudad y la afirmación de la última como coligante espiritual del país, opera en *Nomenclatura urbana* la convicción optimista, casi universal hacia 1920 y hoy relativamente perdida, en la vigencia de una tradición nacional de sello liberal, integradora (superadora en la acepción en que lo había marcado Herrera en *La tierra charrúa*) del significado de los dos partidos tradicionales; una tradición llena de respetuosas cautelas y fáciles perdones para los monumentales errores de cada uno de los históricos bandos. Claro es, sin embargo, que Gallinal

no va al fondo del asunto y esta reticencia y aun esta superficialidad puede ser un signo del tono político de su tiempo. Nada se dice sobre las fuerzas que han modelado nuestra caótica nomenclatura, sobre cierta concepción impositiva de nuestra historia que ha dedicado avenidas y calles céntricas a los más notorios fallidos de nuestro siglo pasado; nada sobre la burla que esa nomenclatura importa a toda firme jerarquía del mérito; nada sobre el presentismo, la novelería, el móvil político minúsculo e inmediato de muchas denominaciones, nada sobre la escandalosa ingratitud hacia constructores y pioneros con que los nombres se disciernen y se varían; nada sobre la antiestética ligereza con que se han borrado los pocos nombres hermosos (pienso en «Bella Vista», pienso en «Bequeló»...) que esa nomenclatura contenía.

18. «Nomenclatura urbana»

Hacía muchos años que los montevideanos asistíamos entre protestas más o menos tibias o vehementes, pero siempre vanas, a la destrucción de la nomenclatura de la ciudad. Surge ahora del municipio la iniciativa oportunísima de restaurar en su integridad el plan racional, el excelente plan al que se ajustaba esa nomenclatura y que fue concebido por el Dr. Andrés Lamas.

Los nombres de las calles, tanto como sus aspectos materiales, constituyen la fisonomía de una ciudad. El extranjero, que por vez primera pisa su suelo, lee en las lápidas callejeras los presuntos nombres máximos y representativos del país; los repiten antes de aprender a leer los niños; son ostentados en carteles y rótulos; vuelan de boca en boca; alcanzan la más extensa y popular de las consagraciones. La nomenclatura de una ciudad capital debe resumir y condensar la historia del pueblo que preside; sus episodios más característicos, sus estadistas más insignes, sus más altos hombres de pensamiento y de acción. Abreviada en esas placas de esmalte o de bronce se ofrece al viandante una lección de historia y de geografía. La nomenclatura es una obra delicada y difícil. Una exclusión inmerecida nos tienta a la reparación. Un nombre indigno ofende y subleva nuestros sentimientos ciudadanos. Cuando vemos, una y otra vez, que con liviandad irreflexiva se remueven nombres que juzgamos bien puestos para ofrendar los sitios que ocuparon en homenajes efímeros, pensamos en un pueblo sin idea del valor de sus consagraciones. Medimos la distancia que hay de una colectividad de ciudadanos a una muchedumbre desarraigada y fenicia, a una multitud sin ayer, aglutinada en un mercado populoso y proficuo. Esa ausencia de afectos profundos y duraderos es lo que distingue a la plebe amorfa y parasitaria de las grandes urbes, en cuyo tipo humano discierne el pensador alemán al protagonista de la decadencia fatal de la cultura de Occidente, al «hombre puramente atenido a los hechos, hombre sin tradición que se presenta en masas informes y fluctuantes».

La ciudad que necesitamos crear en nuestras patrias americanas debe ser plasmadora de la nación. Centralizando, dando cima a nuestra civilización, debe recoger y canalizar el fluir de las energías difusas en el territorio. Así fue en el período de gestación. Enhiesta en la ribera del río, enclavada en un inmenso campo de soledad, dio al territorio un corazón y un alma para que sintiese y pensase. Por ella una rica vaquería, la linda estancia de que habló Dorrego, fue pueblo y

ascendió a la nación. Ciudad y campo (hay mucho de verdad en la concepción de Sarmiento) fueron enemigos, y luchando se completaron y fundieron en uno. Disociados son, de un lado, la rudeza primitiva; del otro, la civilización descastada. La ciudad impuso a los institutos originarios las normas civiles. Debe continuar decantando y filtrando la cultura universal para fecundar con ella los campos sedientos. No lo haría si abdicase totalmente de su carácter nativo, perdiendo su poder de asimilación. En lo alto de la urbe, sobre la confusión de techumbres y azoteas, tenues, sutilísimas antenas recogen la vibración espiritual del orbe.

«La ciudad, escribió un poeta ciudadano de nuestro tiempo, el exquisito Juan Maragall, es la síntesis de la patria. Es la casa "payral" adonde acuden las más lejanas comarcas que sienten que su alma está en ella». Preocupémonos, si es así verdad, de que nuestra ciudad lleve estampados en su fisonomía los rasgos del pueblo que preside. Que el extraño que cruce sus calles no pueda mal pensar al verlas que llega a un pueblo sin alma. Que el hombre que acude desde remotos rincones del territorio reconozca aquella ciudad por suya; que al entrar en ella le diga el corazón que entra en la casa solariega de su estirpe.

Data de 1845 la nomenclatura montevideana. En mayo, en el aniversario de la revolución, publicó *El Nacional* el plan que Andrés Lamas, jefe de policía, elevó al ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, don Santiago Vázquez. Fueron borrados, con los antiguos nombres, las huellas de la vida colonial. El sello de la existencia del viejo Montevideo, claustral, apacible, dulce en su limitación de horizontes, se desvaneció con los nombres del santoral español. La calle San Gabriel, la calle San Carlos, la calle San José se llamaron Sarandí, Rincón, Guaraní... Una época nueva estampó sus cifras en el blasón edilicio. Sarmiento, que cruzó por Montevideo varios meses después, en enero de 1846, con el alma tensa como un arco pronto a disparar la flecha contra la «barbarie» obsesora, anotó con júbilo la mutación, en la carta a Vicente Fidel López, impresa en el tomo de *Viajes*. «Un día habrá de levantarse el sitio de Montevideo y cuando los antiguos propietarios del suelo, los nacidos en la ciudad regresen ¡qué cambio, Dios mío! Yo me pongo en lugar de uno de aquellos proscriptos de su propia casa y siento todas sus penas y su malestar. Quiere llamar a esta calle San Pedro, a aquella otra San Cristóbal; pero el pasante a quien pregunta no conoce tales nombres, que han sido borrados por la mano solícita del progreso para ceder su lugar a los nombres guaraníes de la historia oriental»... Así continúa en su libro pintoresco, de prosa abundante y descosida. Mudó con este y otros cambios el semblante de la ciudad, que surgió remozada de aquel caos enigmático de la Guerra Grande.

La nomenclatura de Lamas es una obra maestra de tino y de discreción. Parte en dos la ciudad —la nueva y la vieja—, la línea de los muros ya desmantelados y la Ciudadela. La Ciudadela permaneció todavía en pie muchos años en el corazón de la ciudad renovada, trocada en mercado la plaza de armas anchurosa, en la que se agolpaban comercios de toda laya cuyos dueños ensordecían a los transeúntes pregonando las mercancías. Fue demolida muchos años después. Alberto Gómez Ruano, un estudioso modesto y por varios conceptos meritorio, que acaba de morir, talló en madera una hermosa e interesante reproducción en pequeño de la Ciudadela, que hoy adorna una sala del Museo Pedagógico. La calle Sarandí se tiende sobre el dorso de la cuchilla en la ciudad vieja, desde el mar hasta el emplazamiento de la Ciudadela. A uno y otro lado se suceden los nombres

de los fastos patrios. En la extrema saliente de la península montevideana, donde estuvo el poblado inicial, agrúpanse los nombres remotos de la conquista y de la era colonial. Luego, más céntricos, nombres de episodios, casi todos guerreros, de la Reconquista, de la patria vieja, de la revolución de independencia de 1825. La calle Sarandí, consagrada a la batalla salvadora de 1825, es la central de la vieja ciudad. Se abre y ensancha siguiendo la cumbre de la cuchilla, al penetrar en la ciudad nueva, formando la avenida 18 de Julio, fecha de la jura de la Constitución: el guerrear de la independencia se corona con la organización institucional. En la ciudad nueva se escalonan nombres de combates, como Mercedes y San José, o nombres de accidentes geográficos y grandes ríos del territorio. Es una concepción bien ajustada, un plan delineado con precisión y acierto.

No hubo espacio para ninguna consagración personal de persona viva entonces. Apenas algunos nombres de descubridores y fundadores o personalidades de la vida colonial ya muertas desde hacía muchos años: Pérez Castellano, el patricio de 1808; Maciel, el filántropo. Vivían aun muchos hombres civiles y soldados de la Independencia. Algunos eran camaradas de lucha de Lamas en las trincheras de la Defensa o en los Consejos de Gobierno. Otros se mantenían apartados de las contiendas civiles; entre ellos próceres tan auténticos como Larrañaga, a quien Lamas podía juzgar y que ciego y enfermo era vínculo de unión entre los bandos en pugna que al morir él rivalizarían en el fervor de los homenajes. La regla impersonal no fue derogada. «Me he abstenido de tocar los nombres de los contemporáneos ilustres y de sucesos que deben esperar su sanción en la opinión tranquila e ilustrada de los venideros. Cuando desaparezcan las pasiones y los intereses que ha creado la revolución, para dar campo a los fallos severos e imparciales de la historia, Montevideo tendrá muchas y bellas calles que ofrecer a los nombres de los guerreros, de los magistrados, de los hombres públicos». Esta lección de prudencia no fue imitada más tarde. Hemos visto prodigarse, las consagraciones prematuras, nacidas de arranques de sentimentalismo, las consagraciones pasionales que honran a figuras recientemente desaparecidas a las que falta perspectiva histórica, y aun las consagraciones adulatorias.

Las correcciones y enmiendas que sin orden ni concierto sufrió la nomenclatura de Lamas, fueron desacertadas, acaso sin una sola excepción. Asombra pensar que hayan prosperado muchas de esas rectificaciones, destruyendo un plan armónico.

Fue borrado, supongo que por falaces razones de laicismo, el nombre de Santa Teresa, que no recordaba a la doctora de Ávila, sino a la doble y memorable victoria que el comandante Leonardo Olivera obtuvo en 1825 en el Fuerte fronterizo de ese nombre. Fueron desclavadas las chapas de la calle Cerro, que rememoraba el brillante ataque comandado por Oribe en 1826 contra las fuerzas imperiales. En 1845, cuando la calle fue así bautizada, mandaba Oribe el Ejército sitiador de Montevideo, de cuya defensa era Lamas personaje conspicuo. En esta, como en otras denominaciones, un criterio sereno primó a pesar de la crudeza de los tiempos y de las pasiones de los autores.

Fueron mudadas calles como Daymán, Queguay y Arapey, sustantivos típicos que dicen de cosas indígenas del terruño, melodiosos nombres guaraníes de caudalosos e históricos ríos patrios. El doctor Lamas había enhilado una hermosa

serie: Cuareim, Yi, Ibicuy, Uruguay, Yaguarón... Esa serie fue torpemente deshecha. En varios casos el yerro se dobló con imperdonables herejías históricas.

Daymán fue desterrado a un lejano suburbio; se puso en su lugar Julio Herrera y Obes. No opino movido por sentimientos de adversión a la memoria de aquel ciudadano. Conocí al doctor Herrera en sus años postreros. Vivía en una enorme soledad; sobrevivía a la ruina total de su prestigio político. Solo, y maduro para la muerte, imponía respeto. AI verlo cruzar las calles de Montevideo, se adivinaba la pobreza de su vida: miseria sobrellevada con altivez señoril. Más de una vez lo vi en un tranvía de las afueras, llevando en las manos un ramo de flores, diaria ofrenda de un amor romántico hasta la muerte. Tuvo por aquellos años un arranque en el que gastó sus últimos arrestos de luchador; quiso resucitar su *Heraldo* y para esa campaña, casi póstuma, tentó afilar de nuevo su antes temible pluma; fue como un hombre que en un combate de ahora blandiera una vieja partesana oxidada. Hay finales de vidas humanas, de vidas intensas que supieron de los halagos del poder y de la gloria, cuya contemplación produce en el alma un estado parecido al de «catharsis» o purificación de pasiones secundarias que serenaba los ánimos de los espectadores en el desenlace de la tragedia antigua. Así, la vida de Julio Herrera y Obes cuando declinaba hacia la sombra mortal en medio de un vasto silencio pensativo. Aquel hombre, de fina calidad intelectual y social, había entrado ya en esa zona de penumbra en la que se sumergen al día siguiente de su muerte —una muerte que puede anticiparse a la desaparición física— los que han sido poderosos; resurgirá más tarde a la luz esclarecedora e inmóvil de la historia. Pronuncie ella la sentencia sobre el político y sobre la época de que fue una de las personalidades representativas. Entretanto, pienso que el homenaje de los suyos no es excesivo, dada la jerarquía espiritual del prócer. Si quisiera descender a la crítica personal pensaría en otras calles de cuyos nombres no quiero acordarme. Censuro en este caso el poco tino en la elección del sitio.

Errores nacidos de incomprensión, errores que dimanaban de estrechez de perspectiva, fueron poco a poco rompiendo la armonía del plan de Lamas. Obedecía esta nomenclatura a una concepción histórica y nacional. Las rectificaciones posteriores, como muchas denominaciones incluidas en la parte novísima de la ciudad, derivan de criterios ahistóricos y cosmopolitas. Ahistóricos, propios de espíritus limitados a la visión del presente. Cosmopolitas, en el mal sentido de la palabra, que tiene otros excelentes; cosmopolitas por la ligereza con que acceden al sacrificio de lo propio, aun sin que lo justifique razón alguna superior, por indiferencia o ignorancia. Lo actual, que tal vez será pasajero, no tiene sistemáticamente derecho a desalojar a lo antiguo, que acaso, por permanente, seguirá siendo actual, cuando lo que constituye la novedad palpitante de hoy se haya esfumado en el tiempo. Los que viven solo en la hora presente fueron con lento trabajo de zapa minando la armonía integral del plan. Desfiguraron así algo de la fisonomía histórica de Montevideo con modificaciones determinadas por el azar de iniciativas desordenadas.

La restauración de ese plan devolverá a nuestra nomenclatura céntrica algunos nombres muy típicos, evocadores y sugestivos. Aceptaría yo, si no fuese acicate para nuevos retoques, que se adoptase un nombre que encajaría con precisión en el conjunto. La calle «Cámaras» fue llamada así en honor de la Asamblea Legislativa del Estado, que ha tenido su sede durante casi un siglo de vida constitucional en

el edificio del Cabildo colonial en ella situado. Muy pronto se inaugurará el nuevo y suntuosísimo Palacio Legislativo. «Calle del Cabildo» sería el nombre adecuado para la calle Cámaras, donde se ostenta el viejo edificio de grises sillares, simple y austera silueta, una de las joyas tradicionales del país. Calle del Cabildo en recuerdo de la Junta de 1808, episodio capital de nuestra evolución histórica.

No faltarán sitios dignos para los nombres que será preciso remover al reintegrar la nomenclatura urbana: nuevas calles, avenidas y paseos. Habrá también sitios adecuados que recuerden episodios y nombres omitidos por Lamas, particularmente los civiles de la revolución, y para aquellos otros posteriores que merezcan tal honra. Ningún homenaje nacional o internacional será derogado ni disminuido.

Patrocinada por concejales de los dos partidos tradicionales, triunfará la idea de restauración de la nomenclatura. Es seguro que han de correr muchos años antes de que el cambio de perspectiva histórica, imponga rectificaciones de importancia en el panorama ideal que ella evoca.

1924.

Letras uruguayas, pp. 285-295.

19. [Democracia y dictadura]

Mucha agua ha corrido bajo los puentes después de aquella noche de abril de 1933. En 1935, fui de nuevo al destierro. Pero antes, en los calabozos de investigaciones, lóbregos y estrechos como nichos sepulcrales, supe, si otros elementos de juicio no poseyera, cuanto había avanzado la obra del régimen. El reducto de los derechos y libertades individuales fue allanado violentamente, fue arrasado. Ni hogar donde no entraran los sicarios; ni correspondencia que no leyeran y revisaran; ni palabra íntima que no trataran de captar; ni jueces, muchas veces, para asegurar a los presos la tutela de la Ley; ni libertad de imprenta o de reunión, sino a ratos y precarios; ni integridad física, siquiera, para algunos de los que el régimen sepultó, por días interminables, en sus mazmorras. El país regresó bruscamente hacia etapas del pasado que parecían superadas para siempre. El cortejo de los gobiernos de fuerza es siempre el mismo.

La democracia es, por excelencia, un régimen de dignidad humana. El valor humano se cotiza más alto que ninguno. El ciudadano es la creación magistral de la civilización de occidente, nutrida por raíces clásicas y cristianas, plenitud de humana jerarquía, titular de derechos inalienables. Rico o pobre, puede permitirse el británico orgullo de la personalidad. En lo alto o en lo bajo de la escala social posee un patrimonio moral del que no puede despojarlo el poder público. Aun condenado, tiene el amparo del código que lo castiga. Lo más funesto de la dictatorial empresa fue la tentativa de herir al país de invalidez cívica. La democracia padece males y conoce corrupciones; son leves, frente a las demoliciones sistemáticas de las dictaduras en el orden moral. Muchas veces he recordado la anécdota que cuenta Heller en su libro *Europa y el fascismo*. Pasa en Italia. Un académico concluye de dictar una conferencia exaltando la obra internacional del fascismo; al dejar el aula, en conversación privada, le oye el autor confesar espontáneamente que sus opiniones verdaderas, pero íntimas, se apartan diame-

tralmente de las que en público acaba de profesar. «No existe ningún país de la tierra en el que tantos hombres digan, sin necesidad de preguntarles, que creen todo lo contrario de lo que públicamente dicen y escriben...» (...)

El interés recluta adeptos para todos los regímenes. Pero no hay época como la del poder absoluto, para permitir aquilatar los hombres y los caracteres. Legiones de hombres hay que obran con independencia y total decoro cívico dentro de un sistema de garantías. No están tallados en la madera de los héroes. La dictadura nuestra forjó una sentencia que es su obra maestra, firme y concisa como leyenda de medalla: «amansarse para vivir». Tres palabras en las que está acuñada su doctrina, que es la de todas las dictaduras. Acaso más que sus agentes activos las sostienen los hombres mansos que se dejan confiscar en silencio los títulos de la ciudadanía. ¿Eran verdaderamente ciudadanos muchos de esos que vimos pasar por nuestro lado devorando sus propios pensamientos, temerosos acaso de que se los leyeran en las frentes? La dictadura es la hora de los que callan; de los que callan por miedo y por flaqueza de carácter, no por aquella refinada modalidad de espiritual pudor que inspiró a Rodó página exquisita. La hora de los que se encogen de hombros por indiferencias o por egoísmo. La hora del interés alerta y del adormecido civismo. No hay independencia sin castigo ni genuflexión sin premio. Está, en lo bajo, el zafio logrero; ejemplar de la fauna política que no interesa. Se adjudica a Vaz Ferreira esta definición del régimen viejo; no se sabía a quién adular. Cuando se irguió de nuevo un mandatario armado de la suma del poder —y además las extraordinarias al alcance de la mano para el día que se levantara de mal humor un presidente rodeado de soldados, tras una espesa verja— como flores de primavera volvieron a brotar el servilismo, la delación y la cortesanía. De no sé cuáles rincones salieron a relucir en las columnas de cierta prensa los floripondios de la literatura palaciega de hace medio siglo, expandiéndose con tropical lozanía. En ella se pudieron ver, retratados, los ojos del fetiche supremo, para que el pueblo leyera la tierna expresión de sus miradas; y las manos todopoderosas. Pero esto es lo más absurdo y lo menos peligroso. Hay otros peligros más insinuantes.

El veneno más sutil se llama «apoliticismo». El apolítico es un hombre al que no interesan los derechos ni las libertades ajenas. Los suyos, tampoco, sino en la medida en que repercuten directamente sobre sus intereses materiales. A los que se desinteresaban de los negocios públicos los griegos los llamaban «idiotas». Hay quienes de esta despreocupación hacen un timbre de excelencia. Entre sobresalto y sobresalto, la dictadura conseguía abrir períodos de tranquilidad más o menos duraderos. Entonces soltaba pregones para anunciar a todos los vientos que el país había ingresado en la normalidad. Semejaba ese orden a la travesía por zonas asfixiantes de calma cívica. El país parecía amodorrado, en una pesada siesta. Se respiraba un ambiente universal de conformismo. Solo en voz baja cundía la protesta, cobarde. dijérase que al fin, el gobierno absoluto había consumado el último atentado, tal como Marañón lo temió en la España de Primo de Rivera; había perpetrado la muerte del espíritu ciudadano de las gentes. Y el apolítico se alzaba a la categoría de personaje reinante. No suplicaba adhesiones para el gobierno; aconsejaba tan solo mesura y reflexión. No comprometerse, era su consigna. Si la protesta universitaria no se acallaba, como sabía que la universidad no toleraría le aconsejase apoyar al régimen, se limitaba a predicarle no intervenir en política; su

misión es técnica, cultural. Sin perjuicio de trabajar a la sordina por la intervención. Inútil preguntarle qué cultura podía ser esa, indiferente a los destinos sociales. Os respondería que la política es sucia, cenagosa. No hay que manchar de barro la toga.

Aspiraba a la «pacificación espiritual» del país. Paz sin justicia, orden solo basado en la coacción: los más bajos niveles de la depresión moral a que puede llegar una sociedad. Extinción de todo fervor; muerte de toda llama. La virulenta propaganda demagógica que precedió el golpe de Estado preparó el terreno. Ningún prestigio quedó enteramente ileso bajo los fuegos cruzados de la calumnia. Los ultraconservadores del Comité de Vigilancia Económica cubrieron de denuestos a los políticos y a la actividad política. Corrientes extremistas de izquierda coincidieron en el desprecio a la «democracia individualista» y a las «libertades burguesas». Creyeron que no valía la pena defenderlas; que era mejor táctica la de entregarlas desmanteladas a la ofensiva dictatorial. Pusieron unos y otros sobre el interés político el interés gremial. Para el apolítico obrero o burgués no existe otro problema que el de su salario o de su renta. Allanaron así el camino a la dictadura que primero les usurpó sus derechos, y, después les gravó también los salarios y les mermó las rentas con pesados impuestos. Entonces, comenzaron a germinar las protestas en el secreto de las conciencias apolíticas.

Y los apolíticos, como los resignados, pulularon en numerosas variedades. Hubieron técnicos que limitaron su cooperación con el gobierno, verbalmente, a las actividades de su especialidad y se creyeron exentos de responsabilidad: el arreglo del país no les incumbía. Y casos penosos, por la capacidad intelectual de sus protagonistas; aquel, por ejemplo, que nos dijo en la calle su horror por los procedimientos del gobierno de fuerza y nos hizo oír una elegía sobre las ruinas del civismo nacional: al oírle pensábamos que él ocupaba una tribuna de vasta resonancia, desde la cual nada decía al país, con su elocuencia, de todo aquello, pasando sin una protesta dicha en voz alta por uno de los más trágicos períodos de la vida cívica, para salir luego, rumbo al procerato del silencio...

Estaban los semiletrados, convencidos de que la democracia está en bancarrota. Los deportistas frenéticos, que no piensan en nada. Los deslumbrados por el brillo falaz de las dictaduras. Los que profesan el culto de la fuerza y del éxito. Y la multitud de los que no se interesan, ni saben. Alguno llegó a Buenos Aires que ignoraba que allí hubiese desterrados. (...)

Dictadura es materialismo, derrota de los valores espirituales, sacrificio de los bienes intangibles cuya posesión reviste de dignidad y de decoro la existencia individual y colectiva. La anécdota popular italiana resume el pensamiento con prosaica claridad. Sorprendido Mussolini por un niño, en la mesa familiar, con la pregunta: «¿Duce, qué es fascismo?», contesta: «Come y calla». La anécdota no dice que al final, se reducen también las raciones de víveres... Dictadura es materialismo: glorificación de la fuerza contra el derecho, exaltación del éxito, auge de los arribismos más desmoralizadores. Arriba, jactancia o teatralidad; abajo, adulación o silencio; insinceridad en todas partes. Un pueblo no pasa por un régimen así sin que le quede un sedimento malsano: no en vano se cultivan con esmero durante años los gérmenes más nocivos.

El Uruguay hacia la dictadura, pp. 19-25

Alberto Zum Felde (1889-[†1976])

Nació en Bahía Blanca y vivió la típica juventud intelectual del 900: bohemia, poesía, dandysmo ostentoso, grandes posturas provocativas. Fueron sus años (que ha evocado Manuel de Castro) de «Aurelio del Hebrón», de periodismo pueblerino en Maldonado, de las tentativas teatrales: *Lulu Marbat*, *El derrumbe*, del desafiante discurso en la tumba de Julio Herrera y Reissig (1910).

Se asentó después en el articulismo y el estudio; publicó *Domus Aurea* (1919), dirigió *La Pluma* en su primera época —agosto de 1927 a septiembre de 1930— aunque desde 1928 solo la constancia de su dirección aparece en la revista, en cuyo primer número estampó Zum Felde, rotunda, certeramente, la disidencia americana a las pretensiones de *La Gaceta Literaria* de Madrid de hacer pasar por allí *el meridiano intelectual de América*.

No son fáciles de separar, claro está, la personalidad crítica de este escritor y su obra ensayística. Como crítico, tarea que aquí dejo al margen, Zum Felde llevó a su madurez una función que tenía sus precedentes en el siglo pasado (Lamas, Bauzá, Melián Lafinur, Desteffanis), en la que se ejercieron más tarde Rodó, Barret, y Pérez Petit y que cultivaron entre la promoción de sus contemporáneos, a veces con acierto, Gustavo Gallinal, Dieste, Falcao Espalter y Alberto Lasplaces.

Desde 1918 a 1930, en sus artículos de *El Día* y *El Ideal*, Zum Felde renovó sustancialmente el juicio que sobre la literatura uruguaya pasada y presente acostumbraba formularse. En esa renovación puso dotes muy singulares (por lo menos entre nosotros) de penetración comprensiva, estrictez de valoración, capacidad expositiva, voluntario ceñirse a la obra o al autor. En *Crítica de la literatura uruguaya* (Montevideo, 1921), en *Proceso intelectual del Uruguay* (Montevideo, 1930 y Buenos Aires, 1941), en *La literatura del Uruguay* (Buenos Aires, 1939) y en el resumen preparado para la Editoriai Jackson (abreviaturas las dos últimas, más bien mortecinas, del *Proceso*), en su antología *Índice de la Poesía uruguaya contemporánea* (Santiago de Chile, 1935), Zum Felde rompió con la dudosa tradición nacional, y aun sudamericana de una crítica inhibida en su plena función por consideraciones de vanidad tradicional por la inflación patriotera, política y localista, por vinculaciones familiares y de clase, por la piedad sentimental, por ambiciones descolocadas (con Julio Herrera y Obes pergeñando sobre Chaucer, con Melián Lafinur divagando sobre *Las mujeres de Shakespeare*...). Desdeñó, aunque pese a su ejemplo siguieran viviendo, la crítica de cortesía y la del bombo mutuo, la crítica de glosa (como la muy buida de Rodó sobre Darío), la de resúmenes de obras y digresión incontrolada, a lo Roxlo y la monografía de tipo pedagógico, valiosa pero limitada, de «Lauxar». Su estrictez, que a veces se adensó hasta la abierta agresividad, no siempre fue, señálese, equitativa, y aun podría registrarse tendenciosidad política en algunas valoraciones (pro-Sánchez, contra Rodó) no separable seguramente de su militancia en el batllismo y de su trabajo regular en su prensa en aquella tercera década del siglo. También se le ha objetado (Gregorio Weinberg en *Comentario*, Buenos Aires, n.º 15 y el que esto escribe

en *Marcha*, n.º 791) lo que algún inglés llamaba *the cult of inaccuracy* (Groussac recordaba la expresión). La propensión frecuente y viciosa al trabucamiento de títulos, nombres, fechas, atribuciones, afea muchas páginas meritorias del crítico uruguayo. Toda exactitud en el dato parece ser tenida por Zum Felde como virtud negligible y, pese a los señalamientos, sus últimos textos no lo muestran curado de esta penosa tendencia.

No puede negarse, con todo, que fue él quien —hasta la aparición de Emir Rodríguez Monegal— puso a la crítica uruguaya sobre sus pies, el más capaz a un tiempo de ver *lo que* en un escritor importa y *qué* escritores importan, el que más se acercó a una posible, y debatible, «objetividad», el que más coincide (mérito relativo pero efectivo al fin) con las valoraciones críticas —que sin duda influyó— de las generaciones posteriores. Si esto cabe afirmar de la constelación del *Proceso* y sus variantes, más discutible es, en cambio, el logro de los dos volúmenes del *Índice crítico de la Literatura hispanoamericana*, publicado en México (*La Ensayística* (I), 1954 y *La Narrativa* (II), 1959). Los problemas metodológicos, las exigencias de información y de lectura que implican, el campo demasiado vasto de la literatura continental, no es probablemente un crítico del tipo de Zum Felde el mejor dotado para enfrentarlos y la tarea fomentó (sobre todo en *La Ensayística*) algunas de las peligrosas facilidades que le acechan y que en el área más modesta de la literatura uruguaya amortiguaban sus efectos.

Saliendo de su actividad más especializada, hay que apuntar que todo el pensamiento de Zum Felde se filia en cierto momento de su formación intelectual, que bien pudiera coincidir con el «novecentismo» (véase noticia sobre Eduardo Dieste). Fueron sus postulados cardinales: intuicionismo, funcionalismo, vitalismo, descubrimiento del subconsciente, afán de experimentación estética, devoción por un «hoy» espumoso y huidizo, los que él vertiera en una serie de conferencias recogidas en *Estética del Novecientos* (Buenos Aires, 1927).

Un poco más allá, sin embargo, de este «novecentismo», lo que completa el esquema de su personalidad intelectual es la acción de los relentes, de las vigencias ambientales (más que la cabal reviviscencia del proceso) sobre «la crisis del Ochocientos» y de sus voceados trazos (naturalismo cientista, determinismo, materialismo, positivismo, fe en el progreso automático, etc.). Sobre las afirmaciones antitéticas: libertad, personalidad, espiritualidad, «restauración metafísica», afán por superar el racionalismo se compagina en Zum Felde una «filosofía de la cultura», casillero filosófico en el que Ardao (*La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*) con razón lo coloca si es que como filósofo (lo que dudo vehementemente) puede ser considerado. Los grandes nombres que el ensayista maneja en aquel vistoso libro (Spengler, James, Freud, Von Uekhull, Einstein, Bergson) bien pueden ser considerados sus pensadores formativos, sin olvidar a Nietzche, de quien afirmara no hace mucho que fue su principal nutrición (en *El País*, 26 de agosto de 1962).

Bien o mal fundamentada, esta filosofía de la cultura funcionó en Zum Felde con eficacia vertebradora y aun podría afirmarse respecto a ella que su etapa católica, marcada por el libro de su conversión, no es más que una acentuación, y una última consecuencia de sus principios.

Crítica y ensayo (es decir, la obra casi entera) están vertidos en el autor del *Proceso intelectual* en un inconfundible tono afirmativo, apodíctico, incoercible-

mente dogmático, un «estilo altivo», si cabe el término, un sí es no es mosqueteril, hecho de juicios conclusivos, de aseveraciones rotundas. Difícil es hallar en sus textos matizaciones, dudas, reservas, interrogaciones. Las que Vaz Ferreira llamaba «falacias de falsa precisión» imperan en ellos, desdeñando toda esa faena de sutiles ajustes a través de los cuales el pensamiento necesariamente onduloso, cauto, busca ser fiel a la densidad últimamente inconceptuable de lo real. Porque, paradójicamente, el empeñoso postulador del realismo antidogmático que Zum Felde ha sido (es la médula del alegato de su *Ocaso*) resulta siempre una mentalidad teorizadora, esquemática, más gustosa de arrogantes aristas que de veraces asimetrías, más inclinada a las grandes síntesis y a los contrastes maniqueos que a las modestas observaciones, matizadas y penetrantes.

No puedo dejar de relacionar con esta voluntad de altura el lenguaje de Zum Felde y su gusto por la sustitución de los vocablos aplicables a las realidades en beneficio de los que expresan su manejo científico, por los términos abstractos, por todo el arsenal filosófico, por los sonoros esdrújulos. Sus lectores deben afrontar un continuado detonar de *fenomenalidad*, *esencialidad* e *historicidad*, de *sociológico*, *dogmático*, *dialéctico*, *exegético*, *teorético* y *pragmático*, todo un rol de palabras que ofician como bien situados timbalazos en sus oberturas doctrinales.

Porque, como Rodó, es Zum Felde un gran orquestador de ideas generales, especialmente de aquellas que versan sobre los problemas americanos y de las que giran en torno a lo que, en la Introducción, con minucia acaso excesiva, recapitulamos como «deontología del intelectual y la cultura». Los temas (que también manejara José G. Antuña en *El nuevo acento*, 1935) de «presentismo» y «tradición», de «arraigo» y «desarraigo», de «lo americano» y «lo europeo», de «dependencia» y «emancipación», de «universalismo» y «localismo» de «imitación» y «originalidad», los ingredientes y las influencias de la cultura americana, la «crisis de los valores», la quiebra del positivismo, son el ámbito en que se ha movido en forma tan reiterada que casi podría marcarse una obsesión si se recorre lo que va desde *El Huanakauri* 1917) hasta *El problema de la cultura americana* (Buenos Aires, 1943), pasando por su nombrada *Estética del Novecientos*.

Es ajeno al plan de esta antología el material de *Proceso histórico del Uruguay* (Montevideo, 1919, reeditado en 1941 y 1943 con el título de *Evolución histórica del Uruguay* y vuelto a editar durante 1963 con el rótulo primitivo. Precedido por un temprano ensayo: *El Uruguay en el concepto sociológico* (1911), el *Proceso histórico* ha constituido el rubro más fuerte en la extendida reputación de Zum Felde. En él probablemente por primera vez, y en forma sistemática, se soslayó una historiografía de «acontecimientos», partidaria, mediatizada sin remedio, y se acometió, con exactitud —se diría que con adivinación sorprendente para la masa de evidencias utilizada— un enfoque histórico radicalmente distinto. Fue no a los «invariantes» pero sí a los fenómenos estructurales, básicos, durables de naturaleza económica, social, cultural, política, al perfil de los grandes períodos de nuestro pasado que apuntó la construcción de Zum Felde que, si tenía en verdad precedentes en cada una de sus partes, nunca se había emprendido con la ambición abarcadora con que él levantó la suya. Resultó un libro iluminador este que llamó *esquema de sociología uruguaya* aunque, en puridad no sea tal cosa, pues no han constituido nunca el fuerte del autor los deslindes metodológicos. Su talento rapsódico, de carácter generalizador es inclinado a moverse

en esos planos un poco vagarosos (o que él cree tales) del tipo de la «filosofía de la historia» el de la «sociología», que es su preferido. Esa clase de perspectivas le permite poder brincar a menudo sobre un material empírico trabajoso de recorrer, aunque aceptemos que no es fácil ni unívoco el deslinde de historia y sociología y pueden tener algo de la última esos «cortes» transversales en el flujo temporal y esa atención a lo típico en detrimento de lo singular, solo convocado a título de ejemplo. Aunque, contra lo que afirma Zum Felde en la introducción de la última tirada, *mucho ha cambiado* en la historiografía nacional y en la posición de su libro en ella, aun es encomiable su planteo, hoy superado en cada uno de sus elementos pero sin un sucesor de redondez similar.

Accedido a la vida intelectual bajo el estilo disconforme y casi revolucionario de la intelectualidad del 900, Zum Felde adhirió después al batllismo, en ese movimiento al que ya se ha aludido (Introducción, III) y sus primeros libros reflejan las valoraciones de ese radicalismo populista que Batlle logró atraer junto a sí. Prescindente más tarde de toda afinidad política, Director de la Biblioteca Nacional, solitario y distante, es por ello interesante, aunque demasiado atípico en su producción, *El ocaso de la democracia*, publicado en Santiago de Chile en 1939 y precedido por una serie de artículos en el diario *Uruguay*. Aleccionado por la crisis de las instituciones representativas y por la quiebra de la ideología liberal, Zum Felde compuso este libro que, en el mismo tono afirmativo de sus otras obras, opone, como explicación de ese ocaso, el carácter teórico, esquemático, apriorístico, racional de la democracia frente a los valores de la experiencia, la práctica, la realidad, los móviles extra-racionales de la conducta individual y social. Es sobre ellos que el autor postula se realice la invención de nuevas estructuras capaces de salvar la inspiración humanística de las instituciones políticas occidentales. El libro, en todo, y pese a sus fallas, es seguramente el texto más interesante de la ola antiliberal que, si bien con menos intensidad que en la Argentina, tuvo alguna significación en el Uruguay de esos años. Más tarde, en plena guerra (*La Mañana*, 15 de septiembre de 1942), sostuvo Zum Felde sin desdecirse que solo sería el momento de la paz la hora de los «reajustes» y las «rectificaciones» de la democracia.

Oscilan entre el ensayo y el *teatro impopular*, y confesadamente irrepresentable, los diálogos *Alción* (1934) y *Aula Magna o la Sibyla y el Filósofo* (1937). Podría discutirse la confianza del autor en su capacidad de animar las ideas con *el soplo dramático de la vida* y aun sostenerse que su énfasis abrumador perjudica el llano interés intelectual que puedan poseer. De cualquier manera, el segundo que esgrime el contraste entre la razón dialéctica y el espíritu religioso teologal, que postula la subordinación de lo histórico-temporal, la acción inmediata, lo económico y lo político al espíritu y a la contemplación, no solo subraya la indudable orientación del pensamiento de Zum Felde: anuncia también el libro que le seguiría veintidós años más tarde.

Si este, *Cristo y Nosotros* (Montevideo, 1959) es obra más ensayística que narrativa, ello obedece a la circunstancia de que lo que pudo —y dígase sin retaceos— lo que debió ser la historia cálida, íntima y siempre interesante de una conversión religiosa se convirtió en una tentativa —púdica, hay que reconocerlo— de fundamentar impersonalmente cualquier adhesión a la Iglesia. Ya existía en nuestra bibliografía el libro, *Historia de mi conversión al catolicismo*, publicado

en 1929 por un olvidado escritor hispano-uruguayo, Luis Bertrán. Zum Felde emprendió, sin suficiente bagaje intelectual lo que en puridad es hoy tarea para un equipo de especialistas, esto es, argumentar su pertenencia a la Fe con una variedad de razones de índole cosmológica, antropológica, ontológica, escriturística. Esta apologética —*modestos apuntes* le llama el autor en involuntaria autocrítica— puede resultar más fresca, más cercana al lector moderno que las tradicionalmente fatigadas, no deja de ser lamentable el esquematismo de manual de muchos razonamientos y la agresividad esporádica del tono. Abundan en las páginas de *Cristo y nosotros* las acusaciones de *locuras, dislates, desvaríos, falacias* y *ligereza de sesos* a los objetores de la ortodoxia y especialmente a la exegética racionalista y es posible que tales acritudes, aun explicables ante ciertas «hipótesis» escriturísticas, impliquen un desconocimiento de la dificultad de toda convicción religiosa para ese hombre de hoy que ha sido masivamente modelado por el naturalismo científico y la racionalización. Así volatiliza Zum Felde lo que subyacentemente —y testimonialmente— importa en su libro: el desajuste de un ser humano a la inmanencia social, su hambre de sobrevivirse y trascender, la legitimidad de una experiencia espiritual no condicionada.

Los textos elegidos muestran algunas de las características que se han apuntado.

En *La ironía de nuestro coloniaje intelectual* se afirma que *el patriotismo nada tiene que ver con la cultura*, tajante aseveración que deja fuera de foco todo el caudaloso movimiento cultural del nacionalismo romántico del siglo XIX y buena parte del esfuerzo intelectual del mundo subdesarrollado en nuestra centuria, buscando fundar en los propios hontanares de cada pueblo las formas espirituales acordes a la recuperación integral de cada comunidad. El texto, sin imputar nada a factores o fuerzas económicas o políticas concretas expresa el profundo malestar de la intelectualidad hispanoamericana más libre por la mediatización intelectual y el correlato imperialista —mediato o inmediato— que lo acompaña. Pero también parece demasiado elusivo hablar de lo *europeo* cuando se está diagnosticando una situación que es el resultado, o por lo menos la herencia, de un «status» no cultural sino primordialmente económico y político, organizado y beneficiado por Francia o Inglaterra en el siglo pasado y por los Estados Unidos en el actual.

Excepción, si bien no única, a la corriente «arielista» de nuestros escritores del 900, Zum Felde no cree que los Estados Unidos sean un peligro para nuestra «personalidad cultural» por el simple hecho de que no la tenemos y porque para tenerla tendría América Latina que emanciparse de Europa y vencer los dos enemigos: *el nacionalismo* y *la Hispanidad*.

Cabe preguntarse en qué empíreo supone Zum Felde que planea la cultura para aceptar como pensable que una potencia (los Estados Unidos en este caso) pueden mediatizar y deformar todos los elementos de una colectividad y no tocar su «personalidad cultural». También si cree que esta (siempre hipotética) «personalidad cultural» tiene que estar compuesta por ingredientes absolutamente incomunicables para que no valga la pena evitar su corrupción. Entendiendo al *nacionalismo* en un sentido puramente localista y defensivo —afirma que darle amplitud continental sería disolverlo en oratoria— no previó la tendencia a la «supernacionalización del nacionalismo» que es hoy el hecho universal y promisorio de

las áreas coloniales pero que ya estaba lúcidamente postulado por americanos del tipo de Rodó y Vasconcelos. A la *Hispanidad*, *El problema de la cultura americana*, escrito en 1942, le dio un peso desproporcionado a su real importancia: nunca pasó en casi todas partes de nuclear pequeños grupos con poca significación política e intelectual. *Nosotros y los norteamericanos* trata un tema clásico de la ensayística hispanoamericana: el contraste de dos tipos de sociedad y formas de civilización. Es posible ver en este texto de Zum Felde un enfoque generalizador que se acerca mucho, con todas las divergencias de sentido, al «Ariel» rodoniano y está, inversamente, en aguda contraposición con las visiones directas, del tipo de *Del Plata al Niágara*, de Groussac o *La ciudad de nadie*, de Arturo Uslar Pietri. El fragmento, basado entonces en un esquema de tipo cultural y psicológico-social, de carácter estático, no demuestra, precisamente, un conocimiento muy cabal de la cultura norteamericana. Todas sus afirmaciones sobre ella ya circulaban hacia el 900, pero la del rasgo ético-pragmático de su filosofia sino inexacta, es una generalización peligrosa, como lo son sus nociones de *utilitario* y *utilidad moral*. También parece conocer poco los caracteres —muy complejos— de la religiosidad norteamericana, la crítica interna suscitada por esa misma cultura y el carácter teocrático y clasista de esa sociedad colonial estadounidense tan idealizada por nuestros liberales del 800. Su concepción de una civilización sobre una base asociacionista, como conmixión de «ingredientes» psico-sociales, deja en este caso a oscuras lo que mejor puede caracterizar el moderno «modo de ser» norteamericano y su contraste con nosotros: la industrialización y sus efectos; la influencia imperialista, la sociedad de masas, las pautas sociales del capitalismo monopolista. Es una brillante generalización aquella en que se engloba bajo la abstracción de *lo práctico*, los imperativos del desarrollo y la tecnificación que son hoy consignas universales y no algo que tengamos que rechazar o aceptar en función de hostilidad o simpatía histórica hacia los Estados Unidos.

20. La influencia hispana y la francesa

(...) esta América ha fluctuado entre dos influencias históricas predominantes: la española y la francesa. La influencia española viénele de la propia sangre, es un atavismo racial que arraiga en la epopeya de la conquista, se nutre en la formación solariega del coloniaje, y se mantiene a través de la emancipación política de la Metrópoli, por la presencia viva y permanente del idioma. Todos los elementos tradicionales que nos constituyen son de entronque hispánico, aun allí donde un poderoso factor territorial indígena aparece como primer sedimento racial. Nuestro españolismo es una determinante histórica. Españoles por nuestro origen, por nuestra herencia de caracteres y de tendencias, por el medio tradicional en que fuimos educados, por la lengua que nos fue trasmitida, españoles de América, nada nos separaría, en espíritu, de los españoles de España, si la influencia intelectual de Francia no se hubiera interpuesto desde los días precursores de la Emancipación, determinando sentimientos y tendencias en contraposición a los hereditarios. Por la influencia francesa dejamos de ser españoles diferenciándonos en gran parte de los colonizadores. La misma revolución de la independencia es debida, en mucho, al influjo francés sobre la mentalidad de los americanos.

La ideología revolucionaria de Rousseau y de la Enciclopedia, es un factor principalísimo en la descomposición de la sociedad colonial. El verbo encendido de la Convención está en boca de todos los tribunos patricios, desde Bolívar, en el trópico, hasta Alvear y Monteagudo en el Plata.

Los escritos, proclamas y alegatos, de generales y de publicistas, están plagados de galicismos. Al «corromperse» el espíritu español de los criollos por la acción de las ideas francesas, se corrompía igualmente el idioma por la sugestión literaria del libro francés: Bolívar escribe un francés traducido y Moreno trasunta el tono forense de los galos. Poco más tarde, en los umbrales de la organización política, cuando aún nos debatíamos en la barbarie de los fermentos autóctonos, el Romanticismo, venido aquí desde Francia, en las galeras empavesadas de Chateaubriand y de Lamartine, emancipó la literatura americana del seco clasicismo español, aprendido en los claustros de las universidades coloniales.

Eliminando este poderosísimo factor francés, las nacionalidades americanas surgidas del coloniaje hubieran continuado siendo simples trozos de España independientes. Aquél fue, pues, el primer factor que «diferenció» a América de España, emancipándola intelectualmente de la Metrópoli colonizadora.

Francia es así, intelectualmente, madre de esta América; como España lo es carnalmente. Nuestra subconciencia ha sido española, pero nuestro intelecto es francés. Si españoles son los caracteres congénitos de nuestros pueblos, francesas son las ideas innovadoras, en pugna casi siempre con aquéllos. Todo lo que es orgánico, atávico, impulsivo en nuestros pueblos, es español, porque es heredado; todo lo que es adquirido, cultivado, racional, es francés. Y así como en el individuo luchan frecuentemente la impulsión orgánica con la norma racional, en los pueblos americanos la cultura francesa ha estado en conflicto con los caracteres hereditarios. En cierto modo lo están aún.

Este conflicto es visible así en los hechos históricos de las colectividades como en la modalidad de los hombres representativos. Campo de lucha entre ambas tendencias, a menudo los personajes de nuestra historia hablan como franceses y obran como españoles. Bolívar, el personaje más representativo de esta América, en la época de la Emancipación, es francés por su retórica, pero por su carácter es profundamente español. No suficientemente poderosa para inhibir la encarnadura congénita, la cultura intelectual deja paso, en la acción, a las tendencias heredadas. El individualismo aventurero del conquistador hispano, reaparece en los políticos y en los caudillos. El amor a la plástica ampulosa, la sugestión imaginativa y verbal, primando sobre la actividad positiva y ordenada, el despego hacia el oficio material y la tendencia a las profesiones hidalgas, aun a condición de pobreza son cualidades inherentes a los sudamericanos de cepa ibérica. Ei fiero «honor» del teatro calderoniano, la antigua soberbia del hidalgo, permanecen en el hispanoamericano actual, casi inalterables, como en tiempos de las conquistas y de los virreyes. La literatura galante francesa no ha conmovido el fondo de celosa monogamia patriarcal que fue blasón del hogar solariego. Y no obstante el «Progreso» y el cosmopolitismo, los viajeros que llegan de otros países, nos encuentran bastante españoles todavía.

En lo social, podemos considerar que, todos los fenómenos que corresponden a la realidad autóctona: el caudillismo, los levantamientos armados, la anarquía política, la incuria administrativa, la rutina ociosa, corresponden a nuestra he-

rencia hispana. Son vicios de incubación colonial, que predominan tanto más, cuanto menos las influencias inmigratorias han modificado las disposiciones, tradicionales, siendo de ello testimonio fehaciente la diferencia que se acusa entre la tórrida Venezuela, recostada al Caribe, y la Argentina, de embocadura platense. En dialéctica oposición, el doctrinarismo constitucional, el civilismo urbano, el liberalismo de la «élite» docta, corresponden a la influencia directa de la cultura francesa, no solo por lo que esta tiene de propio, sino también por su función de trasmisora universal.

Roto el vínculo tutelar de la Colonia, España, dejó de obrar sobre nosotros desde fuera, quedándonos solo los elementos imperiosos que de ella ya teníamos en la sangre. Y fue, desde entonces, la cultura francesa, la influencia permanente que obró desde fuera sobre nuestra vida autónoma. Después de la explosión emancipadora, independientes ya nuestros países, esa influencia no dejó de actuar sobre el desenvolvimiento cultural, ni un solo instante. El pensamiento francés y la literatura francesa, han moldeado la conciencia de nuestras «élites» directivas a través de la evolución política e intelectuaI del siglo XIX.

Demasiado abstracto y oscuro el pensamiento alemán —fuente originaria de casi toda la filosofía occidental moderna— para las mentalidades hispanoamericanas, no disciplinadas en el estudio filosófico; demasiado seco y frío el positivismo inglés, para el temperamento apasionado e imaginativo de nuestra raza; solo el idealismo racionalista de los franceses, desde Rousseau hasta Benjamín Constant, desde Edgard Quinet hasta Renán, dominó la intelectualidad hispanoamericana, conformándola a la manera francesa.

Estética del Novecientos, pp. 180-186

21. Política y Literatura

Pero es, sobre todo, el pensamiento político francés, lo que influye e inflama la cultura de nuestros pueblos. Pueblo eminentemente político y literario —pues la filosofía francesa está en general, orientada hacia la política—, ha hecho de la elocuencia su forma de expresión típica, así en la política como en las letras. El idealismo político tiende a manifestarse, necesariamente, en la forma de la elocuencia, cuyo objeto es exaltar los sentimientos populares. Los grandes principios ideales en que se apoya, expresados en las sacramentales palabras: *Libertad*, *Derecho*, *Igualdad*, *Justicia*, requieren la exaltación del verbo tribunicio y el énfasis retórico del «gran estilo». Así, la grandilocuencia retórica domina en la literatura política de nuestra América, desde los días de la emancipación hasta el presente. Los parlamentos de estos países han sido un trasunto de la elocuencia parlamentaria francesa. La palabra vibrante y empavesada de Gambeta ha hallado un eco en cada una de las asambleas latinoamericanas. Nuestros tribunos políticos —y aquí no se concebía, hasta hace poco, que un buen político no fuera un gran tribuno, tanto más capaz en su gobierno cuanto más elocuente en sus discursos— se han esforzado siempre por aprestar su estilo y su actitud al modelo tribunicio francés.

Correlativamente al influjo de esta filosofía política, la literatura francesa ha ejercido asimismo un absoluto imperio durante todo el siglo XIX, sobre la cultura de estos países.

Cierto es que la literatura francesa ha sido, durante el pasado siglo la más múltiple y brillante, entre todas, habiendo ejercido una hegemonía casi mundial. Los tres grandes movimientos literarios de su siglo: el Romanticismo, el Realismo y el Modernismo, si no tuvieron, acaso, su origen en Francia misma, pues, respecto, por lo menos, al Romanticismo, sábese ya vulgarmente que su origen es alemán— tuvieron en Francia la gran nodriza y tutora, habiéndoles dado ella su esplendor y su universalidad.

No es un hecho singular que Hispanoamérica —mundo adolescente— dominada por la influencia literaria de Francia, siguiéndola en su evolución, fuera como un satélite, puesto que en mayor o menor grado sintieron su influencia y siguieron sus movimientos, nacionalidades de tan fuerte carácter e ilustre tradición como Italia y como España misma.

Cierto también que esa evolución literaria de Francia no es un fenómeno espontáneamente francés, sino que responde a su vez al estado intelectual del mundo, determinado por otras corrientes históricas y filosóficas, tales como el cientificismo y el pesimismo de fuente alemana —ya que el uno proviene de la «izquierda hegeliana» y el otro se apoya en *El mundo como voluntad y como representación*—, determinantes a su vez del naturalismo en la novela, y de decadentismo en la lírica; pero, preciso es reconocer que ha sido en Francia —crisol de la intelectualidad europea, al cual convergen y en el cual se funden las corrientes diversas— donde esas tendencias se han manifestado en escuelas literarias, definiéndose en formas estéticas.

Mas, esa influencia francesa —que en la mayoría de las naciones europeas hubo de adaptarse al carácter y a la tradición nacional, presentando formas diferenciadas— en Hispanoamérica —materia asaz blanda y maleable como la mentalidad del adolescente— fue dominante de un modo exclusivo, no conformándose al genio nacional, sino, al contrario, conformándola al modo francés.

Románticos primero, naturalistas después, decadentes más tarde, siempre se ven en la mayoría de los escritores americanos el trasunto de Hugo, de Zola o de Verlaine. En los más originales de los escritores, la materia nacional que emplean da carácter americano a la obra —no obstante ser, también, sus moldes netamente franceses— pero, en la mayoría, carente de todo valor propio, forma y materia son reflejo de Francia.

Completando esa acción cultural —en triple aspecto— la instrucción universitaria está toda planeada y servida por el texto francés. En ciencias naturales, como en Historia, como en Medicina, como en Jurisprudencia, todo método y todo criterio llevan la marca del Liceo y del Instituto francés. Como efecto de ello, el idioma se va sembrando de galicismos, y mientras en la clase inculta se forma el «argot» criollo, con resabios gauchescos y barbarismos de inmigración, en la clase culta, universitaria y mundana, se adopta, conjuntamente con la postura, el giro francés. Cuanto más «afrancesado» se es, se es tanto más culto y «distinguido». Hasta hace muy pocos años, por lo menos; pues, ahora se nota ya una marcada corriente de reacción americanista.

No está de más anotar que, en gran parte, ha contribuido a esa exclusividad de la influencia gálica, la decadencia intelectual de España durante el siglo XIX, donde las letras y las ciencias yacieron en una crisis correlativa a su postración política. Secas, al parecer, las fuentes de la riqueza tradicional, la intelectualidad española vegetaba en la mediocridad burguesa o se agitaba en el remedo extranjero. Tanto que, finalmente, fuéle de la propia América afrancesada el movimiento de renovación «modernista», siendo Rubén Darío, heraldo francoamericano, quien llevó a la Península el estandarte revolucionario de París.

En estos últimos años, el renacimiento literario producido en España —del que son representantes sus actuales escritores— ha determinado, en parte, un acercamiento entre aquella y la intelectualidad americana, conquistando las letras hispanas cierta zona de influencia dentro del dominio espiritual francés.

Estética del Novecientos, pp. 186-191

22. Emancipación espiritual

En síntesis el hecho es este: que la vida de América Latina fluctúa desde los días de la Emancipación, entre dos fuerzas plasmadoras: la interna o hereditaria, de origen español, y la externa o cultural, de procedencia francesa.

Cualquiera de ambas, actuando de modo exclusivo o predominante, haría de estos países simples colonias espirituales de uno u otra, colectividades en cuyos caracteres y normas se vieran reflejadas y reproducidas las normas y caracteres de la Francia o la Hispania, por modo que pudiera llamársenos, según el caso, «franceses de América» o «españoles del Nuevo Mundo».

Tal es la aspiración de ambas ilustres madres, en su empeño por cultivar en nosotros sus propias modalidades, combatiendo el influjo de las modalidades distintas. Elogian en España a los intelectuales hispanistas de estas tierras diciendo: es muy castizo, es muy de nuestra raza. Y en Francia, se elogia a aquellos otros en quienes prima la influencia gálica, diciendo: es un hijo de nuestra cultura, tiene el espíritu latino: es muy francés.

Gálicos e hispanistas obran en el sentido de identificarnos con la una o la otra de las rivales, combatiéndose mutuamente y colaborando con la misma intelectualidad de aquellas naciones para determinar nuestra caracterización como españoles o como franceses. Repudian los hispanistas todo «afrancesamiento» como cosa espuria, que desvirtúa el genio de nuestra casta y el señorío de nuestro origen. «Afrancesado» es mote de extranjerismo y menosprecio para los hispanistas de América, como lo es en la propia España; y es por ellos tenida como grave defecto la influencia fatal que el idioma de Racine ha ejercido sobre el lenguaje y el estilo de gran parte de la literatura hispanoamericana. En oposición, los «afrancesados» cultivan fervorosamente el «galicismo», así en el idioma como en las costumbres, y, volviendo la espalda a toda tradición de origen y de casta, dirigen sus miradas hacia Lutecia, aclamándola metrópoli espiritual de nuestro continente. Según estos, América debe ser moldeada por el genio «latino», que es decir, el genio «francés». Según aquéllos, América debe desarrollar sus caracteres hereditarios, encarnando el espíritu de la Hispania progenitora. Aquellos

y estos, pues, operan como agentes de sus influencias contrarias, frente a las cuales hemos de ponernos para considerarlas desde el punto de vista de nuestra autonomía cultural.

Porque es evidente que el destino de este conjunto de nacionalidades que llamamos Hispanoamérica, o, como quieren los galicistas América Latina, no puede ser la reproducción ni la continuación de la vida de otras nacionalidades, sino la gestación de una vida propia, que puede, en sus orígenes y en sus elementos, participar del carácter de las genitoras, pero que se irá diferenciando de aquéllas, en virtud de factores especiales, hasta constituir una personalidad definida y genérica.

Estética del Novecientos, pp. 191-194

23. El paralogismo universalista de la democracia

El punto mismo de partida del dogma político de la democracia es un sofisma. No existe en la realidad histórica un orden político teórico de validez universal, al que deban ajustarse, tal como lo pretende el Derecho constitucional democrático, todas las naciones del mundo, cualesquiera que sean sus caracteres propios y sus circunstancias particulares. La sola concepción de esta doctrina y su formulación dogmática acusan su origen racionalista abstracto, ajeno a toda vivencia histórica, y opuesto a la naturaleza empírica de las cosas.

El orden político de un país no puede ser, y no es nunca, realmente, el resultado de la aplicación de una fórmula de Derecho constitucional, elaborado en los textos. Y, sin embargo, esta aberración es la norma de las Asambleas Constituyentes de las Repúblicas.

Los Constituyentes de todas partes, imbuidos de una pretendida ciencia jurídica de valores dogmáticos universales y casi absolutos, de fórmulas de rigidez matemática, que se resuelven en el montaje de un mecanismo legal, perfectamente ficticio, proceden por entero al margen de toda morfología viva, de toda relatividad práctica, descartando lo que debía ser, precisamente, la base positiva de su criterio, los factores de la realidad humana, con los cuales operan.

Todos sus elementos son abstractos, es decir, no son elementos, sino fórmulas, y en consecuencia, la Constitución Política que elaboran es un producto meramente racional, que aplican con carácter impositivo al cuerpo social, como si este fuera un ente de razón y no un hecho vivo, de compleja funcionalidad propia.

Es como si se pretendiera encajar un cuerpo de determinada forma y movimientos, dentro de un molde estrecho de forma convencional, especie de instrumento de tortura, que le privaría de la vida si no hallara inmediatamente —y por necesidad del instinto natural— el medio de burlar sus imposiciones absurdas, aparentando conformarse a ellas.

El divorcio permanente entre el Hecho y el Derecho —origen de todo mal— provoca esta situación de anormalidad, esa ficción jurídica en que viven —en mayor o menor grado— las repúblicas. Y será así mientras el Derecho político siga siendo, como lo ha sido hasta hay, desde hace más de un siglo, una concepción abstracta.

Es necesario poner de acuerdo el Hecho y el Derecho. Todo régimen de Estado tiene que ser una resultante, pragmáticamente estructurada, de las condiciones mismas de la realidad social viviente. El mejor régimen de gobierno para un país, no es aquel que se halle más de acuerdo con las normas puramente racionales del Derecho abstracto, sino aquel que más eficientemente responda a las condiciones de la realidad concreta.

El ocaso de la democracia, pp. 48-49

24. Ironía de nuestro coloniaje intelectual

América es hoy, para el que busque comprender el sentido de su realidad y el devenir oculto en la oscuridad de sus formas, un continente por descubrir, donde el pie del explorador no halla ruta trazada, ni morada de abrigo el viajero. Hay que abrirse por sí mismo los caminos, orientándose en medio de lo confuso y de lo indefinido. Todo concepto válido ha de ser elaborado por el propio juicio; y decimos válido, porque solo lo son aquellos conceptos categóricamente originales, no las meras aplicaciones de fórmulas aprendidas en textos de aulas, a una especie de fenómenos cuyo lenguaje es distinto.

No diremos que en esta inquisición tan dura y sin brillo, los libros no sirven para nada; sirven sí, pero su utilización instrumental es de disciplina mucho más ardua y de mayor cautela que esa efectista glosa de lo leído a que estamos demasiado habituados en esta América.

No es esto desdeñar el saber adquirido, sino valorizarlo en su justa función. El saber es, en este plano, un instrumento valioso del discernimiento, pero a condición de haber sido íntimamente apropiado, lo que es muy otra cosa que la mera utilización didáctica, que es lo usual entre la gente universitaria del continente. Pues la cultura se convierte en «categoría del ser» —según la feliz y difundida expresión de Max Scheler— dejando la apariencia formal del simple saber libresco, cuando es el espíritu del saber y no la letra lo que se ha hecho conciencia en nosotros, cuando es el substractum de la cultura intelectual y no sus fórmulas, lo que llevamos en nuestro propio intelecto, como una facultad. La cultura intelectual, el saber, tiene que transformarse en virtud mental propia, del mismo modo que los alimentos se transforman en sangre; y la sangre en espíritu. Pero esto ocurre muy raramente en nuestra América, cuya intelectualidad común se vanagloria ingenuamente de la exhibición de su saber libresco y se decora con el lujo rastacuero de las citas. Así, pues, ¿cómo poder enfrentar este problema nuestro, americano, con un criterio auténtico?

Lo general en nuestra intelectualidad andante, es enjuiciar el hecho americano con criterio europeo, que es decir, en este caso, con criterio libresco. Nuestros juicios, o más exactamente, nuestro prejuicios sobre América y sobre nosotros mismos, son, a lo sumo, los de un profesor de Europa, no de América. Porque el hombre de América —el hombre antes que el profesor— no existe aún como entidad consciente; existe subconscientemente, como hecho humano, pero no en el plano de las definiciones intelectivas.

La americanidad que hay en el hambre de América —americanidad de hecho— no ha alcanzado todavía conciencia de sí misma como para poder definirse intelectualmente. El hombre real de América anda como sonámbulo; y su conciencia intelectual de vigilia es algo postizo, ajeno. Intelectualmente extranjero en el país de su propia realidad, todo lo ve tras las gafas de su cultura libresca. El hambre culto americano —y el intelectual en grado máximo— es un colono, no un nativo; lo cual no le impide, por otra parte, ser también muy patriota; pero el patriotismo nada tiene que ver con la cultura. De ahí lo que llamamos nuestro coloniaje cultural.

Desprenderse de la letra de los textos, emanciparse de las fórmulas de la sociología y de la retórica, libertarse de toda teorética universitaria, afrontar nuestra propia realidad con un sentido lúcido, directo, desnudo, tal la empresa difícil y necesaria que toda conciencia debe cumplir en sí misma, y previamente, para empezar a estar en condiciones de americanidad intelectual. Y tal el metabolismo que la cultura intelectual europea debe experimentar en esta América, para que ella sea un factor verdaderamente apto, en el proceso de actualización del ente potencial.

Hasta ahora, nuestra cultura —aunque esto de nuestra, ya lo advertimos, sea solo una licencia lógica— ha sido un fenómeno de pura extraversión de la conciencia. Hemos vivido de lo que acontece fuera, ávidamente distraídos en el espectáculo del mundo. El acontecer europeo —el de antes y el de ahora— nos ha preocupado absorbentemente. Hemos estado pendientes de la vida transatlántica como si fuéramos todos colonos de estas tierras, cuya nostalgia se vuelve constantemente a la patria de origen. Y en verdad, esta es, si se examina a fondo, la posición espiritual del sudamericano culto. Nuestra patria espiritual está en Europa, no en América. Tal el desarraigo paradojal de nuestro Yo.

Mas, al fin de cuentas, ¿es que no existe una razón para ello? La realidad no se rige por razones de la razón, ya lo sabemos. Su existencia misma es su razón de ser, todo lo que existe está implícitamente explicado, aunque parezca absurdo, y aun cuando, no por ello estemos en que todo lo real es racional, ni viceversa. El inmanentismo hegeliano ha encerrado a la conciencia occidental contemporánea en el círculo vicioso de su dialéctica. Pero, además, en nuestro caso, una razón existe.

Sí, nuestra patria espiritual está en Europa; no en Europa como expresión geográfica, sino histórica. La historia de Europa, de Grecia a nuestros días, es la historia del espíritu humano, que ha venido viajando desde su antigüedad hasta nosotros, los americanos, los últimamente nacidos a la historia. La historia de Europa es la de la cultura occidental, y por tanto, la nuestra hasta hoy, de nuestra genealogía.

Pero, si allá está la historia de nuestra genealogía, aquí, en América, está la historia de nuestro devenir, la de nuestra progenitura. Y por tanto, el punto de mira nuestro está en América. Tenemos que mirar con ojos americanos a Europa —y no a América con ojos europeos— y valorizar su historia en función de nuestro porvenir. Esta es la etapa de nuestra conciencia y de nuestra entidad que ahora comienza.

¿Quién niega la universalidad del proceso histórico de la cultura humana, y el valor universal de la entidad «hombre» a través de la diversidad de sus épocas y de

sus modos? ¿Puede el espíritu humano renunciar a la universalidad de su historia, para restringirse en nacionalismos ni actualidades? Torpeza sería suponerlo. La historia universal es nuestra historia humana; pero el hombre americano ha de encarar esa universalidad de su historia, en el tiempo y en el espacio, con el criterio y la medida de su propio devenir histórico. América es, para nosotros, el mirador de nuestra perspectiva, el meridiano de nuestras valoraciones, el centro de convergencia de todos los caminos de la Historia.

Toda posición mental del hombre americano que no sea egocéntrica es falsa; entendido que este *ego* es el de su americanidad universal no el de su territorialidad nacionalista. Y es en el sentido de esta posición mental categorizante, que decimos que la historia universal es una especie de introducción general a nuestro propio devenir histórico.

Pero en rigor, en el terreno del método, ya no se trataría precisamente de una introducción, sino de un antecedente cuyos elementos se van actualizando y valorizando en la medida que se relacionan con nuestra propia formación. Aquello que se vincula más directamente con nuestra realidad viva —la doble realidad material y espiritual de nuestro ser histórico— es lo que se halla en el primer plano de nuestro interés. Nos hemos movido, girado, en torno de los hechos políticos o intelectuales de la historia del mundo; en adelante, esos hechos habrán de moverse —les haremos mover, girar— en torno de nuestra propia posición. La diferencia de visión, y en consecuencia, de valoración, es fundamental. No es lo mismo ser el eje que la circunferencia. Nuestra conciencia ha sido circunferencial; su eje estaba en Europa. De hoy más, el eje histórico deberá estar aquí; y la circunferencia será el mundo: *urbe et orbi*.

La personalidad de un pueblo puede medirse por la posición en que a sí mismo se halla con respecto al mundo. Nosotros seguimos estando, con respecto a Europa, en posición colonial. No tenemos capitalidad, carecemos de soberanía. Nos sentimos formando parte del conjunto de la civilización occidental, pero en forma tan secundaria, supeditada y menesterosa, que solo nos atrevemos a adoptar, con culto reverente, los valores de producción *standard* que nos llegan de los centros de ultramar. Pensamos con las cabezas de los profesores europeos.

El problema de la cultura americana, pp. 29-33

25. Nosotros y los norteamericanos

Nos hemos referido al *utilitarismo* de los Estados Unidos, en el plano de su cultura; y conviene aclarar —porque los buenos entendedores son los menos— que no lo hacemos en la vulgar acepción del término, equivalente a simple materialismo mercantil, sino en su sentido filosófico más noble, que lo tiene; y consiste, como sabemos, en encarar toda actividad humana desde el punto de mira de su utilización práctica, pero no solo material sino también moral, quizás moral principalmente y en definitiva, pues que tal sentido está ligado históricamente al espíritu del protestantismo que, en su fondo es esencialmente moral y en los Estados Unidos tiene especial tradición puritana. Así, por ejemplo, vemos como

la enseñanza de la Filosofía, en sus libros y en sus aulas, tiende a asumir carácter eminentemente pragmático, es decir, que se resuelve en normas de ética.

Algo de este sentido pragmático, utilitario en su acepción superior, no vendría mal adquirirlo, a los latino-americanos, aunque, el principio de utilidad, esencialmente moral, que es el de ellos, y el principio de espiritualidad, esencialmente estético, que es el nuestro, no lleguen a poder confundirse jamás. Pero nuestro destino es buscarnos; porque en el Hombre, los contrarios no se excluyen, se complementan, en procura final del tipo paradigmático.

Cada simiente histórica ha dado su árbol distinto. La colonización protestante del Norte y la colonización católica del Sur, definen nuestras virtudes y nuestros defectos. Pero nadie puede ser como el otro, dejando de ser lo que él es. Una inyección de energética yanqui, unas gotas de su optimismo pragmático —pero nada más que unas gotas...— contrarrestarían un poco, lo suficiente, el mal de nuestra inacción; un poco de nuestro *pathos* sudamericano daría sabor más profundo al vaso de su optimismo, demasiado simplista, quizás (al menos, para nuestro gusto). Si, un poco —¡pero nada más que un poco!— de nuestra sensibilidad latino-americana, infundiría cierto «estremecimiento» espiritual que falta a su objetividad harto primaria.

Waldo Frank asegura que lo que falta a sus coterráneos es religión. ¿Religión? En verdad, su pueblo es mucho más religioso que el nuestro. Nosotros creemos que lo que les falta a los yanquis es sensibilidad, imaginación. El pueblo norteamericano se nos aparece como el menos estético de la tierra; una inyección del virus poético que nos apesta, a nosotros los sudamericanos, ¡cuán conveniente les sería!

Aquí nos tienta una apasionante inquisición, acerca de si esa falta de *sentido trágico*, del norteamericano tiene algo que ver con el desarrollo abrumador del maquinismo, de la técnica, o si su poderoso positivismo pragmático —antítesis de poesía— no estaba ya implícito en el escueto puritanismo de los fundadores de la Nueva Inglaterra... Pero es tema muy complejo de por sí, y nos alejaría demasiado de nuestro objeto. Dejémoslo para otro Ensayo —si Dios nos da tiempo y ánimo—, y volvamos al punto de este capítulo.

Hasta el momento de anotar estas observaciones, no ha habido, todavía, en realidad, ese intercambio de influencias, ese comercio de cualidades. Nuestras relaciones de cultura con los Estados Unidos han sido unilaterales. La América del Sur está siendo influenciada fuertemente por la América del Norte, en todo cuanto respecta a los órdenes de la vida práctica, aunque en modo casi puramente postizo, es decir, que se han tomado las formas ya dadas, los resultados, pero no se han asimilado las virtudes creadoras de esas formas, las disciplinas que producen esos resultados. Por lo cual volvemos a lo mismo: a que esa yanquización externa, no es un producto de nuestra propia capacidad de hacer, imprimiendo a las formas la expresión de la personalidad. Y el género de influencia saludable a que nos referíamos, no consiste en ese trasplante y esa imitación, que solo nos extranjeriza más aún en las apariencias, sin agregar ninguna cualidad activa a nuestra vida intrínseca; consiste por lo contrario, en aquella disciplina de educación que nos permita adquirir las facultades de orden práctico de que carecemos, capacitándonos para elaborar, independientemente, nuestro propio progreso positivo.

En cambio, es evidente que los yanquis no han tomado hasta hoy influjo alguno de nosotros. Son demasiado orgullosos de sí mismos, y están demasiado en lo suyo, para creer que podamos darles algo más que nuestros productos extractivos; su poderío económico y su progreso técnico les impiden ver en nosotros, todavía tan atrasados en ese plano, otra cosa que mercados para sus productos y campo propicio para sus empresas. En el mejor de los casos, nos ven como países integrantes de la unidad internacional panamericana, en la cual los Estados Unidos, por la gravitación inevitable de su potencialidad, ejercen la hegemonía.

Forzoso es empero, reconocer, que el género de cualidades que los americanos del Norte tendrían que adquirir de los del Sur, es de mucha más difícil asimilación que las contrarias, las que nosotros los del Sur, tenemos que tomar de los del Norte; porque su índole es mucho más sutil, más de la intuición, más del espíritu, tendría que operar en plano más profundo de la conciencia (y aún de la subconciencia); y por tanto, requeriría el factor dramático de alguna crisis de su vida, que suscitara en ellos la ansiedad de esa otra cosa nuestra, así como nosotros sentimos dramáticamente la necesidad de lo suyo.

En definitiva, creemos que esa cualidad de lo espiritual, esa sensibilidad estética, ese *pathos* nuestro, no podría ser adquirido —como nosotros podemos, sí, adquirir lo práctico, por esfuerzo y disciplina de voluntad— pues no pertenece al reino de la pedagogía. A lo sumo podría ser despertada, estimulada; nuestras influencias, u otras influencias, las europeas mismas, latinas, por ejemplo, podrían obrar como fermentos sobre su propia personalidad, pues tales esencias tienen que estar ya en la naturaleza de los individuos y de los pueblos; pues si no están, si fueran solo efecto superficial de sugestión, carecerían de todo valor y toda autenticidad.

Por ahora, es muy claro que ellos no sienten la necesidad de otra cosa, tal como la nuestra, y que su interés intelectual por la América Latina no trasciende el plano *práctico* de una intensificación de la política panamericanista.

Ellos, para nosotros, maestros de energía; nosotros, para ellos, maestros de sensibilidad; ¡cómo nos completaríamos, aunque no llegáramos a completarnos nunca! Porque los contrarios no se funden, pero se buscan siempre, se influencian recíprocamente, y en algo se equilibran. Siempre la cualidad intrínseca que les define predominará en la cultura de cada tipo. El Norte será siempre más pragmático y más potente que nosotros; nosotros seremos siempre más imaginativos y más intelectuales que ellos. Y de que sea así alegrémonos, sin vanidad; porque si aquello del Norte es muy necesario —y debemos esforzarnos en adquirirlo, hasta cierto punto— esto, nuestro, nos es más caro aún, y no renunciaríamos a ello ni por todo el poderío de Manhattan.

Y que ello pueda llegar a ocurrir, depende también, en cierto modo, de nosotros, de nuestra actitud. Porque si nos quedamos en posición de humildes aprendices de lo suyo, y nos supeditamos a sus normas y a sus formas, en todo, renunciando al valor y a la soberanía de aquello que es nuestro —como si ellos pudieran ser nuestros modelos en *todo*, y no, únicamente en lo suyo, como es lo cierto— nos desvalorizaríamos en lo que somos, y en vez de despertar su respeto y su interés por lo nuestro, nutriríamos su orgullosa egolatría de potentados. Y así haríamos un doble mal, a ellos y a nosotros. Lo cabal es, pues, que nos

reconozcamos y aprovechemos mutuamente como maestros, en lo que verdaderamente somos, sin renuncia de nuestras propias cualidades y manteniendo la dignidad de nuestras diferencias.

El problema de la cultura americana, pp. 114-119

Antonio M. Grompone (1893-[†1965])

Característica del pensamiento de Grompone es la concepción sociocéntrica de los problemas, la operancia del medio social y sus reclamos como criterio decisorio, el enfoque intelectual pragmático (y práctico), dinamista, realista, empírico, de todas las cuestiones. Discípulo (y muy agradecido) que fue de sus cursos de filosofía y filosofía del derecho, este introductor recuerda, sobrenadando toda memorización concreta (y cree que es, por ello, el significado mayor de su enseñanza) su hostilidad a las grandes arquitecturas especulativas, su negación a todo transpersonalismo, a todo monismo, a toda absolutización que anegue y aun mediatice la realidad de un mundo tejido por lo múltiple y lo singular, pero que «anegue» o «mediatice», especialmente, esa singularidad más valiosa que ninguna otra que es la personalidad del hombre. Esto reza, en particular, con la orientación hegeliana y con la axiología pero también con cualquier pensamiento que hipostasíe «entes» que no son el ser humano concreto y su humanizadora actividad, que no siga las inflexiones de «los cambios», de la dinámica temporal, que tienda a subsumirla en esquemas y —sobre todo, que sea equívoco en sus inevitables consecuencias político-sociales. Porque Grompone siente con una especial acuidad la responsabilidad del pensamiento respecto a la vida y la ambigüedad de las inferencias que de él puedan extraerse.

Una indagación estilística de los textos suyos rastrearía, incluso, en ciertos brevísimos fonemas que en ellos aparecen obsesivamente, las líneas cardinales de su estilo mental. En la forma verbal, por ejemplo, seguida de gerundio, vería la seña de su percepción buidísima del cambio, en el «se» y el «lo» las de un advertir similar de las fuerzas impersonales de lo histórico, de las vigencias-sociales, a veces indefinidas, que impostan los destinos de los hombres.

Más allá de esto, su despego por todos los rótulos hace a Grompone difícil de encasillar en ningún bando filosófico individualizado pero es, probablemente (como ya se anotaba) con el pragmatismo norteamericano, y sobre todo con James y con Dewey, con quien tiene más contactos. También completaría su perfil intelectual, una plena y en ocasiones, entusiasta, aceptación de su tiempo y sus problemas, lo que le distinguiría, de paso, del general trascendentalismo de algunas posiciones filosóficas coetáneas. A Vaz Ferreira le acerca su proclividad a pensar sobre lo concreto o, como lo decía en el sólido estudio que a Vaz dedicó con motivo de su muerte (*Anales del Instituto de Profesores*, n.º 3, 1958), también es aplicable a él el gusto por *el enfoque de los problemas y la proyección de cada idea en la realidad* contra un pensamiento norteado por *la adhesión a doctrinas o la adhesión a principios establecidos*.

Con todo, opera en la mentalidad de Grompone cierta constelación de valores últimos (por más que el término pudiera chocarle): son el hombre «de carne y hueso», sus apetencias de felicidad, bienestar, afirmación personal, libertad. Es esta línea humanista, liberal, sí, pero muy precavida la que puede marcar su única disidencia seria con los meteoros de su época y de otras: las fórmulas, las

empresas suprapersonales que sacrifican los antedichos valores —y en especial el de la libertad, el de la felicidad— a la grandeza cuantitativa de realizaciones sociales que solo quedarán a la larga —ha usado en ocasiones la imagen de las pirámides— como timbre del estéril orgullo de las castas dirigentes.

Toda esta orientación es estrictamente correlativa (podría anotarse) con Ia personalidad, muy definida, de su portador, un filósofo nunca desdeñoso de las contingencias de la acción, de las resistencias de lo real. Director de Comercio Exterior a los veintisiete años, industrial, directivo del Frigorífico Nacional, abogado activo, decano de la Facultad de Derecho, fundador y director del Instituto de Profesores (1949), Grompone representa una excepción en el estilo vital de nuestros filósofos timbrado generalmente de una radical ajenidad a lo práctico. Profesor de filosofía (ha sido autor de un texto de *Metafísica* (1919, 2.ª edic. 1934) muy usado; docente de Pedagogía (*Conferencias pedagógicas*, 1927); catedrático de Filosofía del Derecho (*Filosofía de las revoluciones sociales*, 1932), su tema, tal vez predilecto, sigue siendo el de la interacción de la cultura y lo social y, aun más, específicamente, la sociología de la educación. A ese interés responden sus dos libros seguramente más conocidos: *Problemas sociales de la Enseñanza Secundaria* (Buenos Aires, 1947) y *Universidad oficial y Universidad viva* (México, 1953). *Pedagogía Universitaria* (Montevideo, 1963), completa y culmina esta serie.

Por esta razón, y aunque no es materia pertinente a esta selección, Grompone bien puede ser una de las figuras fundamentales de nuestro pensamiento pedagógico, al que también han contribuido otros universitarios y escritores (Eugenio Petit Muñoz, Lincoln Machado Ribas, José Pedro Segundo, Eduardo de Salterain Herrera, Mario Cassinoni, Clemente Estable, Julio Castro, Emilio Zum Felde y otros). Esta dedicación al análisis de la enseñanza cubre los tres ciclos pero es especialmente interesante en la media y en la superior posterior a la Reforma, cuyos postulados Grompone sostuvo, expuso y revisó con eficacia y limpidez de intención que no todos reconocieron debidamente, en *Universidad oficial y Universidad viva*.

Su interés por el contorno social en planos de menor grado de abstracción, que aquél en que forzosamente se desarrolla su *Filosofía de las revoluciones sociales* —y también al primero que se nombrará, su filiación política— le dictó dos trabajos que abrieron en su hora el camino de un examen cabal. *La ideología de Batlle* es uno, aparecido en 1938 en forma de prólogo a una selección de escritos publicada por Maximino García y reeditado en 1962. El otro versa sobre *Las clases medias en el Uruguay* y forma parte del volumen *Materiales para el estudio de la clase media en la América Latina* (Washington D.C., 1950) y fue asimismo republicado en Montevideo en 1963.

El texto seleccionado aquí de Grompone representa en lo posible una vertiente ensayística, que no es ni mucho menos lo dominante de su obra. Porque es el suyo un pensamiento organizado sobre un objeto de conocimiento, con un curso de pensar de impostación científica. Sin embargo, casi todas sus páginas portan la siempre esencial nota ensayística de lo intuitivamente interdisciplinario, del apego al pensamiento libre y propio, del desdén por cohonestarse y apoyarse en impresionantes autoridades y lecturas reales (o supuestas).

26. [Revolución y organización]

El pensamiento humano, para existir, requiere algo que deba eliminar. Y es lo más cómico que la majestad del pensamiento solo tenga valor para la lucha. Tomad un diálogo de Platón: Sócrates debe tener siempre un contradictor o una idea contradictoria para efectuar el duelo que es todo diálogo platónico. Sin Eutifrón, sin Gorgias, sin Alcibíades, el pensamiento platónico no tendría razón de ser, y aun mismo cuando expone puntos de vista sin diálogos, hay siempre algo que debe corregirse, ampliarse o eliminarse. Eso es, por lo demás, el símbolo de toda actitud humana, espiritual o de otra índole. Dos hombres, espalda contra espalda, se apoyan mutuamente, pero para sostenerse deben hacer el esfuerzo como si uno quisiera eliminar al otro; suprimid a uno de ellos y el compañero se viene abajo.

Por eso existe lo contradictorio aparente en todo período histórico de cualquier naturaleza que sea, y, por eso también, la renovación social es una acción contra algo.

Fuera del movimiento aparente que es una transformación brusca, las revoluciones sociales son la continuación de una época anterior, y se vinculan también al pasado.

Tanto en la revolución social como en las formaciones sociales que la precedieron, predominan las mismas características.

No es una cuestión de lucha de clases que tengan diferencias que defender: de un lado los nobles y del otro los plebeyos, por aquí los burgueses, y por allí los proletarios. El noble tuvo en sus siervos también sus defensores y el siervo pudo tener nobles que creyeran en su justicia. Es un doble sentido de la vida que se va determinando por energías contradictorias.

La vida social se transforma por ese juego de actividades opuestas: los revolucionarios que tienden a transformar lo existente, a romper la organización, a destruir las instituciones del pasado, porque ven en ellas las fuentes de las desigualdades o de las injusticias; y los conservadores que defienden la organización y las instituciones porque tienen con ellas la seguridad y la calma. Esa lucha es el juego normal de la vida social que se exacerba y estalla en los momentos de crisis.

Cuando los descontentos han adquirido la posibilidad de éxito llega el derrumbe de la organización y parece que todo naufraga definitivamente en una destrucción de privilegios y derechos. Esto da también aparentemente la impresión de haberse aniquilado para siempre las desigualdades y la organización no fundamentada en el espíritu de justicia triunfante.

Resulta suficiente un momento de calma en las agitaciones de una sociedad para que lentamente se vaya creando la organización que significa la seguridad o la esperanza de que se consolidará el estado en que se vive, de que eso mismo podrá trasmitirse, de que lo actual va formando trabajosamente el porvenir y los hombres defienden lo existente organizado, como una posibilidad de prever el porvenir. Porque se teme siempre lo inesperado. La incertidumbre, la angustia y el desasosiego que ponen en ejercicio todas nuestras actividades, desgastan también nuestras energías, y, al final, se espera y se desea la tranquilidad y la confianza. Vida miserable o vida fastuosa, pero se quiere poder contar con el

mínimun que se tiene ahora. La organización es, así, el resultado fatal de ese complot de todos los hombres para conquistar la seguridad, y las instituciones sociales se van creando con vistas a esa estabilización. ¿Qué tiene de extraño, pues, que haya surgido de acuerdo con lo que la mentalidad de cada época requiere y que en el mismo momento en que hace crisis una revolución se prepare la organización que ha de anular su obra?

El hombre que defiende la propiedad como un derecho sagrado e inviolable, es el hermano de aquel otro que mantenía la reverencia a lo religioso por necesidades sociales. En un mismo plano se van colocando el defensor del derecho divino de los reyes y el del valor de la política de partidos. El prestigio de las instituciones no se aprecia por la eficacia de las mismas, sino por la convicción que provocan de que deben existir. El que defiende la monarquía ¿es acaso partidario del rey raquítico, del rey jugador, del borracho asentado en un trono? Existe el respeto por la institución en sí, por algo que tiene prestigio porque despierta el sentimiento de seguridad, de orden, de tranquilidad o de propia conveniencia.

La organización se ha creado con un fin dado: no ha sido solo un medio para obtener seguridad, bienestar para el hombre; pero la institución que la crea va adquiriendo valor por sí misma y se la considera, ya, como un fin en sí, prescindiendo del objeto que la creó y de los resultados que se consiguen con ella. De este modo va pesando sobre las conciencias sin que responda a ellas. El derecho es así: su fin es obtener la realización de un principio de justicia, pero si ese derecho se convierte en una fórmula tirana, cuya aplicación e interpretación se hace con prescindencia de la justicia, el derecho ha perdido ya su única función y pertenece solo al dominio de una técnica apartada de la vida social.

Se olvida a menudo la distinción fundamental entre la posición oficial, diremos, del hombre y su estado de espíritu dentro de una organización. Este hombre hace muchas veces la defensa de esas instituciones, ya como una hipócrita defensa de sí mismo, o como un medio de alcanzar ventajas y así, siendo en espíritu enemigo de su ética, defiende y ensalza la religión, la democracia, la justicia exteriorizadas por las instituciones existentes. Las instituciones sociales no tienen, pues, valor en sí mismas sino simplemente un valor simbólico. Debajo de ese símbolo está la realidad social con todas sus miserias: la justicia cubriendo desigualdades, el desinterés político para ocultar apetitos, el humanismo presentado como amor puro de la inteligencia y sostenido por los que no son capaces de pensar libremente.

Es claro que ese valor simbólico, diríamos, tiene las mismas características que lo que viene de fuera hacia adentro del individuo, es decir, que este podrá utilizar pero solamente adaptándose a ello, y deformando su individualidad en ese ajuste, como ocurre con toda influencia de lo social. Es como el lenguaje que nos obliga a acomodar nuestros estados de conciencia, absolutamente personales y únicos, a moldes ya hechos para que los demás nos comprendan, o como la lógica que hace de nuestra conciencia con movimiento continuado como torrente, al decir de William James, un esquema que sirve para despertar convicciones externas. Por eso mismo, el prestigio y el valor de las instituciones sociales dependen de la mentalidad del medio donde se van manteniendo. Tiene que existir una masa que crea en ellas, que confíe en ellas o que suponga que ellas tienen valor y fuerza para mantenerse. Es que, en el fondo, aun dudando de su justicia, todos

tiemblan por su desaparición, pero cuando caen se produce una sensación de alivio, pues, en realidad, no se ha producido ninguna catástrofe.

El hombre que iba a profanar al ídolo, se aproximó con temor aunque aparentemente lo dominara su audacia. En el momento mismo de derribarlo hubo en él una angustia terrible por lo que iba a ocurrir, pero, después, una vez el ídolo en el suelo, todo su miedo se transformó en exaltación iconoclasta y fue poca su energía para hacer estallar su furia. El temor había desaparecido y el desastre no se produjo.

Cada vez que una institución social se transforma, existe por una parte el impulso de quienes desean la transformación y que violentamente, apasionadamente, van imponiendo la necesidad de la reforma, y por la otra los conservadores que pasivamente al principio, apelando luego a tesis de defensa, a justificativos de grandes principios, combaten esa reforma, vislumbran la catástrofe, tiemblan por los cimientos de esa construcción a cuya sombra viven confiados o en la que se han incrustado de tal modo que llegan a creerse imprescindibles para su sostén y no quieren desaparecer con el armatoste. ¿No hemos visto, acaso, defender así los sagrados principios de la familia ante el temor del divorcio, o los inmortales cimientos del patriotismo ante una acción anti-tradicionalista, anti-guerrera? anti-militarista? ¿No se invocan las necesidades de la democracia en el reparto de puestos entre los políticos?

Vista de lejos parece que una lucha como la de patricios y plebeyos tuviera en los últimos una cabeza que hubiera ido dirigiendo conquista a conquista; todo fue sin embargo el resultado de dos inconsciencias: la de los que pedían y amenazaban y la de los que iban haciendo concesiones como medio de conservar algo momentáneamente. ¿No es esta, acaso, la obra de todas las transformaciones políticas que ha originado la democracia actual?

El miedo inspira a los de arriba concesiones que servirán, suponen ellos, para mantener la situación política, pero el miedo es terrible consejero y el cálculo de los hombres sale casi siempre errado.

Filosofía de las revoluciones sociales, pp. 16-14

Emilio Oribe (1893-[†1975])

El pensamiento ensayístico de Oribe no se dispersa en demasiados puntos: las condiciones y posibilidades de la meditación metafísica; la incesante indagación sobre el ser de la poesía, y la postulación de una especie de ella, rica de *intuiciones eidéticas*; los grandes «temas eternos»: Tiempo, Muerte, Inmortalidad; los contactos entre el pensamiento y la Vida no estarían lejos de agotar la nómina. Pero aun podría apuntarse que todos ellos son variedades de una «teoría de la inteligencia» solo corolarios, despliegues de ese «Nous» que según su libro más conocido, no es la inteligencia, no es el espíritu tampoco. Es una categoría superior a ambos: se alimenta de esas fuentes y del amor: por encima de esta suma, hállase [este] constituyendo una categoría integral, pues siempre les agrega algo más, como pasa con todas las síntesis de la vida psicológica. Y, en el mismo pasaje retoca: La Inteligencia de que a menudo se habla aquí, proviene del «Nous» helénico de Anaxágoras, se vincula con las ideas platónicas, se purifica en Aristóteles, la escolástica, asciende sobre el misticismo plotiniano, avanza en los tiempos, circula en Descartes y en Hegel, y se diversifica, dispersándose en algunos hombres de hoy.

En su obra sobre la filosofía uruguaya de este siglo, Arturo Ardao ha indagado su sistemática implícita, situándolo entre los filósofos de «la Idea» y sosteniendo que en las antípodas de Rodó, Reyles o Vaz Ferreira, esta entidad se confunde en él con la misma Divinidad. Esto, agréguese, no ocurre sin una cierta reducción inmanentista de lo divino; a los efectos concretos de la vivencia, Idea, Espíritu o Inteligencia no dejan de estar denotados siempre en Oribe por los rasgos de Razón, Discurso y Ser pensante.

Pese a ello, y fundamentalmente: un platónico, para el cual la realidad y la historia «ya» constituyen una caída y América y el mundo extraeuropeo una caída más irremisible que el resto. Un dualismo —casi maniqueo— de Espíritu y Mundo es, así la vertebración de un pensamiento nutrido en los presocráticos, Platón, Plotino, Descartes, el idealismo alemán, el racionalismo francés de los dos ultimos siglos y, también y más en el aire del tiempo, Benda, Bergson y Guyau, de quien afirmaba no hace mucho que le acercó al problema estético. Pero en Oribe, su contraste fundamental no es una antítesis yerta y conceptualizada sino, por el contrario, el comprensivo esquema de un existencial combate de inteligencia y de acción, de pensamiento y de realidad, vivido hasta las heces de una vida intelectual ya dilatada. Los entes puros del «logos» aparecen siempre en él, batidos por la temporalidad, el movimiento, el devenir, lo irracional, la nada, la vida, *los éxtasis...* Esta lucha, esta agonía entre el Nous y *el ritmo oscuro y huidizo de las cosas* es sentida por Oribe con angustia pero también con delicia: de ella en verdad, se alimentan lo más personal de su meditación y casi toda su poesía. La Tierra y el fluir hacia la muerte le atraen y le repelen a la vez y vuelve a su prosa, en más de una ocasión, el tema del *Anti-Anteo* que pierde *fuerzas infinitas* cuando toca suelo y también el horror cátaro a la carne, a la encarnación, a la paternidad

que desviriliza. En una imagen reveladora de uno de sus libros confiesa «a fortiori» —que solo recupera esas fuerzas cuando el suelo de contacto es una joven inteligencia. Pero Razón, Idea, Inteligencia, hay que agregar el matiz, no son, si cabe la paradoja, puramente «intelectuales» ni «ideológicas», ni «racionales»: son el «misterio», la intuición quienes la nutren, como los oleajes baten sus luminosos entes pero los sostienen también sobre el mar infinito. De cualquier manera, en la desafiante inversión del adagio tradicional: *pensar es necesario; vivir no es necesario* se cifra todo lo que Oribe preconiza, quiere significar.

Situarlo en unas ciertas coordenadas relativamente precisas no es difícil. Heredero del culturalismo de Rodó, lo impostó, sin embargo, de un cierto estilo y rigor docentes y de una muy mayor jerarquía y universalidad de nutrición filosóficas. Tanto respecto a Rodó como a Vaz Ferreira, Oribe representa, eminentemente, el movimiento de «ir hacia las fuentes» el remontarse, más allá de los filósofos y vulgarizadores (franceses y anglosajones, primordialmente) del siglo XIX, a los autores que fundaron el pensamiento clásico en metafísica, lógica y moral. También en estética, pero exhibiendo en ella Oribe, mayor elaboración propia; ya Lasplaces emparentaba sus doctrinas con Figari y Dieste; si a los tres sumáramos a Joaquín Torres García, se completaría el cuarteto de uruguayos que ha contribuido, de alguna manera, a la disciplina conceptual de la belleza y el arte, los cuatro que han incursionado solos, inventivamente aventureros, por los senderos de su área.

Junto a sus fuentes intelectuales —y si se quiere ser medianamente abarcador— habría que mencionar el prestigio, casi mágico, no puramente intelectual, que ciertas figuras, de linaje «apolíneo», han ejercido sobre Oribe. Leonardo y Goethe son seguramente los dechados más perfectos de esta atracción personalizada que para él posee un cierto ideal de paz, de universalidad, de dominio interior, de inteligencia diamantina, de inmunidad a las contingencias históricas, de difícil serenidad. Porque es, evidentemente, el prototipo clásico y las notas que alguna vez le atribuía: ligereza, gracia, claridad, equilibrio, medida, el que de modo más potente seduce a Oribe, el que más imanta sus páginas más ambiciosas o más testimoniales.

Un tercio de siglo de labor ensayística puede confirmar este boceto, indudablemente precario, de su tipo espiritual. Desde *Poética y Plástica* (1930) a *Tres ideales estéticos* (1958) los libros comprendidos entre ambos extremos (*Teoría del Nous* 1934), la introducción a *El pensamiento vivo de Rodó* (Buenos Aires, 1945), *El Mito y el Logos* (1945), *Trascendencia y platonismo en poesía* (1948), *La intuición estética del tiempo* (1951), *Dinámica del Verbo* (1953), son capaces de marcar la firmeza, la persistencia excepcional de un pensamiento reiterativamente centrado sobre unas pocas líneas fundamentales de interés. Ratificación sorprendente de este rasgo podría ser la de señalar que su conferencia de Ginebra, «Algunos aspectos del pensamiento en el Nuevo Mundo» (*El Viejo y el Nuevo Mundo*, París, Unesco, 1956, pp. 292-322) es el resultado, salvo cuatro brevísimos pasajes (pp. 293-294, 298-299, 311, 320-322) de una cuidadosa taracea de textos de *Teoría del Nous*, *El Mito y el Logos*, *Dinámica del Verbo* y la introducción a Rodó. Oribe se sintió cómodo recurriendo a páginas compuestas algunas dos décadas antes, para expresar, en ocasión relativamente solemne, su pensamiento.

Aun dejando, como es previsible, su labor poética al margen, es necesario apuntar que su culto de una poesía *de la inteligencia unida al sentido* como hechura suprema de *la imaginación poética*, según expresiones de Marcel de Corte aceptadas por Oribe, fue, en el curso de los años ahondando y clarificando sus propios designios. La apreciación de sus frutos (que ha estado muy sujeta a controversia) no cabe en estas páginas, ya se decía, pero estas menciones son inexcusables porque, salvo en la forma más exterior y visible, no siempre es fácil distinguir su prosa de su poesía, emparentadas las dos, como lo están, en la temática, el lenguaje, el procedimiento. Y aun podría señalarse que, mientras su poesía suele caer a menudo en un conceptualismo y prosaísmo penosos (no es tarea menuda embretar en formas rítmicas ideas de Plotino, Spinoza, Schelling o Whitehead) es tal vez en la prosa donde los dones, y las obsesiones de Oribe se expanden con más libertad, donde el intelectual andamiaje no pesa y sostiene, por el contrario, pasajes de inesperada, rotunda belleza.

Yendo más a una raíz común, es legítimo anotar que tanto poesía como prosa de Oribe se escapan poco de cierta línea central, de cierta manera de «reflexionar emocionado» (o «emoción intelectualizada») ante los prodigios de la Inteligencia y del Ser. Un grave entusiasmo de las Ideas, una como extática admiración por los grandes sistemas, las vastas construcciones que la capacidad del hombre ha creado: ese es el hilo que enhebra lo más característico de su obra, cualquiera sea la vertiente formal en que esa obra se ofrezca. Es un «estilo del pensar» en el que es más frecuente el «enunciar», con un velo esplendente de imágenes, que el pensamiento coherente, discursivo, combinatorio, afanoso de nuevas verdades. Como en los presocráticos que tanto admira, conviven en él así la poesía y la metafísica, pero a diferencia de estos parece menos operante en Oribe la desvelada inquisición por el ser de las cosas o el existir de lo viviente que esta casi inalterable actitud de ditirambo de la Belleza, las Ideas, la Razón, la Inteligencia, el Ser, el Espíritu, según un prestigioso pensamiento recibido las ha ya formulado. Más esencial es, así, en el «declarar» esas grandezas, encomiar esas densidades, que el argumentar, el deliberar o el probar.

Por medio de un manojo de símbolos concurrentes: la torre, el fuego, el puente, la antorcha, el diamante, la isla, la luz, la llama; oponiéndolo a otro en que se expide la fugacidad, el caos, la temporalidad: noches, mares, oleajes, delirios, ciénagas, Oribe, ya sea en prosa o en poesía, enciende su pensamiento de emoción, de trascendencia, de intransferible personalidad. En sus libros de prosa, y en especial en *Teoría del Nous* y *El Mito y el Logos* (que también son los dos más esencialmente ensayísticos), el autor ha vertido sus temas en cierto tipo de expresión poco preocupada de la comunicación, en cierto modo ensimismada y hasta distraída; una expresión en la que aparecen como inferiores o secundarias las calidades de precisión estructural y el buen soldar de todos los eslabones del razonamiento y en la que solo resultará importante el hallazgo de esas imágenes felices, esas claridades aforísticas que insurgen, a veces, en largos trechos arenosos y desvaídos. No es, por eso, casual o caprichoso el culto de Oribe por el aforismo: puede decirse que lo más sustancial de lo suyo es en el aforismo que se cifra. Pero también hay que observar que en este pensamiento grave, serio, ocasionalmente solemne, se cruzan a veces lampos de una cierta penumbrosa

socarronería, de un tenue humorismo que posee un encanto peculiar para los que saben sorprenderlo.

Este descuido de la estructura discursiva y de la continuidad temática es natural que le hayan llevado a lo que Cyril Connolly llamaba *el libro informe,* compuesto de heterogéneos materiales pero rico de sustancia y feliz de libertad, como lo son casi todos los suyos pero, especialmente, los dos recién mencionados y *Poética y Plástica* y *Dinámica del Verbo*. De más está decir, junto a esto, que la exposición puntual y la crítica concreta de un pensamiento ajeno no son los fuertes de Oribe y que sus numerosos trabajos sobre «pensadores estéticos» resultan seguramente inferiores a su labor propiamente personal. De ese sector histórico-crítico de su obra, tal vez lo más vivo continúe siendo *Poética y Plástica*, aunque esté fuera de duda que la novedad, la frescura de los prestigios que en su hora el libro impusiera (Valéry y Góngora, Denussy, Worringer, Wolfflin, Spengler...) se halle hoy irremisiblemente marchita.

Este remoto, este ensimismado (y es una de sus más vitalizadoras paradojas) suele expedirse en juicios de una excepcional agudeza sobre el mundo real y aun sobre un ámbito americano y nacional que, salvo alguna excepción radiosa como *Rapsodia Bárbara*, parece tan lejano de su interés. Algunos de esos juicios, incluso, resultan prácticamente imprevisibles en él, si se atiende al contexto de su propio pensamiento. Menos originales son sus meditaciones sobre los «peligros de la cultura» y las normas para su «defensa», características de la cuarta y quinta décadas del siglo y la vasta corriente de alarma, congregación y compromiso con que los intelectuales de Occidente respondieron a los meteoros del fascismo, la guerra, el racismo y la boga de las «ortodoxias». Aunque esas meditaciones no detonen, en modo alguno, respecto a las de la «intelligentsia» liberal europea (y a las de un Thomas Mann en especial), su importancia es inequívocamente menor que las que pueden espigarse en los libros mayores de Oribe sobre las condiciones culturales de América y del Uruguay. Bajo el tono, entre despectivo y dolorido, con que el autor enjuicia nuestras realidades desde una exigente pauta intelectual y universalista, no es imposible encontrar en ellas una conciencia muy viva de las características de una «cultura colonial» (con este rótulo se agrupan en esta selección esos textos) o una noción muy cabal de las posibilidades de la cultura como sustento de una nacionalidad y de esta como base imprescindible del pleno frutecer de aquélla (en páginas que aquí también se reúnen).

De los restantes textos seleccionados, el n.º 27 expide la importancia que los «temas eternos» del pensamiento religioso y metafísico han tenido en su obra y la manera variablemente lírica e impersonal que su manejo en Oribe asume. En los pasajes titulados *En el torbellino de las fuerzas* podría rastrearse un repertorio muy amplio de las dicotomías que acechan a un hombre de pensamiento, fiel a la vez a un culto intemporal del Espíritu y sensible a las tremendas exigencias del contorno histórico en que le ha tocado moverse. *Poesía bárbara de América* es, en cierto modo, el envés de su programática de la poesía y la reivindicación de la suya frente a la boga de la que, en términos de Santayana, cabría calificar de «bárbara». De bárbara: esto es, carente de objetividad, madurez, compasión, universalidad, poder de trascender, densa, hasta la asfixia, de terrenalidad, furia, pasión y finitud. Las indirectas a Neruda, figura máxima del tipo literario que Oribe enfrenta, son bastante visibles, aunque no lleguen a la virulencia de otros

contradictores del chileno. Y en *Ideal de poema* (recién se decía) se plantea el íntimo prospecto del poeta, su aspiración a un canto penetrado de inteligencia, su adhesión a un tipo de poema extenso, rico de símbolos, complejo y estructurado que Oribe admira anchamente desde la *Commedia* y *Las Soledades*, hasta *La Jeune Parque* de Valéry, los *Quartets* de T.S. Eliot o la *Anabase* de Saint John Perse.

A propósito de varios de los textos elegidos, conviene recordar que Oribe ha marcado no hace mucho (en *El País* del 30 de octubre de 1962) su desinterés por los temas sociales y, ya, y a propósito de *Teoría del Nous*, en la *Acción* de Quijano, en 1935, Celia Mieres y Ofelia Machado Bonet polemizaron sobre el sentido y alcance de ese despego que, explanado el proceso central de su pensamiento; es fácil de ratificar. Pero aclárese todavía que, encomiada la «totalitaria positividad» del mundo de las ideas, el servir a lo real, el vivir, simplemente, asume en él un cariz dramático y el deber irremisible de insertarse en lo histórico-social, se unilateraliza hacia la visión de una inteligencia casi intemporal, esencialmente «utópica» que se «impone» despóticamente sobre cada sociedad diversificada y aun (como en el caso de la alta cultura filosófica) se trasplanta casi por entero. No solo no «nace», entonces, de lo real (reclamo que, en verdad, pudiera ser desmedido y hasta letal) sino que ni siquiera se «nutre» o se «refracta» en la pasta común de los hombres. Agréguese a esto que, negado el proceso posible de encarnación del espíritu, el «europeísmo» de su enfoque se hace patente, por más que haya en él, como ya se observaba, tantos atisbos del colonialismo intelectual, de las condiciones de creación y consumo cultural en una colectividad mediatizada.

27. [Tiempo, muerte e inmortalidad]

Para huir del temor que inspira el aniquilamiento total, tenemos dos posibilidades conocidas. La supervivencia por las obras y las acciones, que es en suma la inmortalidad en manos de los mortales cuyo conjunto ideal forma la humanidad. La supervivencia carnal: el sobrevivirse por el cuerpo en la descendencia. La inmortalidad en sí, la del espíritu incorruptible más allá de la carne, responsable e interminablemente continuado reconociéndose como ser y viviendo esa inmortalidad. Esta supervivencia, cuya demostración la proporciona la revelación religiosa en su primera y tercera fórmula con más felicidad que la razón razonante, asaltan y dominan en los instantes del vivir. El pensamiento de sobrevivir se alterna sin cesar, como una cadena de eslabones finísimos, con la idea de ser y de no ser. O lo que es lo mismo, se alternan vivencia, supervivencia y extinción total y forman melodías y juegos de fugas entre sí, con temas dominantes. Nuestro pensamiento se formula como un tema de los que musicalmente se llaman fugados. La supervivencia carnal ha sido la más descuidada por nosotros. De mí sé que la he visto recién clara en el libro *La agonía del cristianismo*, de Unamuno. El ejemplo del Padre Jacinto, estudiado por Unamuno, es una de las más heroicas contribuciones a este asunto, y su motivación espanta con tanta intensidad como el pensamiento de Pascal. He llegado a pensar que aun desde el punto de vista religioso y espiritualista, la actitud de engendrar se puede defender como la más grande exaltación de la inmortalidad. Eludiendo el placer físico, sobrepasando la felicidad de sobrevivirse en seres, de perpetuarse en carne y huesos y

no extinguirse del todo, está otro pensamiento que es hondamente místico. En efecto, al irnos, dejando hombres creados, en cada ser de estos, de acuerdo con el creacionismo espiritualista, Dios infunde un alma. Así es que ofrecemos modelos para que Dios arroje almas en ellos. Almas dotadas de inmortalidad por lo tanto. ¿No es esto de una grandiosidad inconcebible? ¿Hemos pensado alguna vez seriamente en ello? De modo que la carne al desear perpetuarse no lo hace para gozar como carne, y verse reproducida después, sino que puede hasta olvidarse de estos placeres intensos y transitorios, para condensarse en un deseo místico elevadísimo: el de proporcionar barro para nido de espíritus eternos, creados por Dios y acompañantes o súbditos de Él, en esta y en otra vida, por los siglos de los siglos. ¡Colaborar con Dios en crear eternidades! Hondo sentido encerrado en aparentes bajos quehaceres disminuidos antes: gozar, obedecer al genio de la especie, amor hacia el cuerpo físico, amor del espíritu y atracciones que las religiones repudian.

Teoría del Nous, pp. 46-47

Si no me lo preguntan, lo sé;
si quiero explicarlo, no lo sé
San Agustín

La meditación sobre el tiempo termina siempre en una preparación para la supervivencia. Es imposible separar las ideas de sucesión, continuidad y duración, de la idea de sobrevivir de alguna manera. Inténtese pensar un tiempo que sea una cosa pura, aunque subjetivada u objetivada, según se considere el elemento empírico o la necesidad racional. No se hallará nada que haga pensar en el tiempo mismo. Aunque se halle colmado de fenómenos o aunque se circunscriba a un irreversible pasado, ese tiempo no es un tiempo, sino una forma vacía que aparece como la niebla o la sombra de los mismos fenómenos; en cambio el tiempo adquiere realidad y plenitud cuando le asignamos una atribución de supervivencia. Más claro aún: de una supervivencia completa. Las futuras permanencias son las que sostienen los aceros, desde el aire, como ocurre con ciertos puentes; los aceros de nuestros días y del transcurrir de nuestro cuerpo. La repugnancia de la razón para aceptar la idea del aniquilamiento total, afirma su origen en el convencimiento que tenemos, por nuestra diaria existencia, de las duraciones temporales. (...)

Pensemos cualquier tiempo de los que pueden herir nuestra curiosidad metafísica: el tiempo abstracto, el tiempo matemático, el subjetivo, el espacio tiempo... En todos ellos se halla implícita la obsesión de la supervivencia. El pasado jamás aparece como un verdadero tiempo; al menos, debemos reconocerlo, estamos obligados y resignadamente lo hacemos, a pensar siempre en una colección de acontecimientos, en un algo que llamamos tiempo nuestro; más allá de esta serie de fenómenos, otros posibles infinitamente espesos están llenando y enmascarando el cuadro del tiempo. En el presente, los sucesos marchan sobre una línea de tiempo, recta como el filo de una espada, y cortante, aunque plástica en extremo, de la misma suerte. Nunca tenemos conocimiento directo de este último residuo.

Siempre las cosas y los sucesos nos ocultan el tiempo presente. Donde el tiempo aparece real y puro es en ese futuro que revélase en la supervivencia. La idea de supervivencia, además de constituir la tabla de salvación metafísica en el naufragio de todo lo que somos, posee una naturaleza idéntica a la idea de tiempo. (...)

Donde buscamos un tiempo, en la forma más concreta y absoluta, vemos que también previvimos una supervivencia. No tengo el deseo de mentar modos de sobrevivirse; ya sea en la luz religiosa o en medio de la noche metafísica o en la carne del conocimiento vulgar en todos los casos hay una supervivencia que conviene a la idea del tiempo de que hablo. La supervivencia no es encarada como un dato subjetivo. No. Aunque sea la supervivencia de todo lo demás que no sea yo, en una eliminación radical de la personalidad; aunque sea en un programa de coexistencias, siempre es alcanzable desentrañar esa supervivencia *del algo o de los algos*, de los instantes cuantitativamente considerados que me ayudan a comprender, mucho más que lo racional o intuitivo lo que es eso que por medio del concepto llamamos tiempo.

Por lo tanto, en las estériles comprobaciones de lo primitivamente sucesivo e irreversible, nos hemos sentido ahogados. Por eso, cuando leímos en Fichte que el tiempo *«es una serie infinita compuesta de partes que se suceden»*, percibíamos en esas partes un algo escondiéndose sobre el tiempo vacío y no un tiempo auténtico; en cambio, mejor nos parecería lo siguiente *«el tiempo es una serie infinita compuesta de partes que sobreviven más allá del momento en que estamos, o sea del presente»*.

La inmortalidad sírveme para que el tiempo se me haga inteligible; es como la casería del algo que se manifiesta siempre huidizo y que hemos visto que de pronto se aquieta; llegó el momento de que nos apoderáramos de ese algo.

Seguramente las meditaciones antiguas sobre el tiempo aludieron a otras dimensiones; aquellas que de las ciencias matemáticas en lo objetivo, hasta la misma psicología en el polo opuesto han servido de base para una especulación sobre lo temporal. Más lejos de ambos destinos, se acerca uno a la idea de tiempo, cuando se la relaciona intuitivamente o más allá y después del discurso con esa particularidad de sobrevivirse, de no parecer en absoluto, de no extinguirse, que acompaña a la humanidad. Y bien, siendo esto un hecho inherente de la vida, a la par que un dato de la razón, no separable de la esencia misma del hombre, vemos que levanta inmediatamente de allí, una realidad que toma cuerpo, que retrocede hasta el presente y se desborda hasta el pasado: así se genera la idea de temporalidad. El hambre de inmortalidad propia del hombre, fructífica magníficamente en eso que en la aventura empírica y en el pensar metafísico llamamos Tiempo: fruta apetecible que mordemos todos los días sin darnos cuenta y cuyo valor infinito alcanzamos cuando sabemos que no podemos poseerla más.

El mito y el Logos, pp. 35-38

28. [Ideal de poema]

Los poemas *construidos*, los penosos oficios de la medida y el cálculo, proporción y ritmo, la ingeniería poética, constituyen (...) tentaciones poderosas en sí mismas. De ahí que, desde joven, me atrajeran Lucrecio, Manrique, Leopardi, Vigny, Goethe y, más tarde, Poe, Mallarmé, Valéry, Thompson y, últimamente, Milosz, Eliot o Saint John Perse. Confieso que la dispersión formal de lo poético me cautiva fugazmente y me desagrada al fin: amo la poesía en el poema complejo: que la unidad integral del poema, con el misterio y la emoción, presente amplios contornos definidos, compatibles con la emoción y la musicalidad de los detalles y procedimientos.

He elegido en cenáculos, para explicarme, algunos poemas breves y otros extensos. Reconozco al mismo tiempo que los poemas breves son susceptibles del logro exacto de una expresión en el sentido de la profundidad y la armonía, hasta la condensación más circunscrita y perfecta de lo poético. Pero considero conveniente detenerme después en aquellos que se cumplen según ciertas proporciones extensas, porque exigen, además de los dones poéticos originales los esfuerzos de la construcción, de la simetría y el desenlace, la organización de la angustia.

A los poemas de belleza libre prefiero los poemas de belleza adherente, en el sentido de la terminología de Kant. Es indudable que el mejor argumento en favor del poema de este estilo es el poema mismo. La dimensión del tiempo desaparece entonces ante el poderío de la realización cumplida.

El poema lírico filosófico, argumenta por sí mismo, como la antorcha sobre el puente del tiempo. Su fracaso y su olvido son más evidentes e ilevantables que en las otras formas líricas. Su triunfo es el resultado de sabidurías y azares, muchas veces imposibles de preciar. Pero es rotundo e inagotable. *El cuervo* de Poe, el *Lebrel celeste*, de Thompson y *El cementerio marino* de Valéry, valdrán siempre en su sólida duración por si mismos, al margen de los soportes carnales que los prohijan, de las obras poéticas contemporáneas y de las interpretaciones estrictas o imaginarias que han originado. Otros ejemplares —*La tierra baldía* de Eliot, el *Anábasis* de Perse—, son estables formas de una oscuridad mayor, de un desarrollo arbitrario y libre, pero, sin embargo, permanecerán a modo de unidades inconfundibles dentro de la poesía de siempre. En cualquier circunstancia, ofrecerán declive o entrada a los enigmas y a los problemas del hombre eterno, desenmascarados y sufridos por el hombre de hoy. Resplandecen líricamente a pesar de las mareas filosóficas que los impregnan. Esta poesía realiza, en los planos del ritmo, del lenguaje y del pensamiento, conexiones y abreviaturas inmensas que son también particularidades íntimas de la arquitectura y de la música. Pero de no lograrse una conjunción de oposiciones constructivas e ideas generales, experiencias de la sensibilidad más refinada y maestrías técnicas, el poema se inclinará a morir irremisiblemente. El poema, entonces, cae con todo el despojo de su andamiaje en el más espeso olvido.

En cambio, un destino imponderable y dichoso acoge, sin que jamás las generaciones agoten sus contenidos misteriosos, a ciertos poemas extensos, como algunos de Hölderlin, inconexos a fuerza de puros, o *La siesta de un fauno* de Mallarmé o *El cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, por más distantes que aparezcan el uno del otro.

La dinámica del Verbo, pp. 201-203

29. La inteligencia y la vida; el intelectual y la sociedad

La «y» puesta entre inteligencia y vida, indica una relación; a ella, pues, se dirigirán nuestras aclaraciones. Sabido es que, si consideramos a la inteligencia como el modo de actuar de las operaciones racionales con una base de principios innatos, y a la vida simplemente como el «conjunto de operaciones y funciones de nutrición, crecimiento y destrucción», abrimos entre ambas un abismo de orden sustancial. La relación entonces se reduce al problema del conocimiento: si la primera, puede o no captar la esencia de la segunda.

El dogmatismo resuelve afirmativamente el asunto, las otras doctrinas le niegan, quedando en el kantismo la vida dentro de lo noumenal. Entre las soluciones negativas, la de Bergson al afirmar que la inteligencia se caracteriza por su natural incomprensión de la vida, ahonda esta distinción de lo intelectual y lo vital, para ir a buscar la solución intuicionista, que resuelve el conocimiento en una operación de simpatía intelectual por medio de la cual el sujeto se compenetra con el objeto. La inteligencia solo actúa en superficie, deteniendo y no penetrando la vida. Esta se entregará como una duración creadora en el acto del conocer intuitivo.

En otros planos, existe otra manera de solucionar la contraposición entre la inteligencia y la vida y es la que, considerando a la primera como un sinónimo de racionalidad, le otorga en sí una esencia espiritual, que al mismo tiempo es fuente de vida; de modo que se soluciona por la identificación de los opuestos, debida a dos principios coexistentes de forma y de materia, siendo en caso concreto, nuestra alma forma y fuente de la vida de nuestro agregado corpóreo. Y, por último, en más modernos desarrollos, debemos mencionar especialmente la concepción de Ortega, quien resuelve el problema del comportamiento de la razón frente a la vida considerando a esta como un proceso histórico, en su doctrina no bien divulgada de la razón vital... (...)

En un segundo plano, la relación de la inteligencia y la vida puede resolverse como un problema moral. El conflicto no alude al problema del ser sino que se confina en los seres. En el hombre y su conducta.

La inteligencia proclama la necesidad de normas que se oponen a las de la vida. Siempre el racionalismo aparece, aquí, alejando el fluir de lo vital. Pero siempre la inteligencia puede resolverse como una manifestación favorable y moral de la misma vida. En las concepciones de Nietzsche, que una vez se expresó así: «verdadero es solamente lo que estimula y alienta y refuerza la vida», y de Guyau, que lo contradice al describir los fines, hacemos hallazgo de esa formulación. La vida como el fuego «necesita comunicarse y extenderse para: existir», Guyau postulaba. Pero ese existir no se determinaba por medio de modificaciones dependientes del azar y conducentes al mal o al dolor, sino que concluía en formas que satisfacen a la misma inteligencia: simpatía, amor, expansión de la vida, la que en sus resultados prácticos actúa como algo inteligente.

Del plano de la doctrina moral, podemos pasar al de la conducta práctica. Lo frecuente entonces es la separación de los fines: el de la inteligencia tiene un orden moral, el de la vida tiene otro. Esta última se desvaloriza ante la primera:

casi se confunde ya con la tendencia y el instinto, y se presenta traída por la ética la antinomia de la razón y el instinto. Pero esta distinción está implícita en la apreciación de los actos humanos. Decimos: la vida ofrece tales goces, la fuerza determina su acción aliada de la vida, en tal sentido, mientras que la inteligencia ordena lo contrario, se resiste a reconocer esa corriente que asciende y la invade...

Y eso, en lo grande y lo pequeño nuestro, y en lo social y lo individual. Y muchas veces al día, en que un deber nos detiene frente a un interés o a un placer... (...)

La tercera interpretación es mucho menos concreta que las dos anteriores... Consiste en entender por inteligencia el conjunto de operaciones racionales y agregarle los resultados de la creación intelectual y artística. Tenemos así una inteligencia flotante, y se trata de ver qué relaciones mantiene con la vida. Pero también la vida sufre la misma dispersión. La vida, pasa a ser la vida de los hombres, la vida de estos en la sociedad, en una época determinada... Entonces el problema es más bien el siguiente: las relaciones del intelectual, del escritor, del artista con la vida del pueblo que lo rodea... El significado del problema es de orden muy complejo; involucra lo intelectual, lo histórico, lo estético, lo social. Así se les reprocha a algunos escritores: no están con la vida de su tiempo. O puede hacerse de esto un mérito, si el escritor se adelanta a su época. La inteligencia puede modificar esa vida, adaptarla y hasta crearla. Y puede, por el contrario, sufrirla, inferiorizarse por ella, perder su originalidad por concederle una participación excesiva. A esto puede agregarse un sentido religioso: elevando la inteligencia a una categoría de valor eterno, la relación se expresa en la sentencia «Dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César». Una simple suplantación de términos explica el símil.

Planteado el tema de otro modo, las distinciones aparecen en este orden. ¿De qué inteligencia se habla? ¿De la del filósofo, de la del poeta, novelista, autor plástico? En cada caso cabe grados de actitudes frente a la vida. Tomemos dos ejemplos: el del filósofo y el del escritor en general.

El filósofo puede aislarse de la vida de su tiempo: su obra, por *su* propio valor y no por la intención del autor, actuará sobre la vida, la explicará, se hará fuente misma de vida... Tipo Descartes: errante en las guerras de su tiempo, se aísla en Holanda, escribe al margen de los sucesos de su época, pero su pensamiento establece las leyes del método científico, la distinción de la sustancia externa y la pensante, y se convierte en la fuente que origina el pensamiento científico hasta el siglo XIX, y las mismas consecuencias prácticas de ese conocer provienen de allí... El pensamiento, en un transcurso de tres siglos se hace vida, se resuelve en mecánica, se transforma en técnica y hasta el fin se levanta esta contra el mismo pensamiento.

Hoy no nos asombramos de que se le reproche a Bergson lo que se llama su ausencia de comprensión de la vida contemporánea. El mismo filósofo díjole a Gilbert Maire, que no se sentía bien seguro de conocer lo que son las agrupaciones sindicales. No puede hablar de ellas... Esto asombra un poco. Pero conociendo el pensamiento de Bergson y bien determinada su influencia de hace más de treinta años en todo el orden del pensamiento, nadie podría reprocharle con justicia, su no conexión con la vida. Esto nos conduce a afirmar que la relación de la inte-

ligencia del filósofo con la vida de los hombres de su época es un problema que depende del profundo valor original que posea la doctrina que se sustenta. (...)

Pasemos al otro ejemplo. En cuanto al escritor, al intelectual, siempre que apresuremos un esquema, y pensemos después en lo que se refiere con nuestro medio sudamericano, creemos que siempre debe tener una vinculación con la vida de su tiempo: su inteligencia debe estar al servicio de su ideal artístico, debe obedecer al ritmo de su voluntad creadora, pero debe convertirse en el elemento de defensa de los hombres de su tiempo y de su país, que sufren ignorancia, opresión o miseria. Si no tiene el don de crear para las masas explotadas, ni tiene la facilidad natural para expresar el dolor y la desesperanza de los que sufren, debe con las otras energías que constituyen la unidad de su ser, defender y elevar con todo valor a los oprimidos y enfrentarse con toda resolución ante todos los déspotas que signifiquen fuentes de guerras, opresiones y tiranías. Y para esto los planos de acción son innumerables. Están al alcance de todo el que quiera ver. En cualquiera de los planos, nos hallamos con el hecho común de que la inteligencia que intenta relacionarse con la vida, desde un punto de vista cognoscitivo, operante o creador, es sobrepasada inmensamente por esta.

La vida, en un orden extensivo, sobrepasa la órbita de la inteligencia en el acto de su comprensión, y aunque se agudice el modo de operar de la última, el momento de contacto de la inteligencia y de la vida en lo filosófico, lo moral y lo artístico será solo como una línea que determina el cruce de realidades que divergen apenas se las cree unidas.

Así, solo se logrará en lo artístico durante el análisis de la obra de un escritor un sector de la influencia vital; aquel en que incide la sensibilidad o la intuición, y ordena la inteligencia, y capta una realidad parcializada en el tiempo y en espacios empíricos: drama, poesía, línea, novela. Aunque esa parcialidad sea limitadísima, con todo, puede convertirse en una creación artística eterna.

El mito y el Logos, pp. 133-138

30. El idealismo pragmático de Estados Unidos

Del conocimiento directo de varias universidades americanas, buscando en ellas la organización de la enseñanza humanista y, en esta, en modo especial, lo que se vincula con la especulación filosófica, notamos detalles que nos conducen a lo siguiente: la filosofía de ese país nuevo, *insiste en mantenerse dentro de la línea clásica que va desde los griegos hasta Sócrates, en el sentido de que está destinada a influir directamente en la comunidad.* Esta participación de la enseñanza filosófica en el orden de la ciudad, se busca afanosamente en los círculos que hemos conocido. Goza desde luego, de alcurnia, disciplina, métodos y amplitud. Todos los convencimientos humanos se le vinculan; en especial lo que concierne a lo ético, lo religioso, lo artístico, lo político y los problemas sociales.

Los programas de las distintas universidades están destinados a imprimirle a la filosofía una intervención decisiva en la conducta del hombre en el cauce de la comunidad.

Esto es un concepto hondamente americano; pero también repite un modo de filosofar que fue distintivo de los griegos. Las diferencias pueden ser muchas. Por ejemplo, *la intervención del filósofo americano es más bien indirecta.* Actúa, como ocurrió con Descartes, por medio de su obra, de su enseñanza, de su ejemplo en la universidad, pero no participa como elemento dirigente en la acción gubernativa ni en los cargos directivos de la militancia pública de los partidos. Pero, en el recinto mismo de la sabiduría claustral, y en la ciudad que se moldea en torno a las colmenas inmensas de los doctos y en la remota ciudad de las fábricas o de los negocios repercute en mayor o menor grado, la irradiación de las doctrinas filosóficas. Más que en Europa, cualquiera que visite Columbia, Yale o Harvard, nota la versación casi sacra que se tiene por los grandes filósofos del país. Más patente es esta en la localidad donde se cumplió la enseñanza de los mismos. En Harvard, por ejemplo, se mantiene inalterable la profunda admiración por James, Royce, Santayana, Palmer; en lo que fue el ayer inmediato, y se consagra un respeto muy intenso por los maestros de hoy, como Perry, Lewis y Hocking entre otros.

Se observará que eso ocurre en cuanto el filósofo de un país adquiere renombre muy considerable o mundial. Sí, pero en lo que hemos visto no se espera que tan magnífico destino se presente. El enlace doctrinario se establece en los principios de la elaboración y formulación doctrinaria, de su enseñanza, comunicación y crítica. *Los cuatro más grandes ejemplos filosóficos de Estado Unidos: Emerson, James, Dewey y Santayana, intervienen con toda vivacidad en el pensamiento de las clases políticas, docentes, culturales y sociales, en una instancia tal, que se les hace formar cuerpo con el mecanismo de la enorme nación.* Sus obras fundamentales, que tratan de problemas que interesan exclusivamente a los que especulan filosóficamente sobre el ser, la sustancia, o el universo, están acompañadas por una multitud de obras, artículos, intervenciones directas y otros actos, que pertenecen al fuero común, al gobierno de la cultura o de la cosa política. Pero más allá de ellos, una numerosa congregación de profesores, herederos de la sabiduría de los maestros citados, ampliadores y comentadores y críticos, mantienen constantemente establecida la influencia inicial con el medio cultural circundante.

En tal sentido, el pensamiento puro se ha convertido en una incitación permanente hacia la acción inmediata. En lo que podríamos llamar una derivación hacia la filosofía práctica, o un entusiasmo por las conciliaciones prematuras si se quiere, de antinomias clásicas.

Siendo así, es preciso ahora desentrañar de qué modo ese filosofar, que tiende a cumplirse en acción, puede caracterizarse. Si se le mira en el conjunto del inmenso estado, *diremos que conjuntamente con la religión, el sentido democrático y las tradiciones, forma el elemento unificador de la heterogeneidad y la multiplicidad de las capas superficiales y dominantes ante los observadores.* Esa filosofía enseña a plantearse los eternos problemas de la razón humana, pero se afirma en un universo múltiple y abierto, en una naturaleza dinámica e incita a los jóvenes al saber, al riesgo, al heroísmo de la voluntad, y al mismo arrojo y la aventura.

Desde Emerson y James, se asiste al nacer de la *fuente mística en el mismo manantial* que rodea la potencia del profeta del genio y del sabio. En pocos pueblos de la historia se *exalta con tanta energía y constancia, a la individualidad.* Y eso ocurre en el seno mismo de ciudades y campos y fábricas, que pugnan por

su propia inercia material y por su inmensidad y perfección técnica, *a borrar el paisaje del individuo libre por la oscura tierra.* La expresión que serviría para distinguir toda esa influencia de la filosofía en la dirección presente y futura de los sucesos, lo que se desprende de un análisis de lo que son las universidades americanas en su carácter de receptáculos del humanismo, del pensamiento y de la filosofía, estaría expresado, me parece, muy bien si le llamáramos así: *un idealismo pragmático.*

La política dominante en los últimos años tiende tenazmente a robustecer el idealismo. Eso es indudable. *En su aspecto pragmático, esa dirección combate en lo posible toda política agresiva, de negociantes, de imperialistas y de calculadores del éxito.* La negación de ello significa algo más que fórmulas teóricas y lucha, en cambio, por no perecer en el inmenso abismo de las acciones regresivas y avasalladoras.

Estas, a su vez, tienen su fuerza, sus templos, sus mismos feos dioses. *No se puede negar que subsisten, y que por momento, parecen invencibles. Son viejas como el mundo, pero allí se han robustecido en forma terrible.*

Para triunfar en su actitud decidida contra ellas, el idealismo filosófico-político, ha tenido que hacerse pragmático. Una acción de los ideales en el curso de la historia, deberá sustituir a las realizaciones firmes y dominantes de la fuerza material. Este idealismo pragmático tiene sus crisis, sus vacilaciones, su esplendor. En la reciente pre-guerra pareció que era inconsistente y que iba a perecer, por nacimiento en su seno de ideales pacifistas y acomodaticios. Pero no fue así. Había hombres que se convirtieron en dirigentes y apóstoles, y que serán capaces de transformarse en héroes y mártires.

Conducida hoy por estos ejemplares humanos, la gran nación se convierte en propulsora de la guerra por la libertad del hombre y así, como un Hércules mayor, se apresura a apoyar sus piernas al mismo tiempo en Australia y en África del Norte, pasando sobre los más grandes océanos del orbe, para luchar por la libertad del hombre, en el trágico anochecer de este segundo milenio cristiano.

El mito y el Logos, pp. 220-224

31. [La poesía bárbara de América]

Entre las formas literarias heredadas por el Occidente y desarrolladas después en nuestras culturas, vino también la «hybris» de los griegos.

Se extendió abundantemente al amparo de las insuficiencias históricas y de la personalidad egocéntrica de los escritores, caracterizándose por la desmesura, la oscuridad, la emotividad, el lirismo sin vallas. Los monstruos más hermosos de las decadencias la apoyaron. La dialéctica de la *hybris* prosigue ganando los adeptos que ella se devora, junto con los catecúmenos y profetas que mezclan lo estético y lo social, lo esencial y lo bárbaro, sin discriminación inteligible. En poesía, lo único que logra triunfar sobre la *hybris*, dominadora y feliz, es el Nous, el helado y vigoroso paladín, con su espadón de transparencias. (...)

Hay selvas... Siempre las habrá, como habitáculos de la *hybris*, en las cuales el andar del hombre se arriesga en busca de frutos. Está la selva de los sentidos, con la invasora riqueza de los árboles del universo; está la selva interior donde nos sumergimos en el cautiverio de la memoria, está la selva de los humanos, con las ciudades y las artes, está la misteriosa selva de los árboles carnales y las raíces de los instintos. Por último, para el poeta he ahí que se ha ido abriendo desde hace siglos, la selva abstracta con sus potentes árboles cargados de diáfanos números y sonidos con númenes e ideas. Es la selva de los más agudos caminos, pero el poema por allí se arriesga al fin, entre el boscaje de la eternidad más viva.

Trascendencia y platonismo en poesía, pp. 88-89

Después de los refinamientos del modernismo, la poesía del continente ha vuelto a caer en lo que Santayana ha denominado poesía bárbara. Existe la barbarie poética post-simbolista, como existió la barbarie romántica y naturalista. Como islotes de jardines arrastrados por una inundación, flotan aún residuos de las perfecciones y de la pureza del modernismo en los actuales poetas. Existe una especie de barbarie refinadísima. No hay que confundirla con la embriaguez dionisíaca la cual siempre es una forma superior de la inteligencia poética aunque se oponga en esencia a lo apolíneo. Muy pocos creadores se han sustraído a las desviaciones de la actual poesía bárbara; entre esos escasos y solitarios espíritus desearía marchar yo fiel al Nous, por los siglos de los siglos.

La dinámica del Verbo, pp. 19-20

Casi toda la poesía moderna española e hispanoamericana, está destinada a morir por su carencia de asunto, profundidad, plan, composición, y, más que todo por su servidumbre ante lo instantáneo, mágico, sensorial, descriptivo, y por su ineptitud para concebir, sugerir grandes símbolos e ideas. Por ahora, aquélla es el discipulado de la *hybris*. (...)

¿Dónde se hallará en la poesía española de los últimos tiempos, ejemplos dignos de eso que despectivamente algunos llaman ingeniería poética, argumento, asunto, alegoría, plan e intención, que ofrezcan milagros comparables a *El cuervo*, de Poe, *El lebrel celeste*, de Thompson y *El cementerio marino* de Valéry. Solamente en los sudamericanos ya muertos, Rubén Darío y Guillermo Valencia, y en algún otro que aún vive desconocido por ahí, existen ejemplos por el estilo.

La dinámica del Verbo, p. 41.

Se debe pensar que es necesaria con urgencia una poesía de las ideas en América, que reaccione contra los procesos de la poesía de los objetos, de los sentimientos y de lo que ocurre en el mundo externo. Esa reacción debe preocuparse, en primer término, de salvar a la poesía del vejamen de la realidad. Debe, pues, ser eminentemente idealista. De igual suerte debe ser profunda, disciplinada, ordenada, trascendente y girar siempre en torno de una mística pragmática.

La mística pragmática debe considerarse como constituida por creencias bien firmes en ciertas formas de lo suprarreal: dioses, mitos, ideas platónicas, actos de fe cristiana, esencias poéticas, valores metafísicos, determinaciones irreales, ética de la conducta y de la técnica, orgullo délfico y serenidad estoica ante el destino humano. De esas creencias sustentadas en tales bases debe emanar una acción coherente, sin pausas, concretable en poemas de largo aliento y fondo problemático, en donde se hipostasien las más grandes preocupaciones de la humanidad. (...)

El gran defecto de las más hermosas poesías anteriores a nuestro tiempo, en la América del Sur, es el carecer de Inteligencia, en sus rasgos fugaces y divinos. La Inteligencia, como integrante fundamental de la poesía, se reveló en el Norte a través de la obra de Edgar Allan Poe. Fue el primero que tuvo el valor genial de introducir aquel elemento poético de valor infinito, en la lírica moderna, sin que esta se desviara de sus características esenciales.

Al Sur, le hace falta la tortura de la Inteligencia el fuego destructor y generador, la armonía de aquel relámpago incorruptible que levante a los poetas al plano de Lucrecio, Dante, Goethe o Valéry. Se trata de que las ideas, las alegorías, el misterio de la inteligencia en sus contactos sacros con lo absoluto del existir y del conocer, penetren en la intimidad de la poesía sin que esta deje jamás de ser lo que es.

La dinámica del Verbo, pp. 92-93

En la biblioteca hállanse al alcance de mi mano las obras de contenido perenne, las esencias inmóviles y vivas de la antigüedad, los manaderos humanistas. Me acerco a ellos: Píndaro, Horacio, Virgilio, Dante, Racine, Fray Luis, Góngora. (*Pero la América es otra cosa*). Frente al jardín que da al mar levanto la mirada del azul verde, y la dirijo hacia las revistas que me llegaron hoy. Vienen los últimos o de ayer, poemas, prosas, ensayos: Algo de Joyce, de Eluard, de Valéry, de Saint John Perse de George... Tal vez algún desconocido. (*Pero la América es otra cosa*).

Campo. En este otoño, cerca de un río, las malezas y las sombras vivientes, los últimos paisanos camperos, me hacen entrever leguas y leguas de llanuras. Un canto me revive a Santos Vega, a Martín Fierro, al gaucho, al indio, al llanero.. Vidalitas, cantos aztecas, música de incas. Trópicos: lo inagotable de color y misterio. La excepcionalidad de una convivencia de belleza y mitos, todo muy pobre en ideas.

(Pero la América es otra cosa). (...)

Yo tengo la más profunda fe en que una poesía emanada de lo alto de las ideas, se instale definitivamente entre nosotros. Es imposible sustraerse a la influencia lenta, clara, tenaz, de la fluidez de la lírica a base de formas concretas, de aéreas ideas estéticas, de relieves definidos. La barbarie hoy por hoy, es dominante; por otro lado, la fragmentación lujosa del lirismo europeo; más allá, el naturalismo poético que no se desvincula del paisaje y la anécdota, las interferencias de lo social que aún no ha encontrado ala para sus expresiones artísticas. Pero no

importa. La poesía de las claridades últimas, que es aquella que a través de las llamas del ser vislumbra la perspicacia infinita de la inteligencia, dominará poco a poco en el ámbito de la América Latina.

La dinámica del Verbo, pp. 172-173

32. [Una cultura colonial]

Antes de hablar de la decadencia de Europa, los de aquí debemos detenernos: la decadencia de Europa somos nosotros.

Teoría del Nous, p. 216

El Nous es lo diferenciador. Lo que hay antes de él siempre es confusión y caos. Hoy, América es el paraíso de lo-todo-junto. Después que América produzca y no mate, enaltezca y no aniquile a varios de sus hijos equivalentes a Aristóteles, Plotino, Santo Tomás o Descartes, y cien más de igual índice, recién entonces habrá empezado a existir. Un futuro historiador remotísimo, al referirse a estas épocas primitivas y anteriores a la aparición de esas formas carnales del Nous podrá decir, como el jónico meteco y divino: «En el principio, en aquel tiempo, todas las cosas estaban juntas». «Era el caos, cuna del hoy». «Estaban en lo-todo-junto».

Teoría del Nous, p. 62

América, por ahora, es el continente de lo provisorio. Todo lo que se levanta aquí es de corta duración: las casas y los hombres. Si Europa ofrece el efecto de la cristalización, nosotros estamos en estado protoplasmático. No obstante, una de las superioridades nuestras sobre Europa, sería la facultad y la posibilidad que tenemos para construir ciudades en cualquier sitio, circunstancia y momento. Al europeo le es imposible, hoy por hoy, levantar una ciudad enteramente nueva. Lo nuevo que se hiciere tendría que injertarse forzosamente sobre las ruinas de las otras ciudades y ya es sabido: una ruina no muere nunca, sigue mandando siempre. En cambio en América, en cualquier playa, en cualquier llanura, tenemos la posibilidad de levantar ciudades e iniciar una civilización; si no lo hacemos, es por nuestra incapacidad protoplasmática. (...)

Si las ciudades europeas son Babeles coronadas de torres de marfil, las americanas son Babeles sin torres. Los movimientos allá, las reformas, los progresos, se incuban y se levantan en las torres y de allí se hacen descender. Europa es Sócrates, es Descartes, es Hegel, es Pasteur..., torres sobre los pueblos. Aquí, por ahora, todo se agita; no hay torres de marfil, existen el desorden de lo protoplásmico, que solo se afana por nutrirse y accionar, e impide el establecimiento de jerarquías de la inteligencia.

Teoría del Nous, pp. 235-236

Todo el caos suramericano se debe a que Europa penetró en estas tierras únicamente por la acción. El pensamiento no ha venido, nada más que en formas fragmentarias o inarticulares. Hemos creído que teníamos pensamiento y solo era nuestra la técnica: el pensamiento enfriado por la acción. El pensamiento puro se evapora al pasar el Ecuador; solo viene un vino malo embotellado en lenguajes antiguos: un vino muerto con algunas llamas del Nous.

Teoría del Nous, p. 245

Bergson, en una carta publicada en 1928, a raíz de la distinción que se le hizo al acordársele el premio Nobel, dejó entrever algo que es discutible y hasta contradictorio con su doctrina, en el sentido de que olvida aquello de que el espíritu «siempre desborda lo corporal». En la referida carta señala el filósofo que el cuerpo de la humanidad iba creciendo sin cesar, debido en gran parte al desarrollo de la ciencia aplicada y de la técnica, mientras el alma en cambio, permanecía infantil. No acompañaba con su crecimiento paralelo los progresos del cuerpo. Acéptese o no, esa conclusión, con todo el valor que le da la autoridad de quien la emite; pero si eso lo dice desde Europa y en un siglo de nunca vista especulación sobre la física atómica y la matemática y la biología, en donde casi todo es espíritu, más brutal debe ser el contraste en estos ambientes. Entre nosotros, sí que es constatable: la riqueza de la técnica, de los adelantos mecánicos, de todo lo que se denomina progreso material, abruma y se impone totalmente ante una inferioridad espiritual menos que infantil, y este desequilibrio nos matará. No podemos soportar la monstruosa desigualdad. Espiritualmente, apenas si poseemos un anuncio de resplandores o una película casi invisible, que llevamos como un gironcito de escarcha vacilando sobre el ala gigante de un avión. Materialmente y sin merecerlo, poseemos y manejamos todo lo que crean los hombres europeos; sin poseer la cultura antigua y el espíritu adulto de aquellos y sin percibir ni remotamente esta ausencia.

Teoría del Nous, pp. 261-262

Cuando se experimenta la desilusión de no asistir a un apogeo de la inteligencia y a una actividad de las grandes ideas en la América del Sur, termina uno por representarse al continente como un conjunto de vísceras constituyendo un cuerpo que terminará por ser gobernado por una razón y una voluntad extranjeras. La historia cercana se asegurará de que estas últimas se hagan patentes; por ahora no sabemos bien quienes son... ¿Es seguro esto último?

La dinámica del Verbo, p. 111

No hay eco para el espíritu; hay movimientos. Nuestra mentalidad infantil refleja los problemas de fondo, rechazándolos y se incorpora, por imitación, lo más fácil de imitar: las muecas. Nuestra manera de resolver los problemas de hoy y del destino, por ahora, es una repetición servil de muecas provenientes del medio social y político europeo.

El mito y el Logos, p. 13

La característica del mulato mental consiste en que aún en avanzada edad, se entusiasma perdidamente, siempre de lo último que lee. Cree descubrir así por deslumbramientos exclusivistas, a los autores geniales de las artes antiguas o a las figuras históricas, colocándolos exageradamente por encima de los demás y siempre con negaciones fanáticas.

Teoría del Nous, p. 68

Existen culturas de diamante; inteligencias y sensibilidades de diamante, que no se dejan penetrar nada más que por emanaciones de luz. Hay culturas vivas de barro, plásticas, que soportan todo: cae en ellas un error, una verdad y una mentira y estos tres elementos se adaptan sin discernimiento. Y circulan y se organizan mejor cuando la cultura es de un barro muy blando, parecido a lo que en lenguaje de laboratorios se llama un caldo cultural. En las culturas de diamante, las verdades científicas o filosóficas se incorporan lentamente, diafanizándose y trocándose en luz. La mistificación, en tanto, resbala sobre el pulimento y no penetra. De allí, la mistificación puede caer sobre las culturas de barro y adaptarse muy bien. Es muy difícil que en un ambiente cultural de la primera clase, caiga un errar grosero y la penetre. Enseguida es rechazado. En las culturas blanduzcas caben todas las mentiras y los errores confundiéndose con las verdades. Tienen un valor igual que las más insignes verdades, todo es niebla, nadie está seguro de nada. El diamante de las primeras culturas está lleno, en cambio, de vida. Irradia la vida, inunda y alimenta con ella a los elementos que se le incorporan o se le aproximan. El diamante es vida y es espíritu. El barro de las otras culturas, es fecundo o estéril según el azar. Es fecundo para crear nuevos sofismas, y es más bien estéril para las verdades eternas, de la misma manera que es opaco a la luz.

Teoría del Nous, pp. 208-209

¿Nuestro continente es, políticamente, algo bastante repugnante? Tiranías, guerras, amenazas extrañas, odios y nada más. Nos salvaremos solo cuando pensemos; dediquémonos al *nous*, suframos por él y en él estaremos libres, en cuanto expresemos originalidad, de los déspotas y de los yanquis. Las ideas originales que tengamos fundirán en un instante todo el hierro nuestro y el oro yanqui. Fuera de esto, los demás esfuerzos serán nulos y trágicos. La fuerza brutal del capitalismo extranjero y de las tiranías miserables de estos países solo se venderá por medio del pensamiento. Creando pensamiento y más pensamiento, edificaremos la libertad de los futuros seres.

El Viejo y el Nuevo Mundo, p. 311

[33. En el torbellino de la fuerzas]

a. La revolución, el individuo, la libertad y la masa

Los rusos de hoy no serán tal vez muy libres, pero son, de todos modos, libertadores. Hay hombres y pueblos que no son libres, pero son libertadores .Rousseau no era libre, ni siquiera de sí mismo, porque siempre apareció como un abúlico o un tímido ante los demás. En cambio ¡qué libertador! También hay hombres y pueblos muy libres y que no son libertadores; muy al contrario, son esclavizantes y despóticos, como los guerreros, como Estados Unidos.

Poética y plástica, pp. 115-116

¿Las muchedumbres? No me interesan. A mí, por ahora, en en este mundo al menos, me está terriblemente prohibido salirme de mí mismo. ¿Y cuando las muchedumbres sufren? Las muchedumbres no sufren. Sufre el hombre solo, abandonado, el hombre Jesús, el hombre Nietzche, el querido hermano del hospital.

En el arte, como en el dolor, los más hondo pertenece siempre a la individualidad.

Poética y plástica, p, 110

La historia de los últimos tiempos presenta paradojas terribles: así la sociedad capitalista, producto en gran parte del individualismo, pues la propiedad privada, los derechos individuales, la libre iniciativa y muchas realidades económicas y sociales por el estilo la sostienen, ha traído por consecuencia este resultado espantoso: la anulación del individuo. El hombre no existe si no es un valor económico social; el individuo ha muerto para sobrevivir una representación valorativa X, que se suma a otras X, y perece en la sociedad implacable. Piensen en la guerra europea, ¿qué era un hombre? Por su parte, el comunismo ruso que teóricamente presupone la subordinación del individuo a la masa, promete, al revés, una esperanza de nuevas individualidades, de nuevos seres renacientes, puros, libres, en una sociedad resucitada!

Teoría del Nous, pp. 218-219

No hay partido sin amo; es lo repugnante de pertenecer a las sectas. Estas presuponen la existencia de amos, no pueden concebirse sin él. Los amos políticos son simples fenómenos afectivos personificados y objetivados. A veces, ni eso.

Teoría del Nous, p. 29

Creo que el individualismo creador es absolutamente necesario; los contactos con las agrupaciones de intelectuales constituyen algo epidérmico y circunstancial. La asistencia a cenáculos, academias o asociaciones, exige un imperioso llamado a la individualidad, que se agrega con nube de tormenta en la obra rea-

lizada o a escribirse, precisamente para definirla o diferenciarla del grupo y hasta para imponer las ideas o solucionar los problemas colectivos. La fecundación de la inteligencia se realiza siempre en silencio y a distancia.

EI mito y el Logos, pp. 110-111

Vigilar la individualidad es ya ir a diferenciar la inteligencia. Entre nosotros la noción individual de ganado y de ovejas, no existe. Son reses, es decir, cosas. Se habla fuertemente de reses en nuestra aristocracia ganadera y se las confunde con valores. Reses, son valores; enorme y brutal absurdo que subrepticiamente invade nuestro proceder político. Así como no se individualiza al ciudadano; no es un ser libre, un individuo, un valor. Es apenas un voto. Impuramente predomina una sistematización así en nuestro medio: existe el latifundista de reses; y el demagogo, que es un analfabeto latifundista de votos. Y ese absurdo se acrecentará, mientras no se aniquile el mal, cuya raíz se afirma en los hechos señalados: hay que individualizar y valorizar, diferenciando lo homogéneo por medio de la inteligencia.

El mito y el Logos, pp. 162-163

La naturaleza poética me ha dotado de una sensibilidad finísima: un asco de una sutilidad inenarrable, que me hace alejar indeclinablemente de las instituciones o personas que quieren tomarme como medio para sus propósitos o fines, ya sean estos groseros, individuales o políticos. Me entra una repugnancia esencial, de orden casi metafísico, que me inhibe, me aconseja, me alumbra y me impide caer en las redes que me tienden por más hábiles o fuertes que sean.

La dinámica del Verbo, p. 134

b. El pecado de poseer

La persona humana se desarrollará plenamente el día que, sin esfuerzo, como algo naturalísimo, de la misma manera que renunciamos a apoderarnos de una estrella, comprendamos que no nos pertenece ningún objeto del universo, salvo nuestro pobre cuerpo. (...)

Tener amor a la propiedad privada; he ahí el más sutil y funesto signo de bajeza del espíritu. (...)

Todo lo que concierne a la propiedad es una fuente de inmoralidad; a su alrededor se acumulan los hechos más repugnantes enmascarados por las buenas costumbres. El creerse dueño de un pedazo del universo es una grave inmoralidad, consentida por los hombres por pura conveniencia.

El mito y el Logos, p. 226

Los latifundios no solo constituyen un mal en sí mismo por la miseria que acumulan a su alrededor, la tierra que inutilizan al sustraerla al cuidado y al esfuerzo de los hombres pobres y la ignorancia y el egoísmo que desarrollan sus explotadores, sino que además crean un estado social que alardea de poseer una mentalidad particular y coercitiva, y se proyecta sombríamente en la vida semicultural de las ciudades. Como el gigantesco monumento de las columnas heráclea apoyábase en los dos labios del canal límite del mundo, así el monstruo latifundio sus estériles patas afirma sobre la ciudad y el campo al mismo tiempo. En las ciudades, merced a las riquezas sustraídas de las bestias, se organiza la democracia burguesa tan singular de estas repúblicas. Abogados, políticos y banqueros se adiestran para defender los intereses del latifundio, y la vaca vendida en el campo viene a ser oro en el banco, fino perfume o sedas en el comercio, música en la ópera, sitial de diputado, bufete de renombre y hasta estilo arquitectónico. Las relaciones del poderoso, y las familias y los intereses inmediatos constituyen verdaderas castas, con lujos y refinamientos exagerados, y hasta hay ciertos hogares con angélicas doncellas, que son como la flor de lis, la espuma y hasta la poesía del latifundio. Pero ese panorama constituye la influencia remota del mal y enmascara una gran miseria. Para comprenderla yo había ideado una imagen marítima. Los rancheríos y poblachos que abundan en los campos, en algún recodo de los latifundios, son como la resaca de estos. Las grandes estancias serían pedazos de marea, con serenas y espejadas aguas verdes y a su alrededor se acumularían esos flotantes residuos sociales, centrifugados y comprimidos por las mareas cercanas, y fermentando solo ignorancia y miseria. La imagen, pues de mar, de mareas y resaca presenta una triple validez: física, moral y estética. Con cierta perspectiva histórica prudencial, el hombre futuro tendrá que condenar, llenando de oprobio este fenómeno de orden económico que nos sorprende tanto hoy; fenómeno que será percibido así, con ese dualismo rural y urbano, también determinante de dobles miserias, aprisionando toda espiritualidad y destello del Nous, para ahogarlo o entorpecerlo entre las dos tentaculares influencias señaladas. Hoy por hoy, hasta la misma ley, como la cinta métrica del agrimensor, ha sido hecha para medir los privilegios. Entre tanto, en las universidades se forman los próximos defensores del latifundio neolatino; los que desde ya denotan su procedencia rica. Tal es ese tipo de estudiante con automóvil propio, ese joven fuerte y conservador, que es utilitario feroz y deportista a la vez, que se caracteriza por su escasa penetración filosófica o estética, sin ideales ni heroísmos, que se entrena diariamente para llegar a ser profesional y nada más. Tipos prácticos como este abundan. Son de indudable belleza a veces: genésicos y bestiales ejemplares, reservas de los prejuicios y de la forma milagrosa de la especie.

Teoría del Nous, pp. 284-285

c. Peligros y exigencias de la condición del hombre

Si hiciéramos olvido de esa gran abstracción o clásica metáfora que es el hombre en su énfasis intemporal, para fijarnos con más claridad en las manifes-

taciones circunstanciales con que lo arropa la historia, tendríamos esas formas que a la mente suben y que van en declive desde el hombre racional puro, al hombre con fuego divino, al hombre fabricador de dioses y de espíritu, al hombre de carne y hueso, hasta el hombre sobresaliendo como una flor del humus animal... Pero en este descenso, no es posible seguir las degradaciones hasta una atomización del hombre, o una divisibilidad de su concepto hasta el infinito.

En el pensamiento y en lo discursivo y, más aún, en lo real del mundo tenemos que detenernos en una manifestación comprensible que trascienda como unidad bien pensable y concreta. Tenemos que dar forzosamente con la especie de *mónada*, más o menos pura o degradada que conocemos en nuestro contacto con el universo que nos toca en suerte vivir y morir. Entonces el hombre se coagula alrededor del personaje central de las doctrinas naturalistas o pasa al protagonista de las doctrinas económicas, políticas, sociales y culturales que llenan libros y universidades. Por último, nos sentimos más firme cuando le llamamos individuo, persona, personalidad, como se estila hoy. Sea lo que sea, él representa un escalón sobre la naturaleza y la misma vida. Un salto en el orden establecido, un quántum posible de espiritualidad, de acción, de libertad, de cultura, de ética. Pues bien, ese individuo así perfilado, y que hay que aprehenderlo en todas las edades y situaciones, requiere un mínimo de existencialidad, de permanencia en un mundo en que nace. Requiere bienestar. (...)

De ahí que se debe estudiar y solucionar el espectáculo deprimente que trasunta el vivir de las masas más necesitadas. Hay que articular esos seres humanos con la naturaleza y hay que hacerlos entrar en el engranaje racional del trabajo y de la cultura. Sin este mínimo, no tendremos hombre, ni hombres, Es imposible seguir adelante sin atender y corregir la vigencia objetiva de la miseria humana.

El mito y el Logos, pp. 49-50

El mesianismo hedonista es una de las firmes ilusiones de la condición humana. Es una necesidad, tal vez, de origen trascendente, como muchas otras. Pero la miseria y el dolor existirán siempre. Son necesidades absolutas, como la metafísica y la religión. Siempre habrá pobres, enfermos, miserables y sus opuestos. Cuando no existiera la miseria por ignorancia o por injusticia y crueldad existiría la miseria buscada, reflexiva, consciente, como la pregonada por los filósofos y ascetas a modo de un orgullo.

La dinámica del Verbo, pp. 158-159

Es posible que se pueda creer en la emancipación económica del hombre moderno. Que se pueda hasta evitar que el hombre viva explotado por el hombre, cruel y directamente, como sucede en la beocia capitalista. Pero conviene constatar a qué precio se hace la liberación del oprimido y explotado por su congénere, pues podría ocurrir que haya una suplantación de explotación y esclavitud, y el hijo de Adán sea objeto de servidumbre indirecta, por parte del sindicato, la corporación o el monstruoso Estado.

El mito y el Logos, p. 26

34. [Nacionalidad y cultura]

Es preciso algo más que grandes ideas para estabilizar en unificación fecunda a un continente tan vasto. Es preciso tal vez más que acción y sacrificios. Es preciso que en el pueblo o en las naciones se constituyan creencias efectivas, sólidas, arraigadas en la historia, en los instintos y en la tierra y estructuradas por medio de geniales pensamientos o de acción gigante. Y más aún; esas creencias deben conformarse, a través de actitudes y de poderes sobrenaturales, en mitos. Y así tiene razón Sorel. Mitos violentos y agresivos, como los que menciona Gilbert Murray, que sostengan en sus hombros los irreductibles ideales necesarios para la salvación posible. (...)

Demostrado está que, en los días de peligro y amenaza, es difícil que en el orden de lo colectivo humano, en lo que pertenece a la tierra y a las sobreestructuras espirituales y políticas, es muy difícil accionar y perdurar sin el vino ardiente de los mitos: actuantes, poderosos, absurdos si se quiere, pero salvadores y fecundos.

El mito y el Logos, pp. 207-208

La política también puede ser ahistórica, tanto en la teoría como en las realizaciones. Es imposible eludir las contradicciones fundamentales de la fuerza y de la ley racional. Cosa difícil es construir la segunda, derivándola de conceptos metaempíricos y apoyados en el despotismo de los fuertes, como derivar de la primera los principios que rigen la vida espiritual de los pueblos de acuerdo con la ética y el derecho.

El mito y el Logos, p. 146

La complejidad del sentimiento de patria, exige realidades temporales muy vivas en que afirmarse. No es comparable en el fenicio, en el beduino y en el griego, por ejemplo. Sin embargo, los pueblos pueden simplificarse y ser considerados más o menos así. Lo productivo, lo errabundo y lo esencial, se estructuran y coexisten en muchas naciones de hoy. Un elemento heroico y religioso, de expresión hebrea en la antigüedad, completaría este esquema, quedando así crucial. Ahí están las realidades temporales que forman lo carnal y viviente del sentimiento de patria. Fuera de eso es una idea marginal que actúa sin definido contorno, en nuestras actividades ¡Nada más! Y cuanto más marginal sea, más pura. Apenas se la coloca en un sitio focal, se deforma y sirve de pretexto para ambiciones bastardas e impuras. Se piensa en ella directamente para justificar un acto de barbarie, de interés, de injusticia. Por lo demás, en las colectividades insignificantes, la patria es una máscara que oculta todos los sentimientos más o menos rudimentarios y bárbaros de los hombres; si no es eso, es una abstracción inaprensible allí, una pseudo idea, una mentira vital y mental, que no resiste al examen de la razón crítica sincera.

El mito y el Logos, pp. 19-20

La sensación de existencia que proporciona una cultura, se concreta a veces, en imágenes sumamente simples. Una de ellas, es curiosísima y consiste en arraigar la imagen física del país creador de cultura, a la capa de corteza terrestre que lo sustenta. Fíjese bien este detalle: la filosofía de la historia tiene una acción afirmante y fijadora: invita a concebir a la cultura no hundiéndose en el tiempo, sino en la tierra. La historia presenta esta necesidad de verticalidad hundida y profunda. Los países europeos están, en ese sentido, milenariamente afirmados en la tierra. Dijérase que no pueden ser borrados por otros, y en caso de concebir una confederación de naciones, se debe imaginarla como constituida por mónadas culturales, hondamente afirmadas en lugares geográficos. Los países nuevos, los sin historia y las colonias, impresionan como organizaciones políticas superficiales; mudables, sin esa convicción de fijeza inalterable que transmiten los grandes antiguos pueblos. Apóyese ese razonar en imágenes y ejemplos y se confirmará. El hombre es realista: en lo que cree más, es en aquello que en su mundo externo se afirma mejor sobre la tierra. El mismo afán de realidad se asocia al destino de las ciudades: Roma, Bizancio, París. Están rozando el centro de la tierra; no pueden ser borradas. Los elementos históricos son como pilones arquitectónicos que desaparecen en el subsuelo; un verdadero pueblo, si tiene altura y grandeza, tiene también varios pisos subterráneos, muy sólidos y ricos de vida y sus historiadores operan en descensos, con la preocupación de los arqueólogos. Es indudable entonces, que un pueblo para ser tal, debe tratar de que la idea que él provoque se vincule a una imagen telúrica de la especie citada. ¿Qué elementos entran en esa fijación del alma nacional de un conjunto de individuos, familia o pueblos? Al principio y al fin, sangre, sufrimiento, guerras. La sangre humana, al penetrar en la tierra, actúa como fermento aglutinante y afirmador. Después, las leyendas, las hazañas, las tradiciones. Y al fin, la sangre y el tiempo. ¿Será todo? Es posible que hasta la injusticia y la miseria y las tiranías, sean afirmativas en ese sentido. No obstante, lo más necesario, es el pensamiento de ese pueblo... Lo que fija más que la sangre es el Nous. La razón, hundida en la tierra, precipita en granito y cuarzo. La sangre, por sí sola daría una argamasa inerte; el humus oscuro y fecundo; lo que hace vivir y dignificar esa sangre y esos huesos de hombres, es la ciencia, el arte, las leyes, la idea de libertad y la creación filosófica que ese pueblo pudo elevar. Eso no asciende y huye en los cielos; se precipita a la tierra y es el agudo hierro indestructible que se hunde y más resiste al tiempo y a los hombres. La cultura húndese en la tierra: como rara quilla, navega hundida inmensamente; a través del granito y del tiempo. Recién así, y en otro sentido del que asigna Worringer, se debe sustituir lo de Frobenius: «La cultura es la tierra que el hombre hace orgánica» por esta: «Es el Nous hecho tierra y la tierra hecha Nous».

Teoría del Nous, pp. 251-253

El concepto de nacionalidad tiene valor cuando su significado se identifica con el de existencia. El de ser. *Se es* como pueblo por la virtud de la razón; se es por el heroísmo o la fuerza convertidos en razón viva. Hay cierta pregunta que el hombre que integra una nación debe hacerse, y hundida la frente entre los puños, fatigados de cavilaciones y ardientes de esperanzas las pupilas, tratar de

responder al término de la más sincera meditación. Esa pregunta de ciudadanía se equivale con aquella más intensa de humanidad; de hombre integral. ¿Quién soy? ¿Qué es ser hombre? En este caso, la respuesta filosófica y humana debe encerrar la mayor sabiduría posible. Aunque no se halle respuesta definida, el formularla sincera y hondamente, significa enfrentarse con el más amargo enigma. En planos más concretos, la interrogante de civilidad a que se alude al principio, debe ser esta: ¿Qué es ser inglés? ¿Qué es ser francés, ruso, alemán, español? Cada célula integradora de estos estados, debe formularse, más de una vez, esa interrogante; es posible que en ciertos oscuros días de turbulencias o de guerra, la pregunta adquiera una patética emoción que eclipse a la más alta preocupación del ser presente. ¿Qué soy? ¿Qué es ser miembro de tal pueblo? Surgen ante esta preocupación dos series de beligerancias: internas y externas. La historia y el espíritu interno en lucha contra los más gigantescos entes extranjeros, cuyas energías invasoras significarían el aniquilamiento de las potencias autóctonas. Pero, al mismo tiempo, en el fondo del hombre que asiste en sí a esa lucha se levanta un núcleo ardiente y vivo de fuerzas, un yo de extraordinaria y directa presencia que se define como una realidad diferente de todas las existentes, y es capaz al mismo tiempo de resistir todos los ataques. Esta pregunta, así desnuda y terrible yo me la he formulado. ¿Qué es ser sudamericano? ¿Es igual que ser europeo, asiático, inglés, español? ¿Es menos? ¿Es más? ¿Qué encuentro en mí cuando digo: soy sudamericano? ¿Lo que encuentro en mí es equivalente, en lo ético, material histórico, filosófico, científico, a lo que halló en sí el hebreo, el griego o el fenicio? Es indudable que debo confesar una gran inferioridad, una espantosa inferioridad. No somos casi nada: casi ni existimos. Es la gran verdad (...) Pues bien, dime tú que me lees. ¿Qué es ser sudamericano? ¿Qué representaciones fundamentales eternas y humanas a la vez, responden en tu alma, cuando te preguntas eso? Júrame sinceridad. ¿Notas, entonces, que en realidad existes? Tu existencia como tal, está subordinada al valor esencial que representa la comunidad a que perteneces. Dentro de la sabiduría humana la comarca que es tu cuna, muy poco significa. *Solo podrá ser algo en los dominios del espíritu*. Fuera de esa eminente perspectiva, de esa evasión angustiosa, no significará absolutamente nada importante. Muy grave asunto este: imagina que nuestro nuevo mundo casi no puede existir físicamente por sí mismo. No es suficientemente fuerte como para *persistir por sí en un ser* (Espinosa). Flota en un equilibrio político de naciones, pero no se afirma en una auténtica razón de estabilidad y de fuerza imperial. Cualquier gran potencia nos puede arrastrar o aniquilar en una guerra y nos arruinaría cualquier combinación de millonarios yanquis el día que quisiera. Grecia *pudo ser en sí*. Francia existe en sí. ¿Y nosotros? Nuestra debilidad material es indefendible. Pero restan *otras maneras de ser*. El pensamiento, el saber, el heroísmo de la razón, la sabiduría de las leyes, el esplendor de las artes... Esos vagos y concretos dominios deberán ser nuestras únicas realidades. Parecería que estuviésemos obligados a ser el conglomerado más cristiano y antirrealista de la tierra...

El mito y el Logos, pp. 21-25

La tarea de trasplantar soluciones sociales de otros países al nuestro es muy insegura. Solo como una audacia es admisible, como un confiadísimo creer en el azar. Puede ser hasta estéril y mortal. Imitar otras formas sin conocimiento profundizado de la realidad anterior y consecuente, equivale a un trasplante en el aire; lo vivo de la doctrina muere en el cambio, lo que puede aprovecharse es solo un esquema. La democracia tiene que formarse a base de principios autóctonos y cuidadosas verdades forasteras incorporadas por medio de ciertas dosificaciones que realiza el Nous. Lo democrático es, en esencia, un tejido vital; es vida misma. La democracia surge de la tierra y es tierra que poco a poco va haciéndose ley y espíritu.

Teoría del Nous, pp. 280-281

La inferioridad obligatoria de la cautela es una consecuencia de la penuria de la cultura y el pensamiento. En países mendicantes de ideas, los que se atrevan a pensar tienen, si son honestos, imperativamente que ser cautos y subordinados. Deben razonar teniendo en cuenta lo que se piensa en el mundo de la crítica filosófica propia de otros medios superiores. Solo así se atreven algunos hombres a decir algo de los griegos o medioevales y modernos. En cuanto alguno se separa de esa actitud, inmediatamente se adivina la insolencia y la ignorancia. No existe jamás aquella seguridad y riqueza, aquel aplomo valiente y lúcido de un Nietzche joven, por ejemplo, al hablar de los griegos, de los jónicos y de Sócrates. Cualquier pensador o estudioso europeo puede colocarse así, de igual a igual ante los grandes sistemas y la actitud admirativa o crítica es legítima siempre, como la postura que el adolescente Pascal adoptó en cierto momento frente a Descartes (...). En cambio, en los medios semiagrarios y sin cultura estable, una afirmación cualquiera ante un genio de la vida o del arte, resuena a falso, origina desconfianzas, indica insolencia. Conscientemente los hombres de los míseros pueblos en estudios superiores, deben presentarse ante los grandes problemas filosóficos y sus expositores, con el sombrero en la mano, como los honrados y antiguos peones de estancia.

Teoría del Nous, pp. 225-226

La colonización española en América, a pesar de su rigidez, su intransigencia y centralismo, hallábase más próxima de la perfección en organización política que el mosaico incoherente que constituimos después de la Indepedencia. En muchísimas determinaciones, y más concreto en la política colonial organizada por España, a pesar de su monarquismo y su teocracia, aquel país colonizado en sus orígenes por fenicios y griegos y romanos. supo colonizar más cerca del divino Nous ordenador, que nosotros. Por ejemplo, la subdivisión de América en virreinatos, fue un acto revelador de gran sabiduría política. Y más sabias aún fueron las limitaciones naturales decretadas como normas de cada virreinato. Nuestra política continental, siendo irrealizable en el siglo XX la forma unificadora de Bolívar, podría consistir en dejarnos de heroicas republiquetas insignificantes y retornar a la organización de fuertes confederaciones o naciones, dentro de los moldes de los antiguos virreinatos.

Teoría del Nous, p. 282

Cada vez me convenzo más de que nuestro país es un azar histórico. Como todos los azares históricos es irremediable, si no lo corrige la Inteligencia. Nuestro destino material consistirá en ser un estado cada vez más insignificante, a medida que la potencialidad económica de los dos países que nos rodean vaya siendo más grande en el tiempo. No se puede prever la inconmensurable cantidad de posibilidades materiales y espirituales que encierran el Brasil y la Argentina. En cambio, sin la Inteligencia como característica esencial, lo nuestro será siempre pequeño, mísero, limitado. Rousseau hablaba ya de las culturas inadecuadas: por ejemplo, intentar el desarrollo de una cultura de gran nación en una pequeña nación. Siendo la nuestra, una pequeña nación, es error terrible querer implantar aquí la cultura según el ritmo de las naciones grandes...

Teoría del Nous, pp. 286-287

Para mí, el barro de nuestros caudillos es lo que Plotino llamó algo así como *«la tiniebla»*, la tenebrosa «acción que está ahí», refiriéndose a la materia. En detalles reales como en formas de novela o teatro, ese campesinaje guerrero, esa mezcla de barro hesiódico y fuego prometeico, dado en terrones de nuestro campo, es «la tiniebla». No comprendo bien su grandeza, menos su decadencia; no veo por qué lamentar su descendimiento

El mito y el Logos, p. 121

Los dualismos parecen inevitables, aun trascendiendo de lo filosófico puro, para referirse a lo histórico y social. Tenemos un dualismo aquí, que consiste en una ciudad que piensa y un campo que no piensa. Algo que piensa en la ciudad; algunos que piensan. Lo demás es extensión, posibilidad de algo; pero en fin, algo se afana o se propone pensar de algún modo. Lo que no piensa es latifundio, medio rural, riqueza primaria, algo estúpida. Por momento más que *no pensar* parece *proponerse no pensar*. Y no es que no intente algo; intenta la acción, el interés, el progreso menudo, la incorporación de las técnicas que originan lucros, explotaciones agrarias. Podríase, a veces, hasta ir hacia un dualismo que sería este: una élite que piensa; una masa campesina que no piensa. ¿Cómo solucionar el conflicto?

El mito y el Logos, p. 150

Considero que en la Universidad se debe tender a realizar un modelo de convivencia racional y ordenada sobre el plano de la inteligencia libre; convivencia entre las doctrinas, las autoridades, y los profesores y los estudiantes, de suerte que los últimos se afirmen en las conquistas de sus aspiraciones, en la medida en que se cumple un acrecentamiento de los emporios perdurables de la misma institución que los recibe e ilumina. Afirmé en otra circunstancia que la Universidad es, en cierta forma, actuante y representativa, la antigua razón socrática hecha piedra para enfrentarse con la naturaleza, la historia y el tiempo; pero debo agregar que por medio de las generaciones estudiantiles, las rígidas columnatas reciben el movimiento vital y creador que sostiene la ley orgánica

de las aulas y hace que la sabiduría se transforme en vida creciente y el ilustre instituto educante se convierta en proceso de lo humano y se desarrolle hacia posibilidades cada vez más perfectas.

El mito y el Logos, pp. 227-228

Clemente Estable (1894-[†1976])

Como hombre de ciencia, histólogo, discípulo notable de Santiago Ramón y Cajal, Propulsor del «Instituto de Investigaciones Biológicas», Clemente Estable es bien conocido en el país y en los círculos especializados del extranjero. En el Uruguay ha recibido homenajes públicos que a pocos compatriotas vivos se han tributado, venciendo la resistencias del trabajador de gabinete, del enclaustrado en la obra impersonal del conocimiento aunque acaso sabedor que las honras individuales revierten eficazmente sobre las tareas, las empresas que, con pasión, ha fomentado. Pero, además de este aspecto —sin duda el fundamental de su personalidad— Estable es un teórico de indiscutible valor en psicología pedagógica y pedagogía de la investigación, intereses hacia los que le han conducido su especialidad científica y su primera, imborrada, formación magisterial. En este aspecto de su pensamiento se inscriben sus trabajos *En el reino de las vocaciones* (1921 y 1923), *Psicología de la vocación* (1942), *Sobre las vocaciones* (1947) y otras páginas que hubo de reunir con el título de *Temas pedagógicos*.

Sin embargo, todavía es Estable —ocasional y pudorosamente— un ensayista cabal, de pensamiento libre y personal y expresión sabrosa y directa. En los textos de este sector de su obra se percibe un timbre en mucho similar al en parecer irrepetible de Carlos Vaz Ferreira. Y ello es así porque parecería común a ambos una especie de discurrir en «estado naciente», crecido en la propia versión meditativa, algo desgarbado, casi taquigráfico, y por eso, tan funcionalmente estricto como cálido. En esos textos se puede igualmente sorprender una abierta predilección por la forma axiomática y la del «mandamiento»; igualmente por el esquema pedagógico que no, teme el afeo de numerales y ordinales cuando ellos son necesarios para el nítido sentido de lo dicho.

Tales son los rasgos —y las virtudes— que exhiben algunas de sus piezas oratorias más recordadas: el *Discurso a la juventud uruguaya*, las palabras de gracias pronunciadas ante el Poder Legislativo (*Homenaje a Estable*, Cámara de Representantes, 1960) o el discurso de Nueva Delhi, recogido en *Revista Nacional* (n.º 193). Muy gustoso parece sentirse Estable en este tipo de elocuencia ariélica, en estas «profesiones de fe» de larga destilación vital. Pero también son muy abundantes a lo largo de los años de Estable las páginas de ocasión menos solemne y más directamente ensayísticas sobre hombres de ciencia, sobre figuras nacionales (Vaz Ferreira, Oribe, Montero Bustamante) o en torno a fundamentales cuestiones de cultura americana (caso del valioso estudio «Definición de América Latina», en *Nuestro Tiempo*, n.º 5, 1957, que muy ventajosamente podría cotejarse con otros textos recogidos en esta selección).

Son insustituibles todas esas páginas para encorpar la posible vigencia de un pensamiento culturalista, de raíz y entonación científicas, humanista e indisimulablemente optimista o (si se quiere otra tipificación), de un «idealismo realista», vitalista y pragmatista, profesado con honda convicción y fiel a las tendencias más profundas de la filosofía implícita de la inteligencia del país y de su tiempo.

La confianza en el valor regenerador y educador de una ciencia bien entendida se levanta, con cierta credulidad deliberada y edificante, sobre la conciencia bien evidente de sus peligrosas posibilidades. La significación de un humanismo moderno, al mismo tiempo nutrido con las mejores tradiciones de Occidente y de Oriente es una pauta muy firme de todo su pensamiento, que incluye así los valores de trascendencia y el sentido «espíritu céntrico» (sino teocéntrico) de las grandes culturas de Asia. Pero Estable piensa en un humanismo universalizado por medio de las ilimitadas posibilidades de la técnica y todo el repertorio conceptual e instrumental de la Modernidad. La fuerza de los ideales y valores que hagan a todos los hombres señores de sí mismos, la eficacia del último y sustancial «realismo» que implica profesarlos (muy cerca en esto de Benvenuto), se une en Estable a un rotundo personalismo. En ese personalismo se conjugan, así, la esperanza en un esfuerzo capaz de alzar al hombre sobre sus fatalidades, limites y humillaciones pero, también, la convicción en lo necesario de una instancia final, en la bondad de que, esto cumplido, se opere en él una apertura al amor, a la comunicación fraterna, total, con sus semejantes, con la naturaleza, con Dios. Ni «allendismo» ni «aquendismo» puros, entonces, ni humanismo sin técnica ni técnica sin humanismo sino una radical, definida defensa de los dos términos de ambas (posibles) antítesis.

Sobre tales supuestos está fundada en Estable su concepción de la democracia y su creer en la unidad del mundo y en la identidad de querencias de los hombres por encuna de «ismos» y de fronteras. En este sentido es lógico que se haya identificado, casi desde su nacimiento en 1946, con la causa de UNESCO: todas sus ideas le acercan a la filosofía cultural tácita que preside a esta institución internacional.

Tal sería, en grandes líneas, su ideario, la cosmovisión de quien Oribe ha afirmado que *nada de lo divino del hombre le es extraño*, pero cuyo meollo intelectual tal vez pudiera condensarse mejor en la frase propia de que *el conocimiento es menos que la experiencia y la experiencia menos que la realidad y la realidad no es todo...*

Este sector no puramente técnico de la obra de Estable —cabe anotar— podría asumir la representación de un tipo de pensamiento del país que accede a la reflexión ensayística y mismo a la filosofía, desde la línea de formación médica y biológica. Sin agotar los nombres, recuérdense las agudas páginas del Dr. Augusto Turenne, el onduloso y bien escrito libro del Dr. Héctor Rossello (1883-1957), *La emoción como imperativo* (1925), el planteo del Dr. Santín Carlos Rossi (1884-1936) en *El criterio fisiológico* (1919), los textos más recientes del Dr. Víctor Soriano, *El mesianismo biológico del macho* (1953), del recordado educador Agustín Ferreiro, *La medicina, una noble profesión* (1958), del Dr. Héctor H. Muiños (1888), *Imaginaciones y realidades* (1960), del Dr Washington Buño.

El texto seleccionado en este libro confirma (como se ha tratado habitualmente de conseguir en él) los trazos capitales de la personalidad intelectual delineada. Podrá notarse en sus páginas la índole ensayística del discurso, extremada en ocasiones hasta lo errabundo y la ausencia de transiciones, de conexiones visibles entre las partes. También la postura arbitral y su constante conclusión optimista y conciliadora (de linaje rodoniano), aplicada aquí a los posibles —y efectivos— conflictos entre los «saberes» que importan las Ciencias, la Religión, las Artes, la

Filosofía. Parecería, en cambio, de filiación vazferreiriana, la confianza con que contempla la influencia de los fenómenos de la masificación sobre la cultura y la atención, focalizada en este punto, al hecho de que ahora «todos» los hombres tengan acceso a ella. Una filosofía de apertura a la realidad, de auténtico liberalismo preside toda la exposición, capaz de integrar ese humanismo «aquendista» a que se hacía referencia con las «grandes cuestiones» y el «problema de Dios». Pero ellas se sitúan (es fácil verlo) como coronamiento, como etapa última a la que se llega una vez despejadas las urgencias, los constricciones más inmediatas. La clásica posición antidogmática y relativista del pensamiento del novecientos es replanteada aquí con el cuidado de distinguir tal postura de una banal indiferencia y un escepticismo romo: hacia un sentido de la jerarquía y complementariedad dialéctica de las «verdades» es que aguza Estable la solución de una viva y real antítesis. Se nota en todo el desarrollo la mentalidad, las preocupaciones del hombre de ciencia, consciente de la validez y los recíprocos límites del razonamiento y la observación. Es en esta tesitura que el autor plantea la cuestión del fideísmo y las ortodoxias: el punto de vista psicológico, empírico se impone sobre cualquier otro. Igualmente es visible en Estable la voluntad de relacionar las cuestiones pedagógicas, tantas veces reducidas a un puro tecnicismo ciego con un amplio reino cultural de «fines», minuciosamente fundados y dilucidados. Es a la luz de ellos que cierta versión transpersonal, no puramente autonomista de la cultura asoma en el discurso: parece seguro que es desde tal versión que Estable juzga con notoria displicencia las persistentes místicas «reformistas» de la enseñanza (primaria en este caso), infalibles curalotodo que cada promoción de administradores idea para su gloria.

Es que el autor, se notará, biólogo al fin y no ingeniero, cree más en el «crecimiento» vital que en la «fabricación» de naturaleza mecánica. Vitalismo, idealismo y realismo se cruzan entonces como inextricables vetas de sostén filosófico. El tono, por último, es paternal e íntimo y hay cierto timbre martiano en algunos aforismos que esmaltan estas páginas. El texto, con el título *Esto no es un prólogo...* hubo de servir en 1947 a una edición de escritos pedagógicos de Estable proyectada por el Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal.

35. [Cultura y Educación]

De las dos tremendas desigualdades, la económica y la cultural, la segunda repercute más que la primera en el destino de este ser que se llama a sí mismo *homo sapiens* y no *homo economicus*.

La cultura y la originalidad, que es cultura inmanente, son los más grandes patrimonios de una nación que maestros y profesores tienen en custodia. Elevar la vida de todos en virtud de aquella y estimular y desarrollar la originalidad en el reino de los valores constituye el más sagrado ministerio de la enseñanza.

Cuando se habla de *preparar para la vida*, parecería que la vida es algo que va a sobrevenir... y a sobrevenir como una lucha de un cuerpo entre los cuerpos. Entonces, el *homo economicus* toma la delantera al *homo sapiens* y pretende guiarlo, sin caer en la cuenta de que no hay mejor preparatorio para la vida, para

todas las formas de vida humana, que lo que precisamente no es preparatorio, sino esencia espiritual de la vida misma y por tanto, valor en sí: la cultura.

Es la cultura lo mejor de la Humanidad, creada por sus mejores individuos, con raíces, florescimiento y frutescencia en la vida de los pueblos. Creación del hombre y creadora del hombre... Se entiende en qué y cómo. Es el hombre en dirección a lo eterno. Dura como el tiempo, a pesar de las decadencias.

Cierto es que se sostiene, tras las lavas de las guerras, que la cultura ha fracasado; pero reparemos en que muchísimo de la buena ventura que gozamos antes y después de la crisis, a ella se la debemos, incluso el salir de las mismas crisis. La excepción no deja ver la regla, por más que se repita que la confirma. *Lo que más suele fallarle al hombre, después de su quebranto moral, es lo que se cree más seguro: el sentido común.* Reparemos también en que millones y millones de niños y de jóvenes carecen de la oportunidad para el desarrollo de sus nativos dones espirituales. Cuando todos los bienes sean para todos en el mayor grado posible, el planeta que nos tocó en suerte estará verdaderamente iluminado. Y un país no podrá considerarse del todo culto solo por sus creadores y la vida espiritual intensa de los menos, mientras los demás habitantes, a partir de la adolescencia, no conozcan relativamente bien obras maestras de Arte, Filosofía, Ciencias y Religión.

Fácil es explicarse que el concepto de cultura no sea único. Dempf advierte que comprende *cuatro capas de la vida espiritual.* La definición más antigua sería la de Cicerón (*cultura animi philosophia est*), que fue preferida durante mucho tiempo, sin ser, según Dempf, la más importante. Actualmente la más difundida establece como esencia de la cultura *la asimilación personal de los valores vigentes*. Para Max Scheler sería una categoría del ser. La disparidad de sentido, no lo olvidemos, aparece en el altiplano de cuyo nivel todas las doctrinas toman perspectivas comunes y perspectivas propias. No se define bien, pero se vive en su doble existencia: concreta y de vaga atmósfera de prestigio (nos sentimos purificados y reverentes en el sobremundo de la cultura; las aberraciones no cuentan mas que como tales aberraciones). *Si el hombre no se salva con la cultura no se salva con nada*. Pronto hay que poner a las almas en crecimiento en comunión con todo lo grande y asegurarse luego que ningún hombre, cualquiera sea su destino social, abandone el cultivo de su cerebro (...).

Muchas de las reformas pedagógicas resultan, a la postre, esto: *sustituir una rutina por otra rutina... Hay que superar la rutina y también la improvisación,* con el convencimiento de que no es este el correctivo de aquélla. Uno de los mayores enemigos del progreso en la enseñanza lo constituyeron quienes fácilmente *reforman todo, superficializándolo todo*. Y una de nuestras debilidades está en *reformar antes de formar* y entonces, *se deforma* lo que de algún modo iba formándose... *En la vida solo cuenta para siempre lo que con ella avanza siempre.* Más que reforma que por un lado todo lo niegue y por el otro todo lo acepte, la enseñanza requiere constantes mejoramientos. Nada se cambia de golpe en la vida del espíritu. Y sin interior ¿qué es el exterior? *Toda sana evolución va de dentro afuera, de abajo arriba.* He ahí una observación del filósofo Hoffding, que debe tenerse presente cuando se trata de reformas.

En definitiva, tres son los fines de la enseñanza: 1.º, favorecer el desarrollo, en el orden de los valores, de lo dado en la naturaleza humana; 2.º, complementar la naturaleza; 3.º, corregirla...

¿Predominio de las Ciencias, predominio de la Filosofía, predominio de las Artes, predominio de la Religión?... Todo crecerá purificándose recíprocamente más que obstaculizándose, aunque la Historia a veces, enseñe otra cosa. Existe ahí lo que se muestra, lo que se demuestra y lo que no se muestra ni demuestra. En unos prevalecerá el espíritu científico-filosófico; en otros, el artístico o el religioso. Es ilusoria la completa absorción del todo por la parte. En la mayor diversidad de las tendencias prospera la grandeza del hombre y de los pueblos. Quienes creen en un Ser Supremo podrán sentirse superiores a quienes no creen; y quienes no creen podrán sentirse superiores a los que creen. Los primeros se considerarán poseedores de una sensibilidad, de una gracia, de un don, de una intuición, de una revelación de que carecerían los segundos; y estos estimarán que su razón es más fuerte, su mentalidad más recia, su crítica más exigente, su espíritu más libre... ¡Cuidémonos de comparar el todo por un aspecto o de comparar lo incomparable y de juzgar como superior o inferior lo diferente y nada más!

Volviendo a Sócrates, enseñó Arcecilas, en la Academia de Platón que *nada debe afirmarse dogmáticamente.* Esta enseñanza nunca dejará de ser actual, porque *siempre habrá afirmaciones dogmáticas aun en los más antidogmáticos.* Hay que distinguir en ellas lo psicológico (grados de convicción) de lo lógico y real (grados de verdad).

Ignoramos si existen cuestiones que, como lo creyera Pascal, careciendo de pruebas es como no carecen de sentido; pero «no se puede despertar antes que los ojos estén de regreso»... Para cada uno de nosotros no hay nada más verdadero que lo dado en la propia experiencia y lo que no es real funciona mentalmente como si fuera. Quien observe mal, aunque razone bien, incurrirá en errores, de igual modo que quien observe bien y razone mal.

Cuando se razona bien y se observa mal, la Razón es defraudada por la observación y el razonar bien se convierte en la manera más eficaz de propagar y perpetuar el error; cuando se observa bien y se razona mal, la observación es defraudada por la Razón, pero el mal es menor, pues el falso razonamiento no destruye los hechos bien observados. Entonces, más que propagarse un error, se retarda el avance de una verdad.

W. James reaccionó con profundo espíritu filosófico contra el olvido de la experiencia en interés del sistema. Y Whitehead reacciona con exceso contra el exceso de James, al sostener que la concentración del pensamiento en los simples hechos es la *supremacía del desierto*... Y un notable pensador ruso, Chestov, se vuelve contra la Ciencia porque excluye los hechos que no se repiten o desconoce la experiencia cuyo testimonio sea el de un solo individuo. Siente antipatía por las «verdades con credenciales» y gran simpatía por todo lo singular. Arduo problema es el de la valoración gnoseológica de la singularidad. Pero la verdadera Ciencia de ningún modo niega lo que no es ciencia. En el fondo, *niega una sola cosa: lo que la niega.*

Hay una profunda exigencia de verdad en la vida del espíritu como de realidad objetiva, en la vida de la acción. Sin embargo, nuestra vida mental es más de creencias y certezas que de verdades, dudas y problemas. En una incontenible

tendencia a absolutizar, sobreviven aquellos como signos subjetivos de la verdad, sin serlo. La mayoría se impacienta con la duda y el silencio y busca respuestas categóricas. Parecería que se prefiriera, en estado semiconsciente, una ilusión de seguridad al riesgo de convencerse de las ilusiones. Se confunden, entonces, las creencias y las certezas con la conciencia de la verdad y de alguna manera *son sus equivalentes psicológicos y sus opuestos lógicos.*

Los mismos problemas no son igualmente problemas para todos y hay quienes encuentran soluciones que para otros no son soluciones. Eso ocurrió, ocurre y ocurrirá siempre. ¿Quién es el que no comprende? Siempre, el otro... He ahí el resumen de muchas polémicas. Pero a los hombres por temperamento polemistas no les importan los resultados. He ahí su historia, tan breve como aquel resumen.

Fácil es ver el dogmatismo en los otros; difícil es advertirlo en sí mismo. Quien sienta la fuerza de una verdad estará psicológicamente poseído por ella y la afirmará como un dogma. Nadie pensará que es sincero quien diga poseer una verdad absoluta y no experimente un profundo cambio psicológico a consecuencia de ella. Creer, no creer o dudar tratándose de nuestro destino, vale decir, de lo que más nos importa, apareja psicologías tan distintas, si no es pura superficialidad, que tienen que acusarse de un modo notable en la vida de los hombres... El dogmatismo puede ser signo de sinceridad aun cuando no lo sea de la verdad.

La tendencia al dogmatismo es inherente al espíritu humano y también la tendencia al libre pensamiento. Las dos coexisten y alternan en su predominio. En el momento en que se vive una pseudoevidencia, en nada se distingue de una verdadera evidencia. Luego... luego es otra psicología y en las cuestiones trascendentes se carece de la experiencia de las dos psicologías. Unos transpondrán la cautela de lo no trascendente a lo trascendente, sea sin crítica, sea con la crítica de que la experiencia de lo intrascendente de nada vale para lo trascendente y la transposición pecaría de inadecuada actitud mental.

De las dos tendencias, la dogmática y la del pensamiento libre, la primera más que la segunda es la que caracteriza al adulto en sus relaciones con el niño. Por la manera como responde a sus preguntas y por las constantes imposiciones y procederes, se le va habituando a un hermético dogmatismo más bien que a una atmósfera de libertad y de justa valoración. Somos poco leales a los ojos nuevos y asombrados del niño. *Nos cree todo* y no sentimos la gran responsabilidad de lo que le hacemos creer. Por otra parte, al no dar importancia a lo que dice el niño, olvidamos que en él no solo hablan los pocos años, sino también habla de Vida desde su profundidad creadora, que no tiene edad y es más que la experiencia. Mala, malísima excusa es responder de cualquier modo amparándose en que el niño no entiende... En todos los casos, lo difícil hay que tratarlo como difícil, no como fácil, que sería falsearlo.

Un niño pregunta ¿existe Dios?... Se reflexiona antes de contestarle. El niño advierte las dificultades por el silencio. Se procura tener presente la experiencia integral y se le dice que su pregunta encierra problemas que preocupan al hombre desde hace siglos, que hay quienes destinaron lo mejor de su vida a esclarecerlos, que existen grandes obras en las cuales se trata de ellos; se le muestran algunas de esas obras y se leen algunos pasajes; se le habla de la experiencia mística y que se descubre un sentimiento del misterio aun en los más escépticos, sentimiento sin expresión o expresado en actitudes, símbolos, imágenes, conceptos, dogmas o en

formas diversas del Arte; se le advierte que acaso nadie pueda dar una respuesta definitiva para otro en problemas de tal trascendencia, aun cuando se la diera para sí mismo, que hay quienes creen en Dios por simple revelación, como la de abrir los ojos y ver, que otros con igual convicción intuitiva lo niegan; se discurre sobre el valor de los hechos positivos y negativos, de la evidencia y de la ilusión de evidencia; se observa que unos aprenden a creer en Dios desde niños y otros, también desde niños, aprenden a no creer, que hay quienes llegan a la creencia por pruebas y quienes la resisten también por pruebas, que para algunos, una o pocas pruebas bastan, sin agregar nada a su convencimiento, todas las demás, y para otros, todas las pruebas no prueban nada; se hace notar que hay quienes creen sin querer creer, quienes quieren creer y pueden y quienes quieren creer y no pueden, que hay quienes dudan, con o sin alternancia de creencia y negación, que hay quienes primero niegan y luego creen por circunstancias vitales en parte conocidas y en mucho desconocidas, y al revés, que hay quienes evolucionan de la creencia a la duda... que no todos entienden lo mismo cuando se trata de Dios, que cuestiones de esta naturaleza deben ser repensadas a medida que crecemos en experiencia y cultura para vivirlas en los planos superiores del espíritu, mantenernos sinceros con nosotros mismos y con los demás y así *la libre adhesión a una creencia prevalecerá sobre la creencia-hábito* y de ese modo, no comprometiendo la libertad en creer, no creer o dudar, la ética de la creencia, de la no creencia y de la duda no pierde su alta significación, aun admitiendo que «el Bien solo es absolutamente real en cuanto es portador de la vida eterna». La idea de eternidad y perfección de otra vida debe conducirnos a agregar y no a quitar valor a esta vida cuya realidad más precisa se encuentra todavía inmersa en el mayor de los misterios .(...)

«Esto no es un prólogo», en *Revista Nacional*, n.º 107, 1947, pp. 200-205

Servando Cuadro (1896-1953)

Hijo de pequeños ganaderos, de un origen político y emocional blanco que en las etapas recientes del socialismo uruguayo ha tenido peso, bajo todos sus avatares ideológicos y quijotescas empresas, en Servando Cuadro alentó una radical fidelidad a su tierra, a los dictados de su sangre, a los modos y valores que había recibido. Militó en el socialismo desde 1916 a 1938, año este último en que fue expulsado a consecuencia de sus choques personales con la dirección del partido, en el que llegó a ocupar, sin embargo, posiciones periodísticas y políticas relativamente altas. De este período nació su único libro cabal: *Psicoanálisis profano del Dr. Emilio Frugoni* (Montevideo, 1940). Es el libro más embestidor que contra una figura política uruguaya se haya dirigido pero también, para el lector de hoy, resulta solo, y a fin de cuentas, un recuento excesivamente largo de las rencillas de un partido menor, llevado a extremos de minucia que concluye por hacerlo fatigoso, exasperante. Por esos años, (ya el título de ese libro señalaba ese fervor), se interesó profundamente en el psicoanálisis, empleándolo, no sin alguna ingenuidad, en sus modestas tareas de cronista policial de *El País*, en el que por varios años trabajó. A su muerte permanecía —y permanece aún inédito— un largo ensayo psicoanalítico sobre *El proceso* de Kafka.

Cabría decir que solo tras su expulsión del socialismo fue que Cuadro se encontró a sí mismo y obedeció, desde entonces, a las líneas profundas de su carácter de «outsider», de montonero intelectual. En 1942, planeó la candidatura del Dr. Eugenio Lagarmilla como medio de salir de la situación creada por la ruptura de la legalidad de marzo de 1933. Después de este fracaso es que Cuadro emprendió el camino de un fracaso mayor pero que puede que sea el que lo salve del olvido: la *Federación Hispanoamericana*. En 1947, reunió, en los salones de *Marcha*, un pequeño núcleo de amigos y estudiantes y en el mismo semanario, el 27 de febrero de 1948, inició la serie de *Los trabajos y los días*, que se continuó (salvo algunas interrupciones) hasta el 14 de noviembre de 1952, cerca ya de su muerte. La última nota del conjunto se titula, premonitoriamente: *Última mirada a la realidad*. Cuando esa mirada se apagó, el hecho pasó naturalmente desapercibido para casi todos y solo *Marcha*, el 6 de marzo de 1953 le dedicó una necrología breve, pero certera, como suelen serlo las suyas. N. B., en un artículo sentido, perfiló su carácter y evocó su estampa física con sus lentes palomita, su sombrero negro aludo, su traje azul y sus zapatos charolados. Ocho años más tarde, en 1961, Roberto Ares Pons recogería en libro la parte sustancial de su campaña de *Los trabajos y los días* y fijaría, en una hermosa y rotunda semblanza, los trazos de su obra y de su vida.

Una vida, esta de Cuadro, ajetreada y oscura. Sin títulos universitarios (solo un autodidacta, pero ordenado), ni fortuna, ni vinculaciones familiares, ni el arte infalible del trepador. Por el contrario, una altivez señorial e incómoda, una autenticidad a flor de piel que le impedía todo disimulo, un espíritu crítico que sabía de las renuncias que importa toda «política» y, junto a él, un espinazo que

se las hacía imposibles. Y también una excentricidad —algunos hablaron de más— que le tornaba desconfiable al gremio infinito de los cautos y los sensatos, un como visceral repertorio de ascos que le trababa incesantemente los pies, la marcha de los planes ingenuos e ingeniosos, siempre grandiosos que urdía sin cesar para poder echar a la vida sus sueños. Porque el limpio, el insobornable, el varón sin alharacas que Cuadro era, solo (tal vez) una única cosa deseó en la vida: el triunfo. Al triunfo aspiró y aun seguramente a la clásica «gloria»: nunca a esa cosa sórdida, medible y burguesa que es el «éxito». Pero triunfo y gloria las quiso mucho más que para él para ciertas ideas-emociones, para algunos proyectos que fueron alumbrándose en él, en el trajín de los años y la experiencia. Y todo, con la nobleza natural de saberse perteneciendo a esa selección (imprevisible) de *las almas bien hechas*. Y a propósito de esto, debe marcarse que sería imposible encontrar en este «hambre de izquierda» el frenesí «reductivista», la pasión antivalorativa, achabacanadora, que tantos han tendido a confundir con tal temperamento político.

Pero, en suma, y también, un hombre de segunda fila (en vida), embarazoso para casi todos, gran cosechador de desengaños y porrazos.

Algún contradictor (que podrá serlo igualmente a estas apreciaciones), ha señalado el carácter «yoísta» de su propaganda, bastante comprensible, por cierto, si se piensa en una personalidad generalmente incomprendida, y sola, pero, sintiéndose, al mismo tiempo portadora de un manojo de ideas y postulados en cuya salvadora operancia creía. Cuadro era un desgarrado y aun un «desesperado», a la española, con toda esa riquísima connotación que en nuestro idioma tiene la palabra, traduciendo hondos veneros de temple personal y colectivo. Pero un «desesperado» valga la paradoja, lleno de fe y de esperanza, apasionado hasta el frenesí y tan perseguidor de espejismos que, llamándose *hombre político* (y en verdad, hasta la médula, de cierto modo, lo era), no paraba en imaginar soluciones y en inventar movimientos cuando nada más que consigo mismo, especie de Robinson, contaba. Tenía *alma de conspirador*, se ha dicho, y él mismo se trataba de *chiflado*. Pero un ser quijotesco, eso es lo que exactamente era.

En todo lo que escribió, Cuadro es difuso, gárrulo (como Ruben Cotelo ha apuntado); sin embargo, leyéndolo a trozos, acercando el lente a su escritura, es imposible dejar de concluir en que era dueño de un sabroso decir, siempre encendido, lleno de nervio y de afán por mover las almas, capaz de utilizar con rara eficacia vulgarismos y hasta lunfardismos, aunque no libre, desgraciadamente, de cierto gusto (común a los autodidactas) por el término esotérico y pretencioso que, por suerte, no multiplica. Se consideraba un *campañista* y no un *escritor*, pero una cosa, contra su creencia, no excluye la otra.

Esquematizado (esquematizado hasta su última articulación) el pensamiento maduro de Cuadro parte de la convicción raigal en la crisis de Occidente y de la de todas las correlativas estructuras políticas, económicas, culturales que lo han normado. A medio camino entre Spengler y Bergson, esta creencia suya en el agotamiento de la «civilización moderna» nacía de lo que tan evidente le resultaba: esto es, de la desaparición del «élan creador» que hace de toda cultura una asunción de la libertad frente a las fuerzas de la naturaleza y de la historia. Sucede así, que los dioses mayores de esa civilización noroccidental (economismo, individualismo, mecanicismo, racionalismo) han caído y, en su lugar, una liber-

tad que es pura «disponibilidad», una racionalización económica de la existencia sin otro fin que el «confort» (toda una pauta de valores cuya expresión máxima son los Estados Unidos) han suscitado, con anchura y hondura universales, la angustia metafísica contemporánea, la desorientación vital, el vacío del hombre reducido a ser un *átomo desolado, solitario, sombrío*.

Solo una cultura basada en el reconocimiento de la *naturaleza religiosa* del hombre podrá dar oído al anhelo místico de trascendencia al apetito de realización en una gran causa *supraindividual* que dé norte firme a la existencia, que nos integre en el dinamismo de una magna tarea y en el calor de una «comunidad».

Y ocurre, entonces, que desde nuestra concreta situación uruguaya, sudamericana, hispanoamericana, integramos un núcleo de pueblos cuya inadaptación a esa civilización y cultura en quiebra es orgánica; un haz de naciones cuya intolerabilidad a las categorías del economismo predatorio del capitalismo, del racionalismo impositivo, del mecanicismo social es tan históricamente incontrovertible como promisoria hoy ante esa caducidad y esa decadencia. En suma: nuestro atraso se convierte en ventaja, nuestra lentitud en diligencia, nuestra esclerosis en plasticidad para nuevas estructuras. En *el pliegue original de alma* de lo hispánico está el secreto de nuestra feliz inadaptación a unos valores que nos eran congenialmente repulsivos y está la posibilidad de desembocar de nuestros males y humillaciones en una colectividad creadora de bienes espirituales, que se dirija al *hombre entero*, que sea capaz de integrar dentro de sí la vivencia de lo cósmico (al modo taoísta), el dominio interior (a la manera yoga e ignaciana) y la utilización de las técnicas materiales occidentales, «modernas», contrapesadas en su eventual maleficio por la firme presencia de otros ingredientes y (como en el Japón) por un vivaz espíritu colectivo y tradicional.

Toda esta posibilidad fue ceñida por Cuadro en el ideal y el prospecto de la *Federación Hispanoamericana, valor cien* y supremo, al que todo otro había de subordinarse. Pero la Federación Hispanoamericana recibe también su validez desde su convicción de que son solo las grandes naciones, las magnas comunidades dueñas de su cultura y de su destino, las totalidades autoposesivas, las que saben ser dueñas de sí mismas antes de recibir nada, las que no se resignan a ser *campos de invernada*, quienes, *para bien o para mal*, cuentan en la historia.

Como estaba lejos de ser un iluso, el cumplimiento de la tarea hispanoamericana no se presentaba a Cuadro con trazos de facilidad; realísticamente veía los inconvenientes de tan formidable empresa histórica, aunque pensaba que, por eso mismo, siendo la única atractiva, la única que importa *realizar a Dios*, todos los obstáculos debían ser superados. Para alcanzar esta Hispanoamérica como *totalidad actuante*, con una *mística de su destino* (terapéutica de la soledad y de la angustia) era necesario superar *el marasmo* y los complejos de *minusvalía*, dar a nuestros pueblos la triple conciencia de que la obra *vale la pena*, *es posible* y *es el momento* de ella. Partiendo, sin embargo, de la convicción de que en lo material la situación era soportable (no se olvide los años y el país en que escribió), Cuadro se propuso una especie de psicotecnia que fuera capaz de alumbrar todas las posibilidades de lo heroico, lo viril, lo dinámico, *lo señorial* que en estos pueblos laten; planeaba la convocatoria de las posibilidades de «alegría creadora», trataba de convencer que era categoría superior al puro, mero placer. Pero asimismo confiaba en el poder de convicción que pueda tener el presentar «la otra

alternativa», esto es: el irremisible, inescapable *destino colonial* y *animal*, la *dicha zoológica* de ser *capangas económicos*, la angustia y el hastío de una *felicidad de capones gordos y lustrosos*. Y más todavía: el que todo eso no sea *siquiera seguro*, la condición *problemática* y *efímera* de esta beatitud en los establos de Circe dentro de esa dinámica terrible del imperialismo, que no perdona a los débiles, a los entregados.

Cuadro concibió la corriente federacionista como la «cuarta tendencia» a mencionar tras la «pro-rusa», la «pro-yanki» y la «pro-católica» que se disputan Hispanoamérica; le imaginó un repertorio de tácticas: saberse condicionar y relativizar en circunstancias dadas (durante la Guerra Mundial el valor cien era vencer a Hitler), luchar contra la balcanización y el divisionismo hispanoamericanos que el imperialismo fomentó y aun promueve; actuar de *mala fe* (sin confianzas ilusas, sin candideces, con apego implacable a nuestro propio crecimiento) entre los Estados Unidos y la URSS; no dejarse aislar de esta por el *espíritu* de cruzada y el «cipayismo» latinoamericanos; contribuir, por el contrario, a mantener la tensión entre las dos superpotencias como única coyuntura histórica que posibilitará el alumbramiento de nuestra propia fuerza.

La norma general de Cuadro (y uno de sus rasgos intelectuales de mayor originalidad entre todos los fervientes crédulos de su tiempo) es cierto «latitudinarismo», un indiferentismo casi radical ante toda adhesión cabal a ideologías, regímenes o afinidades nacionales; un solo importarles, prestarles un apoyo esencialmente táctico o combatirlas, según favorezcan o contradigan ese *valor cien* de la *Federación Hispanoamericana*. Esto reza, y la lista es incompleta, con los Estados Unidos y la URSS, el capitalismo y el comunismo, la evolución y la revolución, la «religiosidad española», el fascismo y el peronismo.

Con ser esto cierto, la afirmación anterior dejaría, sin el debido complemento, gravemente mutiladas y hasta falsificadas sus ideas. La posición de Cuadro no importó, ni mucho menos, un puro relativismo, un posibilismo comodón y el firme proyecto que le movía era plenamente consciente de lo que le acercaba o alejaba de tales entidades, aunque —y esto es lo típicamente «tercerista» suyo— no se confundiera nunca estable, total, permanentemente con ninguna de ellas. Sobre cada una de esas potencias o «ismos», Cuadro tenía un pensamiento plenamente articulado, cuyo acierto se podrá discutir, pero que nunca soslaya.

De los Estados Unidos creía que eran la expresión de una cultura en crisis, el superlativo, sin contrapesos, de los caracteres mecanicistas, racionalistas y crudamente economistas engendrados por la Modernidad europea, un *regimiento deshumanizado y uniformado*, sin válido estilo de vida, inadaptable a nuestro genio histórico y el mayor obstáculo, hoy por hoy, de su soñada *Federación Hispanoamericana*. Con todo, trataba de mantener su neutralidad ante ellos y reconocía su oscura grandeza y su tener *arrogancia vital y esperanzas*.

Del marxismo llegó, en esa etapa de su vida, a suponer que él expresa también (como los Estados Unidos y el capitalismo) un «economismo» que ha caducado (no un *impulso último, eterno, universal*). Reiteró algunas de las críticas del «revisionismo» (su adopción de los métodos de las ciencias naturales) y postuló, contra el marxismo simplificado y dogmático, la apertura *idealista*, *voluntarista*, *antideterminista, religiosa, cuantitativa.*

A la URSS comunista la situó en términos muy similares a los de Estados Unidos y pensó también que, si no tienen un estilo vital válido y universal, poseen la misma *arrogancia vital y esperanzas* que su gran contrincante mundial y que de la antítesis viva de ambos puede nacer la conversión *cualitativa* de lo que en los dos es pura, meramente cantidad. Pero vio, sobre todo, en la URSS, el impulso religioso luchando contra los dogmas de un «economismo» agotado, lo que hacía, en sustancia, que la considerase colectividad más viviente y prometedora que su rival capitalista de Occidente.

Del socialismo, habló de su *necesidad*, su carácter *incompleto* y su urgencia de apelar al hombre entero. Bastante cerca aquí del conductor indiscutible de su partido (dígase de paso que, en este punto, le separaron de él más que las ideas, el temperamento, las concepciones tácticas, la carnadura criolla en él imborrable), completando sus opiniones sobre el marxismo, Cuadro propugnó un socialismo humanista y voluntarista y sostuvo, con énfasis casi obsesivo, la falencia de todo determinismo económico (privado de algún impulso «religioso») para promover un ideal de vida social que dé energía explosiva al empeño de pasar de un régimen económico inaceptable a otro mejor y más humano.

Del capitalismo, instrumento de un *impulso fáustico*, más que de un determinismo económico, afirmó que no es solo reemplazable por la sociedad comunista centralizada sino que puede serlo por un régimen de «clase dirigente» despiadada y de tecnócratas absolutistas, como creía que la «sociedad nazi» lo había sido. Y aun le importaron menos las contradicciones de esta *categoría histórica pasajera* (llegó a considerarlo, incluso, congruente y armonioso) que el atacar la naturaleza religiosa y trascendente del hombre, el ser inadaptable a los pueblos hispánicos y portar el espíritu racionalista y economista que, tanto en él como en su antagonista, veía incapaz hoy de engendrar ningún sistema social durable, vivible.

Al fascismo, en fin, lo juzgó más *enfermedad* que *pecado*, una tentativa por escapar a la angustia y a la neurosis de la Edad Técnica, un anhelo pervertido de *lo grande*, un síntoma psico-social que es necesario atender si se quiere que no cobre desvastadora fuerza.

Los trabajos y los días hacen constante referencia a la circunstancia y los ejemplos uruguayos; nada tienen del enfoque abstracto, del sesgo de una genérica revisión (y revulsión) de ideas. Es en esta pendiente de su pensamiento que Cuadro se vio en el caso de reinterpretar en la dirección general de la línea llamada «revisionista» —pero con planteos muy originales— el pasado rioplatense. Esto último puede afirmarse de su versión de Rosas y el rosismo o de su teoría de nuestros partidos tradicionales (aquí reproducida en parte). Muy lejos de la proclividad demoledora de cierto revisionismo, Cuadro llegó a un balance muy alentador de todo lo que nuestra historia, vivo y prolongable, contiene, tarea que fue facilitada en él por un generoso sentido extrapartidario de los valores nacionales y por una renuencia nata, visceral, a todo sectarismo.

También esa referencia «yoísta» que en sus páginas se señalaba, arrastró a Cuadro a intrincar en ellas el recuento de su tan inventiva actuación política, con lo que nos dio la historia, muy germinal y sugestiva, del Uruguay de los últimos veinte años de su vida. Que ese recuento importa un texto inexcusable para el conocimiento del país político posterior a marzo de 1933 podrían ser señas decir que su perspicacia ya previó en él, la irrupción del ruralismo político de 1958

y la crisis de descomposición en que el nacionalismo herrerista entraría tras la muerte de su caudillo. La desaparición del ingrediente nacional, hispanoamericano y antiimperialista que en ese sector blanco latía preocupaba intensamente a la previsión de las fuerzas que Cuadro pugnó por movilizar y es presumible que el barrunto de lo que se disiparía no dejó de ensombrecerlo.

Salvo en esta porción rioplatense, interpretativa, o memorial, o premonitoria, en la que tan arduo sería encontrarle antecedentes, puede resultar fácil la crítica de que lo sustancial de sus ideas sobre la crisis de la civilización de Occidente se alimentan de Spengler y de muchos pensadores cristianos. Que su concepción de la *Federación Hispanoamericana* es el remate de una corriente caudalosísima del pensamiento latinoamericano, desde Bolívar a nuestros días. Que su idea de que el retraso del mundo marginal es un avance no solo estaba en los críticos eslavos de la civilización occidental sino que el mismo Gilberto Freyre la había formulado por estas tierras. Que sus reservas y rectificaciones al marxismo y al socialismo nada innovan, sustancialmente, respecto a la línea que va desde Georges Sorel a Henri De Man. Que la hipótesis del «fin de la modernidad» tenía ya en sus años una copiosa contribución (entre otras la de Ortega y la de Berdiaeff) a las que daría remate el ensayo de Guardini, que Cuadro no pudo conocer. Que sus dictámenes —tan esenciales a toda su argumentación— sobre el agotamiento irremediable del «racionalismo» y el «economismo» descansan mucho más en su experiencia personal (y en un difuso descrédito ambiental) que en una reflexión filosófica coherente y rigurosa. Aquellos objetores, sin embargo, con toda la razón que seguramente tienen, deberían reconocer que esas fuentes notorias solo alcanzan a destruir una originalidad teorética que, permanentemente, Cuadro no aspiró a poseer; difícil es, en cambio, que con un mínimo de lealtad negaran que esas ideas aparecen en él tan entrañadas, tan consustanciadas con todo su ser —tan nacidas de su vivir—, que el tópico más transitado parece remozarse y adquirir un poderoso significado.

Otras reservas, tal vez las más serias, pueden hacerse a esta construcción ideológica. Que Cuadro piensa demasiado «por naciones» resulta una importante. Que su subestima de la capacidad de recuperación del capitalismo, razonable tal como este aparecía al fin de la Guerra Mundial, no ratifica su videncia, casi profética en otras materias. Que su latitudinarismo, su virtual relativismo a ideologías y afinidades por tónico (por contrapuntísticamente tónico) que pueda ser, implica el peligro de que, al fin de cuentas, esa *su Federación* quedara flotando en un vacío de valores, de contenidos y de formas, expuesta a ser normada por algún «ismo» servicial, enunciado «ad hoc» que es en lo que, sin el firme apoyo de una tradición doctrinal situada por encima de lo táctico, puede llegar a parar el inexcusable deber de crear (archivando recetas envejecidas) nuevas estructuras para una realidad nueva.

Y si en el rubro de los contenidos se está, resulta notorio que su focalizada atención en los factores de una dinámica espiritual se sitúa demasiado lejos —«toto coelo»— del énfasis presente en las cuestiones del crecimiento económico, de los remedios de la intolerable miseria de medio mundo. Pero Cuadro no desconocía, en manera alguna, estas realidades que, simplemente dejó a otros (que siempre lo hicieron) subrayarlas. Y aun puede decirse que las energías «religiosas» que trataba de alumbrar son las únicas capaces de darle a un verdadero «desarrollo»

posibilidades de efectividad, dirección segura y un «después» más «rico», más plenamente humano que esa satisfacción beocia, carnal, de que hablaba a propósito de los beneficiarios del imperialismo pero que puede ser (también) el parto de los montes de un impulso económico vaciado de todo otro valor.

Y todavía podría objetarse hasta qué punto se mueve Cuadro ambiguamente en el linde de lo religioso y la religiosidad y, al mismo tiempo que descree (o más objetivamente, elude) de todas sus formas históricas, apela incesantemente a su eficacia potencial, cargando «de», y «sobre», esa religiosidad, todas sus soluciones. Y también que su revisionismo socialista es vago, nebuloso, poco fundamentado y más una expresión de las propias creencias que se sienten contradictorias con las versiones del socialismo y el marxismo corrientes que una leal, honda inquisición crítica para la que Cuadro, probablemente, no tenía el bagaje filosófico, económico e histórico requerido.

No han faltado tampoco quienes señalaron hasta dónde lo acercan a ciertas corrientes doctrinales del fascismo (y subrayaron por ello su peligro) algunas de sus ideas y tendencias fundamentales. Ese anhelo de vinculación y calor comunitarios, por ejemplo. Esa vaga religiosidad últimamente temporal y movilizable desde el plano de Io político. Y su antirracionalismo, su culto de lo «viril», lo «dinámico», lo «señorial», lo «heroico», su desdén de todo *moralismo político*, su convicción de que los pueblos *no confían en los santones*, su fe en una acción impostada de *estilo vital guerrero*, su radiante esperanza en el destino de *los pueblos de jinetes*.

Como Ares ya lo sostenía, es posible ver en tal incriminación la más impresionante pero la más infundada de todas y ya, en su distinción entre el *pecado* y la *enfermedad* del fascismo, adelantaba Cuadro la clara discriminativa correcta. Aunque es claro, anótese, que para llegar a asentir a tal corrección, haya que ir a contrapelo de esa proclividad moderna (que la crítica marxista representa eminentemente y en la que Lukacs ha fundado algún libro famoso) de juzgar toda formulación intelectual (Heidegger ha sido víctima predilecta de esta técnica), por sus corolarios posibles (por remotos que ellos sean) de índole político-social. Puede pensarse, por el contrario, que la fructificación de cualquier postulado es variable, latísima y que muy pobre es toda «verdad» cuyas consecuencias, en un ámbito dado, sean totalmente unívocas. La ambigüedad es ley del espíritu y de la vida y es a la libertad, en las contingencias de la acción, a quien le corresponde evitar los resultados letales, las inferencias inhumanas. Y en el caso más concreto del «fascismo» de Cuadro todavía podría observarse que él solo puede ser valedero para aquellos que ignoran que todos los errores de nuestra época son, como Chesterton lo decía en fórmula famosa, el resultado de *verdades enloquecidas*. Enloquecidas y malignas se hacen algunas verdades cuando son desoídas. Y Cuadro quería que no lo fueran e hizo porque así sucediese.

Mucho más vulnerable —y aquí termina este examen— puede resultar la fe de Cuadro en que el anhelo de una «verdad», de una «visión coherente» del mundo tuviera salida. En este punto su confianza tiene sello histórico y fecha dada; es la de la cuarta y quinta década de este siglo. De las generaciones que le sucedieron (por más que haya aquí que condensar violentamente) cabe decir que comparten ese desdén, ese repudio del cándido orgullo racionalista y autonomista que venía de la pasada centuria y aun de más atrás. Más incrédulas, más desesperanzadas, más negativas, en cambió, y aun sabiendo el valor que aquellas querencias

tienen, piensan que ellas chocan con la realidad irremisible de la soledad del hombre, el sinsentido del mundo, el inescapable ser para la muerte. Aunque es cierto, resulta obvio señalarlo, que no es este estado de espíritu, unánime y, aquí y allá, la esperanza trascendente y la esperanza temporal afirman, como hace tres lustros en este uruguayo, sus incontrovertibles fueros.

Pese a todas estas reservas, y a la distancia de una década, tras un silencio que lo ha madurado y pulido, Servando Cuadro aparece hoy como la figura más original de la izquierda en el país y el pensamiento tal vez más fértil que el socialismo partidario produjo en sus cincuenta años de curso. Podría situársele con cierta certeza, diciendo que es el precursor de la «izquierda nacional» y del nacionalismo social y popular o, más precisamente, el hombre en cuyo pensamiento se puede registrar con más nitidez, el paso desde las recetas genéricas del socialismo clásico y de pautas europeas —clasista, economista, evolucionista— a nuevas formas de lucha, a nuevas consignas, a nuevas realidades.

En el orden de la acción internacional y como teorizante precursor de un tercerismo cabal, de un neutralismo positivo, quienes (en los mejores sectores de Latinoamérica) se inspiraran en su ejemplo, podrían encontrar en los planteos de Cuadro el dechado de una postura activamente política pero, también, ahondada y vitalizada con todo un plano filosófico-cultural, sumario pero válido y, sin duda enriquecible. Un tercerismo imaginativo dinámico liberado de complejos de resentimiento y de marginalidad, libre de los lastres de un abstencionismo pacato, de puritanismos estériles, de «repudios por simetría» y del envarado caminar guardando equidistancias. En el orden nacional, contra un socialismo racionalista, *impotente y dulzón*, con *mentalidad de secta, y de secta asustada, con estatura y vocación municipal*, Cuadro propugnó un socialismo capaz de salir del parroquialismo y de navegar en la alta mar de la política, operando de factor catalítico por medio de iniciativas y reordenaciones sorpresivas, capaz de pensar en grande, de insertarse en una tradición nacional discriminada y adherida en sus ingredientes vivos, apto para dirigirse a todos los sectores y clases positivas del país en las que un mensaje atractivo, contundente, veraz, pueda tener significado. En todo esto —y ello seguramente ya estará a flor de labios de quien esto lea— Cuadro resulta un evidente precursor del camino seguido en 1962 por el que fue su partido y, aunque sus continuadores no dejaron de prever (como él parecía hacerlo en muchos de sus planes) los maliciosos laberintos de la ley electoral y su compulsivo aparato de embretamientos, es casi seguro que hubiera participado con ellos de la generosa confianza en los móviles individuales del voto nacional. También es probable que hubiera compartido la creencia de que, pese a los errores tácticos y a los fracasos contingentes que esa salida a mar abierto pudiera implicar, el otro camino (cuya asfixiante, consuetudinaria inefectividad le tocó vivir), solo a flanquear inocuamente un Régimen, al parecer inamovible, conducía.

36. [Alternativa de destinos]

«América para la humanidad»

Para expresar la diferencia *cualitativa* que existe —o debe existir— entre la América Hispana que nos destinan, con aquella que podemos construir con los mismos materiales que nos proporciona el momento histórico (...) utilizaba el ejemplo de los dos niños: el mutilado, con abundante renta vitalicia, que puede vivir gordo, lustroso y suave, y el entero, que habría de correr todos los riesgos del hombre, o de la hombredad —incluso el de incidir en crimen por lujuria de sangre— pero que conserva todas las posibilidades de realizarse. Naturalmente con quien o quienes no haya logrado establecer la comunicación por medio de este ejemplo, no tengo posibilidades de entendimiento, por lo menos en la presente constelación temporal y hasta tanto nuevos sucesos y experiencias no los coloquen en la aptitud psicológico-espiritual adecuada para captar las realidades que a mí me afanan. A su vez, con quienes, habiendo entendido todo el alcance de la intención, opten por el destino dichoso del niño mutilado, no tengo recursos, ni dialécticos ni retóricos, para mantener la conversación. Pues si bien, como aficionado a los problemas de psicología concreta, puedo, todavía, comprender esa actitud, en el plano histórico y político de esta campaña (...) nos faltaría terreno común donde fincar la discusión. Tanto, también por ejemplo, como si intentara demostrarle a una gallina clueca que es terriblemente aburrido pasarse el tiempo empollando huevos.

Más, se recordará que (...) como a fin de evitar que sean muchos los tentados por ese «destino dichoso», en rápido recuento de las fuerzas y condiciones histéricas que actúan, había demostrado que mientras la mutilación —la condición de colonias— será cosa segura y permanente, la «renta vitalicia» —dicha animal— será problemática: y efímera.

Destino de pueblos de jinetes

Ciertamente no me calumnian quienes, de la utilización del ejemplo citado, infieran que sueño con el destino de un pueblo «señorial», «de jinetes», según enjundiosamente define el sociólogo Alfredo Weber y según muy presumiblemente enseñaban Artigas y Bolívar, hombres de «a caballo». Igualmente, tampoco me calumnian quienes de la utilización de tal ejemplo infieran que la filosofía que, tan inocente como incoercible, informa o franjea mi actitud no reconoce que el fin del humano afanarse sea la dicha, ni siquiera en aquella forma tan pulcra que proclamaba Renan, sintetizando la filosofía moral de su nación y de su época. Conquistar o crear auténticas realidades espirituales, entiendo, efectivamente, que es el fin más alto (en esta etapa de nuestra cultura), y es esa la gran tarea y gloria que ensueño para nuestra futura gran nación hispanoamericana. En mi pensamiento la conquista o creación de esas realidades espirituales ha de requerir seriedad y tensión; pero si excluye la supervaloración del placer, o mejor, de *los placeres*, importará en cambio, la alegría. Precisamente, la alegría de que se tiene un destino, de que se colabora en algo grande y de que se participa en algo verdaderamente serio. En términos tajantes: la alegría de saber que se es algo

más que una vaca que puede creer o no, en Dios; y así, por ejemplo, cuando Max Scheler dice que el hombre de la cultura occidental está en un callejón que no tiéne otra salida que la conquista de realidades espirituales, yo entiendo que Max Scheler dice verdad y que es a Hispano América a quien, en primer término, se le pide u ofrece la palabra. Mas, en mi pensamiento, esa gran empresa espiritual no puede ni siquiera intentarse soslayando realidades materiales. e históricas, sino que ha de hacerse alcanzando pleno señorío en aquellas (tanto como el que, en la juventud, tenemos sobre nuestros huesos), y encajándose, profunda y totalmente (...) en las coyunturas y vaivenes de esta; de ahí la insistencia tolstoiana con que cito a Marx, que es, pese a las fronteras con que lo han recargado los epígonos, el mejor y más duro intérprete y expositor de la dinámica de este ciclo histórico dominado por la estructura capitalista y «fáustica».

La expresión de nuestra manera de no ser

Lo que ha de entenderse por realidades espirituales no requiere definición urgente, y si me pareció útil no ocultar todo el contenido de mi pensamiento fue al solo efecto de acreditar que, en él, si no se trata de defender un destino zoológico, tampoco se tenía como meta presenciar el final de una carrera de pulgas.

Parejamente, cuál será el estilo vital de la gran nación hispanoamericana habrá de decirlo sus propios hechos. Ahora, lo vitalmente urgente es posibilitar la realización de esa gran nación hispanoamericana; se trata de una obra en que todos hacemos falta y podemos colaborar, desde ya, aunque más no sea que adoptando la actitud vigilante («hinchando el lomo») ante las sutilezas de la propaganda y del soborno. Contestando a Monroe, o a los monroístas, para quienes la definición es «América para los americanos», Roque Sáenz Peña lanzó su feliz definición de «América para la Humanidad»; pero, si el brillante oligarca argentino, muy dado a la elegancia de las formas, tenía en el pensamiento algo más que una frase sonora y amable, ese *para* no importaría el ofrecimiento de campos de invernada y peones para tareas de braceros. Para darse, es necesario, primero, ser, exactamente, dueño y señor de sí mismo; de lo contrario se es arrastrado, sometido o utilizado para fines que no son los propios y que, incluso, no pueden ni siquiera ser comprendidos.

Los trabajos y los días, pp. 31-33

37. [Capitalismo y trascendencia]

No soy precisamente un erudito y no es extraño que no haya tropezado nunca con la afirmación expresamente dada, de que España y todos los pueblos que ella dotó de «pliegue original de alma» no sirvieron, no sirven y no servirán jamás para el capitalismo. Pero eso no quiere decir que se trate de un pensamiento original. Está, concretamente, y aún en alaridos, en toda la obra de don Miguel de Unamuno y no falta en los mejores escritos políticos de José Ortega y Gasset. Lo que pasa es que, ciertas ideas, en determinadas épocas, con mejor fortuna, solo alcanzan a ser «meras verdades» en tanto que, en otras, en cuanto alguien

las lanza, se cargan inmediatamente de sangre y se convierten en «verdades de a puño» (de «a tanque» correspondería decir ahora). En el apogeo del paganismo, aun en el momento romano, que ya, con respecto al griego, importaba un descenso, la verdad de Jesús, tan inmensa como elemental, de que todos los hombres son hermanos, tienen un valor absoluto y merecen el sacrificio que se haga por ellos, no habría pasado de ser una ocurrencia de literato ocioso; siglos después, esa misma verdad se apoderó de todo aquel ámbito del mundo y de mucho más.

Presumiblemente algo semejante ocurriría con la afirmación de que lo hispánico y lo capitalístico no se compadecen. Y ello, no por, sino a pesar, de haberlo dicho yo, y simplemente porque la época histórica debe estar tornándose propicia para convertir esa mera verdad de otro momento en verdad de a tanque de la hora.

Pero, ese no servir de lo hispánico para el capitalismo ¿importa una deficiencia real, absoluta, con respecto a otros pueblos, los sajones, por ejemplo, que en y por esa forma alcanzaron su más alta expresión? La respuesta dependerá, fundamentalmente, del Valor Cien que se tome como punto de referencia. Para los fines políticos de esta campaña, más que el juicio de valor, importa el hecho y su reconocimiento universal. Agregaré, empero, que personalmente nunca he sentido como una deficiencia saberme incapaz de realizar un fino bordado tal como pueden hacerlo, por ejemplo, primorosas manos femeninas...

Pero es claro que importaría un trágico error confundir la ciencia y la técnica occidentales con las formas y las valoraciones del capitalismo y rechazar a aquellas para evitar a estos. No. Hoy se pagan con la vida, o con la inexistencia histórica, las «fugas románticas», y, con «el pecho saliente y la barba recogida», debemos apropiarnos de toda la ciencia y técnica occidentales, precisamente para colocarnos en condiciones de evitar las formas y las valoraciones capitalísticas. Desde algún punto de vista estético, es posible que nuestros huesos puedan importar una negación en el sentido de Lipps, mas sin ellos, tal como son las cosas, no podríamos ni gobernar el arado, ni manejar el fusil, ni utilizar el pensamiento. Y, justamente, al respecto, la mayor sabiduría se alcanzará cuando logremos sobre la técnica el mismo señorío que sobre nuestros huesos en la plenitud vital: los utilizamos para todos nuestros fines, pero tan naturalmente, que los ignoramos y solo pensamos en ellos cuando nos «pesan» mucho o están enfermos.

Agregaré ahora que, aun cuando los pueblos hispánicos sirvieran, como el que más, para el capitalismo, a esta altura del tiempo y de las experiencias, igualmente debieran evitar el destino de esa forma. En efecto, si hasta ahora, por lo que fuere, no hemos conseguido ese camino con tensión apropiada y las abnegaciones correspondientes, sería suicida tomarlo ahora, cuando ya está agotado y, por él, la propia gran nación que lo descubrió y perfeccionó —Inglaterra— llega a punto muerto.

Y entro de lleno a dar razón de mis dichos. Lo extraño, decía, no es que Europa esté agotada, sino que haya resistido tanto. En lo anímico-espiritual, seguramente no conoce la historia disolvente de mayor eficacia que el capitalismo y sus valoraciones. No me refiero, aunque no las subestimo, a las contradicciones que le señaló Marx, pues, a ese respecto me inclino a creer que está más cerca en lo cierto Werner Sombart cuando afirma que el sistema capitalista, como tal sistema, es congruente y armonioso. Lo que en verdad contradice el capitalismo, más que por sus técnicas, por sus estimaciones, es la naturaleza del alma

humana y el valor absoluto religioso del hombre. Mejor dicho, las desconoce y las licúa ya que él, como tal capitalismo, lo que necesitaba y necesita es una especie de bicho inteligente que sirva para arrojar «plusvalía». Ya como ideología social es contradictorio e inunda la vida de traicioneras perspectivas; sostiene y exalta como ideal, la vida burguesa, que importa una modalidad gris, mesurada, tranquila, segura, pacífica, confortable: en tanto que es, de suyo, como capitalismo, satánicamente dinámico, desmesurado, imprevisible, iracundo y agente de la psicosis de guerra por desesperación. Pienso que el ejemplar humano que, por sus propias desproporciones anímicas, mejor lo ha encarnado es Napoleón Bonaparte: cuando administraba o cuando insuflaba su *élan* en el Código que lleva su nombre, era el burgués típico, seguro, talentoso, medido y gris; cuando impulsivo y satánico, desencadenaba guerra tras guerra, era como el azote de Dios destinado precisamente, a castigar la poltronería burguesa.

Según sus crónicas, ordenaba Cristo a quienes se proponían seguirlo, que lo abandonaran todo; bienes, tradiciones, familia. Era una forma tajante de cortar nexos.

Mas si Jesús cortaba esos nexos, a aquellos que así arrancaba de sus «cosmos» habituales, los recogía en otro más cálido y lleno de vida, pues que los recogía en Dios. (No interesa aquí la verdad o mentira de las religiones). A hachazos unas veces y con sutilidad de jardinero japonés, otras, el capitalismo fue cortando y disolviendo todos los nexos orgánico-espirituales del hombre con los estamentos, con los municipios, con los oficios, con la tierra, con la familia, con los demás hombres. Para poder arrancar mayor «plusvalía» (trabajo no pagado) necesitaba descomponerlo en sus actitudes y movimientos más elementales; para poder trasladarlo a cualquier sitio donde pudiera dar mayor plusvalía, necesitaba convertirlo social y afectivamente en un átomo sin odio y sin amor. Y luego, todavía, de tanto en tanto, después de hacerle entrever y desear la paz, la seguridad y el confort de la vida burguesa, lo paraba «en seco» con una crisis del «ciclo económico». Porque las crisis podrán ser de superproducción o de subconsumo, deberse a trastornos monetarios o a las manchas del sol; pero en la realidad humana son siempre crisis, que contribuyen a condenar al grueso de la humanidad, en lo anímico-espiritual, a trabajo de Sísifo.

Y todo esto, que importaba inseguridad y tensión máximas, utilizando una ínfima parte del hombre, la racional, y sin compensaciones, sin la creación de, otros nexos orgánicos o preparación de otros «cosmos» que pudieran sostener, adecuar y totalizar de alguna manera, al ser humano, como tal ser humano. Se comprende bien que, por ejemplo, el hombre judío haya podido resistir, sin descomponerse anímicamente, veinte siglos de persecuciones o las más altas tensiones del ajetreo financiero en que son los consumados maestros. Porque aparte de que, en nuestro mundo, el hombre judío no pone nunca toda su alma ni traba con él relaciones morales muy profundas, es lo cierto que el hombre judío se compensa y se totaliza en y por su mística: es el pueblo elegido, el pueblo de Dios. Y esa dura y heroica fe lo sostiene y lo reintegra. Puede, por tanto, ser extremadamente racionalista en nuestro mundo, en el cual no entra más que con un ínfimo sector de su ser, porque da expresión a su irracionalidad en el suyo, que es en el cual tiene todas las raíces del alma, igualmente, puede actuar como un hipertrofiado o estilizado individualista, que vive solo para él, en nuestro

mundo, porque está totalizado en el suyo, acaso por «participación mística», para el cual fundamentalmente vive.

Ahora bien: nada de eso tiene el hombre del área capitalista no judío; y ello cualquiera sea la religión a que se considere adscripto o no tenga ninguna. Él pertenece, totalmente, con toda su alma, a nuestro mundo y a sus estimaciones. Y en el duro mundo de dos y dos son cuatro, en el cual el valor más alto no es el Hombre sino el «individuo» y en el que hasta las mujeres que están criando son, y tienen que ser «individualistas», solo un ínfimo por ciento puede colmar, que no sea por la angustia, legítimamente sus impulsos irracionales: los capitanes de empresa: el impulso irracional de poderío, y aquellos que, por un azar feliz, pueden alcanzar ese sucedáneo de la inmortalidad que es la gloria.

No creo estar haciendo literatura. En veces, cuando en una sola pulsación de pensamiento pueden abarcarse todas las vacunas que se deben aplicar para estar a las posibilidades de salud, me ha ocurrido sentir que seguramente algunos médicos entienden que el único fin de la vida es vacunarse y que se ha nacido y se vive únicamente para aplicarse o recibir vacunas... .

Y bien: ocurre algo semejante cuando, en el mundo capitalista, todos los sacrificios y abnegaciones se exigen y se justifican por el simple valor de «uno mismo».

A ese «uno mismo» que es un fin en sí, nadie lo necesita y no debe necesitarlo nadie; no sirve para nadie y no debe servir para nadie; no debe servir para nada ni ser nada más que eso; un individuo que nació, vivió, dio plusvalía, se aplicó vacunas y luego murió y lo enterraron.

Los trabajos y los días, pp. 82-85.

38. La emoción religiosa y el comunismo

Ahora debo atajar una posible objeción. Conozco, naturalmente, la fuerte escatología que tuvo el Socialismo para el mundo obrero en los primeros días de la Primera Internacional. Era un sentimiento religioso de sentido quiliástico. Se tenía la esperanza de un mundo nuevo, bueno y feliz, era alegre el esfuerzo con que se le servía y se sentía como muy amable todo sacrificio realizado para apresurar su llegada. (Agregaré que como joven socialista allá por años duros alcancé a disfrutar algunas de esas vivencias. Sé igualmente, que ese sentido o *élan religioso* de la Primera Internacional se repite hoy en los Partidos Comunistas; de ahí el decreto de excomunión contra el comunismo lanzado por la Iglesia Católica: por él se actualiza la lucha o guerra religiosa, y por él se condena al que tiene otra religión. Mas para comprender el fenómeno y calibrar sus posibilidades de extensión, procede conocer las condiciones en que se da esa unción religiosa (...) modalidad permanente en los Partidos Comunistas actuales (...). Pero, por lo mismo que falta el contenido adecuado para sostener la ambición y el anhelo religioso no se mantiene en los individuos. De ahí que su material humano sea tan cambiante. En nuestro Partido Comunista, por ejemplo, uno de los mejores en su orden, de los de la primera hora 1920-1921 solo quedan dos: el líder Eugenio Gómez y la Senadora Julia Arévalo. Los demás se han ido (o dejaron de servir) en cuanto se les agotó la emoción religiosa, y esta se agota muy pronto,

precisamente porque carece de los fundamentos adecuados, y es de tenerse en cuenta que el comunista que se agota pasa a ser, muy generalmente, un burgués cualquiera. Estamos en el mundo hispánico y no en la extraña y lejana Rusia o en la misteriosa China.

Supuesto que en la «órbita occidental» el «Principio Económico» mantenga el acento histórico, ¿cómo habría de lidiarse a esa fuerza en el mundo hispánico? En su forma capitalista, ese principio no sirvió para ese mundo o ese mundo para ese principio; entiendo que es ese un hecho de experiencia. ¿Podría servir ese mismo «principio económico» si viene en la forma socialista? Al respecto hay también hechos de experiencia que hemos de revistar; demos prioridad, sin embargo, a la «doctrina». En cierto debate de la Cámara Francesa, Clemenceau tenía acosado a Jaurés con la pregunta de «¿Qué quieren los socialistas?» y, tirándose para atrás a todo torso y a toda voz, contestó Jaurés: «Queremos pan y rosas». Magnífica la respuesta, Pero no es la de un socialista científico sino la de un *humanista*, que puede ser o no socialista.

No sabemos lo que el hombre Carlos Marx, que era versado en filosofía, pensaría de esa respuesta, pero de todos modos, ella no encaja en la legalidad del socialismo marxista, que es el del «peligro» o de la «promesa» comunista. Cuando Marx entró a tallar en los problemas obreros, la idea socialista ya se había concretado y actuaba, mas con fundamentos estéticos o sentimentales, era una construcción intelectual, algo así como una exigencia moral de la Razón» o un «progresismo» estilo Turgot o Condorcet. Pero no contaba con las fuerzas históricas y, sobreentendiendo cumplida la ley de los «tres estados» (mítico, metafísico y científico) partía de la base de que se estaba en la dirección definitiva y eterna, en la cual no cabían más que los perfeccionamientos; el socialismo sería uno. Seguramente Marx tuvo esa etapa de «socialismo utópico». Mas en cuanto en su pensamiento se concretó su concepción de la Historia —el «Materialismo Histórico»— y se adentró en las leyes íntimas del Capitalismo «como tal», «comprobó» que el socialismo era científico y, para diferenciarlo del anterior, que denominó utópico, en el manifiesto del 48, le llamó *Comunismo*. En ese socialismo no caben los móviles morales; ni las preocupaciones de justicia, ni los sentimentalismos, ni los ideales. En él las cosas se dan porque tienen que darse, como en el proceder de la naturaleza, nos guste o no. En realidad, la idea socialista era un a priori y, de haberse adoptado, en vez de antes, después de la investigación científica, habría sido un añadido. Porque cuando en su pensamiento se concreta el socialismo, es por la influencia de dos mundos, complementarios, sí, pero distintos e inconmensurables entre sí: el de las fuerzas naturales y el de las creaciones espirituales, que tienen su base en aquellas, pero que son mucho más.

He aquí algunas expresiones típicas. «Al adquirirse nuevas fuerzas productoras, los hombres cambian sus modos de producción, y al cambiar sus modos de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a brazos os dará la sociedad con el señor feudal; el molino a vapor, con el capitalismo industrial». Bien. Hay sagacidad científica al comprobar esos cambios, que *ya se habían producido*; hay sagacidad científica al establecer una ley, o la ley, de esos cambios: la modificación de las fuerzas productoras. Pero hay compromiso o añadido al sostener que, en función de esa ley, el molino eléctrico o «atómico» dará la sociedad socialista. La dará o no. Dependerá ello de

otras fuerzas históricas y de otras creaciones o apetencias del espíritu humano. De cinco hombres, por ejemplo, que beben cada uno un litro de alcohol, a resistencias iguales para la intoxicación, apenas si habrá dos reacciones iguales: a uno «le dará» por reír, a otro por llorar, a otro por buscar reyerta, a otro por hacer un poema; otro le pegará a su mujer; dependerá ello de la «ecuación psicológica» de cada cual y, todavía, del contenido de las instancias que, en cada uno de esos hombres, estén, en ese momento, más en la periferia anímica; por eso es que nadie puede saber cual «será su disparate en una noche de copas». En otras palabras: en lo ya dado puede comprobarse que, a una infraestructura determinada corresponde una estructura determinada y a esta, una superestructura a su vez, y aún puede establecerse que esos «tres estratos» tienen que darse en todo concreto social, pero es profecía o. hegelianismo decir cuál ha de ser el sentido, contenido y forma históricos de los futuros cambios. Por un pelo el molino eléctrico no dio la sociedad nazi.

Marx entra en sus magistrales análisis de la economía capitalista y descubre, o confirma (pues no tiene la obsesión de las prioridades) las leyes inherentes al capitalismo como tal (esto es, en su pureza, sin las otras fuerzas que se opusieron el movimiento obrero y socialista entre ellas). Ya por ese trabajo de gigante merecería la gloria y el agradecimiento de los hombres; el del «hambre canina de plusvalía» y el sentido de esta en el primer tomo del Capital, además de ciencia, es casi un poema del martirio humano. Tengo para mí que; a grandes rasgos, se han cumplido las leyes del capitalismo que señaló Marx; especialmente me parece evidente, a pesar de algunas estadísticas que, por contar los árboles no captan el sentido del bosque, que se ha producido la concentración capitalista de un lado y la proletarización de otro, si bien con proletarios aburguesados, «sin conciencia de clase». Pero aquí hay otro antojo. Sin duda, cuando el Capital está muy concentrado y el resto del mundo proletarizado, se producirá un *gran cambio*, porque el capitalismo habrá llegado a su última negación; mas decir que cuando se llegue a esa etapa «del capitalismo saldrá el socialismo, como de la crisálida sale la mariposa», es profetizar. Es decir, que saldrá una «mariposa», no cabe dudarlo; decir que ella será «socialista», es antojadizo. Puede salir un Estado dictatorial monstruoso; puede salir una sociedad anónima, en la cual todos los obreros sean accionistas, pero tan mecánico-atómica y antivital, como la empresa capitalista; esto es, algo «organizado» pero no *orgánico*. Puede salir, también, el socialismo. Pero, entonces, si los hombres *quieren* y pueden utilizar esas fuerzas de la historia para darse esa forma de organización social; con los materiales que Miguel Ángel hizo el Moisés, yo, a lo más, podría hacer una batea. Pero tampoco basta con el *socialismo*: es necesario que él sea de hombres y no de hormigas.

Tres cosas parece útil retener: A) Que la actitud de: Marx es la de un naturalista que, en lo social, no ve nada más que aquello en que es un trozo de naturaleza; su propia expresión de que «la Revolución es la partera del socialismo» lo confirma. B) Que su socialismo «como tal», deja en el mismo mundo económico-mecánico que el capitalismo y C) Que si, a pesar de todo, la Primera Internacional se llenó de emoción religiosa, fue porque el mundo entero tenía «hambre canina» de religiosidad.

Los trabajos y los días, pp. 100-103

39. Nuestro complejo de minusvalía histórica

He querido crear el estado premonitorio para afrontar una de Ias estupideces más sostenidas y trágicas de «nuestro hemisferio»: la que consiste en suponer una inferioridad político-histórica, radical, en los pueblos de América Latino-hispana en relación con los de Europa y Angloamérica.

Ya sé que, todavía, son pocos los que se atreven a hacer, de manera responsable, tal proclamación. Mas ese complejo de inferioridad es una realidad psicológica de primera importancia en nuestra América, incluso en México y la Argentina, que son los países que se han procurado las más ruidosas compensaciones.

Dejarnos con ese *complejo de minusvalía*, fue una fina venganza de Europa por nuestra emancipación; porque es su mejor carta de triunfo sobre nosotros, lo cultiva ahora, amorosamente, Norteamérica. Porque importa nuestra autoderrota debemos arrancarlo de nuestros espíritus, cueste lo que costare. Mas eso solo lo lograremos con hechos y con un duro conocimiento de nuestra realidad.

Y tampoco aquí se trata de una imposibilidad histórica. En algún momento de su historia, los romanos experimentaron «complejo de inferioridad» con respecto a los griegos, pero concluyeron por tenerlos a su servicio. Los isleños de las islas Británicas vivieron largos siglos en «complejo de inferioridad» con respecto a los países de Europa, que varias veces los invadieron con éxito, mas, lejos de entregarse a ese destino, desarrollaron compensaciones tan eficaces que lograron realizar uno de los imperios más grandes de la Historia, el cual, en muchos tramos, tuvo a su servicio a esa misma Europa. Más tarde, los pueblos de Angloamérica, aun después de su emancipación quedaron en «complejo de inferioridad» con respecto a Inglaterra, que los intimidaba con su superior cultura (que todavía es mejor); empero, en la actualidad, Norteamérica hereda al Imperio Británico y condiciona señorialmente a Gran Bretaña. Los ejemplos podrían multiplicarse, mas para quien no baste eso, no bastaría nada.

Tampoco esta vez pretendo estar a la altura del problema. Pero igualmente aquí es impostergable denunciar un supuesto de que se parte para justificar la indignidad histórica de entregarle a Norteamérica la administración y responsabilidad de nuestros destinos. De todos modos, haré lo que pueda.

No para exculpar mi deficiencia, sino porque así corresponde, debe tenerse en cuenta que, por tratarse de una fuerza psicológica que actúa como supuesto nunca explicado, o totalmente desde el Inconsciente, se hace de lidia difícil. Según este enfoque, se trata de *disolver un complejo* como condición previa para recuperar la euritmia y responsabilidad funcional. Eso importa conducir el análisis con total libertad, aprehendiendo, con el mejor coraje, sus manifestaciones y señalando, con la mayor dureza, las realidades (luego deformadas o estilizadas (...) Así, no me parece satisfactoria esa demostración que consiste en destacar algunos valores de nuestra América y luego hacer algo así como la apología de ellos; Rodó y Vaz Ferreira son, entre nosotros, los más utilizados para tales fines. «Donde hay yeguas potros nacen», se dice tierra adentro, y en el caso, al señalarse la existencia de los «potros», es obligado inferir la de las «yeguas», con lo cual queda probado que no adolecemos de incapacidad radical para producir altos ejemplos humanos.

Se trata de un dato de primer orden, pero que no pasa de ser un dato. Entiendo que, por esa vía, no se llegará a rozar nunca las raíces del problema. Por otra parte, ese método de demostración, que se ha usado ya mucho, queda en la retórica y no ha resultado eficaz. A mi modo de ver, las comparaciones no han de hacerse entre valores personales, sino de *pueblo a pueblo*.

En el caso concreto de Hispanoamérica entiendo que, en órbita científica, correspondería hacerla con Angloamérica.

Ahora bien, en este orden de cosas, por larga que sea nuestra lista de valores individuales, siempre se levantarán frente a ella, anulando sus tonificantes efectos, dos masas imponentes de hechos: en el mismo lapso en que Angloamérica pasó de la condición de colonia a la de primera potencia e imperio mundial, los países de Hispanoamérica no han salido de la anarquía y de la mendicidad histórica, incluso, los dos que mejor han asimilado los hábitos de cultura europea —Uruguay y Argentina—, no es mucho lo que han levantado. El primero, en menos de diez años —y no hace de ello veinte— sufrió dos golpes de Estado tipo republiqueta, esto es, «por nada»; el otro, como consecuencia natural de su realidad política, está en el peronismo y en condiciones tales, que bien puede decirse que «menos mal» todavía, que tienen a Perón.

La otra imponente masa de hechos es la siguiente: desde ya más de un siglo, nadie ha podido leer u oír que país alguno haya intervenido, o se proponga intervenir, en la vida interna de Norteamérica. En cambio, los países de la nuestra, desde el día mismo que se independizaron de España, han estado sometidas a la intriga, a la intervención y a la «protección» foráneas. Inglaterra y Francia, sucesiva o simultáneamente, primero; Norteamérica después, desde hace más de un tercio de siglo y cada día de manera más total y escandalosa.

A mi modo de ver, esos hechos hacen nódulo y nutren el *complejo de inferioridad* que padece nuestra América. (...)

Una vez traídas a conciencia las realidades más tajantes, con «argumentos», pero también con hechos, intentaré la demostración de que ese complejo de inferioridad, que acaso se generó por un azar o por un error en los puntos de partida, ha sido fomentado, luego, por nuestra estupidez y tiende a ser consolidado ahora, por nuestra indignidad (...) Dos manifestaciones típicas de ese complejo de minusvalía. Durante las negociaciones del ministro de Hacienda argentino en Washington, todos los elencos de la dirección yanquista expresaron una maligna alegría porque también «tuvo que hocicar Perón». Personalmente tengo la esperanza de que no sea así y de que Perón, practicando aquel consejo de don Aureliano —lo que no le costará mucho— también haya actuado de mala fe. Pero, si así no fuese, lo que como hispanoamericanos correspondería, es experimentar desagrado porque la Argentina, país de tan gloriosa tradición al respecto, también haya venido a quedar sometida a la ley imperial; la Argentina, en efecto, es lo permanente, en tanto que Perón no puede ser más que un episodio. Mas quienes ya giran incondicionalmente en la órbita yanqui —y acaso cobran por ello— desean naturalmente, que todos los demás países pasen por la misma derrota. La indignidad común es también una forma de igualdad.(...)

Yo sé que me las tengo que ver con un enemigo formidable, ubicuo y huidizo. El imperialismo yanqui, no obstante la astucia y malicia de la propaganda y de la técnica imperial, es todavía algo que se puede objetivar y señalar en expresiones concretas y mensurables: el «derecho interamericano», el plan de armamentos de Truman, el proyecto de Tratado «modelo» con nuestro país con sus monstruosas cláusulas, las inversiones financieras, las intervenciones de Norteamérica para hacer o deshacer gobiernos en estos países, etc., etc. El complejo de inferioridad que padece nuestra América, en cambio, es una formidable fuerza *imponderable*, que si bien lo condiciona y penetra todo, no se deja fijar, ni objetivar, ni concretar, ni mensurar. No está aquí ni está allá, no es esto, ni es aquello, pero está en todo, actúa permanentemente, inhibe, de manera constante, los mejores impulsos, perturba todas las formaciones positivas y creadoras y determina o favorece las soluciones de miedo. Si se quiere, algo así como un cáncer, secreto e insidioso, que no ha fijado aún su residencia somática, pero que estruja ya y esteriliza todos los centros vitales.

Para la captación y reconocimiento de esa sutil y poderosa realidad imponderable, además de lo mucho que por su parte hace Norteamérica, dentro de nosotros mismos tenemos varios «caudillos en contra»: A) Desde luego nuestra falta de instinto y sentido para lo histórico. Tanto se nos ha machacado con un racionalismo pedestre y patológico, que ya estamos atrofiados para la aprehensión de toda realidad social que no consiente la demostración por A más B; tanto se nos ha exaltado el valor y significación de lo «objetivo», y «mensurable», que, ahora, ya no sabemos valorar nada más que las fuentes de arroz con leche contables y pesables y, además con equivalentes en dólares. Para lo demás, para todo lo demás, que es donde van los más jugosos trozos de la vida en la Historia, no solo no tenemos sentidos, sino que, incluso, nos falta ya hasta el coraje simple para recibirlo en nuestros espíritus siquiera sea ad referendum. B) Toda esa caterva de abogadillos, escritorzuelos, politicastros, charlistas de radio, y pseudo investigadores científicos que, bien pertrechados de medios y comunicación, en la «división del trabajo» les ha correspondido la tarea de acreditar a Norteamérica como paradigma de la civilización y de la «vida digna», y la de levantar problemas secundarios o encubridores, tales, por ejemplo, como «el peligro ruso», la «amenaza comunista» o el «Imperialismo de Perón»; C) la plaga de los principistas trasnochados, cataplasmas brillantes en el mejor de los supuestos, empeñados en jerarquizar los problemas precisamente al revés. De ahí esa cohorte ruidosa y brillante (y vacía) que sueña con desatar campañas por «los Derechos del Hombre», la «democracia», la «libertad», etc., sin reparar siquiera que todo eso, cuando no son formas inertes y vacías, está históricamente condicionado y que, en la realidad lo condiciona *para nosotros* Norteamérica, que es, justamente, el centro de poder más directa y virtualmente interesado en nuestra negación histórica.

Los trabajos y los días, pp. 131-136

40. Poder y miedo

Pasemos a Norteamérica. El *fenómeno yanqui* consiste —y tampoco en esto soy original— en haber trasplantado a su suelo todos los elementos de la Civilización Occidental, pero sin ninguna de sus compensaciones culturales. De ahí la formación de ese inmenso monstruo materialista, sin precedentes en la Historia, y absolutamente desproporcionado en sí mismo. No importa ello ignorar o desconocer que en Norteamérica hay filósofos, artistas, sabios de alta mentalidad, espíritus religiosos profundos. Es que en la tónica y dirección general de la nación, ellos no cuentan, en tanto que, para la conducta creadora o, por lo menos, no deletérea, de esa imponente masa de poderío que es Norteamérica, se necesitaría que en la economía espiritual de la nación pesase, seria y profundamente, una gran riqueza de pensamiento filosófico, una vasta producción artística, una depurada creación religiosa, un grave abordamiento en el sentido y fines del Derecho, una profunda comprensión en los problemas de la Historia y un vasto y esclarecido pensamiento político. Nada de eso se da, y la misma libertad de que se muestran tan ufanos sus propagandistas, se detiene allí por simplicidad y por simplificación: se han destacado e hipertrofiado por una suerte de hipnosis, unos cuantos elementos de la vida concreta y, en función de ellos, se vive y valora. Ahora bien: un imperio de tal manera unilateral y desproporcionado, no puede ser tan fuerte como se le supone, ni tan consistente históricamente, como para disponer de plazos «eternos», según es moda presentarlo. Más todavía: cabe inferir que un imperio tan desparejamente integrado, más que de su propia fuerza vive de la que le atribuyen el miedo y la miseria de los demás.

Retengamos lo que pueda ser «valor a caja» de esa exploración y pasemos a Hispanoamérica. Si Norteamérica ha podido trasplantar e hipertrofiar todos los elementos de la civilización europea ¿no podría corresponderle a la nuestra hacer lo mismo con los mejores supuestos —los del humanismo cristiano— de la Cultura Occidental? Ya sé que por tratarse de una labor en la cultura y no en la mera civilización, la cosa sería bastante más ardua. Mas también es cierto que el hispanoamericano, si bien más desdichado, es un producto de mayor fineza humana que el sajón del Norte. Por lo tanto, también más apto para el trabajo cultural. Por otra parte, si bien es cierto que nuestra América, históricamente, ha rendido muy poco, es evidente que, por lo menos, ha dado pruebas que acreditan suficientemente que los hispanoamericanos no somos «hijos de yegua». Si tuviera que presentar pruebas para esa afirmación de aptitud, recordaría a los pensadores que aquí y allá han trabajado con éxito en la Cultura Occidental; y también a todo el Uruguay hasta 1933 (y en muchos aspectos, aun hasta nuestros días). Ahora bien: si no nos faltan las aptitudes elementales para movernos en la Cultura Occidental ¿por qué aceptar como verdad ya realizada una profecía que nos da por absorbidos por un Imperio que no es tan fuerte y consistente como la propaganda lo presenta y el miedo lo supone?

Los trabajos y los días, pp. 160-161

41. Blancos y colorados

La salud política del país me interesa sin más. Pero me interesa, también, en función de la Federación Hispanoamericana, por cuanto, en mi presentimiento, el Uruguay será —o puede ser— la herramienta fundamental de esa inmensa realización histórica. Ahora bien, en mi entender, hoy por hoy, el Uruguay alcanzaría su mejor salud política asequible, si las fuerzas tradicionales conquistan a su vez, su forma óptima, igualmente asequible.

Hay un hecho innegable en el panorama político de Hispanoamérica: el Uruguay es un país DISTINTO, tal vez el más europeo pero, indiscutiblemente, no obstante su pequeñez, uno de los más cultos y, especialmente, uno de los más SERIOS, responsables y organizados. Igualmente, uno de los de mejor PRESTIGIO: nuestra Escuela, nuestros institutos docentes (Facultades), nuestros jueces, nuestra prensa, nuestros partidos políticos, nuestro orden jurídico, nuestros actos de gobierno (a pesar de las dos dictaduras recientes y de la oligarquía financiera que presidió el Dr. Amézaga), tienen una solidez y una responsabilidad que no se les reconoce, por lo general, a los de los otros países.

Lamento ser yo, un uruguayo, quien diga esto; pero es hecho que debo hacer valer para lo que sigue; y de sobra se comprende que conozco bien las miserias reales de mi país y que estoy «comparando realidades con realidades y no realidades con ideales».

¿A qué se debe ese «ser distinto»? No soy precisamente un erudito y no conozco ningún intento serio para contestar a esa pregunta que, sin embargo, debe haberse presentado alguna vez, siquiera sea de manera fugaz, en el espíritu de los trabajadores en problemas históricos y sociológicos. De todos modos, por mi condición de hombre político, he hecho mi propia meditación y he llegado a conclusiones que ya he utilizado otras voces y estoy utilizando en estos artículos: una de las causas, tal vez la de acción más enérgica y sostenida, que ha determinado ese mejor rendimiento histórico del Uruguay (en relación con los otros países de Hispanoamérica), debe ser la existencia en él de esas dos grandes fuerzas políticas «irracionales» o «suprarracionales» que se llaman «los blancos» y «los colorados», y cuya esencia y «razón de ser» se aprende por vía de intuición (o se «mama» por ser uruguayo), pero no se logra explicar y demostrar a nadie que no participe, vitalmente, de los imponderables de nuestra «cueva» o bóveda mágica. Precisamente, porque se trata de realidades a las cuales no se logra acceso por las vías del discurrir racional. Mas, como el sentido y sentimiento de la «patria chica», tampoco se trata de realidades antirracionales o incompatibles con la razón, según lo demuestra y prueba nuestra propia historia.

Desde hace años acaricio la idea de realizar un trabajo más o menos prolijo sobre ese tema (...) En el de 1945, como «conclusión original» llego a esta: Batlle no se habría realizado, ni le habría sido posible realizar su obra política —que yo reputo inmensa— si no hubiese estado apoyado por una de esas fuerzas suprarracionales —los colorados— y si, al mismo tiempo, no hubiese sido combatido por la otra, los blancos.

Si para el crecimiento la creación espiritual vale tanto un gran placer como un gran dolor, un amor inmenso como un odio santo, en la lucha política un gran

enemigo vale tanto como un gran aliado. ¿Se aprecia lo que puede haber importado para la tensión política del país que cada una de esas fuerzas haya *disfrutado*, siempre, de la resistencia u hostilidad de la otra, irreductible e implacable —como de «pelo», de «sangre» o de raza— nunca vencida del todo, ni por las bayonetas, ni por el oro, ni por los halagos del poder ni por las malicias de la dialéctica?

Entiendo que en el ámbito de la Cultura Occidental, esto de los blancos y colorados es fenómeno político que no tiene equivalencia en ningún país y precisamente en la constelación histórica, ya periclitada, en que estuvo en apogeo la racionalidad. ¿Hasta dónde esa presencia de lo suprarracional en nuestras fuerzas políticas ha defendido a nuestro país de la crisis de la razón y, consecuentemente, atenuó en él los efectos de la crisis moral que se planteó al mundo actual conjuntamente con la crisis de la razón?

Por la vía racional exclusiva se llega pronto a la racionalización y a su vez, cuando, como en nuestros días, se aplica la racionalización a los procesos vitales y anímicos, se está ya en la patología de la razón. Además en «la cancha» de lo racional muy pronto no se valora nada más que lo mecánico o lo mecanizable, lo atómico o lo atomizado; ello aparte de que, en esa órbita exclusiva se está en «estado de gracia» para las transacciones por precios mensurables, en la actualidad preferentemente en dólares.

El escaso siglo y medio que llevamos de vida independiente ha coincidido con la supervaloración de lo racional que, a su vez, quedó pronto al servicio absorbente de las valoraciones del materialismo capitalista, disolvente de primer orden de todos los nexos orgánico-espirituales. Ahora bien: en la medida y grado en que hemos escapado a la vorágine de la atomización, no parece arbitrario atribuir el hecho a que nuestras fuerzas políticas fundamentales se han mantenido en nexos suprarracionales y como de sangre.

Sin duda, cuando las modificaciones sociales han de hacerse casando con lo tradicional y sobre la base de sublimaciones de impulsos sustraídos a la razón, los procesos, en el supuesto teórico a lo menos necesariamente han de ser más lentos, deficiencia que tiene su compensación en la mayor densidad y persistencia de los valores logrados. Mas lo primero, la deficiencia, en el caso concreto, solo en el supuesto teórico. Porque el hecho real es que en nuestro país, no obstante tener él sus fuerzas políticas sometidas a un vigoroso tradicionalismo; se ha realizado un avance en dirección social y humanista que no tiene equivalente en ningún otro país de Hispanoamérica Más aún: magüer todas las deficiencias, descomposiciones, mentiras y miserias que todos los uruguayos conocemos y sufrimos, no hay seguramente ningún país en el mundo que aventaje al nuestro, cuando se expresa por su Estado y Gobierno, en sentir la presencia SAGRADA, quiero decir, el valor religioso absoluto, de todo hijo de mujer.

Algo debe haber aprovechado también el hombre uruguayo, para su conformación anímico-espiritual, de la existencia de esos dos grandes impulsos irreductibles. Por ejemplo: hasta hace cuarenta o cincuenta años atrás, los niños y jóvenes se formaban en ese ambiente moral: antes que para sí mismo se había nacido para *la cuchilla*. El muchacho o joven podía hacer planes de vida muy ambiciosos y aun sórdidos; incluso, en todo lo demás podía ser un deficiente moral; mas de todos modos, para ser y sentirse un uruguayo cabal, tenía que estar y saberse dispuesto a entregar su vida en cualquier momento, por su di-

visa. Pero eso era algo que ni se enseñaba ni se aprendía; se tomaba del medio moral —de nuestra «Paideia»— por ósmosis. Luego, la instancia anímica en que quedaba afincado ese valor, llegada la ocasión, entraba a funcionar como una glándula interna.

Ahora bien: esa integración de la personalidad con una instancia íntima cuyo contenido era algo que de tan enérgico modo ultrapasaba los fines egoístas del individuo, necesariamente debió tener alguna importante consecuencia para el hombre uruguayo. Precisamente, en ese mismo momento, en el mundo entero, la *orden* era que cada individuo se tomase a sí mismo como fin, y el «prestigio» se conquistaba cuando se había sabido utilizar, hasta el límite, la capacidad de raciocinio, para suprimir todos aquellos motivos e impulsos del humano obrar que no pudiesen triunfar ante «el tribunal de la razón».

Por consecuencia para con la tesis, he querido, por lo menos, rozar el filón; a mi modo de ver, el tema bien merecía ser tratado exhaustivamente por un psicopedagogo de profundo sentido clínico e histórico, que trabaje en la Filosofía de la Educación.

Costras y raíces

Sostengo que toda Hispanoamérica se ha dejado intimidar por un puñado de audaces que tomaron la delantera y que ahora disponen de todos los resortes de la propaganda y del soborno, y sostengo igualmente que Hispanoamérica ahora bajo un complejo de inferioridad se está dejando correr con la vaina. Consecuentemente, entiendo que, como primera condición triunfal, necesitamos que otro puñado de audaces, pero con los pantalones bien calzados, dé la réplica adecuada. Pero eso, que me parece verdad para toda América, me parece más verdad, todavía, para nuestro país. Aquí, ese puñado de audaces en contra se ha apoderado de todos los medios de propaganda y de la influencia y han formado una costra a favor del entregamiento a Norteamérica con todas las miserias de la hora. Pero no es nada más que una costra: las raíces son antiimperialistas y están vivas: solo hace falta vivificarlas a tiempo por una buena «carpida» aunque sea a hachazos.

Desde luego, todo lo blanco que prácticamente afecta a la mitad del país autéctono, por lo mismo que es de raíz federal y en lo troncal tiene a Rosas es, por impulso espontáneo, antiyanqui. (Ya tendré oportunidad de ocuparme del desdichado error que han padecido los argentinos —y en parte nuestros blancos— al querer ignorar a Rosas, al cual, no obstante, no pueden históricamente anular, con lo cual dejan esa inmensa fuerza tradicional a los Perón; seguramente que algún día utilizarán la lección de los rusos y harán con esa cosa enorme que fue y es, Juan Manuel de Rosas, lo que aquéllos hicieron con Iván el Terrible: sublimarlo, hacerlo una doctrina —o una leyenda— y entonces marchar a la luz del día, históricamente, con él. Por lo demás, no hay dos personalidades históricas que por sus rendimientos y hasta por su patología, se parezcan más que Juan Manuel e Iván el Terrible).

Naturalmente, puede darse el caso del blanco que, honestamente, no vea un mal en la yanquización; mas será esa una actitud de razonamiento pura y mantenida a pulso; lo que le sale de adentro y sin esfuerzo es la actitud de resistencia

a lo yanqui. Ya señalé el hecho de que bien pudo ser por ese valor que al nacionalismo le fue posible resistir, tan entero, el avasallador empuje de Batlle. (...)

Pero si lo blanco, cuando se determina como totalidad actuante, es de resistencia al yanquismo, no quiere decir ello que lo colorado sea yanquista sin más. Sin duda por la influencia de Garibaldi, que asistió a su formación inicial, lo colorado quedó más abierto a lo universal y a las modas históricas; por lo tanto, más a los beneficios y rendimientos de esa actitud; pero, también, más expuesto a los errores de la misma. De ahí que, en lo colorado, el panamericanismo puede ser solo un error, en tanto que en lo blanco es siempre una mistificación. Mas no todo el Partido Colorado ha sido y es yanquizante. Colorado era Rodó y evidentemente el Batlle que ahora está en la presidencia no es muy blando de boca para el imperialismo; hay muchos otros centros colorados, batllistas o no, a los cuales no les desagradaría rectificar la actitud de docilidad. (...)

Bien. Ya sé que lo blanco y lo colorado ha perdido ya mucha de su grandiosidad. Pero conservan todavía mucha de su eficacia. Se trata de algo vivo que no se puede ni ignorar ni suprimir. Entonces, por realismo al servicio del país, entiendo que lo mejor es facilitar su funcionamiento en la forma más rica y fuerte posible.

Por lo demás, en esta hora de inquietantes volatilizaciones y vertiginosos trasiegos, que en cualquier momento montan un fascismo, me parece un incomparable bien que se tengan esos dos puntos de referencia firmes, sustraídos a la patología de la razón y como confiados a la seguridad del instinto. Paradójicamente puede ser; pero el hecho es que nuestro país, cuya política está a cargo de partidos tradicionalistas, es de los de América el que mejores progresos ha hecho en dirección social. (...)

Decía que lo blanco y lo colorado tuvo también una grande importancia en la constitución de nuestra *Paideia*. Desde luego, nuestro medio cultural está superpoblado de hechos heroicos, hazañas, abnegaciones, desprendimientos, arrogancias, etcétera. La ejemplaridad que fluía de todo eso se mamaba. Sin duda, y tal como corresponde a épocas en que lo heroico lleva el acento, el estilo vital era bastante rudo. Mas era fuerte y propicio a lo definido. Por lo pronto —y ya es ganancia— los hombres eran hombres y las mujeres, mujeres. El pituco, el maricón y la marimacho, si existían (y existirían seguramente) no tenían premio social como, más o menos, todo lo que pudiese ser borroso. Pero entiendo que había algo más, muy importante (...).

A la generación que ahora está entre los dieciocho y los veinticinco le será fácil inferir que en el momento de ese hombre heroico tan rudo, que sabía morir hasta por tinguiñazos, el intelectual o dirigente debió ser un provinciano espeso, con algún barniz de ilustración de miscelánea. Si se piensa eso, se trata de una racionalización. La verdad es que el intelectual —dirigente— de aquellos momentos era, en todos los órdenes, muy superior a su correspondiente actual. Desde luego, también él era un hombre de a caballo, que como el que más sabía ocupar su puesto en la *cuchilla*. Pero, además, esos hombres de perita (o por lo menos de bigote) eran, en la función intelectual propiamente dicha (profesionales, escritores, periodistas, gobernantes, etcétera) de una altura jerárquica, solvencia y

responsabilidad que ni siquiera consiente el paralelo con los correspondientes de nuestra actualidad. Nada hay, en efecto, en esta, que equivalga a aquel elenco de ciudadanos. (...) Sin duda, el intelectual de nuestros días tiene una más copiosa información que el «hombre de perita». Mas por lo general, es un mero sofista y erudito, sin sentido de bien público, que usa su privilegio (ser un intelectual) exclusivamente para sus fines de arribista. Con mis palabras habituales: el de hoy es un civilizado insulso; el de ayer con más o menos informaciones de fichero, era un hombre culto o que, por lo menos, tomaba en serio la cultura (Aquello es cantidad; cualidad esto). En resumen: en el mismo momento en que las pasiones eran más fuertes y bravas, en uno de los extremos Aparicio Saravia devenía arquetipo y, en el otro, comparecían, por ejemplo, José Batlle y Ordóñez, Zorrilla de San Martín, Delmira Agustini, Julio Herrera y Reissig, Florencio Sánchez, Pablo de María, José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, etc., sucesos todos que, en este momento de civilización yanquizada, no se dan por cierto. Y ese resultado no era lo paradójico sino lo *congruente*.

El choque de lo colorado y lo blanco alcanza su más alta expresión —y su expresión más pura— en la guerra civil de 1904. Además de su duración y encarnizamiento, es en esa guerra en la cual menos se mata fuera de la batalla pero también en la que es más cabal el caso de «los blancos con los blancos» y «los colorados con los colorados». (No olvido a Justino Muniz, blanco viejo al servicio de lo colorado, mas es la suya una actitud estrictamente personal. Tampoco olvido a los «calepinos» de Acevedo Díaz. Pero estos no tenían actitud política; no actuaban, simplemente).

Todavía en 1910 lanza su última bocanada de fuego esa mística de la sangre. Mas la ola es débil y pronto queda sin cresta. Ha cambiado el sino y se está realizando la transición del estilo vital hispánico al europeo, del sentido feudal al civilizado o de lo romántico heroico a lo burgués. Una anécdota de quien fue un blanco viejo ilustra cabalmente esa transición. Era un taita pobre de esos que apenas pueden mantener el *chapeao* (chapas de plata y oro en el apero del caballo con extensión obligada a las espuelas, el cinto y el puñal). Consecuentemente, en 1904 fue un fogoso revolucionario que se peló toda la guerra; de 1904 a 1910, por negocios de campo, hizo una fortunita. Consecuentemente, también, cuando lo invitaron para la patriada de 1910, dio esta respuesta: *No, no, déjense de zonceras que uno no se ha hecho de un pasar para andar loquiando...* (Puede pensarse, sin más, que era la propiedad lo que había aburguesado a ese guerrero, y sin duda que algo de eso hubo; pero, en mi entender, la interpretación correcta es que el sentido burgués, que ya se le había instalado, es lo que daba un valor decisivo a la propiedad).

Por lo mismo que asitimos a una transición no se ha dado todavía el salto cualitativo (...) Esa *líbido* que, como lujuria de sangre alcanza su expresión más pura en 1904, antes de agotarse ha de sufrir una *sublimación* (otro término tomado al Psicoanálisis) civilista. Esta se inicia por los años seis o siete para alcanzar su óptimo por el 17 y cerrar su curva por el 30. Es Batlle el gran operador o agente demiúrgico de ese poderoso caudal de energía que, pujante aún, busca nuevos cauces. Mas en mi conceptuación, Batlle mismo es un producto y creación de ese torrente de pasión y vitalidad, y entiendo que renuncian a la

comprensión del momento y obra de Batlle quienes no hayan comprendido ya lo blanco y lo colorado.

Según la convención propuesta estamos aquí en un comienzo relativo. Espero que en él alcancemos la cabal comprensión de por qué el pequeño Uruguay vino a ser, en algún momento, ejemplo u orgullo de América.

Los trabajos y los días, pp. 211-216; 239-241

Carlos Benvenuto (1899-[†1976])

Cabe pensar que cualquier lector medianamente avisado en nuestro mundo cultural y universitario es capaz de identificar, aun sin su firma, una página de Carlos Benvenuto. Títulos extensos y ya densamente significativos. Frecuencia de textos ajenos, casi siempre europeos, traducidos, glosados, comentados. Un discurso que unas veces es enmarañado y titubeante y otras de explosiva afirmatividad, cruzado aquí y allá por raptos líricos extremos, por imágenes y tonos poemáticos y una subida temperatura emocional siempre dispuesta a encenderse. Multiplicidad de acotaciones corroborativas, o complementarias o de destino poco identificable. Ciertos estribillos y nombres que varían cíclicamente, desde *la invasión vertical de los bárbaros* de Walter Rathenau, a *las almas tutoriales*, de Vaz Ferreira, o *al orden nuevo*, de Aron y Dandieu, o al *qué difícil es ser hombre, pero se puede,* del mismo Vaz. Una postura de permanente deslumbramiento ante libros y autores recién frecuentados, una avidez generosa de nuevas nutriciones, una despierta disponibilidad para esa admiración cuya necesidad ha reiterado. Pero esos autores, esos libros, siempre en función ratificadora de su propio pensamiento, muy rara vez polémicamente enfrentados o considerados con objetividad. Una tentación constante, y casi nunca resistida, por el matiz digresivo dictando buena parte de las «notas» de sus trabajos. Y una ambición de decirlo «todo» en cada uno de ellos, convertido así en una especie de portavoz de su cosmovisión, la cifra de su actitud humana, de la perspectiva desde la que se va a proponer una obra, si bien, y justamente, este punto de partida sea siempre en Benvenuto la obra misma. Un movimiento de generalización incoercible, en suma, que en cada artículo acude a todas las reiteradas claves de su pensamiento. Y aun habría que agregar que las más de sus páginas posteriores a 1930 serían material valioso para el deslinde de ciertas características: lo «oscuro», lo «difícil», lo «confuso», lo «enmarañado», y sus respectivas etiologías. (Lo cual no quiere decir que Benvenuto escritor sea todo esto y, mucho menos, que lo sea al mismo tiempo).

Se ha hablado de «claves» pero, en realidad, su multiplicidad podría reducirse a una sola. El centro siempre visible del pensamiento de Benvenuto es un contraste. El contraste entre la dimensión, la implicación humana del «totalitarismo», de la dictadura, del Estado leviatánico, de la sociedad masa y los significados creadores de una concepción heroica, personalista, trascendental de la Democracia. Este sentido de la democracia no está enfeudado —parece obvio decirlo— a sus formas institucionales y aun cabría identificarlo —por el contrario— con el orden total de «lo valioso» en todos sus planos y en su encarnación antropológica, en su operancia en un mundo de seres concretos, vivientes. Ya en 1929 decía, y ha sido fiel a esta opinión, que lo que la democracia necesita siempre, para no suicidarse estúpidamente, es instalar una destilería de valores en su corazón. Pero tampoco sería imposible ver la honda semejanza que tiene este planteo central de Benvenuto con la antítesis de «sociedad abierta» y «sociedad cerrada»,

en la acepción que le dieron a estos términos Bergson en *Les Deux sources de la morale et de la religión* y Karl Popper en su conocido planteo de *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Benvenuto contrasta consecuentemente, así, el absoluto de su personalismo liberal y la realidad empírica de los regímenes inhumanos. Pero con esto, se hace en cierto modo posible que al no carear realidades contra realidades, doctrinas contra doctrinas, racionalizaciones contra racionalizaciones, deje abierto su flanco a la operación inversa a la que él realiza y la teorización, generalmente vistosa, de los por él llamados «totalitarismos» sea capaz de registrarse golpes en su favor al cotejarse con determinados aspectos de una colectividad que nominalmente, se califique de democrática.

Pero no es, seguramente, evitar estas consecuencias lo que a Benvenuto le importa sino asumir, trágica, dilaceradamente, el desorden del mundo para intentar inteligirlo. También un constante empeño transitivo, una urgencia de que su palabra sirva, sea «edificante», una cuidadosa fidelidad a la libertad y a la autenticidad personales en disidencia con *cierto sonambúlico elenco de los que, como tantos profesores del mundo entero, no hacen otra cosa que ser un plagio innominado, continuo* (*Marcha*, n.º 954). Y un pensamiento, en fin, como en «status nascens», fascinado sempiternamente ante las primeras comprobaciones, redescubriendo todas las horas la letra A de la realidad, enarbolando promesas recién halladas, sin continuarse, sin prolongarse (discursivamente) nunca. Un pensamiento, en puridad, de «manifiesto» (y no es casual que sea autor de alguno excelente).

Benvenuto es un cultor de la paradoja trascendental, en una variada muestra en la que se expide lo más íntimo de su pensamiento: *El poder inútil, la fuerza inútil, la riqueza miserable, el irrealismo de los realistas, la falta de viveza de los vivos* son las más reiteradas, además de otras de «actualidad», como la tan insistida hace dos décadas sobre *la incapacidad de Hitler para ser alemán*. No es trabajoso inferir que todas ellas apuntan a su convicción suprema en la fecundidad (y la realidad, la efectividad, el valor, la perspicuidad) de los ideales éticos, de la experiencia espiritual, de los «medios pobres» de acción política e histórica, a su defensa de un personalismo espiritualista, libre, agónico, a su repudio del estatismo, la técnica, el activismo, el economismo, el dogmatismo ideológico, las políticas de fuerza, el culto de la potencia, toda clase de maquiavelismo... Como se señalaba en el caso de Cuadro, el pensamiento de Benvenuto se mueve también en los lindes de una grave religiosidad, tentado a la vez por la Fe y rechazado por ella, pero, a diferencia de lo que ocurre con su compatriota, es más fácil inferir en él las razones de ese rechazo. Razones que, tal vez, no son otras que su resistencia a los elementos «institucionales» que una Iglesia implica, su opción por una verdad «que se busca» contra una verdad que es «encontrada», por el camino contra la meta, por lo tolerante y lo abierto contra los ingredientes de afirmatividad y conclusividad que cualquier culto religioso, casi inexorablemente, tiene.

Su humanismo exaltado tuvo (como se volverá a insistir) el mismo trámite inicial que el de su coetáneo y compañero Luis Gil Salguero pero luego las líneas de los dos divergen, hasta no dejar de poseer un cierto valor ejemplar, representativo, de los conflictos más hondos de la inteligencia contemporánea. Con el curso de los años se aguzó en Benvenuto (háblese ahora solo de él) la conciencia

de las «falsas vías» que la afirmación de lo humano podía seguir. En este sentido, (aunque no sea el único ejemplo posible) ha adquirido creciente relevancia en su obra la crítica a toda versión oficial y cerrada del marxismo. Ya había afirmado muchos años atrás que *el socialismo padece un aturdimiento incurable. Se llama «realista» y no le falta más que el sentido de la realidad. Ni por asomo conoce al hombre. Profesa un optimismo malo, fácil, y lo elabora mal. Olvida que las formas económicas, jurídicas, etc., bailan al son que le toquen y que el son siempre lo tocan de adentro.* Aunque aseveraciones de este tipo han sido después muy numerosas, esto, dicho en 1919, no deja de ser novedoso y, aun en el dictamen más desfavorable, sería capaz de marcar una despierta receptividad a ciertas distinguidas fuentes europeas de la segunda década. Tampoco su posición actual deja de presentar muy numerosos contactos, como lo probaría bien su folleto *Marx, liberado del marxismo... y de Marx* (1960). Tanto en este texto como en alguna reveladora carta a *Marcha* (n.º 1134) se ve a Benvenuto en entusiasta tren de subrayar las primeras latencias humanistas del pensamiento juvenil de Marx y —más ceñido en su situación— de sostener el carácter retrasado de la ideología marxista, cuya boga actual en Hispanoamérica se explicaría, en su opinión, por nuestro propio *carácter colonial*.

Estos intereses, estas opiniones, pueden contribuir a ratificar que, como discípulo, y uno de los más devotos de su maestro, conserva Benvenuto, de Carlos Vaz Ferreira, la dominante atención por los aspectos sociales y éticos (además artísticos) de la realidad. También su misma tendencia a los enfoques genéricos y normativos de lo social y su fe en una postura racional muy cauta (aunque, no es probable, la similar consecuente, firme aplicación de ella).

En cambio, a diferencia de Vaz, bastante desdeñoso de lo contemporáneo (por lo menos a estar a sus textos), las páginas de Benvenuto testimonian una verdadera voracidad por el pensamiento de su tiempo, especialmente por el de Francia, que es, de seguro, el que más le ha nutrido. En este predominio (que también rezaría, con Oribe y Gil Salguero), Benvenuto parece haber pasado de su admiración a los filósofos de tono racionalista, del tipo de Lalande, a los pensadores de carácter asistemático, o visionario, o trágico, o existencial, ya sean ellos Maine de Biran, Maurice de Guerin, Nietzche, Chestov, Marcel, Jaspers. Y todavía habría que sumar a ellos, a partir de la quinta década, a los teorizadores del «personalismo» francés (un Robert Aron, un Arnaud Dandieu, un Alexandre Marco, un Mounier), con los que tiene numerosos puntos de contacto.

La índole personal de este renovado discurso sobre posturas, valores, ideas, ha alejado a Benvenuto de toda afinidad grupal, de toda «solidaridad» que no sea accidental. Si a ello se agrega que, (representando ese predominante interés ideológico de la generación del 1930-1936 a que ya se aludía) su pensamiento es de carácter netamente universalista y sus referencias locales son casi siempre tenues o puramente ejemplares, estas circunstancias configuran de modo suficiente un hecho de consecuencias. Y es que, como si solo buscara anhelantemente un medio de comunicación cualquiera con el lector (y es posible que así ocurra), Benvenuto ha sido en extremo indiferente a los lugares, órganos y oportunidades en que hacerlo. Dígase (en una función de crítica que estas noticias casi nunca han asumido), que tal temperamento, y las conmixtiones y adhesiones, injustas en su caso, que él sugiere es (si se le une a ciertos trazos de su escritura prosística)

uno de los responsables de que el pensamiento de Benvenuto (por lo menos en su indudable valor germinal y contrapuntístico) no haya tenido entre nosotros el eco, la influencia que se merecería.

Toda la vida de Benvenuto, nacido en Minas, profesor de enseñanza secundaria y normalista desde 1927, abogado desde 1938, animador —entre otros— de la revista *Ensayos* (1936-1938), podría ceñirse casi en el limpio, denodado bregar por un pensamiento, por una expresión que lo comunique. Su «militancia», esporádica pero siempre ardorosa, tendría que ser funcionalizada a este esfuerzo. Pero en este aspecto de su personalidad hay que aludir a su participación en el «grupo del *Ateneo*», un núcleo que habrá que estudiar algún día y que, en cierta manera, fijó las pautas de la cultura uruguaya entre el golpe de Estado de 1933 y el principio de la Segunda Guerra Mundial (en que su influencia ya empieza a languidecer). El primer acontecimiento, la «revolución o motín» del 31 de marzo fue decisivo en la vida y el pensamiento de Benvenuto que, opositor activo y activista, sufrió persecuciones y destierro. Pero es posible que mucho más importancia que los hechos exteriores, la haya tenido el que esta etapa acendrara en él esa temperatura intelectual explosiva, exaltada que deja su traza en todo lo que tras ella ha producido. Los años posteriores de madurez no han hecho bajar lo enhiesto de su pasión, una pasión que lo acerca (aunque con diferencia evidentes) al otro polemista antitotalitario que fue Víctor Dotti (*La agonía del hombre*, 1948). Lo enhiesto de su pasión ni tampoco un activismo dramático, ni optimista ni pesimista, un agonismo no siempre desplacido de sentirse tal.

Benvenuto ha escrito mucho; las listas de sus obras divergen grandemente y probablemente ni siquiera él podria establecer la lista completa de sus escritos. Y esto obedece a que, salvo su único libro formal: *Concreciones*, de 1929 (un título con seguridad equívoco para poner bajo él lo disperso de la labor benvenutiana) el autor no solo se ha multiplicado en gran cantidad de colaboraciones en diarios y revistas (sobre todo en *Hiperion* de René Santos), sino también en la probablemente intabulable que, al modo de los panfletistas clásicos, engrosa larguísima serie de hojas sueltas, impresos, mimeografías, folletos grandes, medios y delgadísimos, manifiestos con y sin firma (como el muy sonado del *Ateneo* de 1956 sobre *La situación política del país*). Por ello es que casi al azar (aunque no sean secundarios en el total de su obra) es que se mencionarán *La cultura, la moral y la Universidad frente a la dictadura* (1933), *Ante la invasión vertical de los bárbaros* (¿1934?), *Humanismo permanente* (1935), *Una cuestión de orden público espiritual* (1940), o el ya citado trabajo sobre Marx y el marxismo.

El texto seleccionado refleja ejemplarmente el optimismo de la segunda posguerra o, más precisamente, esa ancha convicción que se produjo, tras los dos conflictos mundiales, en la ductilidad de la materia social para someterse dócilmente a las más elevadas motivaciones que la lucha inspiró (o con las que ella se cohonestó). También la creencia en que el dolor colectivo posee un eficaz valor correctivo, sublimador de las «tendencias malvadas del hombre», de su avidez, de su orgullo, de su violencia, de su intolerancia. Leído a la distancia, el ensayo no deja de inspirar una cierta melancolía, un tenue escepticismo que nada tiene (o puede no tener) de desesperanzado.

42. El conflicto de las grandes potencias y la causa de la Humanidad

Miseria y grandeza de la política

De una tragedia que no hemos querido pero que se ha sabido afrontar, es preciso extraer una aurora. Antes que las armas depongan su ciega y abominable faena, que seres se diría tan ciegos como ellas mismas, han hecho necesaria, además de no reincidir en el notorio desastre de vivir eludiendo los problemas políticos y sociales, por ello mismo hoy trágicamente impostergables, urge acordarse de que ningún enfoque exclusivamente político es por entero eficaz. Si lo juicioso ha sido siempre considerar a la vez la grandeza y la miseria del hombre tanto más lo será tener presente la miseria y la grandeza de la política.

Después de haber padecido, durante varias generaciones, la sobrestimación más o menos despótica de la actividad económica, ahora nos espera la sobrestimación de la política. Siendo imprescindible y noble, bien justipreciada, la actividad política se revela más consumidora de elevadas calidades que creadora de hombres y civilizaciones. Demasiado obviamente posee un cierto peso específico que le impide ser una modalidad suficientemente excelsa de la vida. No es una buena escuela de hombres y en muchos ambientes no opera ninguna mejor. Cosa de hombres de acción y no de hombres es no percatarse de lo contrario. Cualquiera sea la parte que debe asignársele no es en el terreno de la acción política, como nunca lo ha sido en el de la económica, el lugar donde pueda terminar de hallarse la raíz de un saneo, la surgente de un florecimiento del hombre y de la civilización. A los «hombres de acción» puede perdonárseles que no lo entiendan o no lo sientan; no tanto a los hombres.

Precisamente en esta época en que ella tiene tanto que hacer, en que debe asignarse urgente y primordialmente la gran misión de llevarnos a la personalización del hombre por la socialización del Estado a la medida del hombre, complementariamente con la acción política, sin oposición posible, urge apercibir nuestros corazones para ciertos grandes asuntos de orden público espiritual, demasiado apartados de nuestra atención o excluidos del estilo de vida vigente. Nuestro mundo, en grado ya funesto, va camino cada vez más de ser un mundo de especialistas, abstractos y parciales, que un mundo de hombres. En él la viviente unidad creadora de la persona se ve amenazada por el totalitarismo de la técnica. Vamos hacia el hombre. En trayecto mismo de esa marcha, urge elaborar una política espiritual concebida como complementación de la otra. Abordada a cierta amplia escala, ella es la única que tiene posibilidades de ser plenamente real.

Miseria de la voluntad de poder

En el fragoroso centro de la más grande de las guerras de la historia, para desbrozar del tumulto y la furia los campos del corazón y del entendimiento y apercibir los ánimos al justiprecio de las tendencias operaciones y planos de la vida, urge blandir como una flor de luz, la espada de este equívoco despertador

de hombres: pequeñas las tenidas por grandes; inmensas las tenidas por pequeñas potencias.

Si la llama, élan cosmogónico, eternamente vive agonizando, sin cesar crucificada en la multitudinaria, mundanal, conflictualidad; si por un jadeo, agónica, la realidad «se enciende y se apaga con medida»; si por heracliteana operación del abnegado, sublime fuego central, permite que en la carne dramáticamente dinámica de los sucederes, «el conflicto» aparezca como «padre de todas las cosas» y la materialidad simule, si no la muerte imposible, la ceniza de ese sacro fuego inmortal, en tanto que la alegría, la espiritualidad espeja la vida del fuego divino y, es —realmente— la muerte, la incineración de la materialidad; si de esa abismal, sublime manera es «inmortal lo mortal» y más sublimemente si cabe aún, «mortal lo inmortal» ¡ah! entonces más que nunca toca al hombre no ser siervo de la fuerza, adulador del éxito en la siempre demasiado humana historia, ni en el cósmico devenir. Si el conflicto es padre de todas las cosas, el hombre es el humanizador del conflicto. La corona de sus virtudes, rosa sobre la cruz, es el heroico comportarse como civilizador supremo de su ofuscante violencia que, en dirección transfigurante de la crasa voluntad de potencia conduce al nietzcheano: «Mi luz es mi cruz; mi cruz, mi luz».

Así el culto de la voluntad de poderío, inspirador del nazismo, mucho antes y mucho más que digno de las sanciones o terapéuticas que será preciso aplicarle, es acreedor a la conmiseración. Deserta y subvierte el sentido humano de la valentía. Retornando a adular las más crasas modalidades del conflicto rehuye la libre orientación espiritual del élan cosmogónico que, sin presionar nos invita a operar una conversión de la voluntad de dominio en simpatía, en demiúrgica ternura. Es la abdicación del signo espiritual de la inquietud humana, sublime cúmulo creciente de tendencias, sentimientos, temperamentos, elecciones que, insobornables, heroicos, han venido y por siempre seguirán haciendo hombre al hombre. Es el hombre que, habiendo perdido el sentido de la intimidad, ese delicado recato que hace el fondo del respeto y el amor espiritual de sí mismo, nihilista integral, dibuja sobre la historia la figura del hombre en proceso de descomposición. Maximalista de la decadencia, desconociendo lo más excelso y creador de sí mismo, incurre en el utopismo por bajeza que induce a reimplantar en el propio corazón los comportamientos subhumanos que en su gigantesca marcha, la hombría, dejó relegados a la espesura de la selva o al fondo del mar.

Miseria del sentido sórdido. Grandeza del sentido poético de la vida.

De antiguo fue dicho, mas no sabría por qué misterio, nunca bien oído: «la poesía es más importante que la historia».

A pesar de todas las tragedias que hoy, más que por lo normal, hieren nuestro corazón, la vida del universo transcurre toda inocentemente colmada de inflamables verbos ocultos. Desde lo profundo, la realidad —espiritual herencia yacente infinita— palpita en nostálgica espera de quiénes confieran el habla a su eterna carne poética.

Quien no tiene entendimiento de hermosura, no tiene entendimiento plenamente. La inteligencia, iluminada por el néctar poemático del cosmos, hace que, amante, el hombre trascienda su propia naturaleza. Conduce, finalmente, a la certidumbre de que comenzar pensador y concluir poeta es, en cierto modo, el itinerario de una vida bien vivida. Cuando se alcanza o se aproxima uno al ápice

de sí mismo, presiente que pensar únicamente no es pensar, que solo quien sabe cantar, danzar, piensa plenamente. El mundo clama discreto por seres capaces de inflamar su germinante espiritualidad. Infatigable «aguarda siempre a un poeta». A esta altura de la casi ómnimoda prevalencia del cándido culto del bienestar, religión sin nombre de los que se jactan de no tener ya ninguna, escuela secreta de malestar que conduce a un empleo usurario de la razón y suscita actitudes abstractas que han venido dominando durante varios siglos, acaso «a nuestra civilización le es preciso un Juan Bautista de la sensación, un profeta de la sensualidad primitiva, inocente» (Jean Wahl).

Mucho antes que Bergson en *Las dos surgentes* lo diagnosticara respecto nuestro tiempo, Shelley lo formuló en su *Defensa de la poesía*:

«Nunca el culto de la poesía es más de anhelar que en las épocas en las cuales los principios de un egoísmo calculador prevalecen en demasía y en las cuales la acumulada suma de los elementos de la vida exterior rebasa la cantidad de fuerza capaz de asimilarla a las leyes interiores de la naturaleza humana. Entonces el cuerpo ha llegado a ser demasiado grueso, demasiado poco manejable, para el espíritu que lo anima».

«La poesía es en verdad algo divino. Es a la vez centro y circunferencia de todo conocimiento. Es lo que comprende toda ciencia y aquello a lo que toda ciencia debe referirse. Es al mismo tiempo raíz y flor de todos los otros sistemas de pensamiento; de ellos es la surgente y el ornamento. Si la poesía se marchitara, fruto y semilla, de golpe, serían rehusadas a un mundo infértil, privado, en adelante, del alimento de la fuerza generadora regular que requiere el árbol de la vida. La poesía es la flor de perfección, la forma de acabamiento supremo que alcanzan las cosas; es como el perfume y el color de la rosa, comparados a los elementos que la constituyen; como el aspecto y el esplendor de una belleza abierta, comparada a los secretos de la anatomía y de la muerte».

«Mensajero del verbo surgente», el poeta es «la grada sonora a la cual, por una espiritual escala descienden las cosas celestes» (Hölderlin). Desentraña de lo «real», flamantes, los motivos del vivir. Su presencia hace que quien no tenga espíritu de finanza no tenga espíritu plenamente. Adelantado del porvenir, mensajero de la excelsitud, profético, auroral, crea la vívida y célica tabla de valores que, encantadores, extáticos por las germinales vías de la admiración, el entusiasmo y la alegría, incoercible e irreparablemente edifica nuestro yo profundo. Sin retacear la libertad, sagrada, certero, su orfismo, se estampa en nuestro corazón, constituyendo el ápice de maestra alma. Inolvidable, él, en adelante será, sin que siquiera lo podamos evitar el selector secreto, el modelador excelso de nuestro estilo de vida: espléndido, si le somos libremente fieles; más, ante nuestra defección, será siempre él quien, dictando las nostalgias, plasme nuestra mala conciencia, el otro semblante de nuestro yo superior, más superior, si cabe, que su otra faz. Como si redespertara en nosotros cierto reminiscente postulado inmemorial de unción, el poeta, inefablemente, enseña a vivir tristes, de ir tan pequeños bajo la bóveda grande. Certero nos sugiere que no hay más tristeza que la de no ser hombre.

Misión subterránea, inexpugnable y sobrehumana, demiúrgica y divina, ha hecho que siempre «el advenimiento de un poeta» sea el acontecer más importante de la cronología. Apaga los viejos tiempos inflama incoerciblemente el germen de los nuevos. Discreta, silenciosa, invulnerable, su presencia espléndida es la

política espiritual cósmica, en acto. Supremo civilizador, atrayente, persuasivo, enternecedor, imantando sin presionar, instituye una innominada más inolvidable disciplina del entusiasmo, creador de hombres, pueblos y civilizaciones. Su genio, órfico, remedia a la vez que previene «la caducidad de las cosas». Su política espiritual, recóndita, actúa siempre varias auroras antes que la política material.

Después de bien auscultado el lenguaje de la iniquidad, el dolor, la locura y la muerte, ha aparecido, a ciertos espíritus excelsos el Todo, en todo tiempo, finalmente, una sublime invitación al libre advenimiento de nuestro «Orfeo interior» digno de una indeclinable esperanza, huésped desconocido, Dios sensible al corazón oculto, lejano y próximo, que no buscaríamos si en cierto modo no poseyéramos, aunque más no fuese como aquello que, por no haberlo podido realizar, constituye nuestra más entrañada esencia.

Seres apenas espirituales: contemplativos para el bien, ejecutivos para el mal, como somos, él sin embargo —nuestro yo profundo— sin olvidarnos, ni aun cuando lo olvidamos, bajo mil maneras, con escondida y sublime fidelidad, por obra y gracia de su órfica y personalísima ternura cosmogónica, busca en nosotros su propio nacimiento, presto a incorporarse, por la «libre escala de las veneraciones» bruñendo de espíritu nuestro corazón y el universo, al unísono.

Es así como se revela cierto, más cierto aún de lo que osara soñar France que «la historia va realizando, lenta pero seguramente, el sueño de los sabios», puesto que, para los así ennoblecidos, se realiza ya en esa inefable soberanía del instante poético. Mas es preciso, de toda precisión, bordar nuestra hombría dentro de las circunstancias, en los inestables telares de ese magno impostor: el tiempo.

En «un mundo superficialmente apoyado en el estruendo de las fuerzas ciegas» (Whitehead), la poesía «funda lo que persiste», en tanto que, contra todas las estridentes pretensiones «realistas» de quienes, inspirados al revés, se hacen incapaces de sospechar la incoercible plenitud de la vida la fuerza solo funda lo que no persiste. La fuerza, en cualquiera de sus expresiones: militares, económicas, políticas o aun en las meramente técnicas y hasta en las coerciones demostrativas de la lógica, la fuerza es en diversos grados estéril, sórdida y, finalmente, débil. Esta final y para tantos secreta debilidad, preserva la libertad de la vida. Incapaz de creación, gran fracasada, a los aconteceres, cuanto más los cambia más iguales los deja. No es otra que esa irremediable ineptitud de los dinamismos inferiores, la que, a la vez que describe, sanciona aquella verdad: «Plus ça change, plus ça c'est la même chose». Espiritualmente invitados al banquete cosmogónico que la procesión de las circunstancias nos apareja sin cesar, solo del delicado sí, pero intrépido y constante uso de nuestra íntima libertad, depende que atinemos a compartir con nuestros anfitriones magníficos, sus panes y sus vinos, o que nos obstinemos en sentarnos debajo de su mesa.

Para que deje la nuestra de ser una época intermitentemente furiosa y trágica, acaso es preciso que comience por dejar de ser una época sórdida. Su héroe epónimo es todavía la miseria hecha persona: el multimillonario, su poema épico, el bostezo. La tristeza tiene su modo de ser un error. «Es difícil ser hombre, pero se puede»; no hay mayor tristeza que la de no serlo. Hemos extraviado el arte de ir a la inocente escuela de los éxitos de la vida. Hasta de la filosofía hemos hecho un

hospital para poetas caídos en desgracia, según lo advertía Hölderlin: «Nuestra raza marcha en la noche. Habita en ella como en el Orco. Sin nada divino. Los hombres como soldados a su propia actividad, cada uno en el estrepitoso taller —no se escucha más que a sí solo— salvajes trabajan mucho con potente brazo sin tregua; pero siempre y sin cesar, el elán de sus brazos permanece estéril, como obra de las Furias».

Incorpórea ella misma, la vida creadora de cuerpos, acaso solo en la alegría puede hallar su cuerpo. Más importante que la historia, vida de la vida, diástole del cosmos, espíritu santo de lo real, la poesía es la transhistoria. Discretísima, silenciosa, traspasa y nutre de plenitud no historiable a la otra, que sola, desamparada de esa linfa nutridora, apenas sería el misérrimo «cuento sin sentido, pleno de tumulto y de furia, narrado por un idiota», que tan a menudo angustiara a Shakespeare. Mas, por ella, —inocente e incesante pasaje de la eternidad—, aquí y ahora mismo, desde cierta inexpugnable dimensión, no por entero enunciable, pero certera, parcialmente al menos, «todo afán, toda porfía, es paz eterna en el seno de nuestra madre», la Poesía. Así «el fin es siempre alcanzado y jamás alcanzado», venturosamente para nosotros. Y ese modo de alcanzar no alcanzando, es acaso el que como una cita, en indescifrable sonrisa se lleva a la tumba cada muerto, como lo entreviera Martí. El Universo es el vuelo de la alegría. Tal la eterna verdad que, habiendo sido descubierta, de antiguo por las inteligencias espirituales, debes apropiarte, como lo entreviera Goethe.

Revista Nacional n.º 83, noviembre de 1944, pp. 255-262

Luis Gil Salguero (1899-[†1974])

Muchos de los rasgos señalados en su coetáneo Carlos Benvenuto podrían registrarse también en Luis Gil Salguero, otro de los discípulos más fieles (si no más semejantes a su maestro) que suscitó la labor filosófica de Carlos Vaz Ferreira.

Remitiéndonos, así, a lo recién apuntado, márquense con todo, aunque sumariamente, algunas de las diferencias más notorias entre Benvenuto y Gil. En este, por ejemplo, un dato caracterizador fundamental es la predilección por el aforismo, forma en la que se ha vertido lo más personal de sus escritos. Pero habría que agregar que la vigencia del aforismo no se origina en Gil Salguero tanto en la resistencia (o el desdén) a armar el razonamiento, a coordinar sus afirmaciones como en un cierto irremisible modo de pensar que parece proceder por iluminaciones discontinuas, que parece temer la posible aridez y la artificialidad de los intermedios discursivos y la amenazadora, reptante, letal posibilidad de falsificación que ellos arrastran. No solo Gil ha realizado la fundamentación de su estilo aforístico con variadas autoridades de todos los tiempos (*Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, n.º 5, junio de 1950), sino que, incluso, mismo a su intento teórico más ambicioso: *El acto filosófico y descriptibilidad de la experiencia metafisica* (1947) lo categoriza como *simples notas* que se acercan, ellas también, al referido modo expresivo. Es claro, sin embargo, que el aforismo que cultiva Gil no es el clásico, no es el «pensamiento» a lo Marco Aurelio o a lo Joubert, ceñido y cargado de significación sino al torso, informe, de una reflexión continua, ensimismada, cuya emergencia instantánea se recoge, en el que se busca, deliberadamente, cierta clausura en acordes indefinidos y oscuros, como ciertos «diminuendos» de la música impresionista.

Según se señalaba ya en los casos de Eduardo Dieste, de Oribe, de Benvenuto, la prosa de Gil, leída con las habituales expectativas con que se acerca un lector a tal tipo de expresión (aun en el plano filosófico), es trabajosa. EI párrafo abierto, cargado de puntos suspensivos, la acumulación, la eliminación de nexos, de artículos, le acercan con frecuencia al modo de dicción poemática. La unción constante de su tono y una especie de dulzura honda, grave, trascienden verbalmente lo que puede ser el meollo de la actitud de Gil ante el mundo: un trémulo, místico deslumbramiento ante la hondura, la riqueza, la inagotabilidad de lo real, lo personal, lo vital, lo potencial, lo posible...

Todo lo hasta aquí afirmado se confirma especialmente en sus colecciones, generalmente breves, de *Escritos* (1941), *Aforismos de la libertad: 1931-1937* y *Partida noble*, ambas de 1946 y *Notas en cuadernos de trabajo* (1950). Otros textos más sistemáticos representan en la obra de Gil (que sin duda ha publicado muchísimo menos que lo que ha elaborado), *Persona y Destino* (1937), que subtituló «ensayo sobre la idea de experiencia indeterminada en Federico Nietzche», *Al margen de la filosofia de Meyerson* (1946) y el estudio, ya mencionado, sobre el *Acto filosófico*.

Capítulo aparte hay que hacer también con sus ensayos sobre pensadores americanos: Rodó, cuyo ideario reconstruyó (*Ideario de Rodó*, 1943), Vaz Ferreira, su maestro, al que dedicó el denso texto juvenil *Límites de lo humano* (1933) y sobre el que siempre ha vuelto y (también en reiteradas voces), Whitman, Emerson, Martí y algún otro nombre igualmente capital. Podría observarse a su respecto que Gil se ha concretado sustancialmente en ellos, a confirmar las líneas fundamentales de su sensibilidad y de su pensamiento, a ratificarse y ahondarse en ese confrontamiento con otros. Y si han sido (obsérvese) esos hombres y esas obras las utilizadas es porque, para Gil, es en América en la que se juega, irrevocablemente el drama de la inserción de la «pureza» en lo histórico, en América, donde la hondura, la ineditez, la infinita germinabilidad de lo real adquiere su máximo esplendor. Y agréguese todavía que situado así, preferentemente en una amplia generalización continental, difícilmente podrán encontrarse en este meditador —al mismo tiempo trascendental y ensimismado— señas concretas de su condición de su situación, de su situación uruguaya ni problema alguno local, limitado.

Se esboza en lo anterior el enérgico trazo diferencial que —completando el deslinde del principio de esta noticia— ha alejado progresivamente el pensamiento de Gil Salguero respecto al de su coetáneo Benvenuto. De un «humanismo revolucionario» podría rotularse la etapa más madura de la evolución espiritual de Gil. Este humanismo se halla marcado por una acentuada tónica ética, idealista, personalista, por las nociones de *nobleza* y de *pureza*, por la insistencia (al modo martiano) en la abnegación y el sacrificio. Tal dechado de conducta se imbrica, radicalmente, con las ideas de *incidencia* en la historia y de radicación, de una *vocación histórica y terrestre*, de un deber de enfrentar lo *concreto*. Porque el humanismo revolucionario es el que busca —y logra— *lo sublime en la historia*, la trascendencia en la mendicante, redimible inmanencia, lo infinito en la *finitud profundizadora* que se ha conformado con la *pérdida de lo divino*. Un humanismo heroico, así, vertido en acentos exaltados y profusos, que concibe la libertad como deber y mide, desnudamente, el peligro y la renuncia implícita que importan esa inserción y ese compromiso y solo tiene confianza en la bondad inmarcesible de los pueblos y en el ejercicio de una razón que inmunice contra toda visión idílica, contra toda ilusión paralizante.

Pero lo sustancial de este humanismo heroico y revolucionario no estaría perfilado si no se apuntara la tácita y constante identificación de los términos de «Revolución» y «Vida», una vida que concibe Gil, no en la dirección últimamente biologista de un Figari o un Reyles sino como un exigente plano espiritual, aureolado poéticamente por las notas de fluencia y de apertura, por la capacidad de comunicación con lo desconocido, por el poder de investirlo, darle formas.

Optimista es entonces, pese al matiz ya dicho, el pensamiento revolucionario de Gil Salguero, que no parece contemplar la tan mentada «degradación de la revolución» ni la labilidad infinita de la materia humana que han alumbrado el desenvolvimiento de las técnicas ni las coacciones inhumanas que permiten los nuevos medios de coordinación social ni el omnipresente común denominador de todos los regímenes que es la «sociedad de masas». Aunque Gil puede pensar que cada día trae su afán y cada momento de la historia el desafío que exige una sola, creadora respuesta.

Estos temas, sin duda centrales en la obra de Gil, se encuentran muy fielmente recogidos en el texto elegido aquí, fragmento de una pieza oratoria leída en el homenaje al dirigente marxista argentino Dr. Emilio Troise y publicada con el título de *El tema del hombre en la obra de Emilio Troise* en el volumen *Emilio Troise: un filósofo de acción* (Montevideo, 1945).

43. [El hombre y la revolución]

El estudio del hombre constituía en el pasado un mero asunto de curiosidad especulativa; interesaba, en cuanto criatura capaz de trascendentalización, capaz de realizarse en el plano de lo sobre histórico, en un progreso indefinido «sin el apego a la historia; tornándose cada vez más sobre histórico en el curso de la historia y escapando al papel de simple causa y efecto dentro de la causalidad histórica» (Scheler). Hoy, el tema del hombre ocupa el centro de nuestras inquietudes; es una preocupación angustiosa, un motivo de interés fundamental, y un signo de nobleza. ¿Qué ha ocurrido, qué cambio o qué cambios se han operado en el alma humana? ¿Son ellos epidérmicos o bien afectan a las dimensiones más hondas de la vida histórica y espiritual de la humanidad? Porque, ahora se nos aparece, en la vida, en objetividad plena, y no ya presentido en la teoría, en aquel misterioso alejamiento que la abstracción supone.

En lo que me atañe —y siento ahora el deber de anticipar esta confidencia (y una de mis limitaciones)— me cuesta tratar la cuestión del hombre simplemente del punto de vista de la teoría y de la exposición de las ideas; me cuesta, digo, mantenerme, ideólogo en la esfera de la doctrina. Establezco un pasaje de conversión a la realidad; me siento, cada vez más, un ser histórico y sustituible (podría desaparecer sin que nadie lo advirtiera). Pero es un carácter de la nobleza el sentir los problemas con relación a un siglo, a una época histórica determinada; a un continente; a un país; a una vida y al momento. de la vida de uno y de los hombres todos compañeros en humanidad. Tiendo pues a proyectarme, a incidir cada vez más en la historia. Y aunque sea, si es esta una limitación, no puedo hacer renuncia de estas contingencias; no quiero evadirme; quiero notar el tema de nuestro tiempo; sus desasosiegos; conocer mi época, estar vigente en ella, notar las demudaciones que se están operando en la historia y en el centro de las almas; ahora, que la historia es, más que antes, una dependencia de la razón y de amor; ahora que el alma puede ponerse en la esfera de los cambios históricos como causa de los cambios.

Nuestro tiempo no permite disociar la esfera del saber y de la historia; estamos más cerca que nunca de una conversión total; o del definitivo desastre, o de la salvación; eso considerado el problema con ruda sinceridad y con la fidelidad que supone la pasión por lo verdadero; pero la salvación depende de una asunción de tareas y responsabilidades. Ahora la humanidad está constreñida por la crítica a entrar en el ámbito de la Revolución. No sé que valor tienen las revoluciones en el orden intelectual, pero este acontecimiento, en lo social y moral, me parece relevante: la imposibilidad que se nos está dando de no poder renunciar a la vocación histórica y terrestre; la posibilidad, también, que es un aspecto de

la misma situación, de renunciar al *privilegio terrestre* y de aceptar, con alegría humana, la inmensa pérdida de lo *divino* para hallar lo sublime en la historia e intensificarse en la tarea de la finitud profundizadora. Y estamos inquietos; y no vivimos en la vana conciencia de la inquietud y desasosiego trascendente; ni nos evadimos en el efugio del desprecio, caro a las *élites*; pero nos asumimos en la historia, en el movimiento de la inserción de los ideales que la justicia clama, que el amor inspira, que la razón autoriza. Nuestra época hace poderosamente un llamado a la vocación del individuo para que salve en él el destino del hombre y de los valores; sin trascender, para que el hombre salga de la historia más humano y más exaltado en el sentimiento de la libertad humilde y en la inmensa idealidad de lo necesario.

Acaso debido a la crítica, la larga aventura del orden de lo revolucionario, provoca hoy la concentración, la intensificación diría, del interés, en nuestro tiempo y en lo que toca a este problema, a este intento, de varia profundidad de críticos pensadores, hombres de ciencia y luchadores, que, cada vez más, sin abandonar el cielo de la explicación vuelven más vivos a la historia. Conocemos mejor que antes e intuimos mejor que antes, muchas causas de la fijación del hombre; sabemos, mejor, de sus limitaciones; sabemos la manera de ponerlo en la historia, en el apasionamiento de la finitud histórica, desligado de las atracciones impuras de lo desconocido; intuimos el sentido de orientación plástica de las fuerzas creadoras; y los motivos que determinan que no lleguemos a la representación de una existencia real, sino a la ideal y abstracta, y los modos de su alienación y frustración vocacional, terrenal e histórica, tanto como causa de su *determinación histórica absoluta* que como centro de revelación y trascendencia. Por lo mismo, tantas veces, de modo excepcional puede empezar el hombre por encima del bruto; puede, sin fatiga, recomenzar en él; puede ascender y descender; extrañarse en lo histórico, alienarse, agónico vivir. Es por lo menos la vida, una lucha en tres escalas. Lucha que, además es la del hombre y de la especie: arrancarse del animal; llegar a ser hombre; cumplir, acaso, el programa renacentista del *homo-homo-homo*. Aun los más selectos, y los más enérgicos, y precisamente estos, tienen que hacer el ensayo de la hombría; rehuir lo abstracto y, si espíritus alígeros, aprender a descender e incidir en la historia y en la vida; terrenales y pesados, tienen que aprender el arte de la danza. Sin arrancarse de lo lurdo —sin alejarse de los cuerpos.

Con real penetración, se ha dicho que cada estadio social trae su expresión propia, de suerte que, considerando sus fases, pudiera contarse con la aventura de los pueblos con tanta verdad como por la lectura de sus cronicones y sus décadas. Mediante la interpretación económica de la historia se avanza en la comprensión de las culturas, se descubren contenidos de la realidad, fuerzas inempleadas que se ponen obedientes al acto de razón que los intuye y a la maravillosa efusión de benevolencia que de la razón emana. Los desenvolvimientos, en el orden histórico como en el dominio de las almas: lo que se oculta en ellas; lo que se guarda en lo posible; los gérmenes vivientes que la injusticia sustrae al desarrollo; las formas delicadas de la existencia que en actos de entusiasmo arrebatamos a la sustancia del día *no venido*, sugieren, aseguran la posibilidad

de síntesis en que los elementos que antes aparecían hostiles, desacordes, logran una armonía total si el afán creador de las encarnaciones plásticas y los dictados del amor y la justicia los recogen y los lanzan libérrimos, creativos, en la trayectoria de las realizaciones eficientes, históricas y concretas. Por lo mismo, sagrada es la actitud humana que anuncia y propaga el concierto final de las contradicciones aparentes; la crítica que prepara la revolución y que obra como una expresión del heroísmo que elucida la virtualidad de los pueblos; sagrada si sabe penetrar en lo pasado y captar el latido de la vida; y plañe ante lo sofocado; si adhiere a lo presente y vive la hazaña histórica entrañada con lo que ocurre y sagrada si, a las oposiciones ficticias, a las luchas y polémicas entre los credos y doctrinas, opone el acto que intuye lo sublime, y concierta a la familia humana en la paz creadora y en el éxtasis del compañerismo —*la cuestión terrestre en su grandeza natural*. Así vuelve a ser la crítica, en filosofía, en historia, en sociología, una manifestación del anhelo humano que, por encima de los credos, funda una razón de amor en la que las individualidades todas despiertan, desde el seno propio de lo popular y en que los pueblos aprenden a fortificarse en la creencia de la libertad posible y en el restablecimiento del hombre natural.

Siempre he creído que un mismo e idéntico afán ha presidido el desenvolvimiento de los pueblos (y entiendo aquí los pueblos en la acepción profunda que lo popular entraña: como algo que puede ser presto sacrificado, pero que no puede ser corrompido ni por la abstracción ni por la riqueza); siempre he pensado, digo, que la necesidad de justicia y de libertad, brotan de un instinto plástico de relaciones históricas revolucionarias; que hay una ley que concierta en un equilibrio superior, la realidad y sentimiento austero de libertad como deber; únicas garantías, ellas, que restan a nuestra civilización de comenzar nuevas tentativas de lo humano, fundando un mundo humano y terrestre, y revolucionario, en la decisión que coloca al proletariado, al protagonista, en posesión de sí mismo, aventurado, moviendo desde el principio general de la vida; proyectando su desesperación y soledad al cauce histórico, en el esfuerzo que trae lo nuevo y crea lo posible en el paroxismo de aceptación y de rebelión que lleva a elegir el martirio y halla lo humano, en el todo, en la humanidad, en la mágica onda indivisa de la vida.

«El tema del hombre en la obra de Emilio Troise», en *Emilio Troise, filósofo de acción*, pp. 9-13

Carlos Quijano (1900-[†1984])

Figura capital de aquel perfilado núcleo del reformismo universitario que fue el «Centro Ariel» (1917), fervoroso rodoniano juvenil, abogado (1924) luego de un curso de estudios memorable y tras él, y por varios años, «peregrino alucinado» en la Europa hirviente de la primera posguerra, diputado (1928-1931), fundador de la «Agrupación Nacionalista Demócrata Social» (1929), Quijano —como Juan Andrés Ramírez en la generación del 900— ha sido esencial, eminentemente, un periodista. Un periodista (o también un «publicista», como solía decirse), en elevado plano y tan persistente que poco es, en puridad, lo que de su obra escrita puede colocarse bajo movilización diferente.

Nicaragua: un ensayo sobre el imperialismo (1928), anunció lo que ha de ser tema constante de su preocupación de americano; *Evolución del contralor de cambios en el Uruguay* (1944), es un denso trabajo de naturaleza técnico-legal; los materiales de su conferencia en el «Ciclo de la opinión económica» (Cámara Nacional de Comercio, 1949), «El Tratado con los Estados Unidos» (1950), su libro *La reforma agraria en el Uruguay* (1963) recogen material de su faena periodística o son indistinguibles de ella.

Quijano ha ocupado también cargos de asesoramiento y dirección en instituciones económicas internacionales y del país, entre otros el de gobernador del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento a partir de 1947, además de ser el jurista más notorio de nuestro medio en la especialización financiera y cambiaria. Actividades laterales, con todo, llámeseles, o menesteres de la subsistencia personal o reclamos de la necesidad pública nacional que Quijano ha tendido a resistir pero a los que, en oportunidades, no ha podido negarse. Y si todo esto se dictamina como «lateral» es porque Carlos Quijano, en la óptica con que se le considera desde hace tiempo y no habrá de variar, resulta, antes que nada, el hombre de esa *Marcha* que pronto cumplirá un cuarto de siglo y a la que alguien ha calificado de *un lujo* de la república y muchos un *milagro* de ella. Y en verdad, «lujo» o («necesidad») o «milagro» (o larga paciencia), existe una desproporción tan enorme entre el medio del Uruguay y su prensa y la calidad, la libertad de juicio, la densidad sin pesadez, la inflexible fidelidad a los mejores intereses nacionales e hispanoamericanos que en *Marcha* campean, que ciertos calificativos, por ditirámbicos que puedan parecer, no suenan a desmesurados.

En sus casi veinticinco años de editorialista de *Marcha* (1939), en sus etapas prologales de la corresponsalía de *El País* (1927), del diario *El Nacional* (1930-1931), del semanario *Acción* (1932-1938), en la posterior *Revista de Economía* (1947-1953) —en la que publicó sustanciales trabajos sobre «La crisis del 90» y «Renta nacional y población activa en el Uruguay»—, Quijano fue adiestrando la herramienta de un estilo expositivo sin par entre nosotros, «periodístico» por estricto ajuste funcional pero «ensayístico», en su médula, por la libertad, la invención y el acento personal que lo norman y «literario», al fin, por su sostenido nivel de excelencia. Un estilo inconfundible es, en el que se inscriben variada-

mente el fervor y el humor, el sarcasmo, la ironía y una ocasional demoledora agresividad, la autoridad natural del que sabe bien de lo que habla, el manejo ejemplar de dichos, adagios, refranes y una siempre imprevisible imaginación tituladora. Su discurso tiene sobre todo, un peculiarísimo ritmo: lento, a medias pedagógico y machacón, a medias elegantemente fatigado, que casi nunca se rompe. Sabe ser minucioso, docto, nutrido y sabe ser confidencial, emotivo y hasta lírico y sabe ser ambas cosas al mismo tiempo sin que, aparentemente, los dos tonos se incomoden.

Mucho de la labor periodística de Quijano es atañedero a la materia económica y financiera, de las que fue catedrático por años en la Facultad de Derecho (desde 1932 y 1936) y en la de Ciencias Económicas (1936) tras una sólida formación académica en Francia (1927-1929), junto a las autoridades (Rist, Jèze, Nogaro) de aquel medio intelectual. Y son los temas económicos nacionales los que ocupan mayor espacio en la colección de sus editoriales; de cualquiera de las grandes cuestiones de nuestra realidad: producción, moneda, bancos, comercio internacional, presupuestos, deuda pública, tierra, carne, lanas y otras muchas podrían extraerse de esa labor semanal de años, nutridas selecciones. Es en esos temas, especialmente, que Quijano ha desplegado su afecto por cifras y porcentajes, minuciosas comparaciones entre el ayer y el presente y largas transcripciones corroboradoras de su propia reflexión.

A partir de 1958 (para fijar una fecha), han sido cada vez más frecuentes en esa masa editorial los planteos generales —y ya no puramente técnicos— nutridos de cierta ambición panorámica y de una irrestañable veta confesional, como si urgencias íntimas y urgencias del país ya no hicieran factibles (o lo hicieran menos) los morosos enfoques impersonales y seccionalizados. Y aquí también sería imposible eludir una mención de su maestría en la necrológica, un género tan al parecer insanablemente rutinarizado y en el que Quijano ha sabido transmitir su gusto por lo pintoresco, diferencial, de los seres, la aptitud para apresar la positividad (a veces tan escondida) de muchos compatriotas, la melancolía de las posibilidades individuales nunca alumbradas, su conciencia de un «patrimonio humano» nacional por encima de diferencias de bandos, filiaciones e ideologías y (aun) ocultos, penumbrosos entresijos de su propia intimidad.

La «Agrupación Nacionalista Demócrata Social», que Quijano fundó en 1929, importó —tras el «carnelismo», pero seguramente en una forma mucho más orgánica, cabal— la tentativa, por parte de lo mejor de la «élite» intelectual juvenil del Partido Nacional, de poner plenamente «al día» el difuso, implícito planteo ideológico de uno de nuestros grandes partidos tradicionales. En 1919 y para jóvenes uruguayos ese «día» quería decir las corrientes promovidas por la primera y promisoria posguerra, el mesianismo americano de la Reforma Universitaria de 1917 y, sobre todo, la «democracia social» a la europea, esto es, el anhelo de trascender los planteos democráticos desde el plano formal y puramente político a los restantes órdenes de la sociedad y, sobre todo, a la desnivelada, feudalizada y oligárquica estructura socioeconómica. A ello unió Quijano el antiimperialismo, que sobre ser el caudaloso movimiento que había enrolado en el pasado a las mejores, más limpias y vivas inteligencias del continente, había acendrado su significación en la década de los veinte con la ocupación de Nicaragua y esos otros episodios parejos que hicieron del período de las presidencias de Harding,

Coolidge y Hoover uno de los más tenebrosos trechos de una secular (y aun no clausurada) historia.

Co-fundador, en París y junto a tan relevantes figuras americanas como José Vasconcelos, de la «Asociación de Estudiantes Latinoamericanos» (1925), Quijano ha sido fiel como nadie a esta decisiva definición juvenil, aunque tono y argumentos hayan variado como han variado, en la movilidad de casi un tercio de siglo, las apariencias, los lemas, las argucias y los pretextos de aquella fuerza.

Si desde aquí hubiera de sintetizarse, cabe decir que, también a ese tercio de siglo de distancia, su pensamiento puede bien ser insertado en el nacionalismo popular latinoamericanista, de orientación socialista, planificadora, «desarrollista» (para usar el copioso comodín de hoy), inclinado al uso informal de un marxismo abierto y hostil a todo totalitarismo dogmático, antiimperialista, neutralista y «tercerista» en las contingencias de la vida internacional. Y en lo interno, agréguese, en lo político, decididamente inclinado a optar por formas institucionales democráticas (mejor si remozadas, revitalizadas) respecto a la centralización rigurosa y al partido único y a toda la numerosa gama hispano americana de variantes más o menos ambiguas.

Pero, si este esquema exigiera alguna matización, hay que decir también que, entre 1939 y 1955, el pensamiento de Quijano acentuó ciertos rasgos de un nacionalismo que no deja de ofrecer similitudes con el de Luis Alberto de Herrera: la predicación de la modestia y la mesura de conducta internacional que corresponden a una pequeña nación pobre, inoperante, indefensa; el apego a «las permanencias» que representan las contigüidades geográficas, la comunidad del origen histórico, la identidad de intereses económicos, frente a las consignas estruendosas del momento, a las yertas solidaridades ideológicas, a las gigantomaquias (con contrincantes fácilmente sustituibles) entre el «Bien» y el «Mal», a todas las «guerras santas» pregonadas a todo trapo para dualizar en justos y réprobos a las gentes, partidos y potencias del mundo. Contra todo esto (sin dejar de aceptar lo que de inmediato y razonable pudiera reclamar), predicó la cabeza fría, el apego a lo estable, la insomne atención a las realidades del imperialismo, las complicidades nativas, el atraso, las humillaciones nacionales que constituyen las líneas de larga duración desde las que se prolongan las rémoras de nuestro destino. Esto (Quijano no se ha cansado de predicarlo) es lo esencial y decisivo frente a *las charangas* y *las retóricas* de los que reclaman nuestro apoyo cuando se hallan de espalda contra la pared (o están tratando de evitarlo), frente a la cándida o siniestra vanidad de los que quisieron (y quieren) empujarnos a un misionalismo «democrático», a un salir, como Tartarín, *a la caza de leones*, contra todas nuestras posibilidades y conveniencias.

Este nacionalismo más amplio que el de la estricta área uruguaya (ese fruto de la «balcanización», contra todo lo que se pretenda), ese nacionalismo rioplatense y aun latinoamericano, le ha llevado a un compromiso permanente y a una abierta insurgencia intelectual ante ciertas fuerzas y añagazas con curso en nuestro hemisferio. No hay duda de que su insistencia mayor es la hostilidad a la farsa jurídica panamericana y su consecuente escamoteo del desnivel entre un poder irresistiblemente decisorio y una constelación de naciones artificialmente divididas. Pero también la inflexible resistencia a cualquier infracción a la no-intervención; también el penetrante desenmascaramiento de todas esas

azucaradas fórmulas («intervención multilateral» u otras) con que se pretende dar carta blanca a los Estados Unidos para arrasar los regímenes que los incomoden; y todavía el análisis implacable de esas pautas, de esos planes (llámense «Alianza para el Progreso» o de otra manera) con que se espera congelar el desarrollo latinoamericano en los parsimoniosos cánones de una «revolución pacífica» virtualmente invisible.

En estos rubros (aunque soslayando tal vez un plano extra-político y sobre todo extra-institucional que complicaría las cosas), la ironía de Quijano se ha vertido cuantiosamente sobre la operación dualizadora entre «democracia» y «totalitarismo», entre «mundo libre» y «mundo esclavo», que incluye en el rol de las fuerzas absueltas cualquier régimen, por absoluto, por regresivo que sea (el español o el portugués, el de Somoza y el de Trujillo, las oligarquías de Perú y de Colombia, los sultanatos petroleros del Medio Oriente o los gobiernos mercenarios del Asia del Sur y sus islas) dispuestos a servir con la imprescindible docilidad los intereses (y las neurosis) de la gran potencia occidental.

En lo económico y financiero, Quijano ha mantenido, durante su larga faena editorial, una actitud más bien ecléctica, una posición que si es consciente de la falacia radical de toda economía liberal ortodoxa se ha pronunciado también con empeño contra las formas mixtas (que él cree híbridas, estériles, incurablemente empíricas) del «dirigismo» y el «intervencionismo» estatales tal como entre nosotros se practican, movidos por las exigencias variables, contradictorias, del interés político, del cálculo electoral, de la presión ávida de los grupos, cumplidos por los instrumentos ciegos o corrompidos, o falibles, de la burocracia estatal. Muchos, muchísimos editoriales ha dedicado Quijano a las pifias de esa disparatada credulidad de políticos y administradores que *creen que bajando el termómetro se hace desaparecer la fiebre* a la confianza en encauzar contralores de precios y de costos, con amenazas a la especulación, con dosis masivas de moralina, la correntada libérrima, ciega de una vida económica normada por el interés de los poderosos, por la supremacía de los monopolios. En realidad, y sobre todo en los últimos años, su prédica —el modo de su admirado Pierre Mendès-France— se mueve por el reclamo de una planificación que no excluya una auténtica elasticidad de las instituciones económicas. También cree Quijano en la superioridad relativa de una nacionalización cabal del aparato productivo, siempre que esta sea servida por un estrato técnico seleccionado rigurosamente, dotado de sentido político y nacional, sin esa presunción «tecnócrata» sobre la que a menudo ironiza y todo acompasado a una profunda transformación de nuestras estructuras agrarias que, antes de la actual y unánime boga del lema, fue uno de los primeros en reclamar (y fundamentar).

Completado este esquema, acentuadamente normativo, corresponde subrayar hasta qué punto Iberoamérica entera, y su destino, es el verdadero campo histórico, el ámbito emocional del «tercerismo ideológico» de Quijano que, como todos los dirigentes responsables de este costado sur del hemisferio no respira a pleno pulmón si se le constriñe en las áreas que delimitan fronteras fijadas por la diplomacia y el azar. En este orden de alcances, Quijano es un auténtico descendiente de la generación de «Maestros de Juventud» (Palacios, Vasconcelos, Ugarte, Ingenieros) —los «calibanes» de Sánchez— que convirtió los preceptos del

culturalismo arielista en viva noción de las realidades del contorno (políticas, económicas, sociales) que exigían enfrentamiento y cura.

Inscripto en las contingencias históricas del continente, de cara a la esencial ambigüedad de los fenómenos ocurridos en él por un tercio de siglo, no sería difícil advertir que el pensamiento de Quijano ha oscilado con cierta perplejidad frente a las formas autoritarias militares y caudillescas de nacionalismo populista y masificador, latamente «socializante», de tónica emocional antiimperialista y realizaciones (a veces) de positiva índole liberadora. Algunos distingos ensayados ante la vigencia de fenómenos como el peronismo, el varguismo u otros similares muestran esta perplejidad. Lo «permanente» (la liberación nacional antiimperialista) —por ejemplo— y lo «accesorio» (las formas dictatoriales y militares que en ocasiones las han impulsado). O las *limpias banderas*, empuñadas por *manos sucias*. O la posibilidad de que los «fines buenos» sean «servidos» por hombres intachables pero también «utilizados» por otros que no lo son. Durante buena suma de años, en síntesis, Quijano tendió a filiar en el fascismo europeo ciertas corrientes latinoamericanas cuya positividad —al margen de todos sus excesos y eventuales corrupciones— tiende hoy a subrayar el juicio político de las últimas generaciones. Pero también déjese bien establecido, siempre ensayó los distingos citados y en manera alguna echó leña al legalismo mentido de los intereses jaqueados y amenazados. Con todo, solo ante los sucesos argentinos del 55 y la Revolución Cubana (a esto se volverá a aludir en otra parte) parece haberse abierto en su juicio la noción de esa contingencia y esa impureza de la historia que hacen que la promoción impostergable de nuestros pueblos pueda marchar sobre carriles éticamente ambiguos o fundamentos ideológicos que sea dable rechazar por lo menos en su imposición autoritaria. Y aun, más en general, que el «carismas» caudillesco, el peso de las armas, la irracionalidad, la pasión ardida y sin maneras puedan ser en América (también) los signos posibles de nuestra irrupción a la vida.

Más allá de esto, que todavía está en el plano de las ideas, cabe pensar que su figura personal no estaría completa si faltara —por lo menos— la rápida mención de los que pueden llamarse sus «tonos» emocionales, los módulos (a veces verdaderas imágenes) de su enfrentamiento con la realidad del país y con sus prácticas.

El llamado a la sensatez, al realismo, la apelación a la cordura contra las vigencias de nuestra *loquibambia* y del eterno ignorar que *dos más dos son cuatro* resulta, tal vez, el más reiterado. Otro es el contraste entre el verbalismo, los errores, las tonterías de los hombres y el sostén, precario pero sostén al fin, de los humildes ritmos creadores de nuestro mundo natural, del *ardor del toro en primavera* y la tierra buena que siguen impertérritas al margen de nuestras locuras e ilusiones. Y también la antítesis entre la agitación frenética de nuestra politiquería, los debates de nuestros partidos y las prisas de la arrebatiña presupuestal y los grandes problemas estructurales que yacen bajo ellas, cada vez más desatendidos, más amenazantes más acuciosos. Pero es tal vez más fuerte, y sin duda más amplia, la contraposición entre nuestro optimismo *panglosiano*, nuestra suficiencia desarmada y aldeana y el mundo dinámico, tremendo, duro, que más allá de nuestras fronteras nos va estrechando, asfixiando, por más que nos sintamos inmunes a él, pertrechados para eludirlo. La «siesta criolla», gozada al margen de la historia le convoca a la alarma y al sarcasmo: *sub specie galli*

cantum son lanzadas muchas de las críticas que apuntan a nuestra renuencia a tomar conciencia de los urgentes y desoídos deberes que el espacio y el tiempo nos imponen.

El muy mentado «negativismo» que para el juicio de los pueriles todo esto parece significar, el timbre general de su actitud ha sido, a menudo, peyorativamente señalada e incriminada con dureza. Hay quienes piensan que la obligación del director de opinión pública es la constante sugestión de arbitrios, remedios, recetas, fórmulas para «ir tirando». Olvidan (entre muchísimas otras cosas) que puede existir la conciencia de un deber antagónico: el de aventar ilusiones, el de desarmar errores mil veces reiterados, mutuamente sostenidos y reforzados, el de tajar toda maraña viciosa, el de dejar que el curso de las cosas siga hasta el final la pura dialéctica de su nocividad, y todo ir sea un ir hasta el fondo de los males para que los males tengan remedio, para que, en último término, en la intemperie dura, tónica, la tarea de un pueblo pueda reiniciarse en toda su ambición y desde el limpio principio. En suma: que el llegar hasta el fondo, (que esto implica todo «radicalismo»), la radicalidad, la totalidad, la ceñida. cronometrada coordinación necesarias de toda reordenación nacional vigorosa y durable puede ser la sustancia última de este negativismo que a Quijano se le ha reprochado.

Es dudoso, hay que reconocerlo, que a esta altura de su vida, Quijano ratificara esta interpretación en cierto sentido «construida», de su actitud. En primer lugar, porque el pesimismo, que es un ingrediente afectivo muy cierto en él, no contempla, seguramente, con la misma confianza lo necesario, lo inexorable de este contrapunto dialéctico entre exacerbación de males y promoción de remedios y porque (además), es cada vez más notoria en él la convicción de que los pueblos no solo pueden morir (y seguramente «quebrar») sino también declinar, sin estridencia, sin visible tragedia, hasta un nivel que los haga irrecuperables. También, reflejo humano al fin, porque sabe con qué caudales de sufrimiento individual y colectivo se pagan estos procesos, estos ciclos violentos.

Quijano, que es un gran repristinador de palabras, dio, a cierta altura de *Marcha*, con dos: los *próceres* y el *floripondio* que expresan bien el sentido de su demolición de la clase dirigente uruguaya (una demolición que, inflexiblemente, nunca ha condescendido a personalizar), las señas de su incapacidad, su conformidad hinchada, su satisfacción verbalista y vacua, su cobardía ante todas las realidades. El convencimiento de que esos hombres y los anchos sectores de la sociedad que (con la única verdadera habilidad que poseen) modelaron a su imagen y semejanza, han desfibrado y desvitalizado al país más allá de todo lo curable por terapéuticas normales; la evidencia de que «nada» tiene remedio sin aquel «ir hasta las raíces», acometiendo en «toda» su área y «coordinadamente» todos los inseparables problemas, ha enfrentado a Quijano con la cuestión de la Revolución. Pues ¿qué otro nombre conjunto tienen esta radicalidad, esta totalidad, esta coordinación? Tal puede ser la inferencia de quien viva con autenticidad y limpio fervor desinteresado esta hora dolida de la vida uruguaya, sin que el ardiente ejemplo de Cuba sea necesario para su planteo, por más que pueda dotarlo de fuerza y dramatismo mayores. Dígase solo que, en este punto (y esto no rezaría únicamente con él), Quijano aparece tan consciente de esa necesidad como hostil a confundirla con cierto fácil estado de espíritu que todo lo posterga —remedios de los males, desquites de los resentimientos, alegres

castillos en el aire— a la hora apocalíptica, al trámite espectacular que teje la imaginación incapaz de enfrentarse con las tareas de cada día y el compromiso que ellas imponen.

Con todo esto ya se está apuntando a la incontrovertible carga pasional, afectiva, que la postura de Quijano porta, a su calidad de ser algo más que un frígido, desentendido ejercicio judicativo. Si realismo y economismo sellan su labor periodística, también la marcan un emocionalismo que en los últimos tiempos ha ido acentuándose.

Según un sonado editorial de fin de año no lejano el autor ve el curso de sus días ceñido por la triada dialéctica de idealidad primera e impetuosa, de asco y desengaño posteriores (Quijano es un maestro del melancólico desprecio, de la abominación cortés) para culminar, al fin, en una actitud de persistencia —a pesar de todo— de lucha valerosamente asumida, sin esperanzas personales sin otro aliciente, *vox clamantis in deserto*, que la elegancia de una impecable pertinacia. Dolorosamente perceptivo de la fugacidad de los empeños humanos, de la soledad final irremisible, de la indiferencia majestuosa de la naturaleza, del olvido eventual pero, también, de algún modo, sostenido y entonado por la tenue ilusión de una supervivencia, sino personal, social, por la posibilidad de trascendernos en una obra que nos desborda, por el carácter religioso, religador de nuestro deber hacia los que nos sucederán y serán en buena parte legatarios de nuestros actos y nuestras abstenciones.

44. En la nueva etapa

Ahora que ha concluido la matanza, hay que creer, esperar y desear, que cesará también el embrutecimiento. La guerra —y tal vez sea ello inevitable y necesario— ha ejercido sobre el mundo una especie de hipnosis. Lo ha enloquecido y atontado. No solo porque el dolor ha sido brutal y ha suspendido el discernimiento, sino también porque la voz de los cañones no suele acordarse con la de la razón. Había que ganar la guerra, objetivo fundamental. Lo demás no interesaba. Clemenceau ya lo dijo en ocasión semejante: «Je fais la guerre». Hago la guerra. El resto no cuenta.

Estos países de América y acaso, de manera más particular el nuestro, a pesar de estar alejados del conflicto no escaparon al mal. Por razones internacionales —algunas, sin duda, muy respetables— por razones internas, también, en buena parte, despreciables. Todo se ha confundido y trastocado. Hemos vivido encarando nuestros problemas desde el ángulo del nazismo o del antinazismo, y se aprovechó el conflicto, para pretender dirimir a su sombra, discrepancias minúsculas, en definitiva, de política lugareña.

Nazi y fascista fueron vocablos utilizados en las peleas de campanario para abatir al enemigo. Una opinión que incomodaba, era nazi para los gobernantes quisquillosos. Un adversario temible era nazi para sus contendores. Y —aquí es donde lo grotesco llegó a alcanzar su más excelsa expresión— los motes solían aplicarlos, con el ardor de los catecúmenos y la hipocresía y el tarambanismo que caracterizan a ciertos políticos criollos, los mismos que ejercían poderes dictatoriales, y habían sido usufructuarios o turiferarios de dictaduras, o ha-

bían actuado como propagandistas o simpatizantes o adherentes del nazismo, en las épocas que precedieron a Munich o habían pactado con él o con él aliado o estado a su servicio. Contribuyó a agravar el mal, la insistencia sospechosa en confundir antifascismo con yanquismo o anglosajonismo o cualquier otro ismo de procedencia extranjera. Las vírgenes canoras de nuestra democracia, se negaban a comprender que se podía ser, como lo fuimos nosotros antes de las propias vírgenes, antifascistas sin tacha ni desfallecimientos, sin estar obligados a creer que los intereses específicos de Estados Unidos y aun de Inglaterra y con más razón los intereses específicos de sus capitalismos que no están muertos, tenían que ser siempre los intereses del Uruguay o de América Latina. No fuimos antifascistas por yanquismo o anglosajonismo. Fuimos antifascistas porque había que serlo con independencia de todo lo demás y sin dejar de tener los ojos bien abiertos para cuidar que en la vorágine, a pretexto de escapar de unas cadenas, no nos fuéramos a poner otras, que aunque menos pesadas. eran siempre cadenas. Actitud de elemental prudencia, de elemental decoro y de elemental conciencia de un destino nacional, intergiversable e inalienable.

Pero no quiso comprenderse esto tan simple y entre nosotros el «bourrage de crâne» fue practicado, con todo desenfado y perfecta constancia.

Ya escribimos que los que vengan, se sorprenderán algún día de la vaciedad que caracterizó el paso de los años de la guerra en nuestro país. Lugares comunes, floripondios, frivolidad de danza, superficialidad que se atuvo a las apariencias y escamoteaba siempre —acaso por ignorancia— el hueso. El pan de cada día, un pan sin levadura y desnutrido, lo dio aquí donde no abundan otros elementos de cultura, una propaganda estándar que galopaba por radios y por diarios. El país ha vivido así en estado hipnótico y al fin, al empezar a despertar por sus propios medios, ha desembocado en el disgusto, el hartazgo y la confusión, bajo el peligro real y no supuesto de entrar en un proceso de desintegración. Los floripondistas, y los snobs, y los frívolos, siempre peores que los crueles al decir del tantas veces recordado Alain —no hablemos de los otros— pierden ahora que la guerra acaba, el pretexto para continuar su obra. Desde el punto de vista nacional, esto, materialmente de muy difícil apreciación no deja de ser una de las grandes ventajas que la paz nos depara. Podremos volver humildemente a inclinarnos sobre nuestra tierra para desentrañar su destino y su misión. En ellos —en ese destino y esa misión— pensamos, una vez más, ahora que la paz llega. Ahora cuando la matanza toca a su fin; pero cuando nuevas y decisivas batallas acaso incruentas, se acercan. Todos nuestros problemas, agravados por la guerra, golpean a las puertas Nos esperan horas duras y graves. Y para vencerlas, será menester que volvamos los ojos a la tierra nuestra, con humildad, con honradez y con limpieza.

Y como obras son amores, permítasenos que reproduzcamos hoy algo que escribimos, va para tres años, a fines de 1942. Sustancialmente, nada tenemos que agregar; y nada quitar tampoco.

Quienes se dedican a las comparaciones fáciles, afirman que el año 1943 verá el fin de la guerra. La otra se extendió del 14 al 18. Esta no podrá pasar así del año próximo y para que la comparación no sufra mengua, se nos anuncia también que aun veremos, como en 1918, una última, formidable y desesperada tentativa del nazismo.

Termine o no la guerra en 1943, no tenemos duda, no la hemos tenido nunca, sobre su resultado. Hitler no tiene salida. Está peleando, cercado contra las tres potencias mayores del mundo, dos de las cuales por lo menos están intactas y una de ellas, sin duda, aún no ha alcanzado el máximo previsible de su producción.

Si nunca tuvimos dudas sobre el resultado de la guerra, aun en las horas más difíciles menos podemos tenerlas ahora, lanzado a la batalla el potencial de Estados Unidos y cumplidas las etapas que ha cumplido con tanto heroísmo, la Rusia soviética. Hitler no ha logrado ninguno de sus objetivos fundamentales. Todas sus victorias tienen algo de fuego de artificio: el Imperio Británico está en pie y el ejército ruso sigue batiéndose. No ha podido destruir a uno ni aplastar al otro. No podrá hacerlo ya.

La guerra está ganada, hay que ganar la paz, se dice. Hay que ganar la paz para que no vuelvan a cometerse los trágicos errores que se cometieron el 18 y que nos brindaron años de caos y que nos trajeron otra guerra.

No somos tan optimistas, desgraciadamente. Sin duda, podrá y deberá lograrse un sistema de equilibrio, menos inestable que el engendrado por el absurdo tratado de Versalles. De ahí a creer en la paz perpetua, media un abismo. Y tanto más cuanto que la guerra está vinculada estrechamente, no solo a modos de pensar y a actitudes morales sino al régimen económico, que es transitorio sin duda, pero aún nos domina. Es el caso de recordar a Jaures: el capitalismo lleva en su seno la guerra, como la nube a la tormenta.

El porvenir del mundo aparece así ligado al porvenir del capitalismo. ¿Qué será de este después de lograda la paz? He aquí la gran interrogante. No queremos hacer profecías, pero tal vez con modestia y humildad, nunca suficientes tratándose de temas semejantes, es posible en base a otras experiencias históricas, señalar algunas tendencias.

La guerra engendra la revolución, decía Lenín. Así se vio en Rusia; pero así no se vio en el resto de Europa continental. En cambio, y sin descartar la posibilidad de transformaciones revolucionarias que la influencia rusa y la desesperación de los pueblos oprimidos y aun derrotados, precipitará, parece más lógico y probable, pensar que saldremos de esto para desembocar en un período de autoritarismo. Nos inclinamos a creer que los años próximos nos traerán, con altos y bajos, una modificación sustancial del régimen democrático liberal. Hay formas de ese régimen que ya estaban muertas antes de iniciarse la guerra. Esta las ha enterrado.

De la misma manera, con el autoritarismo creciente en materia política, el autoritarismo a finalidad revolucionaria o a finalidad reaccionaria, ha de venir, como vino después del 18, una transformación también sustancial de la organización económica. La democracia liberal está muerta. Quizá también lo está la economía liberal, que ahora solo tiene refugio en los tratados y las especulaciones. Lo que ha dado en llamarse economía planificada o más modestamente dirigida, no podrá ser desarraigada de la noche a la mañana y para hacer frente a los trastornos de la posguerra, gobiernos y pueblos han de volverse, por lo menos en una etapa previsible —«a la larga todos estaremos muertos», anotaba Keynes—, cada vez más hacia ella. Habrá que seguir manejando tanto como ahora, más que ahora quizá, la moneda, el crédito, el comercio exterior y disponer la fortuna privada cada vez con más urgencia y menos recato. Crecimiento y desarrollo de las formas autoritarias por un lado; intervención más premiosa y gravosa en lo

económico por otro. Entraremos de esta suerte, en una etapa de amplio socialismo de Estado.

Y así como antes hemos dicho, que la gran interrogante es el destino del capitalismo, decimos ahora completando nuestro pensamiento, que el enigma a develar es la influencia que el pueblo pueda tener en la organización de esas formas autoritarias, políticas y económicas. Si caen ellas en manos de oligarquías que las imponden —¿qué es, en definitiva, el fascismo, sino eso?—, o si queponden —qué es, en definitiva, el fascismo, sino eso?—, o si quedan sometidas al contralor y para el beneficio de las grandes masas populares.

Nuestras perspectivas como nación son muy limitadas. Es un pensamiento en el que hace tiempo insistimos. La guerra del 14 al 18 nos enriqueció transitoriamente; pero los años de paz no tardaron en quitarnos los beneficios acumulados, entre crisis y perturbaciones —la del 21, la del 24, la del 30— de las cuales no nos habíamos repuesto, cuando estalló el actual conflicto. Tuvimos que pagar así, indirectamente, por la solidaridad más acentuada de las economías nacionales, nuestra contribución al desequilibrio forjado por los grandes. Sin duda, como después del 18, algo puede quedarnos entre las manos; nuestro continente siguió industrializándose y el proceso industrializador también se cumple entre nosotros. No debe olvidarse, sin embargo, que solo podrán, en definitiva, sobrevivir aquellas industrias que se encuentren en condiciones de competir en los mercados mundiales. Y al respecto deben recordarse dos hechos fundamentales que se relacionan particularmente con nuestro país.

El primero, es que Inglaterra, nuestro gran comprador, pasará terminada la guerra —ya ha pasado— de país acreedor a país deudor. Para hacer frente a sus compromisos tendrá que producir más, mejor y más barato que antes. Ha cambiado la estructura de su balanza de cuentas: déficit en la balanza comercial, saldo favorable en las invisibles. Tendrá ahora que contar con saldo favorable en la balanza comercial —vender más de lo que compre— para cubrir el déficit de las invisibles, producido, sobre todo, por el formidable servicio de las deudas contraídas para hacer frente a la guerra.

Solo nos comprará lo estrictamente necesario y lo que no pueda producir ella misma o sustituirlo.

El otro hecho, es la dificultad de todo proceso de industrialización nacional. Carecemos, por nuestra pequeñez y por nuestra exigua población, de un mercado interno capaz de servir de base a la gran industria y aun a la mediana.

Carecemos, además, de materias primas esenciales: no tenemos hierro, carbón, ni petróleo. Todo proceso industrializador está llamado así entre nosotros a tener, por lo menos mientras esas materias primas sigan siendo fundamentales, muy escaso desarrollo.

Por razones económicas, pues, y por razones históricas y políticas además, no vemos posibilidad de un más amplio y decoroso destino, sino ligados sin mengua de la autonomía, al destino y la evolución de otros países de nuestro continente latinoamericano. Pensamos, y lo hemos dicho, que el porvenir pertenece a los grandes acuerdos regionales. El Imperio Británico es uno de esos acuerdos. Lo será más, si subsiste después de la guerra. Estados Unidos, es otro ejemplo. Una

Europa federada mañana, viejo sueño napoleónico que ha movido también la ambición de Hitler, otro. Nuestro destino nacional está ligado al del Río de la Plata.

Y por ahí volvemos a nuestras ideas de siempre. Queremos la derrota del fascismo con un ardor que no ha sufrido mengua, la misma convicción y la misma certidumbre de estar en lo justo, pero no queremos caer —nuevos cipayos sometidos resignadamente a la esclavitud— en manos de ningún imperialismo. Por eso, y sin que esto importe evadirse del tema, veríamos con horror la caída de Inglaterra. En el mundo actual, nuestra independencia tan precaria, es fruto de las contradicciones entre los imperios. La caída de uno, daría puerta franca al otro. Ya Ganivet en una época de anglofobia, había presentido esta función moderadora y equilibradora de Inglaterra. Por eso, también, nos horroriza la sumisión de Europa. Por eso también, discrepancias y diferencias y aun distancias a un lado, nos preocupa —además de que, en este como en los demás casos citados, actúan otras razones— el debilitamiento de Rusia. No nos salvaremos, si uno es el vencedor. Podremos salvarnos, si sabemos aprovechar la coyuntura que nos brinde la rivalidad de varios.

Esto es lo que pensamos y decimos en el umbral del nuevo año, seguros de la derrota del fascismo; pero angustiados por el destino de nuestra pobre tierra americana, a la que tanto amamos y donde toda traición tiene su asiento.

Marcha, n.º 281, del 11 de mayo de 1945

45. Más garantías; menos libertad

La disgregación o la desintegración de los partidos políticos tradicionales, es ya un lugar común. Todos hablan de ella y en primer término, los que militan dentro de esos mismos partidos. No sin antes vacilar mucho y por diversas razones sobre la necesidad de encarar el tema, creemos que algunas reflexiones de un ciudadano que está totalmente alejado de la política, pueden contribuir a facilitar ciertos esclarecimientos. Por lo menos, no podrá creerse que ellas estén inspiradas en intereses propios, de grupo o de parcialidad.

En realidad, sin remontarse a la Edad Media, siempre los partidos tradicionales, con muy contadas excepciones en el tiempo, han estado sacudidos por crisis internas; pero las divisiones actuales ofrecen, por lo menos, dos características que le atribuyen mayor gravedad.

Dentro del nacionalismo hay dos partidos, con lemas distintos, autoridades distintas, organismos distintos. Y esta situación se prolonga desde hace más de veinte años. Es decir, electoralmente, algo más de una generación. Los que tienen ahora 18 años y pueden votar, nacieron después de la división del 32, después del golpe de Estado del 33.

El mismo fenómeno, aunque no tan acentuado, se reproduce en el coloradismo. Todavía el lema común cobija a todos; pero la verdad es que hay más de un partido, con autoridades, programas y organización propios. También esto lleva más de veinte años.

—El otro hecho, de más reciente aparición, es el siguiente: Las fuerzas mayoritarias dentro de cada corriente tradicional —únicos propietarios del lema histórico— también se han dividido. No hay por qué insistir en este aspecto harto notorio: la lucha entre la 14 y la 15 en el batllismo; la lucha entre los de la lista única y los de las varias listas en el herrerismo.

En el umbral del año 1954, pues, año de elecciones, nos encontramos no solo con que la división de los partidos tradicionales, división que ya alcanza a la mayoría de edad, continúa, sino también, con que se han dividido las fracciones derivadas de esos partidos y que en cierto sentido se consideran las más auténticas herederas de los mismos.

Este proceso al cual no se le ve término y que, de acuerdo con los datos que se poseen, tiende a agravarse, ofrece otra característica aparentemente paradójica. Los partidos se han dividido, cuando más espesas, rígidas y casuísticas se han hecho las disposiciones para mantenerlos unidos. Hasta llegar al primer cuarto del siglo, como con énfasis se ha dicho y se dice, los partidos no formaban parte de las instituciones. Campaban esos partidos a su albedrío fuera del Estado; intervenían por supuesto en él; pero, como organizaciones, actuaban tangencialmente. Juristas eximios y alquitarados, señalaron el hecho como un signo de atraso. Era menester que los partidos integraran las instituciones. Fueran considerados parte de ellas. El proceso se inicia allá, por el veinticinco y culminó en la ley de lemas (1934), y en la muy importante y olvidada ley del 35 (11 de diciembre) que declara que los partidos políticos propietarios del «lema partidario —y cuyos fines no sean opuestos a la Constitución ni a las leyes de la República— son personas jurídicas».

Como ocurre en tantos otros aspectos —por no decir en todos— la vida se ha burlado, una vez más, en el caso, de las disposiciones que adoptan los hombres. Las medidas tendientes a consolidar los partidos, si no puede decirse que precipitaron su descomposición, es innegable que no la han detenido. Y de ello se desprende, dicho sea de paso, una sana lección de escepticismo y de optimismo al mismo tiempo. De escepticismo respecto a la eficacia de las construcciones jurídicas o políticas; de optimismo por cuanto demuestra y confirma, que la vida siempre reconquista sus derechos.

La estatización o institucionalización de los partidos ha sido acompañada por una serie de medidas que remachan aquel propósito y ha tenido otros resultados además del señalado de precipitar o no detener la descomposición de esos partidos.

—Los gastos electorales los paga el Estado. Ya la ley del 28, establecía que la Corte Electoral pagaría la impresión de hojas de votación, a razón de dos millares por cada cien votos obtenidos.

Durante la dictadura terrista, el Sr. Ghigliani le dio a esta disposición un alcance más desenfadado.

En el 50, por ley, se modificó la proporción del 28; en lugar de pagar el importe de dos millares de listas por cada cien votos, se pagó el de quince millares y fue autorizado, no solo el pago a posteriori, sino un adelanto hasta el 50%, sobre la base de los votos obtenidos en la elección anterior.

—Puesto que los partidos forman parte del andamiaje institucional, se ha considerado lógico que esos partidos, únicas expresiones reconocidas de la voluntad popular, se dividan también el goce de las instituciones, en todos sus aspectos.

Hay una relación lógica, simple y cerrada, entre el principio y las consecuencias.

Los partidos integran el Estado; son su basamento. Por tanto, el Estado les pertenece. Toda la Administración Pública ha sido politizada o partidizada, si se permite el horroroso neologismo. A esta filosofía pertenecen el pacto del 31 y las reformas constitucionales del 51. Los puestos se reparten proporcionalmente a los votos (ley del 31) o se reparten a cuota fija (Constitución del 51).

—El elector ha perdido cada vez más su libertad. El voto es secreto; los escrutinios son limpios; el fraude no existe; la coacción, teóricamente, tampoco. Pero a medida que las garantías se han hecho mayores y más detalladas, la libertad de elegir se ha ido diluyendo o desvaneciendo. Cada cuatro años el votante se ve ante un dilema: o no votar —día llegará, es la culminación natural del proceso, en que el voto se haga obligatorio— o votar las listas que los comités partidarios confeccionan. Se dirá que siempre ha ocurrido así, que así deberá ser siempre. No es cierto. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos —no los citamos como modelos—, las elecciones son, por lo menos, doblemente parciales: parciales en cuanto al tiempo y la región; parciales en cuanto a los distintos órganos de gobierno. Las autoridades municipales no se eligen conjuntamente con las nacionales; los senadores no se eligen en una elección nacional; los diputados no se eligen con el Ejecutivo.

Aquí, entre nosotros, cada cuatro años, el elector debe optar entre el todo o nada. En una misma lista, van los candidatos al Consejo Nacional, los candidatos al Senado, los candidatos a la diputación, los candidatos al Concejo Departamental, los candidatos a las Juntas Departamentales, los candidatos a cualquier otro órgano «para cuya constitución o integración las leyes establecen el procedimiento de la elección por el Cuerpo Electoral» (Art. 77 de la Constitución).

Puedo creer que X es un buen candidato para integrar el Concejo Departamental; y que Z no debe ser elegido como diputado o como consejero nacional. No tengo escapatoria: si quiero votar a X, debo votar también a Z.

No se vota, pues, por candidatos, se vota por lemas, se vota por partidos. Los partidos constituyen o pretenden constituir una masa rígida y compacta. Y esta presunta rigidez y esta real despersonalización o deshumanización del acto electoral, ha tenido también un resultado aparentemente paradójico, como el que antes señaláramos. Ha propiciado o mantenido, por un lado, el caudillismo —caudillismo en lo nacional y en lo local—. El elector vota por el caudillo si este es también candidato o vota como le dice el caudillo. No le interesan, por regla general, los candidatos o los demás candidatos.

Por otro lado, la presunta rigidez de los partidos es solo formal. Formal y fugaz. Dura el espacio de un segundo. Esa rigidez es falsa, coacta, impuesta. Cesa al día siguiente del voto. El lema unitario cobija las tendencias y las ambiciones más dispares. En la lista unitaria tienen refugio las más diversas posiciones. Cuando se trata de gobernar, no tardan en aparecer esas tendencias, esas ambiciones, esas posiciones. Hemos tomado a la elección como un fin: al logro, puro y simple de votos, como un fin. Perogrullo, no obstante, ya enseñaba que al gobierno se debe ir para gobernar. De esto la política y los políticos criollos, no se preocupan.

Y así ocurre lo que ha ocurrido. Así lo que ocurrirá.

En el año que se inicia el país volverá a participar, pasivamente, en un acto electoral, pero seguirá sin gobierno. No lo ha tenido No lo tendrá. Se atribuye la culpa de este hecho al Colegiado. Es, nos parece, hacer centro en la sombra y olvidar al ave en vuelo. Tal concepción —¿merece que se la llame así?— es el digno reverso de la otra concepción candorosa y mítica, según la cual todos nuestros males derivan del presidencialismo. La causa es más honda; la raíz más oculta. Por lo pronto, y de acuerdo con lo dicho antes, no se puede gobernar porque no hay partidos que gobiernen o puedan gobernar.

Toda nuestra actual organización política, es una organización de fachada, muy abogadil, muy «jurídica», pero artificial y artificiosa. Cuida las formas, cumple los ritos, respeta las apariencias; pero la realidad está ausente.

La realidad se amaña e ingenia, por su parte, para hacer lo que le place. Un estudio acendrado de las características nacionales, podría llegar a demostrar que el oriental, no digamos el uruguayo, es un tipo especial que siempre, desde los más lejanos tiempos de su corta historia, ha encontrado la manera de vivir dos vidas: la aparente y la auténtica. Aquí, también, los molinos de Dios muelen lentamente pero muelen muy fino. Proclamábamos nuestra fidelidad al rey y éramos contrabandistas; pugnábamos por la federación e intuíamos la independencia; declarábamos la incorporación a las Provincias Unidas y creábamos un nuevo Estado. Mientras las formas no aprietan demasiado a la realidad, las formas se toleran y hasta se ensalzan.

Mirando hacia la política, ¿es aventurado decir, puesto ya el pie en el estribo, que el signo de nuestro tiempo es la persistencia de los ritos y la desaparición de la fe?

Marcha, n.º 703 del 31 de diciembre de 1953

46. Mensaje de Navidad

A Toño y Carmela Salazar en París. (Recuerdo de nuestras conversaciones, que el viento no se llevó, en la Plaza Dauphine).

Stavroguine. —Empiezo a no comprender. ¿Por qué todo el mundo espera de mí lo que nadie espera de ningún otro? ¿Por qué debo soportar lo que nadie soporta y aceptar cargos que nadie podría llevar?
Krilov. — Usted busca esas cargas, Stavroguine.

Dostoievsky, *Les Possédés*

Esta es mi última correspondencia de París. El viaje, este viaje tan raro en muchos aspectos y cargado de coincidencias y premoniciones, llega a su fin. No es menos cierto, que todo fin es un comienzo.

Mientras preparo las maletas, ordeno mis apuntes, colecciono mis recortes y cuento morosamente mis francos, los pocos que me quedan, en este triste cuarto de hotel, vuelvo sin querer a otros viajes, otros días y otros años y sin transición, me lanzo hacia adelante. ¡Confuso tropel de recuerdos y de esperanzas!

Dentro de pocos días será Navidad y la evocación de la palabra, me deja en la boca un regusto agridulce. Mi madre y mi niñez, la alegría del sol en nuestras tierras, los años que se van y los que vienen y otras navidades aquí en Europa que el recuerdo transforma también en dulces, desvaídas y cursis imágenes de Epinal: la nieve, la soledad, la pobreza y la nostalgia, la fe y el desafío. El desafío a lo por venir desconocido.

Está aquí, en París, y con él he reandado por los lugares de nuestra mocedad. Toño Salazar. Pero de otros me separó la vida o la muerte. Julio Mella, el más puro y gallardo de todos nosotros, a quien mataron los esbirros del dictador; Leonardo Fernández, que a los veinte años ya se debatía contra la ceguera y que ahora es Embajador de Cuba en alguna parte; León de Bayle, sobrino de la Margarita de Rubén Darío —«Margarita está linda la mar»— con quien dirigíamos —¡ya!— un Boletín de Estudios Económicos Latinoamericanos y que «terminó» de Embajador de Somoza en Washington; Haya de la Torre, treinta años de enemistad, que por estos días esconde su forzado ocio en Roma; Carlitos Pellicer, que dirige museos en México; Gustavo Machado, convertido en el líder del Partido Comunista venezolano; Miguel Ángel Asturias, que lleva todavía su Guatemala sacrificada a cuestas; Salvador de la Plaza, cuyas trazas he perdido, y tantos y tantos más, que ya no volveré a ver.

Hemingway llamó a su generación, un poco anterior a la nuestra, «la generación perdida». ¿Qué fue de esa nuestra generación? ¿También se perdió?

De nuestros años, de nuestras ambiciones, de nuestra deslumbrante fe ¿qué es lo que sobrevive y qué devino fruto? El hombre, hecho y lastrado, que se encara —creo que hay un cuento de Bécquer sobre el tema— con la sombra de su juventud ¿qué extrae de ese fantástico diálogo? Esa sombra está aquí, en el estrecho cuarto poblado de papeles y recuerdos, en esta minúscula, perdida y alejada isla, en esta fecunda y lacerante soledad. Está aquí, inasible y tenaz, y su presencia vagarosa tiene una pesadez de plomo. Más viva que los vivos, ignora la impaciencia, no conoce la angustia, no le teme a la lasitud. Está aquí, fuera del tiempo y del espacio y es ella misma un anticipo de la eternidad. Se huye de los hombres; no es posible escaparle a las sombras. Y hoy, yo, criatura del tiempo, me siento terriblemente desvalido y no puedo eludir el diálogo con mi sombra. Cómo y en qué forma fue ese diálogo, poco importa. Lo hecho, hecho está y a ley de juego, como en el truco criollo, todo dicho. A miles y miles de kilómetros está mi tierra. Hacia ella miraba, cuando joven, aquí me corroían la nostalgia y el ardor. Hacia ella miro, ahora, desde este París que una vez quise no abandonar y sobre el cual ha caído la noche.

Uno de los Viñas —no se cuál de los dos y que se me excuse— escribía en *Marcha*, hace pocos meses, frente al espectáculo asqueante y deprimente de la politiquería que reina en nuestros países, que una de las «soluciones» para los jóvenes era la fuga, el soñado viaje a Europa.

Irse y dejar a los beocios y a los farsantes, y a los mentirosos y a los hipócritas, los reinos perecederos de este mundo. Pero el mismo Viñas reconocía que esa era una solución de facilidad y de cobardía. A igual dilema hicimos frente los hombres de mi generación, hace años, en la época en que parecía más fácil cambiar el derrotero del barco.

Europa era la vida y la exaltación constante, el diario comercio con los libros, la cotidiana cosecha de los frutos de una civilización milenaria, que resplandece en las piedras ilustres de las casas, en los recoletos rincones de las ciudades, en el despliegue de las exposiciones, en el bullir de los teatros. La tarea de testigos y usufructuarios de una cultura tan opulenta y equilibrada, bastaba y basta para llenar la vida. Para colmar el día, para llegar cansado a la noche, para aguardar con alegre inquietud el mañana, para esperar la muerte.

Pero éramos eso: testigos. Debíamos resignarnos a serlo siempre. Y aunque no se crea, teníamos, no obstante el despiadado egoísmo de la juventud, una noción bastante precisa, de lo que considerábamos nuestro deber.

Nuestro deber estaba allá, en nuestra América, caótica, hostil, esclavizada, ignorante de su destino, atiborrada de acechanzas. Entre leer la historia o a lo sumo escribirla y hacerla, había que optar por hacerla. Las largas discusiones enhebradas de consideraciones metafísicas y de distingos sutiles que nos consumían las noches, desembocaban siempre en el mismo planteamiento simple: quedarse era disfrutar gozosamente de la gloria ajena; irse era asumir con dignidad viril la propia pena. Y así, uno tras otro, abandonamos el círculo mágico de nuestros encuentros en París y nos volvimos —treinta años han pasado— a nuestra tierra. De lo que hicimos y de lo que nos fue dado o permitido hacer —el diálogo con la sombra— dicen esos treinta años.

Si pudiéramos encontrarnos —muertos o vivos— y retomar el hilo de nuestras juveniles discusiones, quizás nadie fuera capaz de decir hoy que la vida se ajustó a los planes y los sueños. Quizás nadie fuera capaz de mirar sin que los ojos se le empañaran, el cuenco de sus manos, por donde transitó el agua y el barro, tanta agua y barro, como para dejar grietas y quemaduras.

Pero quizás nadie tampoco renegaría de la elección juvenil.

Y sin quererlo, puede que llevado por la sombra, encuentro que llego a la conclusión de este confuso mensaje que escribo; pero que otros me dictan, este mensaje que quiere ser un canto de vida y esperanza.

América es todavía, como hace treinta años, el subdesarrollo y el subconsumo; la dependencia; la falta de virtualidades creadoras; el adocenamiento, la indisciplina y el conformismo; la fachada jurídica, fruiciosamente retocada por los doctores pedantes y la miseria infrahumana en vastas regiones; la improvisación, sin grandeza, la satisfecha mediocridad descolorida y la ajada rutina.

El ciclo de aportes vitales, bien magros por cierto, del Uruguay se cerró el 30. De entonces a hoy seguimos hollando los mismos senderos. Y ni siquiera sospechamos, que más allá, a pocos metros, al alcance de nuestras manos, comienza la inexplorada lejanía. Todo igual, siempre igual, abrumadoramente igual y pequeño, con la uniformidad y regularidad de las estaciones, las lunas y los soles; pero sin la misteriosa armonía y la belleza de los mismos. No es una crisis. Es algo peor que una crisis. Un estado de sonambulismo inconsciente, la convicción puramente instintiva de que nada cambiará y nada puede cambiar, una compla-

cencia, a la escala zoológica, con el bebedero y el comedero y una trágica pereza que nos disimulamos y creemos vencer, dándonos a las discusiones puntillosas, a las agitaciones efímeras, a la caza del hombre. El Uruguay hoy, es el desván, o el refugio de los lugares comunes. Todo él, un inmenso lugar común, a veces sonoro pero siempre vacío. Y ello a la hora en que todos los lugares comunes han volado hechos trizas. De Asia a África, de Europa a los propios Estados Unidos. Erigidos en custodios de un mundo muerto, atados a féretros vacantes, hemos perdido hasta el olfato. Porque lo que ya no es ceniza, hiede, y sin embargo, nos complacemos en su compañía.

Como hace treinta años, más que hace treinta años, el puesto de combate está allí, pues, en América, en el Uruguay.

Alguna vez escribí que nuestro único heroísmo, nuestro modesto heroísmo, consistía en batallar sin esperanza de ver los frutos. A lo largo de estos treinta años, más de veinte en *Marcha*, han cabalgado a nuestro flanco, la traición, el odio, la incomprensión, la calumnia. A veces y es lo que más desconcierta, la traición insospechada nos aguardó calladita en un recodo del camino, cuando la mañana asomaba más deslumbrante y fruitiva. Hicimos lo que pudimos y Dios sabe que así fue y que nuestros errores con ser muchos, no alcanzan a ser tantos como las injusticias que nos golpearon.

Pero la vida continúa y debe continuar y cuanto queda hecho y el lote magro o corto, abundante o dilatado, que aún falta recoger, no será en vano. Todo queda por hacer —¿diez, veinte, treinta años nos esperan todavía?, ¿quién lo sabe?— y se hará: nuestra tierra iniciará algún día su redención.

Por esa redención hay que trabajar, en los lugares de mayor peligro, en las cuevas profundas donde el aire está enrarecido, en las alocadas vanguardias que salen al campo raso expuestas a la calumnia y al ridículo, en todos los sitios donde se está dispuesto a combatir contra el conformismo, la mentira, la complacencia, la frivolidad y la injusticia.

San Pedro construyó su Iglesia piedra a piedra sobre la sangre anónima y fecunda de millares de mártires. Día llegará en que tendremos también nuestro San Pedro y nuestra Iglesia; pero entre tanto hay que darle el frente al castigo, devolver golpe por golpe y a falta de iglesia vivir en religión. Nada tiene sentido, todo carece de explicación valedera, hoy como ayer, en el mundo y por tanto en América, y también, por tanto en el Uruguay, si se ignora el fenómeno imperialista, si no se comprende la magnitud de la vasta descolonización que está en marcha, si no hay conciencia, de que en el plano internacional, todos los demás pueblos pobres, nuestros hermanos, de otros continentes, ya no pueden ni quieren soportar la miseria y la explotación y la servidumbre.

No: nuestra generación no fue una generación perdida. Perdida para el mundo, ella se salvará por lo que aportó, entre la confusión y el miedo, a la avasallante e incontrastable obra redentora, tejido apretado de una rueca que no conoce el reposo.

A los jóvenes de hoy no les esperan, por suerte, días de paz. No conocerán triunfos deslumbradores ni verán la fábrica erguida sobre la colina, vencedora del tiempo y de los horizontes. Como el personaje de Anouilh deberán aprender a quedarse solos. Es un duro aprendizaje que termina cuando llega la muerte.

Pero de ellos será la posibilidad de participar en la más excitante y generosa aventura de nuestra historia; la posibilidad de crear, en estas tierras desamparadas, en lugar de repetir y copiar.

A unas generaciones todo les es dado; a otras todo les es exigido. A la nuestra todo le fue exigido. A la que hoy traspone el umbral, cara a la incierta y tormentosa noche, también.

Que tenga el coraje de adquirir conciencia de la sin par misión que los tiempos le confían.

Que tenga el coraje, de vivir y morir por ella.

Que tenga el coraje de amar a su tierra por encima de todas las cosas.

Cuando esta nota se publique ya Navidad habrá pasado; pero de todas maneras he querido escribirla, para despedirme de París que ahora, en la fría, húmeda, alta noche, duerme y desafiar al destino que me espera y a cuyo encuentro marcho, por misteriosa intuición, alegre el corazón y los dientes apretados, dispuesto a echarme a los hombros la carga que yo mismo me he buscado.

Diciembre de 1960.

Marcha, n.º 1042 del 30 de diciembre de 1960

47. Los muertos entierran a sus muertos

Parece pues que no es posible contar con el impulso revolucionario que se manifiesta hoy en el Mundo entero para asegurar en todas partes el triunfo de la democracia en un futuro previsible. Una pregunta se plantea entonces: ¿hacia qué fin tiende esta revolución mundial? El primer objetivo de la mayoría subdesarrollada del mundo, no es, según mi opinión, la libertad sino la igualdad o al menos una atenuación de la desigualdad tradicional entre las masas hambrientas y una minoría privilegiada.

Este combate de la mayoría para lograr la igualdad es, a mis ojos, el elemento más importante del mundo actual. Infinitamente más importante que la lucha política e ideológica que existe entre Occidente y el mundo comunista. Uno y otro hacen de esta rivalidad su preocupación esencial pero creo que bien pronto deberán cambiar de perspectiva. Estoy convencido de que ninguno de ellos logrará dominar a la totalidad del mundo e imponerle su ideología.

En la historia de la humanidad, ningún imperio logró jamás extender su dominio sobre toda la tierra, ninguna religión convertir a todos los seres humanos. El budismo, el cristianismo y el islamismo, por ejemplo, pudieron convertir enormes grupos humanos; pero coexisten hoy día en el mismo planeta.

En cuanto a los imperios que se creían «mundiales» —el imperio chino, el imperio romano— fueron efímeros.

Arnold Toynbee

Sería dramático que en esta época del gran despertar, los jóvenes economistas de los países subdesarrollados se dejaran confundir por las predilecciones del pensamiento económico en los países avanzados, que paralizan ya a los sabios de esos países en sus esfuerzos de racionalización,

pero que serían casi fatales a las investigaciones de aquellos de los países subdesarrollados.
Desearía que tuvieran el coraje de rechazar esas vastas construcciones de doctrina y aproximaciones teóricas, desprovistas de significación y pertinencia y muchas veces manifiestamente inadecuadas y renovar a fondo su pensamiento a partir del estudio de sus necesidades y de sus problemas particulares. Eso los llevaría bien lejos de las doctrinas igualmente caducas de la economía liberal occidental y del marxismo.

Gunnar Myrdal

Las resoluciones aprobadas en Punta del Este son muchas. Algunas tienen interés limitado y no merecen examen; otras, por ejemplo, la referente a la Opinión Pública y la Alianza para el Progreso, púdico eco del proyecto relativo al punto V, proyecto que conquistó un repudio cuasi unánime, son comentadas en este mismo número, por otros compañeros. Dedicaremos, pues, este artículo a los documentos llamados fundamentales: la pomposa Declaración a los Pueblos de América y la confusa y reiterativa Carta de Punta del Este.

El fruto corresponde al árbol. Pudo haberse esperado, no obstante, documentos más ceñidos, de estilo más austero, menos profusos; pero, sin duda, debe ser difícil poner dique al desborde verbal de los Latino Americanos y también al de los Americanos del Norte, dados a una literatura económica sermonaria. A estos dos ingredientes, agreguen ustedes un chorro bastante caudaloso también, de la jerga de los técnicos y el resultado es el cocktail insípido que se nos brinda. Una especie de suma teológica, donde se pretende encarar y resolver todos los problemas, cuando en puridad de verdad, ninguno tiene real planteamiento, ni solución efectiva.

De no aparecer, aquí y allá, algunas puntas, de no haber sido tales documentos proyectados y elaborados donde lo fueron, y de no conocerse a sus autores y escribas, ellos pudieron recoger una adhesiórn universal. Ese tipo de adhesiones que concitan los vagos y «generosos» principios, y que no comprometen a nada ni a nadie.

Reclamar la aceleración del desarrollo, propiciar en términos genéricos la integración económica, solicitar el aumento del ingreso per cápita, la mejor distribución del ingreso, la diversificación de la producción, la industrialización de nuestros países, la eliminación del anafalbetismo, la erradicación de las pestes, la construcción de viviendas económicas, el mantenimiento de precios estables para las materias primas, etc. etc., son reclamos y solicitudes, que todo hijo de vecino está dispuesto a acompañar. Desde los mares del Sur a los del Norte, desde el Océano Pacífico al Atlántico. Pero ya por ser unánime esta adhesión sin compromiso, es sospechosa, como el personaje de la leyenda de Ricardo Palma, lo era para Bolívar, porque todos hablaban bien de él.

Están, sí, aquellas puntas a que referimos. Una alusión a la democracia «representativa» que votaron sin rubor y con emocionada convicción, los representantes del trujillismo y los del Gobierno de Guatemala y los delegados de Stroessner, para no citar sino unos pocos.

O la recomendación de estimular la actividad privada; o la de que «a los efectos del proceso de integración y desarrollo económico es fundamental la participación activa del sector privado»; o la indicación de que la reforma agraria debe hacerse «con miras a sustituir el régimen latifundista y minifundista por un sistema justo de propiedad».

Aparecen por otra parte, algunas afirmaciones deliciosas para demostrar que a los técnicos y a los diplomáticos también se les queman los libros. Delicioso, es decir, para que nadie pueda quedar desconforme, que debe pugnarse por «mantener una política monetaria y fiscal que sin las calamidades de la inflación o de la deflación, defienda el poder adquisitivo del mayor número». Delicioso, porque equivale a dar solución manuscrita a la cuadratura del círculo.

La vaguedad se acentúa además por el uso y abuso de condicionales, adjetivos y adverbios: «precios justos», «tratamientos equitativos», «programas bien concebidos», «remuneraciones adecuadas», «necesaria flexibilidad», «dentro de lo posible», etc., etc..

Esta vaguedad apestosa, que quizá fue más allá de lo que se pretendía, este despliegue de términos pedantes y seudotécnicos para explicar la dramática realidad, encubren un triste e implícito pacto: doy para que des.

El coro de los mendicantes obtiene satisfacción; pero vende su alma.

El Señor y Jefe, se asegura la retaguardia pero abre la bolsa. Ya hemos señalado el vicio congénito que marca o invalida toda la Conferencia; nació y se desarrolló y resolvió, bajo el signo del panamericanismo.

Ahora bien, aquí y desde el inicio, es donde los caminos se bifurcan, donde las posiciones radicalmente se oponen. Nosotros creemos que el panamericanismo es una mentira. Otros, y por supuesto no les negamos el derecho, creerán lo contrario. El panamericanismo es una mentira y nos lleva de la mano, nos ha llevado siempre, a recibir con la sopa, el collar. Si es así, si así lo creemos, convicción arraigada a través de muchos años, todo cuanto se haga al amparo del panamericanismo es falaz y agrava nuestra dependencia. Remacha nuestro collar. Acorta nuestra cadena.

Toda la operación o maniobra, planeada en las tediosas reuniones de Punta del Este, por partir del supuesto panamericanista, al que no examinó, ni analizó, ni sopesó, al que aceptó como verdad revelada, inconcusa o sea indubitable, y no contradicha, conduce inevitablemente a la sujeción. Puestas al margen de las palabras, ¿qué es lo que sobrenada?

Tendrán dinero para sus planes aquellos que cuenten con el beneplácito de Washington.

¿Cuánto recibirán?

Dentro de 60 días, ni uno más ni uno menos, lo que necesiten para sus planes de emergencia. ¿Qué gobierno puede trazarse esos planes en plazo tan exiguo?

Dentro de siete meses, que vencerán el 13 de marzo próximo, lo que pueda corresponderles en la mirífica suma de 1.000 millones de dólares.

Dentro de diez años, una cuota en otra suma más mirífica aún: 20.000 millones de dólares.

Pagos escalonados, como se ve.

¿Cómo se adquirirá el derecho al, en apariencia, fabuloso reparto? ¿Quiénes dispondrán de los miles de millones de dólares que se lanzan al ruedo?

Adquirirán ese derecho, por supuesto, aquellos que se estén quietecitos y sean sumisos y obedientes. Aquellos que se muestren capaces de ser leales soldados de la gran causa de la democracia que tiene por abanderado a Estados Unidos. Si los nueve sabios que designará el CIES avalan o aprueban los planes, que esos gobiernos tranquilos y dóciles preparen. Nueve sabios imparciales y justos que serán propuestos por el Secretario de la OEA, el Secretario de la Cepal y el Presidente del Banco Interamericano del Desarrollo.

¿Qué gobierno de este continente subdesarrollado será capaz de resistir a la tentación? ¿Qué gobierno de esta América se negará a recibir dólares, para ganar elecciones, aplastar a sus enemigos, calmar la inquietud explosiva de las masas, remendar o tapar las injusticias más flagrantes? ¿Qué gobierno tendrá valor y fuerza para rechazar con la tutoría, los dineros?

Punta del Este osciló así, lo hayan querido o no sus participantes y sus lenguaraces y sus técnicos, entre el chantaje y el soborno.

Y bien, ¿qué puede ocurrir? Ya lo dijimos. Es posible, ¿por qué no?, que a corto plazo los dólares, que bien pronto empezarán a circular, aplaquen las urgencias, desfiguren las necesidades, oculten la realidad. Pero en el largo plazo —sin olvidar como lo decía Keynes que a la larga todos estaremos muertos— el efecto embriagador de la pócima, desaparecerá y el despertar será más duro.

Y aquí también los caminos se apartan y las «filosofías», cuando existen, chocan. Puede haber quienes consideren que a cada día basta su pena. Que debe atenderse al presente y a lo inmediato, sin especular sobre lo que nos reserva el porvenir, sin salvaguardar a este. Ocupémonos en el hoy y dejemos a los que vengan la tarea de afrontar el mañana. No pensamos así, nunca hemos pensado así. Las sociedades o los pueblos que viven con los ojos puestos en el día que pasa, no merecen durar, como no son dignos de la pesada carga que Dios ha echado en nuestras espaldas, los hombres incapaces de empinarse sobre el dolor o la victoria fugitivos. Trabajar para el futuro es la mejor manera, la única fecunda, de trabajar para el presente. Y uno de los secretos, quizá, de las conquistas del mundo soviético, está en que sacrifica, con tenacidad y dureza llevadas a lo inhumano, el hoy al mañana.

América Latina tiene un destino que debe construir ella misma, con su propia sangre, su propio dolor, su propio y heroico esfuerzo. Un destino que no podrá conquistar con dádivas ajenas. Menos cuando esas dádivas se acuerdan a cambio de venderle, a quien las otorga, el alma.

Pero de otra bifurcación y oposición también cabe hablar. Puede creerse que la premiosa tarea es salvar al capitalismo y sus adherencias y, en general, al mundo que nos hicieron resplandecer como modelo las potencias occidentales y especialmente las anglosajonas: una llamada democracia representativa que por estos meridianos se muestra, cuando se muestra, cada tantos años y se reduce al ritual del voto; una llamada libertad, que es la libertad de los poderosos; un llamado sagrado derecho de propiedad que lleva a la concentración y al monopolio; unas llamadas libre empresa y economía de mercado, que desembocan en el caos; una llamada distribución del trabajo que convierte a unas naciones en

proletarias y a otras en acumuladoras del capital y la industria; una llamada igualdad, que es la desigualdad para los intrínsecamente iguales. Son los mitos del siglo XIX, cuya vigencia se extiende hasta estos días del siglo XX. Dentro de esos moldes, al amparo de eso mitos, nos hemos criado y vivido. También y no es menos grave, nos hemos acostumbrado a pensar y por notoria falta de perspectiva y de visión histórica, nuestro mundo, nos parece eterno. No sospechamos que pueda como otros tantos, ser perecedero. Si ese mundo ha de sobrevivir, el pequeño episodio de Punta del Este, puede tener algún significado en la cadena de los días y los años que esperan. Si ese mundo está condenado a muerte y ya el jadeo de los agonizantes se ha apoderado de él, al CIES y a toda su barahunda, y a todo su palabrerío y a todos sus dólares, se los llevará el viento. Más tarde o más temprano; pero inevitablemente.

Es nuestra convicción, nuestra convicción que tiene un sabor cuasi religioso. El panamericanismo se opone a que nuestra América busque y encuentre su auténtico destino. Dentro de las formas capitalistas que nos han sido impuestas del exterior y de las cuales el dicho panamericanismo es un instrumento, América Latina no tiene solución. Y lo que ha de venir, vendrá. Y no lo detendrán informes, conferencias y donativos. No resolverán estos nuestras contradicciones internas. Tampoco las contradicciones internas que ya y desde hace tiempo, asoman en los propios Estados Unidos. Hoy mismo, señalémoslo al pasar, los diarios informan que tanto en el Senado como en la Cámara de Representantes, el plan de ayuda propuesto por Kennedy, ha sufrido sendas derrotas.

Los países subdesarrollados no cumplirán su desarrollo por las vías y dentro de las instituciones del capitalismo. Por lo demás, democracia y capitalismo no son sinónimos y afirmar que no hay otra forma de democracia que aquella utilizada por el mundo occidental, es negar la historia, y dar la espalda a la verdad.

De Oriente no puede venirnos la luz y por eso y otras razones, no somos comunistas; pero en Occidente, en este Occidente que nos ha impuesto y quiere seguir imponiéndonos sus modos de vida y de pensamiento, hace rato que ha empezado a ponerse el sol.

Una América Latina organizada según los cánones soviéticos es, por razones históricas, geográficas, y en virtud de la coyuntura económica impensable; mas esta otra América Latina que por la presión de nuestros amos y celosos tutores, ha sido durante años una copia servil del capitalismo occidental, una caricatura del mismo, nunca tuvo viabilidad y menos la tiene ahora. Nació condenada. Se esterilizó. Es ella entera, una gran frustración. El dilema es: o América encuentra sus formas y estructuras para ser lo que debe ser o no será nada: un vasto territorio colonizado y acaparado por los grandes, un cuerpo sin alma, un resignado y corrompido ejército de siervos.

Como es más difícil encontrarse y definirse que copiar, tanto más si por la copia se paga, los hombres pequeñitos y falibles y cómodos y conformistas que hemos sido y aún somos nos hemos dado por satisfechos y cumplidos, cuando copiamos con delectación.

América Latina debe trazarse y con ella tal vez el Tercer Mundo todo, lo que Europa Occidental quiere y no puede: un camino alejado tanto del capitalismo caduco, como del comunismo avasallador.

Ese puede ser el real significado de la experiencia revolucionaria cubana, si por miope estulticia de Estados Unidos, no se le empuja y obliga a echarse en brazos del mundo soviético.

¿Por qué solo nos está dado elegir entre dos bloques?

¿Acaso no tenemos el deber y la posibilidad de crear otro?

Aceptar pasivamente la alternativa que se nos quiere imponer, es resignarnos a la condición humillante de esclavos de uno u otro de los poderosos.

La Conferencia de Punta del Este, consagra la alianza con el capitalismo occidental. Peor aún; con el menos evolucionado aunque más poderoso, representante de ese capitalismo. Es atarse a un féretro, a una concepción de la vida ya superada y que siempre nuestros pueblos, por instinto y necesidad, rechazaron. Que los muertos entierren a sus muertos, mientras los dólares resuenan al caer en la huesa.

Marcha, n.º 1071 del 18 de agosto de 1961

48. En el umbral de la Conferencia

No nos dejemos dominar por los equívocos y las hipocresías. En Punta del Este —otra Conferencia más en el corto espacio de seis meses— no se debatirán problemas jurídicos, ni se buscarán o lograrán soluciones jurídicas. Tanto el problema como la solución tienen naturaleza política. Los juristas ofician de sastres. Traje a la medida o traje de confección o traje de media confección. No perdamos entonces, el tiempo en sutilezas y nominalismos. En visitas a la ropería para apreciar la calidad de los tejidos o la elegancia y la novedad del corte y el estilo.

El hecho político es —ya lo sabemos— la revolución cubana. Una revolución que se realiza en tierras de América, a la puerta del tutor omnímodo. Una revolución que se aparta de los dogmas y cánones de la América oficial, contraría los intereses de dicho tutor y debilita su retaguardia. Una herejía, en suma. Una heterodoxia.

Como ya otra vez lo dijéramos y como es obvio, se puede estar de acuerdo con la herejía o no estarlo; militar o no militar en las filas de los heterodoxos. Esto es solo un aspecto de la cuestión, y por cierto importante. Pero hay otro aspecto que, histórica y políticamente, a pesar de su apariencia formal, nos parece más importante, puesto que según creemos, precede a la propia revolución en causa, la trasciende. Es el tratamiento que debe acordarse a los «herejes». A todos los herejes, en todas las latitudes y en todos los tiempos. Por lo menos, en los tiempos en que nos ha tocado vivir. Y bien, sobre el punto, ninguna duda. Supuesto que haya «herejía», digamos que los «herejes» tienen derecho a proclamar su «herejía» y a actuar y vivir dentro de su casa de acuerdo con esa «herejía». Palabras más, palabras menos, es lo que dice y enseña, la fórmula célebre, a la que como a todas las de su clase se le han atribuido diversos padres: me haré matar para evitar el triunfo de tus ideas; pero asimismo me haré matar para impedir que te impidan proclamarlas.

La Conferencia de Punta del Este, pues, reposa sobre un equívoco fundamental, tiene un vicio congénito e insanable: el supuesto derecho que se arrogan algunos países —pocos o muchos— de trazarle el rumbo a otro.

Todo esto, como se comprende, es reflexión de carácter general, reiteración de «primeros principios elementales», planteo esquemático de la situación. Otros equívocos subsisten. Otros equívocos, tácita o expresamente admitidos también como dogmas. La Conferencia es una Conferencia panamericana. Por tanto los que en ella participan reconocen la existencia de una determinada y diferenciada unidad continental, de un determinado cuerpo de disposiciones e instituciones que encauzan y dirigen ese heterogéneo conglomerado. El panamericanismo, es no obstante y con él la «unidad» que recubre, un mito, mantenido con pertinacia y habilidad. Y un mito peligroso, porque disimula y acrece nuestro sometimiento. Cabe comprender —todo puede comprenderse— que los gobernantes latinoamericanos, no se animen a romper amarras con el panamericanismo. Los intereses, las necesidades, la debilidad de cada una de nuestras naciones aisladamente tomadas, pueden obligar a la prudencia, a más de otras razones menos respetables. Lo que no puede comprenderse a esta altura de la revolución del mundo, del vertiginoso proceso de descolonización cumplido, es que esos gobernantes —referimos a los que tienen sentido racional— se dejen absorber por el juego, se dejen apresar por la trampa, se inclinen ante el mito como si se tratase de una imposición divina o de una fatalidad de la naturaleza.

Comprobada la falacia sobre la que reposa el sistema, que asegura al fuerte la tutoría sobre los débiles, ¿cómo no comprender entonces que el supuesto tribunal ante el que se pretende llevar al acusado, no tiene autoridad para juzgarlo?

Ese tribunal inhábil y desprovisto de autoridad para cumplir la función que a sí mismo se asigna, debe pronunciarse sobre un largo capítulo de cargos, que formulará, directamente o por interpósita persona, el jefe del clan. ¿Cuáles cargos? Se conocen y pueden reducirse tal vez a dos: apartamiento de la democracia; solidaridad con el comunismo.

No es difícil, creemos, mostrar que los equívocos y las hipocresías continúan. Lo primero que debe preguntarse es, si a título de defender o instaurar la democracia, cabe intervenir en la vida interna de un pueblo. En nombre de la catolicidad, que no es un conjunto de verdades temporales para quienes creen en el mensaje de Jesús, se alzó la espada contra los infieles a través de los derroteros de la historia ¿Fue justo? En nombre de la democracia categoría histórica de reciente aparición, ¿puede intentarse lo mismo, una cruzada misional? ¿Será ella, a diferencia de la otra que buscaba la salvación de las almas, justa? ¿Y será, lo que políticamente no deja de tener importancia, útil? La verdad temporal se transforma en dogma, se le convierte en mito y a su mágico conjuro se arremete contra el réprobo. Pero la democracia no es un dogma y su eternidad es una presunción falaz.

Además, sobre el punto corresponde hacerse, con la cabeza fría, lejos de los fariseos y los vocingleros, otras reflexiones ¿De qué democracia se trata? ¿Cuál es esa prístina, pura y refulgente democracia, a cuyo dulce amparo se convoca al combate?

Sin duda, como ya se sabe también, una democracia al estilo anglosajón y, aún más, al estilo estadounidense, que a pretexto de defender la libertad de los

hombres, defiende pura y simplemente la libre empresa. Si de librar batalla por la democracia se trata, lo primero que cabe hacer, es ponerse de acuerdo sobre lo que ha de entenderse por democracia, y no tomar la experiencia ajena o aun propia si se quiere, como modelo. Y después, después o antes, no olvidar que la historia es fluida y los paralelos y meridianos no son los mismos para todos los países. Verdad de este lado del Atlántico, no tiene porqué ser verdad del otro.

Aún hay más. Y detrás del equívoco irrumpe la hipocresía, la más repugnante hipocresía. Porque aun admitiendo que algunos o muchos de los jueces, puedan mostrar en los hechos que se ajustan al cartabón democrático que postulan, otros de esos jueces, también algunos o muchos, injurian, desconocen y pisotean cotidianamente a ese modelo. En nombre de la democracia, ¿pueden los Somozas condenar a Cuba, o los Stroessner, o los neófitos dominicanos, o los Duvalier de Haití, o los Idygoras de Guatemala, o algunos otros gobernantes continentales de no menos ilustre prosapia y relumbrantes hazañas?

Dejemos pues a la «democracia», —escarnecida y mancillada virgen, que de la hornacina, en ocasiones la bajan para que se dedique a fregados y barridos— en paz y vayamos a lo otro. Lo otro es el comunismo, la solidaridad o la alianza con el bloque soviético. Repetimos y no para que nos entiendan los imbéciles o los maldicientes: no somos comunistas. Pero repetimos también: que cada país resuelva dentro de sus límites y por sí mismo sus problemas. El principio vale frente a un país o un gobierno que se proclama comunista, como frente a un país o un gobierno que adopte, experiencia frecuente por desgracia en nuestra América, el fascismo. Claro y simple. Aquí también y no podía ser menos, aparecen los equívocos y, por supuesto, las hipocresías. Los equívocos, porque, por ejemplo, detrás de las palabras está la lucha de los dos grandes bloques. Es comprensible, que Estados Unidos se defienda, como la URSS se defiende de una Finlandia pro occidental en demasía. Pero ese es el juego de ellos y no el nuestro. El juego y el interés. Lo que no es comprensible y menos admisible es que nosotros, los débiles, saquemos las castañas del fuego para uno de los contendientes. La hipocresía, la monstruosa hipocresía no es menos abrumadora. Porque resulta que estos heroicos misioneros que pretenden condenar a la expiación eterna a los supuestos aliados en tierras de América del comunismo, tratan, deliberan y comercian con los países auténticamente comunistas del mundo.

Para el modesto acólito, el fuego y el hierro, el aislamiento y el repudio. Para el gran sacerdote, el diálogo y el convenio. O el comunismo es esa repugnante peste de la cual hay que apartarse y a la que debe erradicarse sin piedad y sin pausa como lo pretenden ciertos desaforados que todavía creen, en lo íntimo, que a las ideas se degüellan o con el comunismo cabe la convivencia. Si lo primero, que es la teoría bárbara, se cumpliera, podría ser lógica la reacción frente a los acusados de comunistas en América. Pero se practica lo segundo, y entonces, todo el tinglado se viene al suelo y aparecen la hipocresía, la mentira y falacia del pretexto.

En torno a estas «razones», —apartamento de la democracia, comunismo— asoman otras Así, por ejemplo, algunos piadosos gobernantes aluden en tono patético a la defensa de la civilización cristiana y occidental. ¡Bello tema para discursos y juegos florales y aún conferencias de Cancilleres!

¿Qué es eso de la civilización cristiana y occidental? ¿Acaso una reminiscencia de las cruzadas? Musulmanes y cristianos después de haberse matado durante siglos, viven ahora y desde hace algún tiempo en paz. A nadie se le ocurre llevar la cruz a golpes de espada a tierras de Mahoma. A nadie, hacer flamear el creciente en las gárgolas de Notre Dame.

Pero a nadie tampoco, dentro de esa civilización cristiana se le ocurre resucitar las guerras de religión o poner en vigencia el edicto de Nantes, como nadie, después de la locura hitleriana públicamente proclama la necesidad y la utilidad de expulsar a los judíos o arrojarlos a los hornos crematorios.

¿Qué viene pues a hacer, Cristo nuestro Señor, en todo el ajetreo político de nuestro tiempo? ¿Por qué, y que se nos excuse el argumento ha de ser Cristo, una propiedad de los regímenes capitalistas, un amuleto y un escudo para banqueros, empresas petrolíferas, grandes consorcios internacionales, latifundistas y demás ejemplares incapaces de pasar por el ojo de una aguja?

¿La civilización cristiana es la United Fruit, Wall Street, la Standard Oil, o la Shell, los mineros de Katanga?

¿Qué es eso también de la civilización occidental? ¿Algo que se opone a la civilización oriental? ¿Una simple antítesis geográfica y continental? ¿Europa opuesta a Asia? ¿Y por qué el comunismo y el marxismo que es su levadura serán orientales? ¿Por qué Marx continuador de Ricardo y de Adam Smith y de Hegel, anglosajones unos, germano el otro, será la encarnación de Oriente? ¿Y por qué la civilización mecanizada, tecnificada, industrializada, de la Rusia Soviética que toma de modelo, en muchos puntos a Estados Unidos, lo será también?

Palabrerío insustancial todo este sobre la civilización occidental que pretende erigir al capitalismo en defensor de la misma y al comunismo ruso en su negación, cuando uno y otro, nacen de los mismos hechos y responden a una misma filosofía económica.

Rusia con sus vastas extensiones geográficamente situadas en Oriente, es Occidente también como lo es Marx, a menos —pero dilucidar el tema ya le corresponde a Benvenuto— que para nuestros piafantes caballeros de la cristiandad y el occidentalismo, Occidente sea, como lo pretendían los contrarrevolucionarios del siglo XVIII, Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

Todavía, todavía; pero siempre sería incursionar en tierras de Benvenuto cabría distinguir entre civilización y cultura y no es necesario afiliarse a Spengler ni recordar a Valery para creer que todas las civilizaciones son mortales y que, en definitiva, una civilización ya señala la muerte de una cultura.

De todo lo cual vendría a resultar paradójicamente que estos defensores de la civilización son los defensores de lo que está muerto. (...)

Marcha n.º 1091, del 12 de enero de 1962

49. Los verdaderos dos partidos

La reciente aparición del último número del Boletín del Banco Comercial, muestra otra vez más, una de las características o síntomas del cáncer que nos devora: características, síntomas, cáncer, al cual en tantas ocasiones a lo largo de los años hemos referido.

Volvemos sobre todo ello, con ayuda de las cifras, que nos hemos permitido reelaborar, del aludido Boletín.

1. En el decenio 1952-1961, solo en tres años, la balanza comercial del Uruguay tiene saldo favorable. Son los años, 1953, 1956 y 1958. Dichos saldos ascendieron respectivamente, a 76:696.000; 5:261.000 y 3:973.000 dólares y suman en total 85:930.000 dólares. Los otros siete años arrojan saldos desfavorables, que totalizan 451:874.000 dólares. Por tanto, el decenio en conjunto presenta un déficit de 365:944.000 dólares (trescientos sesenta y cinco millones, novecientos cuarenta y cuatro mil dólares).

2. En los tres últimos años —los que corresponden al actual gobierno— los saldos desfavorables suman 260:747.000 dólares, o sea equivalen, como se ve, al 71% del déficit del decenio.

3. En los dos últimos años —1960 y 1961— época de aplicación de la llamada Reforma Monetaria, los saldos, siempre desfavorables, alcanzan a 144:586.000 dólares.

Debe tenerse presente, no obstante, que las cifras de los años 1959 y 1960, comprenden regularizaciones de los años anteriores. En cambio, las de 1961, por ejemplo en el rubro combustibles, no son las reales. Cuando se proceda también respecto a ese año, a las correspondientes «regularizaciones», se encontrará que las importaciones han sido más altas y por consiguiente que el déficit del año es también mayor.

4. En los diez años analizados, el promedio anual de las exportaciones llega a 179:117.000 dólares y el de las importaciones a 215:712.000 dólares.

5. Como tantas veces lo hemos señalado, el déficit de la balanza comercial es la norma y el superávit la excepción. Y así ocurre bajo todos los regímenes aplicados al comercio internacional y los cambios. Ora exista contralor de las importaciones; ora, libertad restringida o amplia para las mismas (1956 o 1959).

6. Nuestro comercio internacional a lo largo de los sesenta años que van corridos de este siglo ha sufrido modificaciones cuantitativas; pero las de índole cualitativa, han tenido significación mucho menor.

Al estudiar los componentes de nuestras exportaciones, se observa que, ahora al igual de ayer, continuamos dedicados primordialmente, a la exportación de productos de la ganadería y derivados: lanas, cueros, carnes, hilados, etc.

Por ejemplo, en el trienio 1948-1950, esos productos de la ganadería representan el 82,04% de nuestras exportaciones; en el trienio 1958-1960, suben al 85,84%; en 1961, que comercializó dos zafras, al 90,92%.

De las importaciones a su vez, puede decirse, en términos generales, —no estamos haciendo un examen minucioso del desarrollo de nuestro comercio internacional— que en los últimos años han aumentado las compras de bienes prescindibles y ha disminuido la de bienes destinados al equipamiento.

Entre el 54 y el 61 las adquisiciones en general y derivados, han pasado de 44 millones de dólares a 21; la de artículos de barraca y construcción de 28 millones a 11; mientras la de los productos incluidos en el rubro cinematografía, radio, etc. de 2:800.000 a 7:700.000 dólares, sin duda, por influjo de la televisión.

De los hechos reseñados surge:

—Que nuestras exportaciones o nuestras ventas no alcanzan a cubrir nuestras importaciones o nuestras compras.

—Que nuestras exportaciones no se han diversificado. Vendemos los mismos productos de antes.

—Que en los últimos tiempos las importaciones de bienes de capital, han disminuido, en cifras absolutas y relativas y han aumentado las de los bienes de consumo, prescindibles, sustituibles o suntuarios.

El país se descapitaliza doblemente: porque los saldos deficitarios acumulados lo obligan a quemar sus reservas o a endeudarse; porque su equipo productivo no se renueva, ni se amplía.

Si, estos son los hechos, los hechos que solo la mala fe o la estupidez o la ignorancia más crasa, pueden negar o desconocer, ¿cuáles son las causas? Porque es evidente que un proceso tan continuado ya debe permitir la formulación de un diagnóstico. También sobre el punto hemos escrito largo y tendido. No tenemos más remedio que repetirnos.

Podemos y debemos encauzar nuestras importaciones. Es difícil reducirlas porque nuestro utilaje económico está atacado de vetustez. Dirigir las importaciones conduce a aumentar la inversión reproductiva y a limitar el consumo; pero no puede llevar a restringir el monto total de las importaciones.

Por tanto para cubrir importaciones que no pueden bajar y sí deben ser mayores, tenemos que aumentar nuestras exportaciones.

Ergo, producir más y producir mejor y buscar nuevos mercados. Sencillito como se ve y cuasi geométrico. Por serlo hay que sospechar de la receta. Y también, porque esta, la receta, puede recoger una adhesión unánime. Cuando todos están de acuerdo en una fórmula, hay que desconfiar. La fórmula suele ser una verdad general, de esas que nada resuelven y a nada obligan.

¿Cómo producir más? ¿Con los métodos actuales? ¿Con las instituciones actuales? ¿Con los cuadros actuales? No lo creemos. Lo hemos dicho. La estructura productiva actual ha dado sus frutos. No puede, según creemos, dar más. Y la gran revolución que se cumplirá inexorablemente, si no nos resignamos a morir, será en estas tierras, aunque les pese a los fariseos, a los imbéciles, a los cipayos, una revolución por y para la producción.

No bastará. Formamos parte de un todo y la influencia de ese todo tiene mayor gravitación cuando se trata de países chicos y débiles como el nuestro. ¿De qué vale producir más si no encontramos mercados? ¿De qué vale si nos pagan menos por lo que vendemos y nos cobran más por lo que compramos? Cien veces también hemos escrito sobre la manera cómo la relación de intercambio evoluciona en contra nuestra y algún espíritu satírico, se ha permitido hacer mofa de ese empeño. Según ese autorizado economista nuestros paisanos no comprenden nada de la aludida relación de intercambio. Profunda observación que es mendaz y tonta, porque el paisano analfabeto sabe, más o tanto como el

doctor que ironiza, cuantos novillos cuesta ahora un tractor o cuantos kilos de trigo debe entregar por una rastra.

Pero tonta observación también, porque no se trata de averiguar si el paisano teórico, en cuyo nombre sin autoridad se habla, comparte o no la tesis indiscriminada. Se trata de saber en cambio si el hecho denunciado es o no cierto. Si mientras los productos industrializados suben de precio, las materias primas y los artículos alimenticios bajan, los demás están de más.

Que la relación de intercambio ha evolucionado en contra de nosotros es innegable. ¿Por qué así? Puestos a discutir causas y no a comprobar hechos, es natural que las discrepancias aparezcan.

De la misma manera que al referir al pequeño, pequeñísimo problema interno, pensamos que sin modificación de las estructuras no habrá salud, también al encarar el vasto y complejo problema de las relaciones entre los países subdesarrollados y los que no lo son, creemos que otra modificación de estructura se impone. La revolución por y para producir dentro de fronteras, es parte de una más vasta revolución por y para la producción y la distribución con justicia, en todas partes.

Nada haríamos, nos parece, si nos redujéramos a mirar solo dentro de fronteras. Nada tampoco si nuestros ojos se dedicaran a contemplar cuanto está más allá de nuestros muros. Nuestro «feroz» nacionalismo debe vincularse a todos los otros nacionalismos que tienen igual contenido y responden a igual necesidad. Ser antiimperialista es ser profundamente nacionalista; pero ser nacionalista obliga a ser profundamente antiimperialista. Antiimperialismo sin base nacionalista es vaguedad y teorización y desarraigo. Nacionalismo, sin concepción antiimperialista es miopía e irremisible frustración.

Hay que saber comprender cuanto ocurre en el mundo; pero hay que empezar por saber y comprender —única forma fecunda de amar— lo que ocurre en el solar propio. Para ayudar a los otros. Y para ayudar, en primer término, a los nuestros.

Estas reflexiones que, por cierto, están muy lejos de ser originales, se vinculan, aunque parezcan traídas por los pelos, con los artículos que en las últimas semanas hemos escrito sobre la llamada unión de las izquierdas. Aspira a ser una especie de colofón de los mismos.

Las premisas fueron: los grandes partidos vacíos de contenido y paralizados por el caos son incapaces de gobernar; hay que crear o empezar a crear una fuerza de reemplazo. ¿Cómo crearla? Ya hemos dicho que los procedimientos adoptados no nos parecen aceptables.

¿Para qué crearla? Antes hemos tratado, y ahora volvemos a intentarlo en este artículo, dar respuesta a la interrogación. ¿Para qué? Para conseguir la liberación del país. Más aún, para hacer el país. Para que el país sea. Todos los sueños de justicia, todas las generosas aspiraciones de un mayor y más difundido bienestar, están destinados al fracaso, a ser expresiones retóricas o despreciables cháchara demagógicas, si no comenzamos por comprender y hacer comprender que la inmediata tarea solo nos acarreará «sangre, sudor y lágrimas»; que nos esperan trabajo y pena; que la revolución necesaria no es una revolución para el reparto; que no habrá mejor y más producción sin distribución más justa; pero también, que no puede haber mejor distribución si no hay mayor producción. En el proceso

económico real, no existen milagros. Las palabras no cuentan. Los demagogos no incluyen. Las promesas falaces se las lleva el viento.

Hacerle concebir ilusiones a las gentes es mentirles y conspirar, en definitiva, por generosa que sea la intención, contra la difícil empresa liberadora. Signo de madurez es saberlo. Signo de madurez, que las masas trabajadoras, los productores auténticos, lo sepan. Encaradas así las cosas, las clásicas denominaciones de izquierdas y derechas, solo se justifican por la necesidad de simplificar, de definir, de esquematizar.

La fuerza de reemplazo que el país reclama y que a medida que el proceso de pauperización, descapitalización e injusticia se acentúe, reclamará más y más escapa a los esquemas tradicionales, a las simplistas divisiones.

Solo hay dos partidos: uno de avance y otro de «inmovilismo»; uno de progreso y otro de reacción.

El fin último de la economía es el hombre y no la producción; pero la liberación de aquel está ligada, dentro de lo que este mundo permite, a la abundancia y mejoría de la segunda.

Sacrificar la inversión al consumo, es sacrificar, en verdad, la producción y detener la marcha hacia una más completa justicia. Es comprometer el porvenir, para lograr momentáneas satisfacciones presentes. La doble tarea de una «izquierda» auténticamente revolucionaria tendrá que estar, pues, dirigida a combatir la facilidad hoy y a darle a las masas la esperanza y la seguridad de que la pena presente, servirá para mejorar la condición de todos, la de los propios hijos. Que no se trabajará más y se tendrá acaso menos, para beneficio de unos pocos, sino para beneficio común. (...)

Para poder exigirle a las gentes hay que darles la certeza, la convicción, de que el sacrificio propio no beneficiará a los ajenos. Y certeza semejante, solo puede ofrecerse si el régimen y las estructuras cambian.

Por otra parte, una «izquierda» que prometa y no exija, en nada se diferencia de los demagogos irresponsables que pululan por estas tierras. Les hace el juego a estos y es una víctima o un instrumento de los mismos que, por cierto, cuentan con más recursos y también mayores habilidad y experiencia.

A la pena y al sacrificio no escaparemos. Pero la «izquierda» debe ser el sacrificio de todos para beneficio de todos, mientras la «derecha» es el sacrificio de los más para el provecho de los menos.

Marcha, n.º 1124, 14 de septiembre de 1962

Luis Pedro Bonavita (1903-[†1971])

En 1958, la *Crónica general de la Nación* se constituyó en uno de esos que (en los módicos términos uruguayos), pueden llamarse un «éxito de librería» y de opinión. Reeditado poco después, Luis P. Bonavita pareció haber alcanzado con él, el «libro de su vida». Es decir: esa organización de afirmaciones, de opiniones, de inferencias que en todo hombre reflexivo y a la vez articulado (a la vez capaz de exponer atractivamente sus reflexiones), van sedimentando, morbosamente, los años, la experiencia, el contacto íntimo, vivencial con la realidad. Una realidad que, en el caso de Bonavita, (como ya su título lo decía), es la de la sociedad nacional entera, vivida y conocida en muy diversos niveles.

Antes de ese libro, Bonavita había adquirido una discreta pero sólida reputación de hombre limpio y de trabajo, de periodista, de ocasional aunque ardoroso polemista histórico. Maragato de origen blanco, como su pariente y amigo Francisco Espínola, descendiente también de combativos partidarios y guerrilleros, Bonavita hizo, desde 1928, diarismo en *El País*, a cuya redacción responsable accedió en 1948, retirándose siete años más tarde. Entre 1958 y 1960 colaboró irregularmente en el mismo periódico, hasta que la decisiva pero no imprevisible transformación de sus posturas políticas le llevó, en 1961, a escribir en *Época*, a atender en *Marcha* una columna semanal de temas agropecuarios y a ser candidato senatorial del Frente de Izquierda de Liberación.

Aunque en 1958 se había publicado la polémica *La sangre de Quinteros* que con su tío, el historiógrafo batllista Luis Bonavita sostuvo, Luis Pedro Bonavita es, y sobre todo desde el punto de vista ensayístico, el hombre de un solo libro.

En la cresta de esa ola de afán por conocer lo nuestro que es el signo de la actividad cultural creadora del país en la última década, la *Crónica* no pudo dejar de sorprender por la manera feliz con que fundía, en la cálida experiencia personal de un uruguayo entrañable, ideas y temas que en manos y bocas de otros eran (y serían) puras, yertas formulaciones intelectuales. Daba forma directa y accesible, para comenzar, a las tesis del «revisionismo histórico» y fijaba en el artiguismo el gran movimiento agrario y popular conculcado después por la estafa ideológica del patriciado unitario, por la preeminencia urbana, por la deformación latifundista. En esta dirección, Bonavita se inscribe en una corriente ya copiosa y a la que ha adherido un valioso sector de las últimas generaciones.

Pero también, al soslayo del ruralismo patronal a que ya se ha hecho referencia (véase noticia sobre Julio Martínez Lamas) Bonavita da voz en ese libro al ruralismo de los pequeños productores agrarios, de formación tradicional, de reflejos antimonopolistas y querencia extraurbana. Si pudiera usarse un término de amplia significación histórica, podría decirse que Bonavita es un «cobbetiano» y, como tal, un enemigo del gigantismo estatal o empresario, un devoto de las realidades primarias de la tierra, la familia, el trabajo, un adversario natural del desarraigo humano que la industria produce, del consumo acelerado, de la mecanización onerosa, de todo lo que descentre al hombre de un ritmo seguro,

pausado, enquiciado en sí mismo, en su capacidad de asimilación, de reflexión, de experiencia. Agréguese como corolario inexorable de esta actitud, su despego de toda ideología hecha, impositiva, y la preeminencia axiológica de la «sabiduría» sobre la «información», de la «cultura» en su más etimológica, telúrica acepción sobre una «instrucción» puramente intelectual y cuantitativa.

Los textos de *Crónica general de la Nación* que aquí se seleccionan, inciden en algunos aspectos capitales del pensamiento de Bonavita. La concepción del país uruguayo como ente de mesura y de armonía reñido con todos los planteamientos mediatizadores de un desarrollo tecnográfico de confección se acerca mucho a algunos hermosos planteos de Zorrilla de San Martín sobre este ámbito nuestro *a la medida del hombre* y en radical divergencia con los extremismos, las fatalidades americanas del desierto, la selva, la cordillera. También muestran un conocimiento de lo campesino, de lo «paisano», esencialmente directo, diríase amoroso, una «comprehensión» identificadora de todo lo que de la tierra sube, de lo que la tierra dicta. Se infiere de ellos —sígase— la específica protesta contra una situación que ha ido agravándose desde que estas páginas fueron escritas. Una situación que lleva a colocar a nuestras naciones como pacientes en una mesa de operador, bajo la mirada glacial, y la cirugía a menudo simplista de tecnócratas y burócratas internacionales. El correlativo reclamo de soluciones propias, ajustadas a nuestra realidad, el encono a un *pensamiento de visita*, de *turismo*, de *calcomanía* (en realidad de tan dilatada acción en toda nuestra historia) enfatiza la tónica verazmente nacionalista de toda la posición de Bonavita, tanto más marcada, paradójicamente, desde su abandono de los aparatos partidarios que se reclaman de tal calificativo.

Igualmente se encontrará en estos textos la saludable, visceral resistencia de quien, probablemente sin el equipo intelectual más completo, insurge contra las dualizaciones políticas tajantes, contra esos grandes rótulos con cuyo contraste tantos juegan, tantos especulan, tantos se ayudan a cegarse a lo que en torno suyo —desde hace medio siglo— ocurre. También podría verse cómo, en Bonavita, la conciencia de un «Tercer Mundo» de naciones avasalladas y marginales penetra en esos esquemas y ya los destruye sin remisión, ya los relativiza hasta dejar en claro hasta qué punto importan la argumentación táctica de las naciones y las fuerzas monitoras y satisfechas, la exorcisación de todas las tentativas a través de las cuales esas naciones relegadas buscan, trabajosamente, formas institucionales más acordes a su voluntad de liberación.

Las páginas que siguen anuncian —es fácil verlo— la profunda influencia que en la evolución intelectual de Bonavita habrían de tener el aplastamiento de la Revolución guatemalteca y el curso asediado pero triunfal de la Revolución cubana. Y con ellas, la solución del conflicto latente (que en alguna nota sobre su libro se apuntó: *Marcha*, n.º 922) entre la orientación implícita de sus ideas y las solidaridades que aun ataban a Bonavita al sector político y a la prensa más hostiles a ellas. (Aunque tampoco sería honrado callar que entre las nuevas afinidades políticas del autor y esas ideas —según en *Crónica* se estampan— existen también —y muy sustanciales— contradicciones).

50. La continuidad de los procesos: deformantes. El esquema de democracia y totalitarismo

La continuidad de esos procesos deformantes asoma no solo en lo que mueve la dinámica interna de la nación, sino también en lo afectado por la dinámica de relación que la vincula a la unidad universal de naciones.

En esta dinámica de relación, también nos valemos de esquemas que no sustituyen, sino que prolongan, aquel lejano de «civilización y barbarie». Ahora se plantea con el rótulo de «democracia o totalitarismo».

No sabemos hasta cuándo durará esta «andancia», una de cuyas consecuencias es la de estar malogrando para la democracia todo cuanto en cuyo nombre plantee el «dilema». Y así, en nombre de la democracia, deben validarse a individuos y gobiernos encanallecidos y rapaces; a oligarquías financieras que actúan como gerentes y no como gobernantes de países, y con criterio de gerentes valoran los destinos internacionales; a colonialismos a cargo de potencias grandes o de otras que lo fueron y que en el correr de los siglos, ante la empresa colonial, han llegado a ser así como un hidalgo venido a menos. Y ¡ay de quien se aventure a pedir ciertas explicaciones! ¿Pero no ve, le dicen, que se está enfrente de la amenaza totalitaria? ¿Es que usted es comunista o comunoide? —que es el totalitarismo de turno—.

Sí; nosotros vemos que está enfrente y latente la potencia totalitaria; pero por lo mismo que lo vemos y medimos la dimensión del riesgo, nosotros, aquellos para quienes la democracia no es alternativa de un dilema, sino actitud radical, afirmación plena, condición esencial del modo de ser, de existir, de vivir de manera armoniosa en la dignidad de la persona humana; nosotros, que por todo eso sentimos una abominación visceral por toda forma de totalitarismo, no podemos mirar sino con indignación y con horror aquel chantaje trágico con que el esquema viene haciendo víctima a la democracia.

Sabemos muy bien que en la vida de los pueblos, como en la de los individuos, el tremendo complejo de las circunstancias arrastra a veces a dolorosas «transaciones, y que suele necesitarse más coraje moral para aceptarlas que para resistirlas. Sabemos, igualmente, cómo suelen ser explotados esos supremos sacrificios.

El «carchador» era el sujeto que, aprovechando las sombras de la noche, se deslizaba furtivamente en el campo de batalla —en la que muchas veces no había intervenido— para despojar a los heridos, a los agonizantes y a los muertos.

El «carchador» sigue siendo una figura vigente en el campo de batalla de la acción política; es el gran aprovechador de los «status» que esa batalla crea, y descarga el golpe sobre los que quedaron exhaustos en la lucha.

Pero todo eso no son sino derivaciones fatales de las formulaciones esquemáticas de cuestiones a cuya complejidad no basta con la simplicidad de la línea del diagrama. El esquema se presta a que cada cual rellene el dibujo con los colores que le plazcan o convengan, lo que es, a su turno, ocasión de las más inauditas deformaciones. Así, el «eslogan», que es un esquema coloreado.

El remoto inventor del «eslogan» fue Catón, con el «es necesario destruir a Cartago» que, según dicen los cronistas, cerraba todos sus discursos. Y pronunció

miles. Cartago fue destruida; a Roma, al final, no le fue lo bien que esperaba con la ruina de la rival transmediterránea. De todos modos, la potencia destructiva del «eslogan» tuvo que ser reconocida desde entonces. El «eslogan» es la idea fija; y la idea fija es la renuncia a las ideas; o sea, la renuncia a la inteligencia.

Entre el famoso «muera la inteligencia» de Millán de Astray, y la renuncia a la inteligencia del «eslogan», en cuanto a decretar su inutilidad, su peligrosidad, o su nocividad, la distancia es mucho más corta de lo que parece.

«Eslogan» fue el «hay que destruir a Cartago»; «eslogan» la «civilización o barbarie»; «eslogan» los dos palabras «revolución social»; «eslogan», «La Gran Alemania»; eslogan, «democracia o totalitarismo».

Al «eslogan», los totalitarios le oponen la «consigna», que es otro «eslogan», una afirmación o una negación simple, ruidosa, llamativa, sobre cualquier problema. Formas degeneradas del esquema, que desembocan en esa formulación que es «la propaganda».

En el juego de los predicamentos políticos, antes el esquema requería el discurso, o el artículo doctrinario, lo que significaba, en cierta medida, cuando menos, un esfuerzo intelectual, aunque la energía mental desplegada no diera para salir de los moldes esquemáticos muchas veces.

Al «eslogan» le basta y le sobra con una frase, tanto más vacía cuanto más sonora.

La propaganda realiza milagros de síntesis aún mayores: le basta un sonido, un número, un color, un retrato. El éxito lo asegura la insistencia de la reclame que inunda paredes, plazas, calles, carreteras; y el cielo. Tales sonidos, son el llamado al goce de infinitos derechos; tal color quiere decir que se adhiere a una cantidad inabarcable de cosas; tal retrato es la expresión de la humanidad misma en la actitud reivindicante de los más altos destinos. Pero a derechos, a doctrinas, a esperanzas hay que optar en función de una suerte de reflejos condicionados: sonidos, colores, formas. Y nos estamos habituando a admitir que la reacción de reflejos condicionados es expresión de la opinión pública.

Es un error creer que la vieja oratoria política la ha matado la evolución de la inteligencia; la ha matado el «eslogan», la idea fija, la renuncia a la inteligencia. En esto, si no los inventores, los formidables propulsores del método fueron los dos trágicos dictadores fascistas. Las peroratas de Hitler y Mussolini no eran sino una idea fija interminablemente repetida y coreada por millones de altoparlantes.

En cuanto a Stalin, con otra psicología, sin duda, no había menester de la teatralidad estentórea; le bastaba con asomarse al estrado y dejarse ver durante un rato.

Pues bien: lo que muchos espíritus no advierten es que a fuerza de manejarse con el esquema democrático y no con el pensamiento democrático pleno y vivo, están haciendo el juego al totalitarismo, al punto de que, por la inercia mental del esquema, se están asimilando prácticas netamente totalitarias. Nada hay más peligroso que el planteamiento falseado de los problemas, y esa peligrosidad es más grave cuanto más vastos son los destinos que esos problemas afectan.

Si nos manejamos, no con el esquema sino con el pensamiento democrático pleno y vivo, no es posible que aceptemos para otros, ni en nombre de otros, ni en nombre propio, la suerte de colonia. Menos que nadie podrán aceptarlo las naciones americanas, sin incurrir en ruptura absurda con su historia, como que

también nos cupo aquella negra suerte y tenemos la experiencia nacional de tan desdichado destino. ¿En nombre de qué podríamos decirles a los que aún sufren las desdichas de arrastrar la cadena, así sea de oro, que se abstengan de rebelarse, que no incomoden al amo. ¿No debió ser la democracia, en nombre de la propia expresión nacional, y las democracias, en nombre de la unidad universal de las naciones, las que se adelantaran en la exigencia del reconocimiento efectivo de la libertad de todas las naciones avasalladas? ¿Es concebible que el concepto de la propia libertad descanse en que a ello conviene el sometimiento ajeno?

¡Ah!, se replica. Pero usted olvida que «o democracia o totalitarismo»; que esas naciones para las que usted desea la libertad, no la conservarían de concedérsela, pues la perderían bajo la garra del comunismo ruso.

Es el esquema en acción. Si las naciones democráticas colonialistas se adelantaran a reconocer la independencia de los pueblos que tienen sometidos en África, en Asia y en América, las garras del comunismo ruso habrían de encogerse, no por virtud imitativa, sino por la impotencia para retener presas o tomar nuevas. Si las democracias alzaran la voz de la independencia y de la libertad desde todos los rincones del mundo, su formidable resonancia rompería el silencio impuesto a los pueblos avasallados por el comunismo ruso. Pero eso no ocurre, y ello no puede validarse en nombre de la democracia, porque esa tremenda omisión la desnaturaliza, no la defiende.

No hay prioridad alguna, valedera y respetable, a los designios de independencia de una nación, lejana o cercana, poderosa o débil. Cualquier prioridad que se invoque, es escamoteo, es trampa, es estafa. Con respecto a tales supuestos, la intransigencia es un imperativo.

Crónica general de la Nación, pp. 111-115

51. [Uruguay: dimensión humana y gigantismo]

No es poco, ciertamente, lo que se ha deshecho, pero lo realmente grave estaría en la continuidad del proceso negativo. Para contenerlo disponemos, por lo pronto, de «lo mero principal»: la libertad política. ¿Que no es todo? No; no es todo; pero sin ella no hay nada. Además, aquel «colorcito del país» de que hablamos antes, es un elemento plástico de valores esenciales para la conformación nacional en soluciones de nobleza, de dignidad humana. Y estas actitudes innatas, morales, sentimentales, intelectuales son las que han venido contrarrestando aquellos procesos deformantes (...). Actitudes que asoman ya en el libro, en la cátedra, en el trabajo de campo, en la tribuna parlamentaria, en el estallido de nuestras revoluciones, o en las huelgas obreras. No importa que a los fines de las glorias efímeras, aunque debería importar a los fines de las valorizaciones humanas, que tantos y tantos de los gestores de esa grande tarea de contención de los dichos procesos, pertenezcan al montón de los anónimos, de los silenciados, de los olvidados. Lo que importa es que han existido; y que existen. Integran las generaciones que hacen, que en definitiva es lo que perdura.

Además, tenemos por escena perdurable a la que ha sido la máxima silenciada, cuando ha dejado de ser la máxima calumniada, esta, la nuestra noble tierra.

Hay entre ella y aquel «colorcito del país» una telúrica armonía que relaciona al hombre y la tierra en un plano de dimensiones humanas.

Surcada por innumerables cañadas, arroyos y ríos, en ninguna parte es preciso concebir ni construir el «puente más grande del mundo».

Es poco lo que se puede viajar en el país sin ver un panorama serrano. Pero si a alguien, para subir a las sierras más altas, se le ocurriera vestirse de alpinista, se pondría en ridículo.

Los montes indígenas que marginan, raleados, los ríos y arroyos, aventurándose a veces algunas cuadras campo afuera, o los que recubren algunas sierras, tienen una talla mediana, «tirando» a bajos. En casi todas partes el hacha ha hecho estragos, y los renuevos perpetúan las especies. Los palmares son uno de los silencios de la historia de la botánica vernácula, Se ha hecho bien en conservar los testigos de un enigma, ante el que siguen impasibles los talas, los molles, los guayabos, las coronillas, los canelones, los arrayanes y desde más lejos, los ombúes.

La capa fértil se proyecta sobre todo el territorio del país, como si se hubiera hecho con un designio aleccionante para los hombres. Lo pobre, lo mediano, y lo rico, se confunde a cada paso; no hay ni el gran desierto ni la vasta región de tierras hondas; y el todo se revela en una conjugación de decorosa modestia. Que las pasturas naturales de hace un siglo no son las pasturas naturales de hoy, parece cosa cierta. La mudanza es de signo negativo, pero eso ha sido obra de otro de los procesos deformantes.

Los bañados son bravos, pero no intratables. Hay que conocerlos, eso es todo. A quien no los desprecia ni los subestima, le ofrecen esa nutrias criollas, cuyas pieles las estima la industria peletera como finísimas. Y en los veranos secos, los campos de bañado suelen ser la salvación de los rodeos.

Si no aramos las tierras que no debemos arar, nada tendrá que hacer la erosión eólica. Como no hay accidentes naturales que lo controlen, el viento sopla a su antojo. Pero el paisaje está dispuesto para resistirlo, y a la furia de las ráfagas y a la persistencia de sus desplazamientos, nuestros montes petizos le oponen la inconmovible voluntad de su resistencia y las cuchillas la defensa impasible de sus lomos rotundos.

De los viejos ganados criollos, solo queda el recuerdo de las carnes sabrosas, de la leche sabrosa, de sus lanas cálidas hiladas en las viejas ruecas camperas. Y solo algún nostálgico, de tanto en tanto, hace cruzar sobre los horizontes la nerviosa silueta de algún moro, de algún bayo, de algún gateado, de algún overo criollo, «caballito del medio», modesto y resistente como todo lo del paisaje.

Hace ya muchos años que se inició el proceso de los refinamientos. Tenía que ser así. Pero, en 1950, se denunciaba esto: «A más de ochenta años de iniciado el proceso de refinación de los ganados, seguimos en el 55% de rendimiento de carne que daban los antiguos novillos criollos...».

Otro tanto pasa con las ovejas; para aumentar el rendimiento de lana por animal en un kilogramo, hemos necesitado cincuenta años.

Igual fenómeno ocurre con el trigo. En 1793 arando con arados de madera y trillando con yeguas, el rendimiento era del 15 por 1. No se alcanza hoy, en el promedio, usando la más moderna maquinaria agrícola, y a cincuenta años de funcionamiento del Instituto Fitotécnico y Semillero Nacional de la Estanzuela. (...)

¿Qué quiere decir esto? ¿Que aquí nadie sabe trabajar, nadie sabe producir, nadie sabe hacer las cosas bien? No, a despecho de lo que nos digan, entre chiclet y chiclet, los más afamados técnicos que suelen traerse para que vean hasta donde estamos de «subdesarrollados». Admitamos sí, nuestros errores y nuestras ignorancias; pero pongamos nuestro oído más atento para recibir el mensaje entrañable de nuestra tierra, puesto que nadie como nosotros, que somos sus hijos, está habilitado para recibirlo.

«Yo no digo esta canción —sino a quien conmigo va...»— dice el fabuloso marinero del viejo romance del Conde Arnaldos. Si no hay aproximación amorosa, nada nos dice «su canción». Pero la noble tierra nuestra está expresándonos algo de lo que no quiere desprenderse. Es el «colorcito del país», omnipresente en el plano de las relaciones humanas con que se relaciona con el paisaje.

Acá nada corresponde al «gigantismo». Y ello es loable, y el que no sea capaz de aceptarlo con júbilo que lo acepte con resignación. Nada de lo que la naturaleza puso bajo o sobre tierra, nos aconseja tomar el camino de los gigantismos.

Crónica general de la Nación, pp. 171-174

Esther de Cáceres (1903-[†1971])

La densa, unitaria, persistente labor poética de Esther de Cáceres —un tercio de siglo desde *Las ínsulas extrañas* (1929) hasta *Los cantos del destierro* (1963)— es, fuera de duda, lo más importante y, sobre todo, lo más circuible, lo más objetivado de su rica y andante personalidad. Pero, al margen de ella (cumplida más íntima, más discretamente que lo habitual), Esther de Cáceres ha sido una presencia casi ubicua de nuestra vida cultural, una agitadora de ideas y de fervores, vertidos reiterada, innumerablemente, en cursos, conferencias, prólogos, artículos, ensayos.

Sobre la afirmación integral, sin resquicios, de una filosofía del hombre y la cultura cristiana, personalista, espiritual, sobre la defensa de una poesía de calidad y ambición «ontológicas» (según le gusta decirlo), Esther de Cáceres ha ayuntado la devoción, no contradictoria sino, y por el contrario, unificadora, hacia figuras tan disímiles como Carlos Vaz Ferreira y Joaquín Torres García, León Bloy y Jacques Maritain, Eugenio D'Ors y Miguel de Unamuno, Eduardo Dieste y Gabriela Mistral. Y, todavía en el rol de sus muertos cercanos: Vicente Basso Maglio, Juan Parra del Riego, María Eugenia Vaz Ferreira, Osvaldo Crispo Acosta. Y aun Menéndez y Pelayo y *su* Santa Teresa y *su* San Juan. En este punto, podría aseverarse que su teoría del espíritu es, a la manera carlyleana, una teoría de los héroes y de la devoción a los héroes. Pero es sobre todo de D'Ors, de Dieste, de Torres, que se deriva su apología de una Tradición activa y de un clasicismo renovado que —vertebrados de nuevo por una concepción teocéntrica del mundo y del hombre— sean capaces de asumir y de integrar en sí mismos las búsquedas, angustias, torcedores del drama intelectual contemporáneo.

Como el autor de esta noticia alguna vez sostenía, todo el espíritu de esta ensayística y de la personalidad que la anima podría expedirse en esos adjetivos —*fino, vivo, puro, claro, hondo*— que en forma constante suben a su palabra. Con ellos, tal vez, sería posible armar el esquema coherente de una visión del mundo y de una actitud ante él, de una conducta, un temple.

A conducta, a estilo es que, en páginas calidísimas, Gabrieia Mistral se refirió ya hace años, a *la amistad aristotélica y juanista* de esta mujer a la que *todo se le hace carne* en *su preciosa querendonería, a su lealtad*. Y nadie que conozca a Esther de Cáceres podría dejar de ratificar palabras tales y, sobre todo, las que se refieren a su amistad, un don suyo tan esporádico como asombroso con el que tantos hombres y mujeres han sentido enriquecidas sus vidas. Y su andadura humana, imprevisible y volcada sobre las cosas y las almas es un poco, también, la andadura de sus escritos prosísticos. La naturalidad desprejuiciada de ellos es la seña de su origen en un apostolado continuo y, sobre todo, hablado. El fervor inalterable, la gravedad devota del tono, la multiplicidad, la reiteración obsesionada, el frecuente desorden marcan también una vasta obra que debería condensarse y recogerse y en la que solo los prólogos (a *Poesías* de Parra del Riego (1943), al *Milón* de Espínola (1954), a *La isla de los cánticos* de María Eugenia Vaz Ferreira (1956) y probablemente algunos otros) son fáciles de hallar.

El texto de Esther de Cáceres que aquí se ha escogido no es, probablemente, ni mejor ni peor que otros susceptibles de serlo. Pero tiene de representativo de su obra el que —con generalidad y libertad ensayísticas— siga dos verdaderas fijaciones del pensamiento de la autora: la relación entre «Tradición viva» e invención y la jerarquización entre lo universal y lo autóctono. También trae a colación nombres muy señeros: Rodó, Rubén Darío, D'Ors, Torres García, Gabriela Mistral que —desde el costado hispanoamericano— son capaces de ejemplificar el ejercicio más vivo, más conspicuo de tan fundamentales cuestiones.

52. La cultura de América y sus fuentes

«Nacemos en un lugar: es poco a poco que componemos en nosotros el lugar de nuestro origen, para renacer en un segundo tiempo y cada día más definitivamente.

Para algunos, el lugar del nacimiento espiritual coincide con el que está señalado en sus documentos de identidad; y debe ser una dicha infinita sentirse hasta ese punto identificado en ambas circunstancias».

Para otros, ese lugar se ciñe en torno a ciertas experiencias que despiertan en nosotros junto a la viva emoción ante el misterio de nuestro origen, un sentimiento de nostalgia: algo semejante a la desolación por el bien perdido o inalcanzable; porque súbitamente sabemos qué difícil es esa dicha infinita a que el poeta se refiere: la de que nuestro nacimiento espiritual tenga su raíz en aquel sitio que misteriosamente se nos ha deparado para llegar al mundo.

Con ese nacimiento espiritual se relaciona nuestra cultura, ya que, si aquí se dice esta palabra es confiriéndole su real y entera significación; aquella que se dibuja con rasgos inconfundibles en la difundida y nunca agostada afirmación de que *«Cultura es una categoría del ser, no del saber».*

En esta cultura viva pensamos hoy al considerar la realidad sudamericana; y por eso tenemos que afirmar que toda valoración de la cultura de América supone un estudio de sus fuentes. Porque esa cultura viva se vincula siempre a lejanas y oscuras raíces cuya búsqueda nos lleva al encuentro de una realidad sobrecogedora; la tradición. Entonces, ya sabemos el sentido sagrado de la palabra, liberada de todos los equívocos en que tantas veces se la quiere comprometer confundiéndola con inercias tristes o peligrosos pretextos. Este sentido tradicional de la cultura lleva a discriminar sus valores más fuertes y originales. Y aquel noble y valiente arquitecto que buscó extrañas y libres formas —Antonio Gaudi— pudo por eso poner al frente de uno de sus libros este acápite aleccionador: *«Ser original es ir al origen».*

Quizá por todo esto siente alivio el peregrino que va de América a las antiguas ciudades europeas y encuentra en ellas las lejanas raíces de su ser; las lejanas raíces de esta América Latina, hija en gran parte de la cultura occidental.

Y si el peregrino sintió —y esto es inevitable— lo que en un libro grave y noble Zum Felde llama «el drama de la americanidad» es decir, sintió «la inmadurez histórica, la falta de una tradición, la heterogeneidad y la indefinición de la cultura del hombre sudamericano», descansa al descubrir esas lejanas fuentes; al

reconocer sus remotos orígenes. Aprende qué relación tiene con esas fuentes; y hasta qué punto se ha alejado de ellas.

Sabe enseguida una de sus carencias fundamentales; porque la gran sorpresa que se recibe en aquellas antiguas ciudades es la presencia de un pueblo que no existe en las ciudades americanas, en las que está sustituido por burguesía o gentes de raza agónica; un pueblo creador, cuya vida se relaciona de modo intenso con las antiguas piedras labradas, con la graciosa artesanía, con los cancioneros, con el ritmo alterno del saber culto y el saber popular.

Se evoca entonces aquella inmigración que llegaba a estos países en los primeros tiempos de su vida libre; en aquellos seres de pueblo que nos enseñaban los cuidados pequeños, el sentido familiar, la entrega cordial; el amor al trabajo; la fidelidad al país lejano; la expresión directa; el canto y el rezo y que permanecían además libres, custodiados contra toda influencia que pudiera desnaturalizar su estilo, su acento, su vestido, su modestia encantadora; todo ello aporte cultural de tipo popular al cual debemos atender con una delicada conciencia alerta.

El contacto con esta antigua cultura es lejano y profundo. Descubrirlo es saber las raíces de nuestra cultura viva; que no es cultura libresca ni intelectual, porque, aunque incluye esos medios, va más allá de ellos; los trasciende y los completa con elementos experienciales y se relaciona así con la totalidad del ser, extendiendo sus posibilidades de aprender. Porque no solo se lee en libros, ni se aprende en cátedras de disciplinas insignes; sino que también se aprende contemplando la tierra y el cielo, admirando actos heroicos, agradeciendo un gesto gentil, mirando los ojos de los pobres.

Así pues, sentimos que no estamos aislados en un continente de preciosas tierras y preciosos cielos, en latitudes tocadas por bella luz; no estamos solos en medio de esta naturaleza sorprendida por ritmos cada vez más violentos de la civilización mecánica; no estamos solos, sobrecogidos por la sombra viva y oculta de un pasado prehistórico de que heredamos poco, y que aún no hemos descubierto ni en sí mismo ni en su relación con nosotros.

Estamos unidos a una tradición, a una cultura milenaria, a la que seguramente podremos enriquecer con hallazgos y acentos propios americanos. Tal el caso de Gabriela Mistral que por tenaz voluntad estilística pudo concertar cultura europea con acentos típicos americanos, en creaciones singulares cuajadas de novedad idiomática.

La relación con nuestras fuentes europeas es difícil, discontinua, aún no estudiada en sus características profundas. Adquirir conciencia de esto es de importancia esencial para el desarrollo de nuestra cultura.

Sabemos que la formación de nuestras gentes fue pobre y desordenada. Trajeron los colonizadores españoles una cultura elemental con la base de libros románticos elegidos o encontrados al azar entre los peores ejemplos de la literatura romántica española. Toda la literatura americana del coloniaje es parasitaria de ese romanticismo español, a través de pobres modelos.

Luego, la escisión con respecto a esta fuente a penas entrevista, mal entrevista. La mirada vuelta a Francia: la influencia de los ensayistas y poetas del siglo XIX (tal como se da en los conocidos ejemplos de Rodó y Darío).

Estas influencias tuvieron ventajas y desventajas. Las ventajas esenciales radican en la fecundidad del contacto con los valores característicos del genio francés: la profunda vocación hacia la claridad y el orden, el resplandor de aquel prodigioso concierto entre el espíritu de geometría y espíritu de fineza». Los riesgos fueron, en primer término, los inherentes a las limitaciones del positivismo, del intelectualismo; las rémoras naturalistas de aquel siglo, que el advenimiento de Bergson purificó; intelectualismo al que la formación de los americanos paga pesado tributo, y del que pudo independizarse, según un destino de singular nobleza, la obra de Carlos Vaz Ferreira.

Siguió el prematuro alejamiento de la cultura francesa y un aluvión de influencias esporádicas, no asimiladas —generalmente nacidas de situaciones circunstanciales, de novelería, de curiosidad no satisfecha, a causa de la falta de estudios de fondo, con los que se nutre y crece la cultura verdadera.

Pero aquella primera escisión que nos separaba de España sin conocer sus expresiones más antiguas y auténticas, sin conocer sus clásicos creadores de nuestra lengua, significó un singular y gravísimo divorcio: nos separamos de la tradición de un país cuya lengua hablamos, herida cruenta para nuestra expresión, con todas las consecuencias sobre el lenguaje y el alma, sobre la persona humana y su proyección en el mundo que la rodea.

Y a tal dificultad se agrega la derivada de la mezcla de razas; los riesgos del mestizaje invaden el ámbito de la expresión y de la cultura.

Con una lucidez que maravilla habla Gabriela Mistral de su aventura con el lenguaje, con la raza, con la tradición, en una glosa autocrítica a propósito de sus canciones para niños. Se refiere al conflicto entre «el ser fiel y el ser infiel al coloniaje verbal» y dice sus dificultades de expresión:

> Hurgando en eso cuanto me era dable hurgar, supe yo, artesana ardiente, pero fallida, que me faltaban en sentidos y entraña siete siglos de Edad Media criolla, de tránsito moroso y madurador, para ser capaz de dar una docena de rondas castizas —léase criollas—.

Y luego: «Una vez más yo cargo aquí, a sabiendas, con las taras del mestizaje verbal».

> Pertenezco al grupo de los malaventurados que nacieron sin edad patriarcal y sin Edad Media y soy de los que llevan entrañas, rostro y expresión conturbados e irregulares, a causa del injerto; me cuento entre los hijos de esa cosa torcida que se llama una experiencia racial, mejor dicho, una violencia racial.

Este encuentro con sus raíces, este valor para afrontar el conflicto, encuentro profundo que no tiene que ver con un sentido frívolo, decorativo, de los temas o de los valores sonoros solo considerados por sí mismos, es uno de los hechos que ha traído a Gabriela Mistral a una situación de gran entidad en la literatura hispanoamericana.

Pudo ella así dar una América vista con ojos limpios; con un sentido estricto de la distancia, del color, de la luz, y de los medios técnicos, estilísticos necesarios para dar esa realidad —objetiva y entrañable a la vez—; creando nuevos ritmos, incorporando palabras nuevas, de antigua estirpe indígena y buscándoles real concierto con el buen castellano, aprendido en los clásicos y en el habla del pueblo.

Esta fidelidad a las fuentes es uno de los signos de las grandes obras que integran la cultura americana.

Es una fidelidad que excluye todo pintoresquismo banal, y que se funda en trascendencia, en versión ontológica, en búsqueda y creación de valores. No confunde esa realidad profunda, revelada con medios estéticos, con la anécdota; no confunde la versión fiel con la versión fotográfica; ni lo popular con lo plebeyo. Crea una obra original, en la que aparecen, trascendidos y convertidos a la expresión personal del autor, los elementos que vienen de alejadas fuentes, las experiencias de autor culto y las experiencias de tipo popular; concertadas según medios específicos; invenciones únicas por las que el estilo nace y crece. Sería el caso de un Espínola en que desde las primeras narraciones los valores estilísticos desbordan a la anécdota, como en una prefigura de lo que pasará luego en sus cuentos inéditos: «Rancho en la noche» o «Los cinco».

De esta fidelidad a las fuentes, de esta verdad ontológica, resulta la originalidad de la obra, el rasgo propio de la expresión personal; y por eso la posibilidad de un acento americano diferenciado, que no radica en los caracteres del tema o en el registro directo de la realidad sino en los medios estilísticos. Así son los tonos que pueden caracterizar a la Pintura de un país, o marcar la raza del artista; o aparecerá en los singulares rasgos del Pensamiento, como en el caso de un Vaz Ferreira, que enseña a *pensar directamente*, en lección que toda América debe agradecer.

La dificultad para caracterizar la Cultura de América Latina se acentúa cuando tratamos de ligar esta cultura con vestigios de civilizaciones antiguas, que en algunas zonas del continente se dieron, y que en nuestro país no existen en absoluto.

Conocido es el estudio de Rodó sobre Darío:

> Me parece muy justo deplorar que las condiciones de una época de formación, que no tiene lo poético de las edades primitivas ni lo poético de las edades refinadas, posterguen indefinidamente en América la posibilidad de un arte en verdad libre y autónomo.
>
> Nuestra América actual es para el arte un suelo bien poco generoso.
>
> Quedan, es cierto, nuestra naturaleza soberbia y las originalidades que se refugian, progresivamente estrechadas, en la vida de los campos. Fuera de esos dos modos de inspiración, los poetas que quieren expresar, en forma universalmente inteligible para las almas superiores, modos de pensar y sentir enteramente cultos y humanos, deben renunciar a un verdadero sello de americanismo original.

No encuentra Rodó este verdadero sello en la obra de Darío. A través del tiempo y de muchos ejercicios de relectura del poeta de *Prosas Profanas*, estudiando su proceso ha llegado a pensar que lo americano en Darío es seguramente su intrepidez, su violenta pasión por descubrir nuevas formas, su descubrimiento de novedades técnicas que el mismo Rodó estudió detenidamente, desde la consagración de nuevas formas estróficas hasta aquellas que el ensayista califica como nota *aventurera* de la reforma «las disonancias calculadas que de improviso rompen el orden rítmico de una composición con versos de una inesperada medida o simplemente con una línea amorfa de palabras».

Tal elaboración creadora, audaz, aventurera, de ímpetu juvenil —pienso en la creación de los *Polirritmos* de Juan Parra del Riego— hizo posible no solo el pro-

ceso de Darío hasta llegar a aquellos *Nocturnos* tan intensamente confesionales, sino su influencia sobre la literatura española de la época.

En un reciente estudio sobre el pintor Torres García, Jean Cassou trata un tema paralelo al de estas consideraciones.

Se refiere a lo americano de Torres García:

«Es por el espíritu, dice, y en el espíritu, que el Arte y la doctrina del maestro son americanos y la prueba que ellas darán de la realidad americana será por la acción y la creación».

Ese espíritu audaz, intrépido, llevó a Torres García a buscar en la tradición de América. Mostró con amor los grandes valores de esa tradición. Había vivido largos años en los centros más representativos de Europa; se había formado en ellos, y había creado una obra dentro de su gran tradición.

Cuando vino a América, supo ser fiel a aquellas fuentes; pero se supo y sintió bien americano; de su país. Dio la luz de nuestra ciudad; dio su carácter en creaciones libertadas de todo pintoresquismo, vivas en una realidad plástica. Quiso saber más: indagó en la Prehistoria; tuvo hallazgos originales a propósito del concierto entre la tradición americana y la tradición del arte clásico, por vía original, creadora; y así dice Cassou:

> Este descubrimiento —el de América, y el arte y la doctrina por la cual él se realiza nos traen una exaltación del pasado continental, de sus elementos pintorescos específicos, de su estetismo. Si por su magisterio, Torres García da a América la conciencia de sí misma, esto no podría ser invitándola a una vuelta sobre sí misma; tal sería un ejercicio artificial y superficial.

Esta visión rápida de algunos ejemplos significativos revela la complejidad del problema y la importancia de nuestras fuentes culturales. Tal estudio puede ser fecundo.

Para nuestro caso —pienso en el Río de la Plata— la realidad, de doloroso desenfoque, se sitúa entre algunas posiciones extremas: la de quienes quieren independizar nuestra cultura de aquellas fuentes vivas europeas de la gran tradición occidental, afirmando que solo debemos atender a lo autóctono y tendiendo casi siempre al pintoresquismo. Luego está la posición de quienes quieren llevar la atención solo a aquellas formas culturales lejanas, a veces exóticas, sin examinar las posibilidades ni las ventajas de su asimilación, la gravedad de una ruptura con raíces profundas e incluso de una ruptura con la tradición de la que todavía no tenemos conciencia.

Estas posiciones, y otras conexas, gravitan sobre la vida espiritual y cultural de estos países, trabándoles su desarrollo y creándonos la angustia que ellas entrañan, en sí mismas así como la angustia que siempre provoca la aberración del proceso de pensamiento desvirtuado por falacias entre las que muchas veces asoma la falsa oposición entre la tendencia a lo autóctono y la tendencia a lo extranjero, no superada por un criterio de universalidad y de sentido de calidades.

La lección de Torres García es de fidelidad a la gran tradición del Arte aprendida junto al Mediterráneo, la mirada puesta en los caracteres de orden, claridad y universalidad que en el clasicismo resplandecen. Sin abandonar este ideal buscó

en la realidad antigua de América y quiso —con intuición originalísima— fundar un Arte americano inscripto en la gran tradición universal.

Casi a la vez que dictaba Torres sus clases editadas luego en libro —*Metafísica de la Prehistoria Americana*— publicaba Alberto Zum Felde su obra *El problema de la cultura en América*. El autor nos habla allí de esta posibilidad de concierto entre lo americano y lo universal.

Creo que los artistas y pensadores más serios de América, con diversos acentos, —están orientados en este sentido clásico. Aunque aún no trascienda ello a los estilos de vida y de acción en los cuales todavía la nota más aparente es la del desorden, la del mestizaje cultural no superado, la de un falso folclore en que se sustituye la voz popular por la desoladora plebeyez.

Y esa dirección hacia lo clásico, hacia lo universal, integra la corriente de un nuevo Humanismo.

Este movimiento, que interesa a la conciencia del hombre contemporáneo y que llega de diversos modos a los distintos planos del Pensamiento y de la Acción, viene de lejos; desde aquella *Oración ante el Acrópolis* que se lee entre las encantadoras páginas de «Recuerdos de infancia y juventud» que escribió Renán; llega a la doctrina de un Humanismo integral planteada por Maritain con respecto a los problemas espirituales de nuestra época; se nos dio a los americanos en una segunda etapa de contacto con la Literatura Española: en la obra de la Generación del 98, y, en particular en la definición del *Novecentismo*. Quizá por esas dos vías —la francesa, sobre todo, en Renán y la española en estos escritores del 98, llegó a Rodó el más fuerte estímulo de atención hacia lo clásico. Este fue su fundamental mensaje, poco estudiado. Los lectores y críticos se han detenido en algunos valores y temas de su obra. Y quedaron en rincones de olvido y silencio otros valores y temas.

Saber hasta qué punto no solo podemos aprender en el espectáculo de una Europa que siempre es Maestra, sino hasta qué punto esa lección está unida a nuestro origen, es una experiencia edificante y poderosa.

Saber hasta qué punto estamos vinculados con la tierra americana, con el aire, la luz, los metales, las flores de este continente; hasta qué punto influye en nuestro ser aquella montaña poderosa o esta colina suave, nos lleva a sentir el misterio de nuestro origen, a conocer nuestra naturaleza misma, la íntima comunicación entre nuestro ser y el mundo que nos rodea, el proceso misterioso de adaptación del español a esta zona del habla.

Esta conciencia hará posible, cada vez más, que la criatura de América logre su expresión; y que vivan y crezcan las raíces tradicionales por la que un arte de América tendrá caracteres diferenciados, en que la Cultura viva dé su flor de antigua savia y de fresca fragancia viva.

El Plata, 26 de octubre de 1958

Roberto Fabregat Cúneo (1906-[†1970])

Solitario, independiente de bandos, proclamas y estridencias, fundamentalmente autodidacto, severamente enmarcado en una eficaz carrera de empleado bancario, Roberto Fabregat Cúneo ha proseguido durante un tercio de siglo una obra cuya figura y valor totales no es el caso de apreciar ahora, por cuanto debe prescindirse de un sector narrativo y dramático bastante copioso (*La dama del retrato*, 1949, *Como por arte de magia*, 1950, *Los años de silencio*, 1951, *El pinar de tierras altas*, 1953, *Metro*, 1962, etc.). Importa, entonces, solo marcar la rareza de un ensayismo sociológico —y ocasionalmente filosófico— cumplido con un rigor del que puede ser seña el que sus dos libros más importantes aparezcan editados por la Universidad Nacional de México: *Caracteres sudamericanos* (1950) y *Propaganda y sociedad* (1961).

Desde sus inicios —ya en *La Pluma* de 1928 deliberaba gravemente *Sobre el pleito de Oriente y Occidente*— Roberto Fabregat Cúneo se sintió atraído por los fenómenos genéricos (de magnitud universal) de la sociedad moderna: su actitud ante ellos ha sido (y en esto constituye segura excepción entre sus coetáneos) la de una contenida neutralidad científica, la de un observador equitativo y sobrio. No sería imposible, con todo, rastrear en Fabregat una perspectiva básicamente racionalista, individualista y liberal y un cauto realismo económico y técnico que, seguramente, las mismas tareas de su vida han fortalecido. Así, tanto en los dos nombrados volúmenes como en los trabajos que ya había publicado hacia 1950 (*El pequeño atlas*, 1931, *Incursión, Wavell, Europa* (1940), *Lógica social* (1943) y el que constituye el antecedente del últimamente publicado en México: *Filosofía de la propaganda*, de 1946), en sus colaboraciones de *La Pluma*, *Imparcial*, *Hiperión*, el suplemento de *El Día*, en lo conocido de su libro inédito *Ensayo sobre los caracteres de la filosofía moderna*, Fabregat Cúneo es, esencialmente, un ensayista que piensa con su cabeza, sin los andadores de autoridades prestigiosas (que sin embargo conoce), que atiende a las realidades que lo entornan con una acentuada predilección por los aspectos psico-sociales de la actividad humana. Los fenómenos de la aculturación, por ejemplo, las relaciones de cultura y naturaleza, el impacto social y humano de los mecanismos económicos y financieros son temas que, al atraerle con fuerza, muestran bien la dirección de su pensamiento. Un pensamiento no incapaz de virulencias inesperadas como las que enderezó contra el admirable y criollísimo Guillermo Enrique Hudson.

Las páginas que de él se seleccionan pertenecen a *Caracteres sudamericanos*, uno de los raros libros uruguayos que apuntan a una visión general de la realidad del continente, organizada en este caso en torno al tema central del «amorfismo». Podría verse, también, en ellas, la típica «construcción del ensayismo, erigida en lo esencial sobre una ambigüedad verbal, buscando —tácitamente— que el ayuntamiento de elementos dispares — ilumine, enriquezca la significación de cada uno (en una técnica no totalmente ajena al modo metafórico). Pues es obvio que Fabregat Cúneo agrupa, como faces de un fenómeno único, varios diversos.

El del «vacío físico» (desierto, latifundio), es uno el de las deficiencias de «comunicación social» es otro, sobre todo imputable a la discontinuidad estructurai (esencialmente sincrónica), de las comunidades sudamericanas. El tercero: el del «autarquismo» y «feudalismo» se refiere diversamente a la relación de esas sociedades entre sí y el cuarto, el del «remotismo cultural» tiene que ver con los procesos característicos de la aculturación. Todavía un quinto identificable ingrediente: el de la «discontinuidad ideológica» (diacrónico en este caso), el quiebre violento de las formas espirituales superiores es un hecho típico de nuestra dinámica sociocultural que en nada puede confundirse con los anteriores. Es claro, sin embargo, que la agrupación de todos esos procesos bajo un lema único no solo contribuye a esclarecerlos mutuamente sino que es uno de esos escorzos legítimos del pensamiento ensayístico. Los hechos, por otra parte, están presentados con la pulcritud, la lealtad, la agudeza que todo el libro testimonia.

53. Los grandes vacíos sudamericanos

Saltan primero a la vista los vacíos físicos, el desierto y el latifundio. Aparecen sin transición apenas franqueamos la última calle de una ciudad de segunda categoría. Desde las villas y los pueblos, la perspectiva conduce la mirada a lejanías insondables, sin marca ni nombre. El llano, la selva y la montaña están presentes al borde de las rutas que comunican las capitales. Quien se decida a seguir la ruta panamericana afrontará páramos y soledades en un kilometraje tal que solo parecería tener cabida en el interior del Asia. El avión conduce sobre los paisajes más desolados e impenetrables, donde la civilización se muestra en islotes muy separados entre sí.

El Uruguay es proporcionalmente uno de los países más poblados: dos millones y medio para apenas 187.000 kilómetros cuadrados. Sin embargo, en su campiña la soledad se hace presente por doquier, hasta el punto de que a lo largo de muchos caminos es posible preguntarse dónde se hallan los habitantes y en qué parajes estarán los 20 millones de ovinos que arroja el censo ganadero.

En los grandes países, la inmensidad predomina sin contrapeso sobre la sociedad. Sin estorbo se suceden los grandes círculos vacíos del presente; de la historia en sus diversas capas coloniales, precolombianas y arcaicas; por fin, de la prehistoria, que en el valle perdido o en la selva cerrada muestra todavía al explorador cómo es el mundo antes de que el hombre se organice en él. En pleno siglo XX, el avión pudo descubrir ciudades perdidas y restos ciclópeos en el interior del Perú. Tales condiciones físicas imponen el lacunarismo, el desnivel de cultura y «standard» de vida y el mutuo desconocimiento a que hemos aludido reiteradamente.

En segundo lugar, hemos de considerar los grandes vacíos culturales que en cierto modo entrevimos al tratar el tema del amorfismo. Nuestra sociedad, nuestras leyes y organizaciones, nuestro modo de vivir mismo, ofrecen la misma visión lacunaria, separada; sus líneas no han terminado de reunirse para constituir conjuntos.

Aun en los medios urbanos o relativamente poblados, se diría que entre unas y otras partes del organismo social falta la anastomosis que asegure la indis-

pensable circulación o mutua comunicación. Es típico el aislamiento en que se desenvuelve la labor pedagógica. Termina en la escuela; no prosigue en las normas de convivencia ni en el hogar; antes bien, en este se la contraviene por pobreza, ignorancia o simple instinto de reivindicación. Del mismo modo, lo que la Facultad de Derecho enseña está reñido casi siempre con la realidad política; lo que se aprende en Ciencias Económicas de nada sirve ante el complicado atraso de la administración pública y los curiosos atavismos de los sistemas impositivos, y así sucesivamente. Digamos de paso que esta dualidad configura uno de los más graves problemas de la juventud universitaria en casi todo el continente y origina, junto a interminables confusiones en el orden normativo, continuadas decepciones en el orden vocacional. Y luego ¿no tendrá el valor de un símbolo involuntariamente adoptado el que a nuestras universidades se les llame «claustros» en la mayoría de los países?

Una similar configuración de aislamiento prevalece en los sectores sociales organizados. Ya hemos visto cómo los ejércitos y las oficialidades tienden a darse una vida autónoma y separada de la nación. La misma tendencia se observa en los sindicatos y sociedades gremiales; llegan hasta a constituirse en repúblicas dentro de la república y muchas veces crean para sí un verdadero clima ideológico por completo diferente. Idéntico afán de separación se advierte en las agrupaciones de profesionales, frecuentemente divididas en círculos internos de enconada rivalidad donde se reproduce el fenómeno.

Incluso en los organismos administrativos y técnicos del Estado se observa el afán autárquico y la condición de aislamiento. No es nada extraordinario que mientras un departamento predica la necesidad de restringir los gastos, otro se lance a inversiones extraordinarias. Este signo de desencuentro y lacunarismo creo afecte a la economía entera sudamericana, hecha de improvisaciones, anticipos y constantes correcciones. No es esta la oportunidad de desarrollar un tema tan vasto; anotemos simplemente que nuestra legislación económica a pesar de la inverosímil superposición de leyes, decretos y ordenanzas, no ha alcanzado a llenar el hueco inmenso de la producción agraria ni a prevenir las necesidades de un efectivo adelanto industrial.

No es diferente el panorama de las organizaciones culturales de cualquier categoría. Su actividad se circunscribe a pico sobre un contorno sin prolongaciones. No se desenvuelven unas hacia otras; no irradian, no obtienen ecos o resonancias. Antes tienden a establecer un espacio defensivo en torno a sí. Lo que una hace las otras lo ignoran. Parecería que en rarefacción del ambiente no se atrevieran a extenderse; más bien se repliegan. El encastillamiento, a veces orgullosamente mantenido, es la más corriente expresión cultural.

Estos rasgos son por completo concordantes con los del hombre sudamericano mismo. Ya hemos hablado de su actitud defensiva, reservada, a veces cohibida; de la típica ausencia de expansiones y alegrías. Y los sentimientos expansivos —conviene recalcarlo ahora— son los que cubren el espacio entre un hombre y otro; si faltan, ese espacio quedará también vacío. Ni la pertenencia a grupos sociales o a entidades colectivas abstractas bastarán para hacerle aventurarse en ese espacio, considerablemente frío y difícil cuando falta el impulso emotivo, la proyección temperamental que se desborda sin hacerse preguntas ni formular balances previos. Las mismas normas de convivencia social ofrecen, entonces,

configuración lacunaria. Y no se olvide que uno de los fundamentos de la Psicología Social establece que la conducta de cada individuo es estímulo para la de los demás; de modo que la retracción y la autovigilancia se refuerzan fácilmente en sentido colectivo.

No están lejos las causas que engendran el divisionismo, la desunión, el escepticismo propio y recíproco. Las opiniones llegan a parecer tabiques. Carga el sudamericano con la sospecha de que tiene mucho que hacer; pero nunca sabe exactamente qué. Presiente la necesidad de obrar; pero jamás se resuelve en un sentido continuo y acumulativo. El ansia de renovación se repliega entonces a la fórmula mínima del desconformismo, la mera insatisfacción y sobre todo, la crítica a *outrance* de los proyectos ajenos. Es generalmente una crítica desprovista de significación colaboradora, sin proyecciones, sin dinamismo, sin empuje hacia formas nuevas ni sacrificio por el futuro.

Hay, socialmente manifestado, un instinto cismático por el cual cada uno establece su propio y exclusivo dogma y no quiere saber nada de los ajenos. La excesiva permanencia en el reducto personal y la falta de intercambio psíquico lleva con los años a la indiferencia y postra al individuo en ese sopor crítico que es el resentimiento, o bien en el famoso «fastidio» que tantas gentes andan exhibiendo como última de las posiciones alcanzables. Estos caracteres concuerdan completamente con los de las satrapías políticas o los «monopolios de la verdad» que tantas veces se establecen en las esferas técnicas y profesionales.

¿Serán estos efectos sucesivos de la escasez de población o inmensidad de territorios? Puede afirmarse que no. En primer término, al vacío entre hombre y hombre, entre organismo y ambiente, surge como tendencia en las urbes más pobladas; y la actitud de encogimiento, conservación y ansiedad está colectivamente representada en zonas de relativa población. En segundo término, los grandes movimientos históricos de expansión han surgido a veces en naciones poco pobladas: la Arabia medieval, la Inglaterra isabelina y la Norteamérica del siglo XIX son claros ejemplos. Cuando Norteamérica salta disparada hacia el oeste no lo hace por razones de población ni mucho menos; los que en 1840 se aventuraron hasta Oregón dejaban detrás de sí una impresionante cadena de desiertos y territorios desconocidos. Dice Kirkland:

> En el censo de 1860 las aportaciones de los estados orientales al movimiento hacia el Oeste son impresionantes. Prácticamente el 40 % de los hombres libres nacidos en Carolina del Sur viven fuera de su Estado nativo. Han marchado principalmente a Georgia, Alabama, Mississippi ...

Mientras, en las repúblicas andinas los términos actuales de la civilización son aproximadamente los mismos que los establecidos en la época del Coloniaje. Ni el riel ni los pioneros han sobrepasado las ciudades que el conquistador se trazó como límite.

Es evidente, pues, la presencia del factor psíquico. Pero también hay que admitir que los vacíos, sean telúricos o culturales, reoperan a su vez sobre los caracteres psíquicos. Hay entre ellos una inducción mutua, es decir, que se trata de una situación estabilizada; incorporada social y geográficamente.

El gran espacio vacuo, sea natural o social, genera la cohibición. Una cohibición defensiva de observación y vigilancia. Al miedo casi visual de los espacios

desiertos se agrega el miedo temporal de la soledad, el aislamiento emocional y el desconocimiento mutuo. Así, pues, los vacíos corresponden a la actitud psíquica y esta a aquellos. Por primera vez, recién en esta instancia, encontramos una forma sudamericana concordante con la vida ¡pero de qué categoría! No es una creación estructural sino al contrario; es la del primer refugio que se halla tras el abandono de la lucha.

Podría hasta defenderse la teoría de que esta es una de las grandes causas del enclaustramiento de países enteros, acosados por la presencia del desierto. Podría llegarse a una explicación de tipo spengleriano respecto a porqué las dictaduras sudamericanas, en vez de lanzarse a grandes programas de acción, conquista, etc., que deslumbraran a las masas, prefirieron siempre el opuesto camino del recogimiento, la aislación, el pasatismo. Pero nos detendremos antes de llegar a tan vastas conclusiones que quedan, empero, anotadas como temas de futuro.

En cambio, quizás la presencia de los grandes vacíos llegue a explicarnos las causas del miedo al futuro, a lo que vendrá mañana, señalado una y mil veces en el refranero y la poesía continentales. Se proclama la inutilidad de lo que pueda traer el porvenir y la excelencia creciente del pasado. Podría incluso señalarse en Sudamérica verdaderos intentos de evasión respecto al futuro, tentativas de negarlo; no otra cosa advierte la característica anulación de sí mismo que busca el hombre en los goces, la despreocupación e imprevisión respecto al mañana y la obstinada conservación del detalle pasado. La memoria del episodio nunca se hará a título evocativo o legendario, sino atribuyéndole vigencia y realidad, y sobre todo, superioridad respecto a lo presente y venidero.

En otros planos se teme a las contingencias por lo mismo que a las reformas; porque harán variar contornos que siendo familiares resultan sostenes. Se defiende el acervo habitual no por particulares motivos éticos o económicos, sino por temor de lo que podría sobrevenir durante el trecho que se andará a la descubierta. Glosando la conocida teoría sobre el arte egipcio, que encuentra en las columnatas una defensa ante el temor visual producido por el gran desierto, diríamos que el hombre busca en los motivos pasados un resguardo ante las interrogantes del vacío que siente y presiente por doquier. De ahí que en Sudamérica abunden tanto los tradicionalistas y conservadores de reliquias; que sea frecuente, en las personas cultas la consagración a los motivos del pasado, mientras a su alrededor el presente está gritando por boca de mil problemas. (...)

Caracteres sudamericanos, pp. 147-157

Susana Soca (1907-1959)

A raíz de su trágica muerte en la bahía de Guanabara, el 11 de enero de 1959, sobre pocos uruguayos, con seguridad, debe haberse escrito tanto y tan honda y comprensivamente como sobre esta extraña, inapresable y rica personalidad. Las páginas de Esther de Cáceres, Ángel Rama, Ricardo Paseyro, Guido Castillo, Emir Rodríguez Monegal, entre nosotros; las de sus amigos extranjeros Borges, Cioran, Michaux, Jouhandeau, Guillén, Ungaretti, los testimonios de muchos que trató o simplemente pasó rozando con su presencia trastornadora, nunca desapercibida, forman una suma considerable de enriquecedoras perspectivas a la que poco, en una simple nota introductoria, podría agregarse. Pero adviértase, con todo, que todavía queda envuelto en el misterio el último recinto de su alma y aun permanece Susana Soca (tendrán que afinarse técnicas y crecer su distancia) como un incitante enigma para la más escrupulosa, para la más delicada indagación literaria y humana. Y dígase aquí (aun a riesgo de erizar susceptibilidades y de recurrir a palabras tan transitadas) que solo un enfoque sociológico y otro de «psicología profunda» podrían revelar el mutuo influjo, la correlación, el condicionamiento recíproco de una muy particular situación social y una, más particular todavía, manera de ser, «carácter», que en ella se dieron.

Si a un esquema hubiera de recurrirse, hay que observar que Susana Soca fue la habitante, desgarrada, incesantemente desplazada de tres mundos. Un mundo familiar, primero, un ámbito de distinción y fortuna sólidas que ella supo asumir con fidelidad entera y sin esas fáciles, estrepitosas rebeldías (piénsese en algunos ejemplos argentinos) tan inauténticas y, en realidad, tan protegidas. El mundo de la cultura, después, una cultura (literatura, arte y filosofía, sobre todo) en el más exigente, distinguido nivel, en el más adentrado, riguroso ejercicio. Pero Susana Soca tenía también morada en un «tercer mundo» (quítesele todo el contexto) que no era solamente el «allende» de su auténtica religiosidad, que no era tampoco ese hospedaje *entre las nieblas* del que alguno habló a propósito del autor de las *Rimas*, que resultaba (o parecía) más que otra cosa el llamado, la «vocación» de una invisible y trasmundana presencia, deleitosa y terrible a la vez, que ella oía con un oír que la desarzonaba de todas las cosas.

Esos fueron los tres mundos entre los que osciló y es probable que sin tenerlos en cuenta nada pueda explicarse de su persona.

Pero, para entender ese movimiento, es preciso recordar que Susana Soca comenzó siendo la muchacha rica y mimada, en la que su clase, su medio, festejaron prologalmente los dones (originalidad, cultura, afán de hacer) como excentricidades amables y, en puridad, inofensivas. Pero ella no se quedó en eso y, con su peculiar estilo vital, con su mezcla tan rara de atención y remotismo, de inseguridad constante y tenaz voluntarioso querer, de perspicacia y distracción fue prosiguiendo el curso de una labor, de un crecimiento espiritual zigzagueante pero cabal, azaroso pero (también) secretamente ordenado y madurado. Y en verdad que no poco necesitó ese querer y esa continuidad quien vivió asediada

entre dos falacias reductivas, entre dos mordientes durables y agresivos. Uno, ya se aludió a él, fue la impertinente pretensión de las clases altas de ver en sus empresas una especie de complemento, esporádico y bien cotizado, de la diversión mundana. El otro fue el estereotipo demagógico, rampante pero efectivo que divorcia la riqueza de cualquier tipo de talento, que hizo su víctima a Reyles durante buena parte de su vida y continuó después con ella su radical negación. Hay que decir que Susana Soca no solo vivió entre ellos sino también que nunca los enfrentó y (hasta pudiera afirmarse) con cierta voluntad autoflagelatoria, se dejó acuñar por sus marcas.

En esta zona de su «situación» y como ya se proponía al principio, resulta apasionante pensar que hubiera sido en una «situación» distinta si es que, claro, se empieza por reconocer con limpieza, que buena parte de su personalidad se condiciona por aquella. Solo cuando exista esa «teoría de las mediaciones» que Sartre reclama en *Critique de la raison dialectique* y esté suficientemente afinada, se podrá llegar a alguna evidencia pero, tal vez, quepa inferir desde ya que hay otra realidad simétrica a la que el reductivismo marxista sostiene y que el caso de Susana Soca es susceptible de confirmar. Pues, si se acepta que la condición social, la inscripción en una clase sella decisivamente nuestras concepciones, nuestra «ideología» ¿excluye esto pensar que esa misma adscripción o pertenencia abre —y cierra— la perspectiva sobre un determinado orbe de fenómenos, de valores? Que en nuestra autora (o en otros posibles ejemplos) su situación le permitió acceder a un mundo de experiencias y de gustos que la penuria, regularmente, obstruye y estos son tan «reales» como «real» el determinismo de la condición social no es (a lo mejor) como este impar ejemplo humano pudiera mostrarndo un eclecticismo superficial. Un tema de entidad desmesurada, se dirá, para ser pensado sobre un solo caso. Pero, con todos los riesgos, supremamente más importante que señalar —volviendo a Susana Soca— su desdén por la fortuna (puesto que siguió amparada por ella) o su apasionada simpatía por el mundo eslavo y su interés por la experiencia soviética (puesto que ello no cambió su «status» social).

Se ha subrayado la fineza y seguridad de su gusto, la universalidad de sus lecturas, la calidad de sus intereses, la variedad de sus conocimientos lingüísticos (francés, inglés, alemán, ruso e italiano) que le permitió aspirar sobre sus propias plantas el perfume de toda poesía. Así formada, sintió como un insoslayable deber la atención a lo de su continente, el estímulo a todo acendramiento de la cultura americana. Y, aunque a veces confundió las experiencias mejores de esta con el bizantinismo de ciertos sectores argentinos bien colocados, al servicio de aquella tarea, para una especie de operación «pontifical» entre lo nuestro y lo europeo, puso su revista *Entregas de La Licorne*, publicada primero en París y luego en Montevideo, desde 1953 hasta su muerte. Fue una publicación gobernada entre las escarpas de un gusto exigente y de una, casi incurable, aptitud de sentirse obligada, de una aspiración por lo mejor y esa condescendencia a los avances de muchos audaces que resultaba tal vez su misteriosa cortesía ante un mundo que le había dado tantos dones. De esas diversas y gravosas escisiones sufrieron su *Licorne* y ella, pues dígase que nunca tuvo la cobardía de ocultarlas, dígase que las asumió con el imprevisible coraje de su aparente fragilidad, y esa andadura vital donde nada parecía estar en su sitio pero todo tenía, al fin, algún sentido.

Sus páginas en prosa, que sería difícil calificar de puramente «ensayísticas» son, exteriormente, una variada mezcla de crítica, autobiografía, evocación, relato de viajes. La invención, digresión, personalización del ensayismo son, sin embargo, los hilos que enhebran toda esa diversidad y lo que justifica su presencia en esta colección.

El texto elegido muestra de modo patente ciertos trazos esenciales de su personalidad. La actitud de acogimiento a lo inesperado de la vida, de disponibilidad, de radical libertad es uno. Otro es la importancia que tuvo para su pensamiento la poesía, no solo en cuanto tarea configuradora y posibilidad expresiva sino, y también, como órgano de comunicación con el universo, de contacto y adentramiento con lo real. Y si a esto se alude hay que decir igualmente de su sentido —a la vez poético que religioso— de una realidad oculta tras todas las cosas, de algo que se escamotea a nuestros alcances pero que, ciertas dotes de conocimiento repentino mágico, de iluminación subitánea pueden apresar. (Vale la pena recordar aquí que Susana Soca, debajo de su exterior trémulo, introvertido, indeciso, poseía una sorprendente aptitud de adivinación de las gentes y realidades que más ajenas le eran, un don que alguien (Clara Silva) ha identificado con las dotes clínicas del gran médico que fue su padre). La apetencia de esa iluminación, debe agregarse, era probablemente la forma atenuada de una desesperada avidez de comunicarse con todas las cosas y seres del ancho mundo (a este respecto es bien ilustrativo el pasaje sobre los dos campesinos que ve en la estación perdida en la estepa). Y si desesperado era en su raíz este impulso es porque parece haber pesado sobre ella una incapacidad esencial de exprimir las «uvas» (para usar el símbolo nerudiano) de lo real, una incapacidad que su densa, ríspida poesía (aspecto de su obra que aquí se soslaya), su *En un país de la memoria* (1959) y *Noche cerrada* (1962) ilustran en forma muy cabal.

El tema del *Doctor Zivago* está tenuemente aludido, pero no es lo importante de esta página una hipotética intención política sino la estrecha imbricación de cierto sentido de lo intransferible e incomunicable de los seres con el del dramático desencuentro de ellos; un desencuentro que desteje implacable, reiteradamente, el afán de expresarle a alguien —Boris Pasternak— su admiración y su deuda, pero que es —también— una muestra, azarosa pero inmejorable, de esa «imposibilidad de eficacia», visible y exterior, de esa dificultad de la acción, del afincamiento fructuoso en cada circunstancia que signó todos sus actos y sus esfuerzos. Secundaria, lateralmente, ciertos rasgos de la grafía de estas páginas: *Othello*, *Scriabine*, algún abuso de las formas pronominales servirían para corroborar el imborrable sustrato francés de su formación y hasta de sus formas expresivas, y que era perceptible, inclusive en su lenguaje oral.

54. Encuentro y desencuentro

Sobre la publicación de un fragmento de las memorias de Boris Pasternak

La sutileza verbal, que constituye el máximo obstáculo para su traducción, evidencia un deseo incesante de transportar al mundo del lenguaje las grandes fuerzas elementales que lo atraviesan a cada instante y conviven dramáticamente con él; esta sutileza es la forma de un torturado deseo de claridad. El niño, sin saberlo, sentía la identificación del inmenso bosque con el canto de todos los pájaros; y para él la música de Scriabine expresaba, en el específico lenguaje de su siglo, la propia exaltación, y se incorporaba, también, a la espesura sonora. Así, para nosotros, el poeta se identifica con el inmenso bosque lleno de cantos indivisibles. Su poder agobiador de experimentar y transmitir simultáneamente la violencia de la alegría y de la angustia, nos lleva hacia las cosas que no conocemos, nos lleva a un misterioso estado de familiaridad con las cosas, el sonido, las formas, la vida.

Me habían hablado de Pasternak con admiración, pero solo cuando, hace algunos años, leí unos pocos versos suyos puestos en francés, percibí la distante fuerza, más bien sugerida que transportada al idioma extranjero, y supe que estaba en presencia de una de las grandes voces de la poesía contemporánea.

Empecé, con esfuerzo, a buscar textos originales de Pasternak, y recuerdo ahora al pintor Nicholas de Staël, trágicamente desaparecido, que los buscó en Londres sin hallarlos, y que, finalmente, me llevó una revista, ya antigua, en la que había varios poemas de Maiakowsky y algunos de Pasternak; ambos me parecieron inaccesibles. Yo conocía apenas el ruso, pero Pushkin, Lermontov y el mismo Alexander Blok me habían dado la impresión de que podría entenderlos. Maiakowsky me pareció dotado de una fuerza deslumbrante, frenética, que subyugaba saliendo de todas las fuentes de la lengua hablada, escrita, cantada. Y en lo que a Pasternak se refiere la impresión de hermetismo fue aún mayor, pero percibí un canto perfecto al cual se ajustaba secretamente el sentido de los versos leídos en francés, un canto ineludible que llamaba a seguir y a conocer.

En tiempos de adolescencia y en circunstancias parecidas me había sentido bruscamente llamada hacia el mundo poético de Rilke, y conocía la rareza de tales encuentros.

En estas memorias encontramos el sentido profundo de lo que las breves noticias autobiográficas repiten: la fecha de su nacimiento, la influencia de su padre, el pintor Pasternak, y de la pintura en general, la de Scriabine y de la música, su primera vocación, y la irradiación constante de Tolstoi a través de toda su infancia. Nos habla de algunas influencias, la de Baudelaire, la de Blok, y refiere el encuentro, en 1917, con Maiakowsky, y la fundamental amistad recíproca que relatara en el libro juvenil dedicado al poeta.

Entre los dos creadores se manifiestan las diferencias temperamentales tradicionalmente visibles en la familia de la poesía. La creación auténtica habla en un doble lenguaje, el directo y el indirecto, solo la proporción entre ellos es variable. Pertenecen al dominio de la grandeza poética la posibilidad de encarnar la

multitud, el mundo real, las aspiraciones comunes, superadas y confundidas en una exaltación particular, y el poder de hacerlas oscuramente perceptibles para todos. Otro aspecto constante de la poesía es aquel en que el mundo presente está contenido, también, pero diluido, arbitrariamente mezclado, al parecer, con otras experiencias interiores; y en general, es solo claramente perceptible a quienes están más o menos familiarizados con el lenguaje de la poesía.

Pasternak pertenece a la línea de los poetas secretos, en los cuales la experiencia humana va haciendo ocultamente el verso. Así y de radiante manera percibimos la experiencia religiosa en la poesía de G. M. Hopkins, el poeta más secreto de todos.

Traductor de Shakespeare, y viviendo como pocos en el mundo shakespiriano (Hamlet y Othello le han inspirado los más originales poemas), Pasternak suele mostrar afinidades y coincidencias con algunos poetas alemanes, franceses e ingleses, y representa en la moderna poesía rusa un aspecto universalizado. Pero lo esencial es que ese aspecto se fusiona y combina siempre con los elementos vivos de la naturaleza y el mundo rusos; parece tocar la tierra para recobrar fuerzas a cada momento, y ella constituye una presencia latente que reanima el fuego de la poesía con todas sus raíces y ramificaciones transportadas a la inmensa lengua, con la que coincide hasta el punto que, si el hombre hubiese vivido en otros países, esa poesía sería inconcebible. (...)

Para unos, Pasternak es el mas grande de los poetas actuales de la lengua eslava, para otros no es un poeta realista. Nosotros lo consideramos como un poeta de la realidad, en cuya obra realismo y suprarrealismo aparecen y desaparecen uno y otro como integrantes de la fuerza espiritual y la fuerza telúrica difundidas hasta en sus versos más formales y breves, y esas fuerzas transfiguradas por el canto nos comunican la experiencia del hombre.

El propio Pasternak ha sido atormentado no solo por la idea de que sus versos eran demasiado individuales para expresar el «pathos» de la realidad que actualmente él lleva en sí, sino más aún por la idea de que la poesía no puede expresar esa realidad. Y acerca de este tema el poeta escribe en una carta:

> Pero esto no es nada. No son más que bagatelas. Tengo el sentimiento de que una época absolutamente nueva de tareas y de preguntas del corazón y de la dignidad humana, muy diversamente resueltas (...) nace y crece de día en día sin que uno se dé cuenta. Y no es propio de poesías desligadas y particulares el meditar sobre estas cosas tan solemnes, tan oscuras y nuevas. La prosa o la filosofía son las que pueden intentar ocuparse de ellas (...). Me avergüenza la circunstancia verdaderamente triste de que se me haya hecho un renombre exagerado por mis escritos primeros, y que no se conozcan mis trabajos recientes (la novela sobre todo) de una significación completamente distinta.

Nosotros encontramos en la prosa lo que el verso nos sugería. Percibimos que ambos forman parte de una misma realidad, y que el sentido de lo actual y de lo general aparece siempre en él, sea cuando trata, como últimamente lo ha hecho, los temas evangélicos sea, en los más individuales poemas de amor. (...)

En un fragmento de sus memorias de infancia, traducido hace tiempo al francés para la NRF, el poeta refiere una visita a la casa de Tolstoi, a la que solía concurrir cuando niño, acompañando al pintor su padre. Describía el encuentro

en la estación con una mujer erguida y un hombre consumido, cuyos nombres ignoraba. Solo supo que no podría olvidar jamás la mirada brillante y poderosa de la mujer y la voz baja y envolvente del hombre; mucho más tarde se enteró de que eran Rainer María Rilke y Lou Andreas Salomé.

Últimamente, en un tren que partía de Moscú, yo miraba por la ventanilla hacia las estaciones sucesivas, calculando distancias para saber cuál era Astapovo. En el andén ante la típica construcción de madera, dos campesinos, un hombre y una mujer, caminaban discutiendo con calor acerca de algo que habían ido a buscar a la estación. Eran jóvenes, altos y flacos, de cara aguda y decidida, vestidos de modo muy similar, con cortos abrigos negros y altas botas de hule, indiferentes al frío, caminaban en una noche todavía sin nieve, heladamente tranquila. Yo no existía para ellos, y trataba con desesperanzada ansiedad de captar algo de sus pensamientos. Se me parecían ligados a la inmensidad de la tierra que los rodeaba, surgidos de ella, inaccesibles para quien no la conociera en lo profundo. Y bruscamente supe que en mi memoria estaban secretamente vinculados a la visión cosmopolita de Rilke y de la imperiosa amiga, identificada, para mí, con la joven de Sils María, que, a través de Nietzche, había vagado por mis lecturas de adolescencia.

Mi primer texto ruso había sido un libro de Tolstoi, hecho para los campesinos de aquellos lugares, y antes de llegar a ese sitio —esas gentes, ese pasaje— lo había vivido en el libro y en el momento del encuentro del poeta con las dos conocidas figuras; y, a pesar de la transformación de las cosas, con la familiaridad arbitraria de los sueños, podía seguir andando y captar algo de un mundo que aparecía como cerrado.

Habiendo vuelto a Moscú días más tarde, un sábado a las doce llegué a la «Asociación de Escritores» y me enteré de que el lugar en que me encontraba (una casa de estilo francés de fines del siglo XVIII) era la típica casa de «los Rostov», inolvidablemente descripta en *Guerra y Paz*. Supe, al mismo tiempo, que Pasternak había estado ahí unos minutos antes; me dieron el número de su teléfono, advirtiéndome que acostumbraba pasar el fin de semana en el campo, aunque algunas veces volvía a la ciudad el domingo a las siete de la tarde. A las siete comencé a llamar pero nadie respondía; comprendí entonces que, si bien en un sentido general había ido a conocer un mundo, en un sentido individual había ido a buscar a una sola persona. A una persona que no solo debía ver sino que podía perfectamente haber visto.

A las cuatro de la mañana tenía que salir irrevocablemente, a tomar un avión para Viena; le dejé, entonces, a Pasternak unas líneas escritas con una letra tan perturbada que creí no la entendería, diciéndole que la poesía actualmente cuenta tan poco en el mundo que tiene que ser admirable para conmovernos (en particular, súbitamente y desde lejos), y que tal cosa me había sucedido con su poesía.

Ahora, evocando aquella espera, recordaba obsesivamente el teléfono, el inmenso escritorio, la sala con los muebles Imperio agrandados para Rusia y los objetos a la moda de mil novecientos, igual que las ventanas y sus cortinas de apretado encaje, como si el mundo se hubiera detenido en aquel cuarto. Pero al alzar esas cortinas aparecía la Plaza Roja con un tránsito pausado e incesante, el mismo número de coches detenidos y las luces mesuradas de la plaza, y las señales rojas y verdes de las esquinas. Hacia la derecha estaba el mundo bizantino

con el típico muro del Kremlin, en el interior del cual se divisaban los palacios del siglo VII parecidos a los de París y, a la vez, a los de Lisboa; hacia el otro lado del muro, el mausoleo con las filas que, también pausadas e incesantes, esperaban; y en el fondo los colores nuevos para mis ojos de la catedral de San Basilio, que, edificada en el momento de su derrota, recuerda memorablemente, en pequeño, la grandeza de la Tartaria. Enfrente el Museo Histórico, que servía de transición entre las épocas y luego, hacia la izquierda, los grandes bloques interminables, que hacían pensar en Nueva York.

La historia y sus cambios, lo sucedido y lo que sucedía estaban corporizados en estas formas e imágenes, y por ellas era imposible no remontarse al sentido de los órdenes de la arquitectura y, a través de estos, volver a la historia viva. Nada podía ser separado y no había reposo posible para los ojos, ni tampoco deseo de reposo en aquel gran silencio que hubiese llevado a descansar.

Recientemente recordé que ya no estaba en el cuarto de los muebles Imperio, cuando llamaba insistentemente a Pasternak, sino en otro que solo miraba hacia los grandes edificios nuevos de la izquierda; y solo la posición de la mesa y del teléfono eran las mismas.

Pero la realidad y la poesía habían formado un clima único, como en el poema en que el enfermo reconoce sobre el muro reverberante del hospital las luces de la inmensa ciudad. Y la razón ya no podía separar aquello que la visión había reunido.

Entregas de la Licorne (2.ª época), n.os 9-10, 1957, pp. 7-12

Juan Llambías de Azevedo (1907-[†1972])

La filosofía tradicional, la fenomenología, la axiología de línea objetivista de Scheler y de Hartmann y, con posterioridad, el existencialismo cristiano forman las coordenadas sobre las que es posible trazar el perfil de la especulación filosófica de Llambías de Azevedo. Desde *La filosofía del derecho de Hugo Grocio* (1935), *Sobre el concepto de la «voluntad general» en Roueseau*, trabajos sobre Stammler y Savigny y (especialmente) *Eidética y aporética del Derecho* (1940) —uno de los empeños más serios y rigurosos del pensamiento en lengua española en materia filosófico-jurídica—, Llambías apareció como lo que ha continuado siendo hasta su presente madurez: un investigador y un expositor filosófico (sino siempre un «creador») de excepcional solvencia, precisión, saber. Y dígase tal cosa sin las atenuaciones de «relatividad del medio» y otros cánones comparativos con que suelen diluirse tales afirmaciones.

Orientado inicialmente hacia la filosofía del derecho, como lo certifican sus citados estudios y los posteriores sobre *La filosofía política de Dante* (1941) —prólogo a una edición del tratado *De Monarquía*, *El sentido del derecho para la vida humana* (1943), *El pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad* (1956), Llambías fue con los años ampliando el radio de su labor hacia la filosofía general (es autor de un excelente texto de *Metafísica*) y en su cátedra de la Facultad de Humanidades y Ciencias y en el instituto que dirigió hasta 1962 ha cumplido labor y desarrollado cursos que, lamentablemente, se encuentran aún inéditos. A esta última etapa de su obra pertenecen dos trabajos breves aunque medulosos: *El antiguo y el nuevo Heidegger y un diálogo con él* (1958) y *Notas sobre situación y decisión* (1959).

Todas las páginas de Juan Llambías son ejemplo de un pensar radicalmente los problemas a resolver y los conceptos a precisar (es de ellos que se parte), sin eludir el lenguaje técnico y su dificultad eventual pero vigilando una objetividad que contrasta con el acento lírico y desgarrado de otros escritores filosóficos uruguayos.

Podrá afirmarse que el texto suyo seleccionado no resulta, por su rigor y estricta fundamentación «ensayístico» y, ciertamente, casi nunca, en su producción, Llambías lo es. Podrá sostenerse (también) que es un texto de tipificación «fronteriza», «marginal» y, si esto fuera así, por marcar los límites del género que en este libro intenta representarse, ya esta circunstancia justificaría su inclusión. En esta postura, que es notoriamente la del antologista, cabe observar que el autor llama a su escrito *notas*, *reflexiones*, que asevera que no importa *un desarrollo sistemático y completo*. Y aun podría agregarse que un reticente acento personal está impreso sobre el acertado, significativo caudal de ejemplos que el estudio contiene. Al margen de este debate levemente escolástico del «género», es bien visible la libertad de Llambías frente a los grandes filósofos de la hora (y de la moda) —caso de Sartre— como quien sabe bien el suelo que pisa. Asimismo es notoria su tendencia (que pudiera rastrearse en otros sectores de su obra) a salvar los grandes principios de la cultura y la filosofía tradicionales —tal la noción de

«naturaleza humana» y de su entidad no agotable, no insumible en la «situación»— pero enriqueciéndolos, afinándolos en las luces de la reflexión contemporánea. Se verá también que la siempre viva cuestión de «verdad» e «ideología» se colaciona novedosa y eficazmente bajo el rubro de «comprensión de la situación».

55. Notas sobre situación y decisión

Situación y decisión en su relación mutua y en su significación humana constituyen un tema capital de la Filosofía y un problema de especial importancia para la Ética. Con Kierkegaard la cuestión avanza hasta el primer plano, que luego adquiere elaboraciones extensas en algunos de los que aquel ha inspirado, sobre todo en Jaspers y en Sartre, llegando este último a delinear lo que podría llamarse un decisionismo moral al margen y en oposición a todo lo que hasta ahora había llevado el nombre de Ética. Pero también en los círculos católicos y protestantes, en los que domina la Ética tradicional o formas derivadas de ella, se han introducido modos de pensar que, bajo los títulos de «Ética de la situación», «Ética de la decisión» o semejantes quieren completar, adaptar o rectificar a la Ética de principios de validez universal.

En lo que sigue quisiera presentar, no un desarrollo sistemático y completo, que podría dar lugar a un libro entero, sino algunas notas y reflexiones marginales sobre algunos de los problemas que aquí se plantean.

1. La situación no debe ser confundida con otros conceptos similares. En este sentido hay que distinguir: ubicación, medio, circunstancia, intrastancia y situación.

«Ubicación» es un concepto físico. Tienen ubicación las cosas en su determinación espacial y, si se quiere también, temporal. La ubicación es la conexión estática de un ente entre los entes, sean estos próximos o lejanos, y solo está determinada completamente en su conexión con la totalidad de lo corpóreo.

«Medio» es un concepto biológico. Tienen medio los seres vivos, pero no las cosas inertes. El medio es el conjunto de elementos externos que están con el viviente en una conexión dinámica, de tal modo que de ella resulta una ventaja o un daño para la vida. Entre el medio y el ser vivo hay una conexión recíproca. Y los procesos que la constituyen no solo llevan una dirección opuesta, sino que, según en qué término se inicien, describirán una trayectoria muy diferente. El medio puede desatar un proceso mecánico sobre el ser vivo. Un alud puede derribar un pino o matar una vaca. En este caso el proceso comienza en el medio y termina en el ser vivo. Mejor dicho, «acaba *con* él». La trayectoria es aquí rectilínea. Pero el proceso puede comenzar también en el ser vivo, cuando las tendencias de este le conducen a los elementos del medio para buscar en ellos su satisfacción. El proceso está dirigido entonces por un plexo de valores que predeterminan el objetivo de las tendencias, que busca su realización precisamente a través del medio. En el ser vivo se ha producido una modificación que desata una tendencia la cual, modificando el medio, produce consecutivamente un nuevo cambio en el ser vivo que apaga la tendencia inicial. La trayectoria es aquí circular. El proceso comienza en el viviente, se dirige hacia el medio, para

terminar en un nuevo proceso en el primero. Lo característico es, entonces, que la causalidad del medio sobre el viviente está condicionada por la causalidad del viviente sobre el medio.

El ser vivo tiene, desde luego, una ubicación, pero esta no coincide con el medio. Solo una parte de la ubicación es su medio. La ubicación le concierne en cuanto ente; el medio, en cuanto viviente. «Circunstancia» es un término empleado aquí en un sentido antropológico objetivo. Comprende lo que Hegel llamó «espíritu objetivo»: el lenguaje, el derecho, los usos, las opiniones recibidas, las relaciones económicas, sociales, políticas, etc. Pero no solo eso. A la circunstancia pertenecen también dos clases de elementos: por un lado las instituciones, los complejos sociales permanentes en los que el hombre está implicado, la familia, el estado, la iglesia, la fábrica, el establecimiento agrícola o comercial, la universidad, la oficina, etc.; por otro, la presencia de los hombres individuales y las concretas relaciones de hecho que se anudan entre ellos, los familiares, los amigos y enemigos, los camaradas, lo que me exigen y me ofrecen, lo que me enseñan o les enseño.

«Intrastancia» es también un concepto antropológico pero de carácter subjetivo. Se trata de los contenidos psíquicos-espirituales. Las necesidades e impulsos, los estados de ánimo (aquí encuentran su lugar el *Befindlichkeit* de Heidegger) y sentimientos, las ideas, convicciones, creencias y prejuicios, las atracciones y repugnancias, las esperanzas y los temores, todo ello forma la circunstancia interna del hombre, o, como la hemos llamado, la «intrastancia».

2. La situación comprende todos esos elementos: ubicación, medio, circunstancia e intrastancia. Pero no basta. La situación solo es tal cuando esos elementos están, por su lado, en conexión con la totalidad del mundo, con el todo y, por otro, con el «yo mismo». Y estos dos extremos se unifican en cuanto yo comprendo mi situación. Una situación solo es tal si es comprendida.

La situación es relativa, mejor, relacional al yo mismo. Yo mismo soy no solo su último sino también su único término de referencia. *En este sentido* toda situación es individual y única. Y lo es con independencia de que sus componentes sean ellos mismos individuales o no. Aun en el caso límite de que dos situaciones fueran exactamente iguales, serían siempre rigurosamente individuales porque la mía es mía y no tuya, la tuya, tuya y no mía.

Pero el carácter relacional de la situación al yo mismo no puede conducir a la conclusión de que yo soy mi situación (Sartre), aun cuando se limite su alcance, agregando «no como ser, pero sí como manera de ser». Ni mi ubicación, ni mi medio, ni mi circunstancia ni mi intrastancia son yo mismo. Ellas me cercan y me invaden incluso están, en parte, ya en mí. Pero yo soy siempre yo, aunque nunca pueda sustraerme a alguna situación. Aun en la tortura o en el goce, en la desesperación o en la bienaventuranza, no es la situación la que crea la permanencia sustancial de la persona. Precisamente en el temor de perder las unas y en la esperanza de librarme de las otras, se me hace claro que yo soy imperdible para mí mismo, de que yo soy yo en medio del vaivén de las situaciones.

Alles könne man verlieren
wenn man bleibe was man ist

La negación del «carácter» no es más que la generalización ilegítima de la experiencia que ha tenido de sí misma una infortunada generación sin carácter. Más aún: si puedo hacer el inventario de las decisiones, cada una de las cuales han modificado una situación y constituido otra, y si esas decisiones se revelan como decisiones *mías*, es esto una nueva prueba de la permanencia de mi yo. La situación es un *haber*, no el ser de mi yo.

Por otra parte, mi situación se integra en la totalidad del mundo. Mi posición con respecto a esta totalidad es inescindible de mi circunstancia y de mi intrastancia. Por eso no me parece exacto afirmar que hay *unas* situaciones típicas, generales, y *otras* únicas, determinadas históricamente (Jaspers), sino que, más bien, *toda* situación se compone de momentos generales y de momentos individuales.

Hay también un equívoco en sostener que la situación es siempre concreta. Lo que Sartre llama «situación concreta» es solo el complejo de los elementos individuales de la situación, lo que podríamos llamar la «situación inmediata». Pero la situación inmediata es precisamente abstracta, porque ha sido desgajada de los otros elementos típicos de toda situación humana en general. El hombre nunca se halla solo inmerso en un complejo de elementos individuales hic et nunc, porque en cada uno de ellos se hallan también componentes universales y, en último término, no puede perder su vínculo con su condición de hombre en general en un mundo unitario. Así, pues, la llamada situación concreta, la situación inmediata, es, en realidad, abstracta. La situación solo es concreta si recoge todos sus elementos, individuales y universales si comprende también el todo. Y hay que agregar: mi situación en el todo es más originaria y ontológicamente anterior a todos los elementos individuales de la situación. Esto no está en contradicción con lo dicho más arriba, de que toda situación es individual y única por su referencia al yo mismo. Una cosa es la individualidad y unicidad del yo mismo que impregna a la situación y otra, los componentes objetivos de la situación, que son a la vez individuales y generales.

3. Toda situación está en correlación con una acción interna o externa que ha de surgir de ella, y por consiguiente, con una decisión. Y esto supone que una situación requiere comprender sus datos. Mejor dicho: una situación no es el conjunto bruto de componentes objetivos y subjetivos sino el modo cómo yo comprendo ese conjunto. Esto entraña, sin duda, un límite para todo saber y obrar, para todo valorar y decidir. Por eso toda decisión es relativa a la situación.

Pero esto no significa que yo esté condenado siempre a una decisión desprovista de verdaderos fundamentos objetivos. La expresión «límite de la situación» (que no es lo mismo que las «situaciones-límite» de Jaspers) puede entenderse en dos sentidos:

a) como límite de los componentes brutos de la situación;
b) como límite de la comprensión.

Ahora bien, el límite de la comprensión no coincide con el límite de los ingredientes brutos de la situación. Al contrario: comprender la situación requiere poder distinguir los elementos que la componen de aquellos que no la componen y, por consiguiente, conocer su transfondo. Comprender que mi situación es «mnp»

solo es posible si comprendo que no es «rst», etc. Y cuanto mayor es el número de datos de ese transfondo tanto más honda será la comprensión de la situación. Así, pues, los límites de los componentes brutos son siempre trascendidos en la comprensión, aún cuando esta tenga también su límite.

¿Puede ser trascendido también este último, o sea, el límite de la comprensión misma? Sin duda, si la situación es tal en cuanto es comprendida, una situación determinada solo es lo que es en los límites de su comprensión. Pero las situaciones no son Ideas platónicas; ellas son modificables parcialmente en sus componentes brutos y, por otra parte, la comprensión es susceptible de una menor o mayor adecuación a aquellos, aun en el caso de que no se hayan modificado. Que este cambio de la comprensión significa un cambio de la situación, es evidente, según lo dicho. Tanto mejor. Lo que importa es señalar la posibilidad de trascender el límite de la comprensión misma. La dificultad radica en que, si bien en toda situación la comprensión trasciende los límites de sus componentes brutos, no trasciende sus propios límites como comprensión. Pero este es un límite contingente, no necesario, y, por consiguiente, en principio superable. Y es superable porque mi situación originaria en el mundo, que, como hemos dicho, es ontológicamente anterior a todas las situaciones particulares, implica la comprensión de mi finitud y, con ella, la de mi falibilidad no solo de derecho sino también de hecho. Es decir, a mi situación originaria en el mundo pertenece la comprensión de los límites de hecho de toda comprensión. Esta comprensión de los límites de la comprensión es lo que me permite decidir el proyecto de trascender sus límites, en cuanto se trata, desde luego, de límites de hecho. Así, lejos de ser la no trascendencia de los límites de una comprensión lo que conduce a comprender su límite, es la comprensión de los límites de toda compresión lo que permite trascender el límite de una determinada, hacerla así más adecuada y, por consiguiente, posibilitar también una decisión más exacta.

La modificación de la situación puede provenir ya de un factor externo al yo mismo, ya de una decisión de este. La decisión siempre modifica la situación en cuanto esta queda integrada con aquella. Según el alcance de la modificación se pueden distinguir decisiones *a fronte* y decisiones *a tergo*. Decisiones *a fronte* son aquellas en las que decido algo en la situación tal como es dada en su horizonte. Decisiones *a tergo* son, en cambio, las que tienen por objeto modificar un componente de la situación misma para obrar luego. Si decido escribir un libro, pero mi situación como profesor está cargada con tal número de clases que lo dificulta, puedo decidir pedir licencia, o jubilarme o faltar con frecuencia a las clases, etc. Toda decisión *a tergo* está al servicio de una decisión *a fronte*.

La decisión de comprender mejor una situación es una decisión *a tergo*: decido comprenderla mejor para tomar luego una decisión *a fronte*.

La comprensión de mi situación depende en último término de mí mismo, pero no necesariamente solo de mí. Puesto que en toda situación hay componentes universales y, originariamente, mi situación como hombre en el todo es posible que otros contribuyan a su comprensión hasta cierto punto. Aquí encuentran su aplicación la comunicación con aquel a quien reconozco clarividencia, y la Filosofía, como sabiduría de la vida o como «aclaración de la existencia».

*Notas sobre situación y decisió*n, Montevideo, 1959, pp. 5-9

Arturo R. Despouey (1909-[†1982])

Con citas de *Motivos de Proteo* y prólogo condescendiente de D. Eduardo Ferreira, se inició la carrera literaria extraña y discontinua de Arturo Despouey. *Santuario de extravagancias* (1927) y *Episodio* (1930) son dos relatos olvidados y olvidables llenos —o mejor dicho: deleitosamente atiborrados— de la parafernalia entera de esa «vida moderna» que en su momento portó, para los golosos orientales, todo lo que por más o menos «demoníaco» podía fungir. En 1930, Despouey llamaba *novelón infame* a su primera narración; es probable que, de haberse expedido públicamente en 1933, hubiera calificado a la segunda en la misma forma. Porque, en verdad, solo el repertorio completo de las novedades tardías de los «twenties» era lo que existía en ellas. Y si nos demoramos en su mención es porque toda la trayectoria literaria y vital de Despouey podría bipartirse en estas etapas: la del esnobismo hecho categoría y la del repudio, burla e incineración de todo esnobismo.

Para que esto ocurriera, Despouey tuvo que convertirse primero en el promotor de una crítica cinematográfica en serio, y exilarse (virtualmente) desde 1942 hasta hoy, en funciones vinculadas a la propaganda aliada e inglesa primero, durante la Guerra Mundial y en organismos internacionales (ONU y UNESCO), después. Los últimos años lo muestran ásperamente hostil hacia la mayoría de las que pudieran considerarse las vigencias de la sexta y séptima décadas: la «escuela de París», las varias olas nuevas del cine, el conformismo sin tragedia y la masificación social. También lo señalan rotundamente adicto a los valores de la madurez clásica, de la tradición, del equilibrio, del «regreso a las fuentes», de una enquiciada vida interior, de la sabiduría, esa *acumulación en la sangre de toda una experiencia de siglos*. En literatura, y sobre todo en teatro, este regreso lo ha llevado a colocar el acento sobre las virtudes de la construcción, la inteligibilidad y, la capacidad de comunicación emocional de las obras.

Pero Despouey no se agota en un esquema conceptual ni se termina en sus haceres y papeles. Más allá de los dos relatos ya citados, de su primer drama *Puerto*, de *Impromptu isabelino* de su teatro en inglés casi desconocido (*Dinner is served*, *Afther they've seen Paree*, etc.), de sus originales conferencias, del crítico cinematográfico y teatral seguro, demoledor, irreverente (desde *El Nacional* y *Cine-Radio-Actualidad*, de 1936 a 1939), de sus esperadas series de *El País*, bastante regulares desde 1953 (sus *Memorandum sobre Broadway* o sus *París de noche*); después de todo eso, todavía queda la fuerte, irrepetible y provocadora personalidad que Despouey es, deleite de memorialistas, aunque sean parientes (*La ventana interior*, de Asdrúbal Salsamendi), eficiente «appoggiatura» para inventivos caricaturistas, aunque sean amigos (*El Paredón*, de Carlos Martínez Moreno).

Es que en Despouey sobreviven muchos «tics» y exterioridades de ese dandysmo de los tiempos de Julio Herrera y Reissig y Roberto de las Carreras que también, como el suyo, quiso ser una contundente respuesta al desafío de lo lugareño. Una rara mixtura de agresividad y de ternura (una ternura encapsulada en su

opulento, burlesco extrovertirse), de sarcasmo y de ganas de ser gustado, una especial predilección por la frase feliz y el gesto funambulesco, han hecho de los retornos de Despouey a su comarca una experiencia y un espectáculo gustado por muchos y exasperante para un buen número de gentes.

El tema central del pensamiento de Despouey es casi indistinguible de su actitud vital, ya que parece tan incapaz de cualquier impersonalidad desprendida como del mero, vegetativo existir. Este tema y esta actitud vital es el del contraste de aquellas dos entidades que Eduardo J. Couture llamaba *la comarca* y *el mundo* o, por mejor decir, el Montevideo céntrico y preciso de los cafés y calles de la «ciudad vieja» y «nueva» y Europa, más que nada, y los Estados Unidos. (O todavía, como podría alguien ceñirlo aún, *between Paree and Twepee*...). Mucho del detonante chisporroteo verbal de Despouey ha sido la denuncia de la aldea y los puntos de vista lugareños, el anatema de una psicología —presunta o real— del uruguayo, hecho según él, de miedo al amor y a la vida de inmadurez y soledad, inmovilismo físico, tristón pero satisfecho, miedo al que dirán. El, para transponer todos esos maleficios. adoptó la vía individual del desarraigo, de la fuga del país, en lo que bien puede representar el caso de muchos escritores de varias generaciones —desde Hugo D. Barbagelata hasta algunos presentes— que han vivido o viven lejos de aquí pero casi nunca desatendidos de su significación y prestigio lugareños. En Despouey, su primer y candoroso apetito de experiencia, de calidad, de universalidad tomó un rumbo casi inevitablemente hedónico-estético y la desafiante invitación a irse, la convocatoria a seguir su ejemplo fue la oferta de gozar, hasta las heces, los temblorosos primores de un mundo que siempre parece en su penúltima hora.

En una página magistral, Carlos María Gutiérrez (*Marcha*, n.º 963) ha señalado con veracidad la función precursora de Despouey respecto al inconformismo de la generación que le siguió; debe marcarse, sin embargo, que mientras su inconformismo siguió el trámite de un aventino individual, el de sus seguidores ha tendido a inscribirse dentro del propio país y en el esfuerzo por quebrar desde él, el aparato bien aceitado de sus rémoras. También ha diferido de su estilo, la tentativa por alcanzar las madureces y calidades culturales que Despouey ve faltar en el uruguayo (esa docilidad y coraje del vivir, esa capacidad de compasión y comunicación...). Pues es el caso que esa promoción seguidora ha pensado, en general, que madurando lo inmaduro y calificando la pura cantidad (tan flaca, igualmente) es que se tramontará la cuesta y no solo (y no tal vez) enarbolando una antítesis que bien puede agravar la impotencia, y hacer más espeso el encandilamiento colonial.

El texto seleccionado en este libro tiene todo el valor de una visión del Uruguay y de su singularidad juzgados a través de alguien que, en casi un cuarto de siglo, ha reflexionado mucho, y verbalizado más, sobre una tierra que nunca ha dejado de atarlo con una secreta y regustada nostalgia. De una irónica evocación de su militancia de crítico de cine rabiosamente esteticista y formalista llega Despouey en este artículo a esa teoría de la *utopía en bandeja* que tanto puede simbolizar la fácil escapada del cine, dios mayor de una cultura de consumo, como a la misma nación y sus presuntas perfecciones, izadas sobre el pequeño escenario de nuestro suelo y entornadas por las ubicuas potencialidades, vergüenzas y desmesuras latinoamericanas. El paradójico nacionalismo de este desprendido transeúnte

se rezuma en sus juicios conmovidos y veraces sobre el hombre uruguayo y su óptica centrífuga; también la tácita acusación al batllismo, artífice (según él) del Uruguay mediocre, gris, estancado o en constante regresión respecto a unas marcas que la suficiencia hace ver —todavía— como alcanzadas.

56. La utopía en bandeja

Pero es hora de que entremos en nuestro tema. Este tema sería (...) el dar una interpretación de orden social a la rectoría que, ya no como medio de entretenimiento, sino como elemento «ersatz» de cultura o como ventana abierta al mundo parece ejercer el cine en el Uruguay. (...)

Para mí este fenómeno de la atención nacional canalizada a una manifestación que nos es ajena —vale decir, que no ha llegado a constituir una expresión nuestra o un medio en que se ejerciten nuestros técnicos y nuestros artistas— tiene causas profundas. Permítaseme que esgrima para calificarlo ciertas razones que se remontan a nuestro pasado político inmediato. El Uruguay se encuentra en un momento de cambio, y no creo que en esta circunstancia sea ocioso echar la mirada atrás.

Salido de lo que ahora parece la amable niebla del positivismo —y que en el fin de siglo fue aire recio, abierto y lleno de confianza— un hombre de talla singular creó a la vuelta de pocos años todo lo que ha singularizado al Uruguay como un hito de la democracia y un paradigma del experimento social. Como todos los hombres de talla singular, este gran romántico de la política, sufrió de diversas presbicias. En primer lugar, creyó que si bien cada uruguayo no poseía su misma estatura, era susceptible de adquirirla; y junto con hombres de su mismo ánimo generoso, pensó que el medio mejor de hacerlo era darle gratuitamente una educación que lo pusiese en condiciones de gustar y asimilar lo mejor del pensamiento europeo contemporáneo.

La falta de grandes fortunas, de grandes intereses creados en el Uruguay, y el hecho de que este visionario capaz de transformar radicalmente la constitución de una sociedad fuera heredero directo en el espíritu de otro gran visionario que cien años antes diera orientación y latitud maravillosas al movimiento de emancipación del país, hicieron que la temperatura de confianza de nuestro pueblo subiera a esa clase de espléndida fiebre que produce las generaciones literarias y las eminencias profesionales de reputación internacional. En el mundo existe una suerte de superstición de que este momento culminante de los Rodó, los Vaz Ferreira, los Florencio Sánchez y las Delmira Agustini es el Uruguay de nuestros días. El mito se ha recitado abundantemente año tras año y como todos los mitos —que es casi lo único que sabemos del mundo— se toma como verdad impepinable.

En ese momento —cuarenta o cuarenta y cinco años atrás— nadie advirtió que el gigante era en primer lugar un político y no un filósofo, y que la falta de disciplinas filosóficas lo privaba de toda posibilidad de preciencia o visión profética del futuro. Además en el irredimible optimismo que caracteriza los actos de los liberales racionalistas, no se pensó en los peligros que entraña servir a un pueblo joven la utopía en bandeja. Las tradiciones que eran pocas y no muy

buenas, se fueron por la borda; se nos enseñó a reírnos de ellas. (Últimamente ha habido que inventar alguna, y no por puro placer romántico, precisamente).

Ahora bien, se dirá, y con toda razón, que es fácil sacar conclusiones después de ocurridas las crisis y que lo oportuno habría sido sacarlas antes. Los políticos trabajan sobre realidades concretas; pero mientras transcurría —muy a lo lejos desde el punto de vista uruguayo— la Primera Guerra Mundial, ni a los que estaban cerca o dentro del conflicto ni a aquéllos a quienes beneficiaba para juzgarlo como fenómeno histórico la perspectiva de la distancia, les fue dado ver el zarpazo mortal que constituía, no solo para los viejos imperios, sino también para el racionalismo, para la idea del progreso ininterrumpido y hasta para la vigencia de la verdadera democracia.

Ayudado todo ello por el espejo cóncavo-convexo que Freud acercó al alma del hombre moderno para que este la viera reflejada en lo que todavía cree ser azogue puro y fiel, el resultado ha sido esta sequía terrible de ideales que padece el mundo, sequía con combustiones menores o mayores que no han podido menos de acariciar con lenguas de fuego el suelo burocrático y provinciano en que los uruguayos se mueven.

La utopía en bandeja y la cultura —o mejor dicho, la enseñanza académica— gratuita. El mundo empezó a envidiar a nuestro pequeño y ejemplar rincón cada vez —y no era muy a menudo— que oía hablar de él. Cultura gratuita en las escuelas y universidades, y no solo gratuita, sino alta y exigente. Cultura para hacer críticos y no creadores, porque los ojos se ponían tan altos que, al mirar la realidad circundante para tomar de ella los elementos necesarios a la creación, se la encontraba tan chata e insatisfactoria que la obra, la tesis o la sinfonía quedaban abortadas, apenas en el esbozo de un sueño de café. Cultura —o información sistematizada, porque hasta que no pasen muchas décadas o quizá siglos no podrá hablarse de una verdadera cultura americana que exprese los valores de pueblos integrados a su medio físico, amalgamados, hondamente arraigados en la tierra— que ha hecho de la cuenca del Plata una especie de suburbio malhumorado de Europa. En broma he oído muchas veces —y esto desde niño— que los uruguayos éramos un pueblo en fuga. Quizá detrás de este sueño universal uruguayo de ver Europa y, si es posible, vivir en ella un tiempo se aposente el instinto de encontrar allí las raíces, el subsuelo verdadero del alma nacional. El éxodo que se centró alrededor de Artigas parecería, así, un gesto nacional profético.

Mientras la utopía funcionaba armoniosamente en la pequeña escala que las cosas, desde el punto de vista vital, tenían en la tercera década del siglo (o si se quiere, en una traducción literal muy de moda entre nuestros periodistas, «los años veinte») los uruguayos nos acostumbramos a la idea francesa de que el Estado era una institución infrahumana que funcionaba con recursos probablemente exosféricos y que, por lo demás, estaba obligado a solucionarnos todas las papeletas. En vez de decir, con el Rey, *El Estado soy yo* y actuar en consecuencia, nos acostumbramos a esperarlo todo de un aparato ejecutivo y legislativo al que no aportábamos casi nada. El «todo» para un uruguayo típico sería quizá el título universitario, el puesto público y, por último, la jubilación y el viaje a París, dos cosas que en los últimos años de funcionamiento más o menos descabalado de la utopía han solido ir juntas. Pero la población ha seguido creciendo sin que lo

hicieran a la par las siempre discretas riquezas del país, dilapidadas en cierto momento porque el aluvión de la Segunda Guerra Mundial trajo al Río de la Plata especuladores que contagiaron a nuestros cautos y modestos capitalistas, revolucionando al mismo tiempo el tenor de la economía nacional.

Gratis nos hemos acostumbrado a obtener —o a tratar de obtener— muchas cosas en el orden de la cultura. El que se nos dicten conferencias; el que los músicos nuestros nos regalen entradas para sus conciertos organizados muchas veces con sangriento esfuerzo; el que los escritores hagan lo propio con los libros que publican pagándose penosamente la impresión. El Estado le paga al Uruguay una compañía de teatro cuyos actores, directores y técnicos no podrían vivir si fueran a repartirse lo que el precio absurdamente bajo de las localidades les dejara. Los otros elementos —los de los pequeños teatros actúan gratis, y jamás sabrán si lo que hacen le interesa realmente al público o no, porque para saberlo tendrían que cobrarle quince pesos la butaca. El peso cincuenta que se paga es como un derecho de peaje, pero no una retribución al esfuerzo que se hace para conmover y edificar a quienes lo pagan. Otra vez aquí actores y espectadores rinden tributo a la fantástica noción uruguaya de que la cultura debe ser gratuita. Siempre que los artistas y los educadores sigan dando su sangre, o siempre que los subvencione el Estado, la cosa marchará. Pero la subvención del Estado quiere decir que el arte o la cultura han de ponerse bajo la égida de la política. Como la vida de todos los habitantes del país.

La repetición del sueño que en 1915 sonaba a cosa amoral, pero que en 1959, sobre todo formulado en otros contextos vitales, parece una frase de tragicomedia —«jubilarse a los 35 años»—, da la medida de lo que puede socavar a una sociedad el que se le regale una cosa que no ha conquistado palmo a palmo con su sangre. Después de alcanzar un pináculo institucional, legislativo y socializante, el Uruguay se puso, como era natural, a soñar con nacer jubilado, o sea a nacer debidamente metido en un frasco de alcohol.

Al mimo con que se juzga a sí mismo el latino mediterráneo sintiéndose, en cuanto individuo, poco menos que una razón de ser de la música de las esferas, se ha unido en nuestro caso el mimo oficializado y paternal de un Estado que se compromete teóricamente a financiarle a uno la vida y la muerte. Este es el anatema contra el que gritan en Inglaterra los «jóvenes enojados» de esta posguerra (y no airados, que esa es una melodramática traducción rioplatense). Pero de la utopía para arriba ¿qué se puede prometer; qué se puede dar? Más sobresueldos, más jubilaciones sacados de las arcas que es un milagro inexplicable que sigan sistemáticamente llenas. El resultado será siempre esa insatisfacción honda de nuestro pueblo, que está casi a la par con la de otros duramente castigados por la guerra o amenazados por sus consecuencias inmediatas.

No mirar a la tierra; no reconocer en momentos de honda insatisfacción como esta, el ámbito en que uno se mueve; y escapar en cambio a la oscuridad del cine a que le sirvan a uno en bandeja el sueño que necesita. He ahí un gesto de los habitantes de las metrópolis que en psiquiatría responde a un cuadro clínico claro. Y más de un psiquiatra europeo que visitara casi de incógnito Montevideo o Buenos Aires en los últimos diez años ha dicho que muchas de las actitudes rioplatenses son actitudes de esquizofrénico.

La constante mitomanía que nos hace dar por realizadas cosas que son solo intenciones o vagos proyectos apenas formulados en nuestra mente; la calumnia, que es una manera de querer arrastrar a los demás al nivel abisal en que creemos encontrarnos; la falta de autenticidad en el gesto (nos atribuimos siempre más conocimientos y logros, más dineros y más virtudes que las que llegaremos jamás a poseer); todo esto, heredado en parte del mundo mediterráneo y en parte suscitado, en el sacudimiento de las migraciones, por el «shock» de encontrarse el recién venido en un mundo donde las gentes no tienen verdaderas raíces y se burlan de todo lo que, como la tradición, huele a voluntad de echarlas, justifica la necesidad de encontrar el total escape —total pero momentáneo, y de ahí la continua necesidad de renovarlo— que el cine ofrece.

Nuestra educación universitaria, repitámoslo, crea grandes exigencias; el medio pequeño y pobre no puede satisfacerlas. Algo de esta disparidad queda en el aire, y algo absorben de ella aun los que no han pisado las aulas. Pero hay opio a mano y en abundancia. Así, el Uruguay consume todo lo que de memorable o aceptable produce la industria cinematográfica en el mundo. Si honestamente me hubiera atenido al tema (...) habría tenido que decir que, por haber vivido los últimos 17 años en Londres, París o Nueva York, no me ha sido dado ver muchas películas fundamentales a una valoración de veinte años de cine. Y es que las tres gigantescas ciudades tienen tantas y tan diversas formas de vida propia, que el cine es en ellas un pasatiempo secundario. Ninguna consume, como Montevideo, toda la producción importante de todo el mundo. (...)

Las dos crisis —la política y la fluvial— todavía reverberan, me imagino, en el aire uruguayo. Ambas pueden servir de aguijón al pueblo y hasta marcarle un rumbo. Ese rumbo, y no para el labrador o el ganadero, sino hasta para el intelectual, está en la tierra; expresarla, aunque no haya salido uno de un rincón urbano y no sea ni siquiera un pichón de Manzú o Paul Klee o Camus, es lo único que puede meternos de lleno en la creación de una cultura a largo plazo; lo único que puede permitirnos ser. Reconocer esa tierra será salir del aire esquizofrénico que advierten los visitantes especialistas; y será sentirse mucho más feliz. Para ello se necesita reformar la enseñanza secundaria y universitaria, haciendo de ella un instrumento de nuestra propia verdad, grande o modesta, como sea. Del defecto uruguayo de no querer ver la verdad que nos circunda y hacer de la evasión de ella una virtud sufrí yo, gravemente, mientras viví en Montevideo. El duro proceso personal de la cura en otras tierras me da un pequeño título para soltar estas disquisiciones, muy personales, con el pretexto de hablar en el cumpleaños de *Marcha* de veinte años de cine. Pero toda crítica que no sea rigurosamente personal resulta siempre impostada y estéril.

Nueva York, mayo de 1959.

«Con el pretexto de veinte años de cine»,
Marcha, n.º 965, del 26 de junio de 1959

Arturo Ardao (1912-[†2003])

La dedicación a la historia de las ideas en el Uruguay y, dentro de ellas, a las filosóficas y religiosas es, sin duda, el rubro más importante en la significación cultural de Arturo Ardao. Es considerable en este aspecto su aportación —que es la aportación uruguaya casi «in totum»— rigurosa y metódica como pocas, a ese proceso en que *América redescubre su pensamiento*, levanta su inventario, lo despliega en su desarrollo histórico, movida por urgencias que le imponen tanto la dialéctica de su propio interno crecimiento como las inflexiones socio-políticas que lo reclaman y a la vez condicionan. Leopoldo Zea y José Gaos son, indudablemente, las figuras continentales que han realizado labor más abarcadora en este recuento del «pensamiento de lengua española», como lo ha llamado el segundo, caracterizándolo a la vez agudamente y es en torno a ellos que, en el norte de Latinoamérica, sobre todo, han cuajado institucionalmente organizaciones especializadas y series bibliográficas. No podría negarse, con todo que, junto a los factores predichos, ha sido también decisiva una constelación de meteoros filosóficos universales: el historicismo, el marxismo, el movimiento existencial, la doctrina orteguiana, la crítica de las ideologías, la sociología del saber. Bajo ella, la inquisición de los investigadores ha tenido que plantearse la ambigüedad latente de unas «ideas americanas», de una «filosofía americana», cuyo calificante puede no ser expresivo más que del ámbito en que quien las fórmula lo hace, o puede embozar —por el contrario— la presencia de una «filosofía de lo americano», de una idea de lo americano tan rigurosamente filosóficas como el manejo de las grandes cuestiones de la metafisica o de la lógica.

Pues ocurre, por un lado, que el peso actual de las nociones de «lo concreto», «la circunstancia», «la existencia», «la temporalidad» franquea y hasta invita al acometimiento directamente filosófico en lo que tradicionalmente era dejado al enfoque intuitivo y personal que es característico del ensayismo. No es esta perspectiva, que ha sido fecunda en perspicaces atisbos pero también en indigestos engendros, aquel a (según lo testimonia su conciso planteo de *Número*, n.º 1, abril-junio de 1963) a la que se inclina Ardao, quien prefiere subsumir esta «filosofía de lo americano» y sus distintas especificaciones nacionales como «parte especial» y localizada de una «filosofía de la historia» y una «filosofía de la cultura» abstraídas hasta un plano de generalización universal.

Pero este o el otro emprendimiento no serían seguros, sin la existencia de pulcros historiadores nacionales del pensamiento, como lo son para Bolivia, Guillermo Francovich, para Brasil, Joao Cruz Costa, para nuestro país, el mismo Ardao. Consecuente con esta óptica, la obra de Ardao alinea en primerísimo plano, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay* (1945), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (México, 1950) y *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. (México 1956) tres libros en los que se eslabona la secuencia total de nuestro desarrollo filosófico. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962) historia el tema muy conexo de la disgregación de la espíritualidad tradicional en sus distintas fases

y también tienen atinencia con esos intereses los numerosos trabajos —independientes o complementarios— que Ardao ha ido publicando. Merecen citarse su monografía sobre *La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica* (1950), su análisis sobre *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (1951), sus estudios sobre *Orígenes de la influencia de Renán en el Uruguay* (1955) y *No centenario de Miguel de Lemos* (San Pablo, 1956) y su última y eficiente exploración en *La filosofía polémica de Feijoo* (Buenos Aires, 1962). El mejor diagnóstico de los principales pensadores uruguayos de nuestro siglo también le ha preocupado y así deben mencionarse sus estudios sobre «La conciencia filosófica de Rodó» (*Número*, n.º 6-7-8, 1950), sobre *La voluntad de conciencia en Reyles* (Facultad de Humanidades y Ciencias, 1962) sobre Figari, en el prólogo a *Arte, Estética, Ideal* (1960) y sobre Vaz Ferreira, recogidos en *Introducción a Vaz Ferreira* (1961). Ardao ha vertido asimismo una parte muy importante de su labor —y muchas primicias de sus libros— en conferencias, semanarios, y publicaciones colectivas de congresos y otras reuniones. Últimamente, en *Filosofía de lengua española*, (1963) ha colectado muchas páginas sueltas en el libro más característicamente ensayístico de toda su producción.

A la disciplina de esta «historia de las ideas» llegó Ardao desde la doble vía de su especialización en la enseñanza de la filosofía y un sostenido interés juvenil por los aspectos sociales y políticos de la realidad americana a los que ha atendido durante años en tareas periodísticas desde el semanario *Marcha*, portavoz predilecto de su generación y de la que le sigue. Con una inicial militancia partidaria muy acusada y que le llevó a publicar en colaboración con Julio Castro una *Vida de Basilio Muñoz* (1938), el noble jefe militar nacionalista de 1904, los años han tendido a borrar después ese sello, casi imperceptible en los trabajos ya nombrados. Porque neutral y deliberadamente impersonal busca ser su obra de hoy, si bien no esté inmune a cierta pasión polémica que pudiera señalarse en su estudio sobre Batlle o en sus observaciones sobre el origen de la Cátedra de Economía Política en nuestra enseñanza. Más ampliamente examinado, es dable con todo, observar que su perspectiva, su «cosmovisión» propia es la del racionalismo liberal, concretada, en el caso de nuestro país, en una visible devoción por la tradición universitaria y doctoral que ha sido una de sus vertebraciones decisivas. Políticamente, su postura es la izquierda liberal, con un matiz antiimperialista que bien puede verse filiado a su pertenencia al núcleo de *Marcha* y que ha persistido en él pese a la evidente, aunque pudorosa, transformación de otros sectores de su ideología.

El texto aquí recogido, publicado inicialmente en *Marcha* (n.º 1107 del 18 de mayo de 1962) muestra a Ardao en un aspecto, poco frecuente en él, de panoramista de vastos espacios de historia cultural, desembarazado de exposiciones y citas, más onduloso en su pensar que lo habitual, manejando, con sólido sentido de su transfondo histórico y filosófico, algún candente dilema de nuestro tiempo.

57. Dialéctica de la occidentalidad

Lo que hay de conflictual y problemático en las relaciones entre Europa y nuestra América, como entidades culturales, deriva en buena parte de la imprecisión de nuestros vínculos con el concepto de Occidente. Pero deriva también de la imprecisión de este concepto mismo. Oriente y Occidente son conceptos históricamente inestables. De algún modo, se refleja en ellos la relatividad que les es inherente en el orden de la geografía. En cuanto se trata, no de puntos cardinales sino de divisiones hemisféricas, mientras sur y norte connotan divisiones naturales, este y oeste solo convencionales. En su aplicación primera tal convención fue entendida como expresión de la naturaleza, bajo el signo de las concepciones pre-copernicanas. La relatividad en que cayó después de Copérnico, ha desembocado en situaciones paradojales, como la que hace occidental a Estados Unidos respecto al oriental Japón, cuando por distancias geográficas la terminología más lógica es la inversa. Pero las situaciones paradojales son todavía más curiosas cuando de lo geográfico se pasa a lo estrictamente cultural.

En 1958, en una de sus habituales colaboraciones en *Le Figaro*, el lúcido André Sigfried hacía balance de los grandes aportes de Occidente a la cultura universal, y subrayaba, entre ellos, el espiritualismo cristiano. Poco después se veía obligado a reconocer él mismo que era ese un elemento de origen oriental, recordando a tal propósito la gráfica expresión de Amiel: «El cristianismo, ese costado oriental de nuestra cultura». Hubiera completado la paradoja recordando al mismo tiempo el origen occidental del materialismo marxista, que un simplificador y vulgarizado esquema contrapone hoy al espiritualismo cristiano como las filosofías respectivas del Este y el Oeste: el asiático Cristo, creador de una doctrina cuyo origen no se explica sino en un cuadro oriental de cultura, sería —en ese esquema— el patrono espiritual del Oeste, mientras el europeo Marx, creador de una doctrina cuyo origen no se explica sino en un cuadro occidental de cultura, sería el del Este.

Las paradojas apenas empiezan ahí. Paradojal es también que cristianismo, mahometismo y judaísmo, categorías religiosas vivamente mezcladas a los conflictos entre occidentalidad y orientalidad, concuerden en referir en definitiva sus respectivos monoteísmos al mismo oriental Dios de Abraham. Paradojal es igualmente que el Estado de Israel reconstituido en Palestina después de dos mil años sobre un asiento geográfico y religioso oriental, represente allí, bajo otros aspectos, una poderosa cuña occidental introducida en el Cercano Oriente.

Paradojal todavía, en otro orden, es la posición que hoy ocupa Grecia —cuna de la cultura occidental en un sentido tradicional—, respecto a los países conductores de Occidente: una posición marginal en dirección este, no diferente en esencia de la que respecto a los mismos países ocupa en dirección oeste la América Latina. Después de más de tres siglos de dominación turca que en términos generales coinciden con los siglos de dominación española y portuguesa en América, el moderno Estado griego se constituyó hacia 1830, como el uruguayo, en torno a una Atenas que era más aldeana todavía que el Montevideo de entonces: todas sus instituciones de cultura, su enseñanza, su literatura, su vida universitaria e intelectual, debieron organizarse, como la nacionalidad misma, desde la nada,

en un proceso cronológicamente paralelo al del Uruguay, a la vez que muy posterior, en muchos aspectos, al de otras regiones de nuestro continente. La propia recepción del helenismo clásico se hizo allí por la vía indirecta de los centros modernos de la cultura occidental. Excluido el nexo arqueológico, la relación de la Grecia contemporánea con el Occidente es así la misma que la nuestra.

Este resultado, en cierto modo inesperado, de que en diversos sentidos la América Latina comparta hoy con Grecia —llegando por tan opuestos caminos— la misma situación marginal en el cuadro de la cultura occidental encierra su lección. Nos empuja, entre muchos otros hechos, a tomar nota de la condición inestable o lábil del concepto de occidentalidad en sus relaciones con el de universalidad. Las tradiciones occidentales de la antigüedad clásica, de la cristiandad medieval y de la Europa moderna constituyen aportes sucesivos a una tradición universal. De esta tradición universal no son albaceas forzosos, dos o tres grandes países por ligados que estén a nosotros y por maestros nuestros que sigan siendo en tantos aspectos.

Las sucesivas metamorfosis de la cultura occidental, no resultan solo del repetido desplazamiento geográfico, en dirección este-oeste de su eje histórico. Resultan además, y sobre todo, de que a ese desplazamiento geográfico ha correspondido una transformación concomitante de sus contenidos espirituales. Transformación y no sustitución, porque ciertos elementos han persistido como esenciales por debajo de los cambios de escenarios y de épocas. Por esa persistencia se afirma la unidad del Occidente a través de todos sus avatares. Y por esa persistencia también, se define lo que hay en él de verdaderamente universal, en contraste con tantos elementos accidentales de sus grandes formas históricas.

Articuladas por dilatados períodos de transición, esas grandes formas son cuatro: dos de eje mediterráneo, que corresponden respectivamente a las épocas antigua y medieval; y dos de eje atlántico, que corresponden a las épocas moderna y contemporánea. Bajo el ángulo rector de la filosofía, se expresan esas formas por las llamadas filosofía griega, filosofía cristiana, filosofía moderna y filosofía occidental contemporánea.

El Occidente cultural surge históricamente con la cultura helénica. En la antigüedad clásica, Grecia es, tanto como su cuna, su centro invariable, aún en la época del apogeo imperial de Roma. Por más que el eje político llegue a pasar por esta, el eje cultural sigue pasando por aquella. Fruto la propia cultura helénica de la confluencia de muy diversas corrientes, su definición esencial se halla en el genio racionalista de su creación artística y filosófica. En ese genio, precisamente, radicará el gran punto de referencia de toda ulterior manifestación del espíritu occidental.

La segunda forma histórica del Occidente está constituida por la cristiandad medieval. El eje sigue siendo mediterráneo pero se ha desplazado de Grecia a Roma. La Roma del Imperio solo pudo desplazar el eje político. La Roma de la Iglesia desplaza ahora el eje cultural. Si la variante es de escasa importancia en términos geográficos, es en cambio revolucionaria en el contenido espiritual. Protagonista del Occidente no es ya el helenismo sino el cristianismo. O sea, paradojalmente, un elemento de oriundez oriental. El Occidente, no solo se incorpora este elemento oriental, sino que lo lleva a un primer plano, por lo mismo que resultaba de su conversión religiosa, de triunfar y consolidarse la Iglesia

fundada por el asiático San Pedro. Nada más se necesitaba para que el Occidente geográfico dejara de serlo desde el punto de vista cultural, si no hubiera sido por la asimilación que a cierta altura el cristianismo hace de la filosofía griega.

Helenismo y cristianismo tienen dos fundamentales encuentros históricos: uno de acento religioso, cuyo gran protagonista fue el oriental San Pablo, en el siglo I; otro de acento filosófico, cuyo gran protagonista fue el occidental San Agustín, del siglo IV al V. En el primero, la religiosidad cristiana se impone sobre el moribundo paganismo clásico; en el segundo, a la inversa, la filosofía helénica impone sus categorías al pensamiento cristiano.

En el *encuentro paulino* hubo un asomo de síntesis, que no podía durar y no duró. Rodó lo ha evocado con nostalgia en *Ariel*: «Cuando la palabra del cristianismo naciente llegaba con San Pablo al seno de las colonias griegas de Macedonia, a Tesalónica y Filipos, y el Evangelio, aún puro, se difundía en el alma de aquellas sociedades finas y espirituales en las que el sello de la cultura helénica mantenía una encantadora espontaneidad de distinción, pudo creerse que los dos ideales más altos de la historia iban a enlazarse para siempre. En el estilo epistolar de San Pablo queda la huella de aquel momento en que la caridad se heleniza. Este dulce consorcio duró poco».

En el *encuentro agustino*, en cambio cuando no ya la caridad se heleniza sino que la filosofía se cristianiza, este otro consorcio estará llamado a una larga vigencia histérica. Y es merced a él que la continuidad del Occidente queda asegurada, desde que la llamada filosofía cristiana fue, en realidad, más que una cristianización de la filosofía, un intento de racionalización filosófica del cristianismo.

Por una nueva paradoja de la historia, ese desquite y salvación del Occidente tuvo su culminación en África y fue la obra por excelencia de un africano. *Maestro de Occidente*, *Primer europeo*, son dos títulos que, entre otros, le han sido dados a San Agustín. Sin embargo, nació en Tagaste y cumplió lo principal de su carrera filosófica en Hipona, dos ciudades de Numidia, la actual Argelia. En ese mismo suelo argelino, escenario en nuestros días del sangriento choque entre franceses y árabes —occidentales y orientales en el sentido histórico, aunque en rigurosa geografía el Magreb, «país del Oeste» en árabe, se extienda aún al oeste de Francia— se decidió hace mil quinientos años la más honda integración cultural de Oriente y Occidente que se haya producido nunca. Fue allí en el Norte de África, por obra de San Agustín, y no en la Atenas a la que San Pablo quiso revelar cuatrocientos años antes la identidad del «Dios desconocido», donde el verdadero encuentro de Jesús con Sócrates tuvo lugar. Encuentro decisivo en el pensamiento de un cristiano norafricano del oeste, largamente preparado por muy diversos empeños patrísticos, pero sobre todo por las obras de un judío y un gentil norafricanos del este: los, cada uno a su modo, platónicos alejandrinos, Filón y Plotino.*

---

* Otra forma de «salvación del Occidente», luego de cristianizado, tuvo lugar en suelo de España, en la lucha contra los árabes, del siglo VIII al XV. Sin embargo, también paradojalmente, el apóstol Santiago, conductor ideal de los occidentales reconquistadores, presuntamente enterrado en la occidentalísima Compostela, era tan asiático y oriental como el profeta Mahoma, conductor ideal del adversario

Jesús y Sócrates, el fideísmo hebreo y el racionalismo helénico, irradiados desde Jerusalén y Atenas, las dos capitales espirituales del mundo antiguo, una en Oriente, la otra en Occidente; tal la síntesis de que resultó la segunda gran forma histórica de la cultura occidental, con eje mediterráneo en la Roma de la Iglesia. Una reválida de esa síntesis, por el simultáneo regreso a las fuentes de uno y otro de sus términos, determinará la tercera forma, el tercer concepto histórico de Occidente, representado por la modernidad, con eje ahora atlántico.

El Renacimiento y la Reforma constituyeron sendas renovaciones de la tradición helénica y la tradición bíblica, por la vuelta respectiva a los *textos* clásicos de Grecia y a los textos sagrados de Palestina, al espíritu de Atenas y al espíritu de Jerusalén. De ahí resultó el Occidente moderno, a menudo entendido como la Cultura Occidental por excelencia. El centro se traslada a la costa oeste del continente. Francia, Inglaterra, Alemania, serán los tres principales países conductores de esta nueva expresión de cultura que, más que ninguna otra, encarna al espíritu europeo como espíritu universal. Occidentalidad, modernidad, europeidad, universalidad, he ahí cuatro términos que van a funcionar históricamente, durante varios siglos, como ecuaciones unos de los otros.

A ese nuevo desplazamiento geográfico del eje de Occidente, corresponde un nuevo sentido de sus valores espirituales. La filosofía lo interpreta bajo la forma de la llamada filosofía moderna, una filosofía secularizada, sucesora de la medieval filosofía cristiana, en cuyo concepto va implícita, con más fuerza todavía que en la precedente, la condición de europea. Naturaleza, razón y libertad, en las respectivas esferas del ser, el conocimiento y la acción, serán sus ideas capitales. Y es por la conjunción dinámica de esas ideas que la modernidad occidental define los rasgos más agudos de su perfil histórico, desde la creación y expansión de la ciencia y la técnica, a la revolución democrática en la existencia política y social. Serán también esos rasgos los que confieran al Occidente las más efectivas notas de universalidad que haya alcanzado a través de la historia.

Asistimos ahora, en nuestro tiempo, al advenimiento de la cuarta forma histórica de la cultura occidental. Nuevamente el eje geográfico se ha desplazado hacia el oeste. Seguirá siendo atlántico como en la forma anterior, pero no ya europeo continental, sino oceánico. Norteamérica se suma a la condición de centro de Occidente. El Atlántico norte se convierte en el verdadero eje de este. Europa y Norteamérica, cada una a su modo, asumen la dirección conjunta de la cultura occidental, contrastada al llamado mundo del Este por las gigantescas tensiones contemporáneas, que son en un primer plano políticas y militares, económicas y sociales, pero que en otro más profundo son también culturales y filosóficas.

Curiosamente, empero, el actual contraste cultural entre el Este y el Oeste se produce en torno a valores y filosofías que son, todos, en lo que tienen de polémica, de procedencia occidental. A la filosofía occidental contemporánea, sucesora de la moderna ya clásica, se la ha podido considerar repartida en dos de los tres grandes imperios filosóficos que, como en el XIII, distingue Ferrater Mora en el siglo XX: uno, nucleado en Francia y Alemania del Oeste, otro nucleado en Gran Bretaña y Estados Unidos. Pero el tercer imperio filosófico contemporáneo, el del Este (un Este que incluye nada menos que a la antigua Koenigsberg, la ciudad de Kant), centrado en Rusia deriva doctrinariamente, en línea directa, de aquella misma filosofía clásica moderna, en las tradiciones del filosofismo del siglo XVIII

y de los Hegel y Marx del XIX. Estas tradiciones, ellas mismas, se entroncan con anteriores del Occidente, a partir de la fuente helénica originaria. De tal suerte, la cultura occidental, en su cuarta forma histórica, o sea en su forma atlántica de hoy, se ve en el caso de contemplar la cabal universalización planetaria de valores que ella misma había creado en sus formas precedentes.

En ciertos planteamientos actuales de filosofía de la cultura y de filosofía de la historia —en el campo de la filosofía americana— la cuestión de las relaciones entre Europa y nuestra América se sigue encarando como la expresión de un conflicto. La cuestión misma, ¿no cambia su sentido tradicional ante la verdadera universalización, y en definitiva, transformación dialéctica, del concepto histórico de Occidente? Y en la dinámica de esa transformación, la personería asumida por el pensamiento euro-americano de lengua inglesa, ¿no es un motivo de reflexión para el pensamiento euro-americano de lengua española?

Filosofía de lengua española, Montevideo, 1963, pp. 15-21

Rodney Arismendi (1913-[†1989])

Como se recuerda en la Introducción (I) de este libro, sostiene Adorno que la actitud ensayística se funda mal en la secuencia rígida de un sistema y que este es el error de los ensayos del último período de Lukacs. El ensayismo sería así no tanto —y no solo— la exploración libre de una realidad o una idea sino la posibilidad de una revisión desprejuiciada de los supuestos con que ellas están siendo indagadas. La cuestión es compleja, y más cuando estos supuestos parecen —como en el caso de los del marxismo— eventualmente dogmáticos a los que están al margen de su formulación ortodoxa mientras se proclaman y se sienten vivos, flexibles, fieles a lo real para los que se inscriben en ella. Pero, con todo, y si se cree que el ensayo importa pensamiento «no fundado» o fundamentación «in fieri», puede resultar que los ensayistas de filiación marxista sean los más apegados a un fundamento omnipresente, los más cohibidos por él. A esto agréguese la convicción del marxismo y los marxistas de ser «ciencia» y ser «científicos», convicción que, si puede controvertirse (y es susceptible que lo sea eficazmente), posee una validez subjetiva que ha de pesar, con todo su peso, en la actitud con que enfrenten cada asunto.

Todas estas consideraciones parecerán, incluso, lesivas, para justificar la inclusión de Rodney Arismendi en una selección de la naturaleza de la presente. Y si esto puede ocurrir es porque, especialmente, la temática que Arismendi ha manejado tiene mucho de común con una buena parte de la de los ensayistas de enfoque político-social que aquí se recogen.

Al margen ya de este tal vez ocioso debate, parece indiscutible que Arismendi es el político comunista militante de labor escrita más importante o, por lo menos. mejor conocida fuera del círculo de su partido. En este sentido puede asumir la labor de varios estudiosos que dentro de su colectividad han llegado a la edición del libro y a la frecuencia de estos (recuérdese a Francisco Pintos y a Pedro Ceruti Crosa aunque otros que los del ensayo —la historiografía, la crítica filosófica, la novela— fueron los moldes en que se vertieron sus afanes). En otra dirección también Arismendi y su obra representan mucho: es la importancia que a la «teoría» para la práctica viva de la política, el comunismo atribuye, singularidad básica de los partidos marxistas que hace que Arismendi no tenga equivalentes en los bandos tradicionales. Pues el dirigente marxista-leninista que escribe en forma regular no lo hace lujosa, evasiva o lateralmente a la labor central de sus días sino, justamente, para servir al entendimiento de la realidad cuya transformación revolucionaria la acción ha de acometer.

De acuerdo a esta pauta, a una intensa colaboración periodística (*Justicia*, *El Popular* y sobre todo, desde 1956, la revista *Estudios*) a una ya prolongada acción parlamentaria, Arismendi ha sumado los volúmenes que portan *La filosofía del marxismo y el señor Haya de la Torre* (1946), *Para un prontuario del dólar; El Plan Truman* (1947). *Algunos problemas de la lucha ideológica*, s.f. y, especialmente, *Problemas de una revolución continental* (1962), un libro que recoge buena parte

de su obra escrita anterior y contiene, entre otros textos, un cáustico ataque al *Proceso histórico del Uruguay* de Zum Felde.

Casi todos estos textos se vertebran, sin embargo, sobre el plano ideológico-político y se hallan sólidamente —o por lo menos copiosamente— documentados lo que, por otra parte, no constituye el único rasgo capaz de testimoniar en Arismendi una decorosa cultura económica, social, histórica y filosófica.

La filosofía del marxismo y el señor Haya de la Torre es probablemente el trabajo que mejor se sitúa en lo que cabe llamar el centro de las preocupaciones teóricas de Arismendi, esto es, la utilidad del marxismo tanto como herramienta interpretativa de índole histórico-social como instrumento de lucha contra sus adversarios ya sean juzgados como personeros de la simplificación (Zum Felde) o del puro desvarío (Haya). En esta dirección, se puede señalar que la brega por conservar la pureza del marxismo-leninista partidario se concretó para Arismendi hacia la quinta década del siglo en la denuncia de la teoría de Haya sobre *el espacio-tiempo histórico*, basada supuestamente en conceptos einstenianos y mediante la cual el jefe aprista creyó procedente deducir la relativización del marxismo en su aplicación al mundo extraeuropeo y en especial, al americano, donde, y contra Lenin, el imperialismo no sería «la última etapa» sino, justamente, la prologal, la anterior a todo capitalismo formal.

La argumentación de Arismendi contra Haya es copiosa y señala certeramente algunas debilidades evidentes del razonamiento del peruano, entre otros su eclecticismo novelero que mixtura Spengler y Marx, Toynbee y Einstein y un pretencioso perspectivismo que juega con la hábil prestidigitación de los *pueblos-luz* y de los *espacios-tiempos*. No denuncia, en cambio, el autor, ingredientes de la tesis de Haya que sus planteos también comparten: la «dialéctica finalista ascendente» (para usar la expresión de Gurvitch), el naturalismo implícito que representa trasladar categorías de la Física a la Historia, el manejo abusivo de «tipos-ideales» que importa usar sin matización histórica y geográfica esas grandes categorías de «imperialismo», «feudalismo», «capitalismo» u otras semejantes.

En otros pasajes del trabajo, ciertos rasgos del pensamiento marxista ortodoxo se marcan con nitidez. Tales son por ejemplo, el orgullo de la previsión, la argumentación de autoridad que significan las largas citas de Marx, Lenin y Stalin, la agresividad frecuente, la aseveración dogmática del «carácter científico» de su sistema interpretativo. Pero lo que tal hoy pueda despertar más controversias (lo apuntaba Benjamín Nahum en una aguda nota de *Marcha* n.º 1101) es el subrayado estereotipo sobre la necesidad de la «revolución nacional burguesa» y el repudio a fundar en el estrato popular campesino las revoluciones nacionales del mundo marginal, proyecto visiblemente vinculado para Arismendi con el populismo pre-capitalista que tanto prestigio tuvo en el pensamiento social ruso y que Lenin atacó empecinadamente. Si a esta posibilidad los libros de Frantz Fanon la han dotado de incomparable elocuencia y el ejemplo de Argelia (y también de Cuba) la están echando a andar por la historia, en cuanto a la premisa mayor de su postura apúntese que, como en otras circunstancias, el autor tiende a usar conceptos demasiado globales de las clases y, en este caso, se inclina a comprender bajo el rótulo de «burguesía» tanto lo que históricamente funge por tal como ciertos sectores de las «nuevas clases medias» (técnicas, profesionales, intelectuales, gestoras económicas). Ciertos sectores, cuyos intereses, cuya di-

námica, cuya previsible función (en verdad irremplazable) en un posible orden socialista, están resultando bastante distintos a los de los otros segmentos sociales con que tiende a confundírseles.

Más allá de todo esto y buscando la significación de este estudio, importante en nuestra cultura, es evidente que la atención de Arismendi a la teoría de Haya (y esta misma) se localiza en la encrucijada decisiva desde la cual las tendencias al parecer irreversibles a una desmonolitización y descongelación del marxismo arrancan. Ya se apuntaba en otro autor (véase noticia sobre Emilio Frugoni) las posibles variantes de un «marxismo literal» y un «marxismo difuso», de un «marxismo abierto» y un «marxismo cerrado» y, aun, de un «marxismo-ingrediente» y un «marxismo-dominante». Pero todavía, y a propósito de este vivo tema polémico, valdría la pena apuntar la variedad de direcciones que esa relativización del marxismo en el mundo extraeuropeo ha seguido.

Señalar (y mejor: denunciar) que el monopolio de su interpretación por parte de los teóricos políticos y económicos soviéticos importa su mediatización concreta a los intereses de la URSS como potencia es una. Llevar hasta sus últimas consecuencias la fórmula de la *diversidad de caminos* para la liberación que el nuevo programa comunista soviético adopta y reconoce, es otra. Relativizar la ideología de Marx en nombre de un contraste entre el carácter abstracto de las ideas y las exigencias realistas de una acción local, situada, es una más, sin duda tan débil como las anteriores si se reconoce que un sistema ideológico es, en su necesaria universalidad, válido y se vigila atenta, polémicamente, la corrección de sus aplicaciones. Afirmar la «ambigüedad» de toda ideología, la contingencia de sus efectos es otra y más afinada y a ella habrá que referirse de nuevo a propósito de algún autor posterior de esta selección. Acometer formalmente la revisión del marxismo a la luz de las evidencias de la ciencia contemporánea, de la historia de nuestro tiempo, del proceso económico contemporáneo parece, sin duda, la postura más honrada, sobre todo si se le da un adentramiento riguroso en los fundamentos mismos de Marx, o en las inferencias no exploradas de su obra, o en todo lo olvidado bajo el proceso de simplificación, o en todo lo deformado por ese sesgo mecanicista y antidialéctico que tanto se ha señalado en sus seguidores. Esto (y para cerrar esta digresión) es obvio, no importa, con todas sus alharacas, la posición de Haya, que oscila laxamente entre las líneas de la ambigüedad y la de la relativización local.

En el texto de Arismendi recogido aquí y parte muy pequeña de su trabajo es dable ver que la relación de dialéctica y relativismo no está establecida rigurosamente y que quedan cabos sueltos entre la afirmación (sustancialmente cierta) de que el pensamiento de Marx es relativo (pero no relativista) y de que todo relativismo es antidialéctico. En este trabajo juvenil de Arismendi es perceptible también esa irresistible hostilidad del «pensamiento de izquierda» —que Simone de Beauvoir teorizara— a toda concepción «cíclica» y «pluralista» de culturas y civilizaciones; anótese igualmente que aparece en él, y en forma más que incipiente, la tendencia, dominante hoy, a ver en el «materialismo» marxista un «realismo» y un «objetivismo» más que la metafísica de una concepción histórica, contingente, de lo que es «material».

58. Dialéctica y relativismo

En pos de una filiación es posible afirmar ya que el líder del Apra no ha seguido como pretende, una «línea de inspiración marxista»; ni ha forjado su pensamiento en la plasticidad infinita del método dialéctico. Sus desarrollos han oscilado entre el relativismo y la mutilación de la realidad, violentada en el molde de arbitrarios esquemas. Se explica así la presencia infaltable de Spengler —mencionada o latente— en todos sus trabajos. Es que Spengler, el más objetable exponente del relativismo, signó profundamente su pensar durante la estadía en Alemania. Lo confiesa el mismo Haya.

«Cuando llegué a Alemania —escribe— la mentalidad de aquella nación tan grávida de cultura se debatía entre dos *magníficas* concepciones: por un lado Spengler con su *Decadencia de Occidente*, por el otro lado, Einstein, con su *Teoría de la Relatividad*; el mundo de la historia y el mundo de la física» (El subrayado es nuestro).

Anotemos, de paso, dos hechos que configuran una actitud teórica:

1. El arribo y la permanencia de Haya de la Torre en Alemania abarca el trecho que va de los años 28 al 31, cuando el hitlerismo ascendía como la turbia estrella del renacimiento de los sueños imperiales germanos y como el depositario de las intrigas para promover una nueva guerra regresiva y antisoviética, tejidas por el capital financiero internacional; 2. el juicio de admirada y elogiosa calificación a Spengler se fórmula en nuestros días, cuando ya nadie puede dudar que *La Decadencia de Occidente* constituyó el más acabado documento literario de una hora de descomposición social, llamada a ser negada violentamente por las nuevas formas sociales o a frutecer ineluctablemente en el bandolerismo hitlerista. Ello es más sintomático si advertimos que Haya, si bien califica de «estático» y de «antidialéctico» al «relativismo spengleriano» se detiene deslumbrado y otorga: «Sin embargo, *no podría negarse absolutamente a Spengler*. El había dicho que era relativista y que era absurda aquella división de la historia en Antigua, Media y Moderna; que había un paralelismo entre las tres culturas: la Apolínea o Antigua, la Mágica o Arábiga y la Occidental o Fáustica. Que esta cronología fracasaba dentro de una nueva concepción organicista y que cada una de estas grandes culturas había tenido sus períodos de crecimiento, de plenitud y de decadencia».

Haya no niega que Spengler sea una raíz en sus pensamientos; solo aspira a mejorarlo —integrarlo más bien— en una totalidad decorada por los nombres de Hegel, Marx y Einstein, adobados adecuadamente.

Así, cuando Haya habla de relativismo, confunde a sabiendas la teoría de la relatividad de la física con el relativismo filosófico y a ambos con la dialéctica. Y lo que es peor, identifica la idea elementalmente correcta de la relatividad de los hechos históricos con la concepción del desarrollo dialéctico, imagen del automovimiento en la naturaleza y en la historia. Por un truco de timador profesional confunde la acepción común de la palabra con su sentido sistemático filosófico.

Spengler —una voz erudita de la descomposición imperialista que engendró al nazismo, que saltara del pesimismo relativista de los ciclos culturales, a gritar la alborozada esperanza en Hitler en el prólogo de *Años Decisivos*— resume así su visión de la historia: «Yo veo en la historia universal la imagen de una eterna

formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas. El historiador de oficio, en cambio, concibe la historia a la manera de una tenia que incansablemente va añadiendo época tras época» (*La Decadencia de Occidente*).

Para el lector desprevenido o para el ecléctico sin principios, es fácil confundir esta afirmación relativista con la definición ya clásica de la dialéctica: que «enfoca las cosas y sus imágenes conceptuales, substancialmente en sus conexiones mutuas, en su entronque y concatenación, en su dinámica, *en su proceso de génesis y caducidad* (Engels, *Socialismo utópico y Socialismo científico*).

¿Pero qué publicista honesto podría reunir estas dos ideas del desarrollo histórico como afluentes de un cauce común? ¿Qué tiene que ver el alumbramiento y muerte de culturas en sus cerrados ciclos autonómicos, coexistiendo en la escena universal, con la teoría que concibe la historia desarrollándose en un proceso de crecimiento, en que los cambios cuantitativos graduales engendran profundas revoluciones, saltos cualitativos, nuevas épocas históricas, en una evolución de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, que asemeja el derrotero histórico a una inmensa espiral?

Toda concepción relativista es antidialéctica. Conduce a concebir la historia como una fragmentaria superposición de épocas que se cierran en sí mismas —«como ataúdes» dijera: Spengler— mientras el hombre corre tras una mítica y eterna procura de la verdad. Se llega así a proclamar la falencia esencial de todo conocimiento humano y a no contemplar el mundo como una infinita sucesión de ciclos efímeros, cuya única virtud es ser el deslumbrador espejismo de una época. Haya de la Torre no repite exactamente —cuando de palabras se trata— esta desoladora visión relativista, entre otras cosas, porque cultiva un teatral mesianismo personal. Pero no escapa a ella, pese a que declare el propósito de incorporar «esta dinámica relativista a la dialéctica determinista considerada como negación y continuidad de sus procesos». En verdad lo que hace es trasladar el relativismo desde la sucesión cronológica a los límites de hipotéticas «coordenadas» históricas (en el sentido einsteniano de la expresión), el «punto de observación», el «espacio-tiempo histórico», denominación esta de virtudes mágicas que le obvia toda dificultad polémica y que ha obtenido por el traslado de la teoría física de Einstein sobre la unidad del espacio y el tiempo, al universo de la historia. Esta transposición le permite desembarazarse de Marx —y de los marxistas— en todo el vasto escenario del hemisferio y en el ámbito conmovido de nuestro tiempo.

«Marx como Hegel —escribe— desde ángulos y momentos diferentes, están siempre ubicados dentro del Espacio-tiempo histórico europeo. La filosofía de cada uno de ellos es la «Filosofía de su época», ceñida a su realidad intransferible. Nosotros ante la concepción marxista de la historia tenemos que formular este dilema: o es eterna en cuyo caso no podemos discutirla o no es eterna en cuyo caso está llamada a perecer».

Vayamos por partes. Hemos afirmado que toda concepción relativista es antidialéctica. Ya Hegel había advertido que en cada avance del conocimiento científico, relativo e insuficiente, había algo de absoluto. La historia del conocimiento —historia de la lucha del hombre por revelar y transformar en conciencia las leyes de la realidad— ofrece en cada época un «cuadro de lo absoluto» sujeto a nueva superación. Cada jalón significa así una conservación y negación al tiempo y en

un plano superior del precedente. La historia del conocimiento es la historia de la aproximación eterna del hombre a la verdad, la unidad relativo-absoluto de esta, o, dicho de otra manera, el avance de verdad en verdad. El conocimiento se identifica así con su propia historia. Es infinito e inagotable como ella, es la eterna peripecia de la aprehensión consciente por el hombre de las leyes naturales e históricas; es el proceso que va a través de verdades relativas siempre más aproximadas, al conocimiento colectivo, por la humanidad, del mundo objetivo.

«Cada escalón del desarrollo de la ciencia —anota Lenin— aporta nuevos granos a esta suma que constituye la verdad absoluta; pero los límites de verdad de cada tesis científica son relativos, ora dilatándose, ora restringiéndose, por el desarrollo sucesivo del saber».

Ningún sabio, ningún filósofo puede pretender que en él concluye la aventura insaciable del conocimiento humano. Ni en su sistema puede concluir toda teoría, ni puede adjudicarse una labor que cumple y puede cumplir solamente el conjunto del género humano.

La dialéctica encarna así los fundamentos de un método que excluye todo dogmatismo toda pretensión pontificante. Esta es su fuerza científica y su omnilateralidad. Pero esta fuerza teórica y este rigor científico, como su espíritu creador, se conservan en la fértil interacción con la práctica. La dialéctica es científica y teóricamente inagotable cuando es materialista, cuando es el reflejo exacto de la dialéctica del ser y, por lo tanto, el instrumento previsor de transformación de la realidad.

El relativismo, por el contrario, presupone una conciencia «mistificada» —en el alcance asignado por Marx a la expresión— de la realidad; al negar la posibilidad de existencia del mundo objetivo confiere a la abstracción ideológica la objetividad propia de lo real. Deduce de la relatividad histórica del conocimiento científico, la inexistencia de la verdad objetiva, la ausencia de un «modelo» exterior a nosotros e independiente de nuestras posibilidades técnicas (relativas) de conocimiento.

Para el dialéctico materialista los nuevos descubrimientos sobre la materia —por ejemplo— significan un adelanto, a través de verdades relativas, hacia un conocimiento pleno de su estructura, adelanto que corresponde a una verdad real, objetiva, verificable por la práctica social humana. Ya Lenin indicaba que el envejecimiento de una determinada idea física sobre la estructura material, no invalida la teoría filosófica materialista: «La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, realidad que es copiada, fotografiada, reflejada, por nuestras sensaciones pero cuya existencia es independiente de ellas». Para el relativista, cada descubrimiento físico —molécula, átomo, electrón... ¿qué traerá mañana la perfectibilidad eterna de los instrumentos?— es una prueba de la inexistencia de la materia, del debatirse infinito del hombre con sus propios fantasmas. «Solo hay verdades en relación a una humanidad determinada» —escribe Spengler. Generalizando este juicio a todo conocimiento y a toda acción humana, se configura exactamente el alcance del enfoque relativista.

En fin, tomemos de referencia un caso relacionado a este debate: para el dialéctico, el descubrimiento einsteniano de la unidad del espacio y el tiempo y de la relación de ambos con el movimiento —que funda la teoría de la Relatividad y desplaza la tesis de la Mecánica clásica de Newton— constituye un formidable

aporte científico para un conocimiento más profundo de la realidad material: verificador, en el campo de la física, del materialismo dialéctico que concibe el Espacio y el Tiempo como formas de existencia de la materia en movimiento. «Nuestras ideas en perpetuo desarrollo sobre el espacio y el tiempo —escribe Lenin— reflejan al tiempo y al espacio objetivamente reales». El relativista, por el contrario —bien puede llamarse Haya de la Torre— toma la teoría física einsteniana de la relatividad del espacio y el tiempo revelada en el movimiento y, por un juego de prestidigitación, la transforma en la prueba del relativismo filosófico, vale decir, de la negación de la objetividad del movimiento, del espacio y del tiempo y, por lo tanto, de la posibilidad objetiva del conocer. Dicho de otra manera: partiendo del carácter relativo de las formas del movimiento, niega su existencia que es absoluta. «El cuadro del mundo es el cuadro de donde se mueve», escribía Lenin. Como se ve, no es posible ser a un tiempo relativista y dialéctico, aunque esa mezcla nos permita proclamarnos el genio de la época, llamado a salvar al marxismo de su «congelamiento».

Aparte del notorio antagonismo teórico —el relativismo es idealista—, lo separa de la dialéctica su incapacidad para comprender la ley objetiva de la «negación de la negación», esa ley que es medular en la dialéctica y que tanto gusta citar Haya de la Torre.

Resumiendo; como indicaba Lenin: «la dialéctica materialista implica incondicionalmente el relativismo; pero no se reduce a él, es decir: reconoce el carácter relativo de todas nuestras nociones; pero no en el sentido de negar la verdad objetiva, sino en el sentido históricamente condicional de los límites de aproximación de nuestros conocimientos hacia esa verdad».

La filosofía del marxismo y el Sr. Haya de la Torre, pp. 33-42

Washington Lockhart (1914-[†2001])

Una especial ductilidad intelectual: profesor de matemáticas, historiador, ensayista de tonalidad filosófica, crítico literario, director teatral, caracteriza la actividad de Washington Lockhart. Y sería posible, incluso, ver en esta multiplicidad las urgencias del tipo de «fundador de cultura» que en el interior de nuestro país —tal la ciudad de Mercedes en la que reside desde 1942— se ve compelido a cumplir esa variedad de faenas que en nuestras capitales, durante el siglo XIX, los hombres de la reducida selección dirigente tuvieron que desempeñar.

Director de *Asir* desde 1948, colaborador de *Acción* de Mercedes y de *Marcha*, Lockhart se ha dado tiempo para fundar la *Revista Histórica de Soriano* (1960) y realizar valiosos trabajos de historia regional. En este rubro, la *Historia de la escuela en Soriano* (1957), la biografía de *Máximo Pérez* (1962 —premiada en concurso seis años antes—, su contribución triunfadora al certamen de *El País* de 1962 sobre «Un pueblo del interior» («Como nació, como vivió Mercedes y como sobrevive») representan una aportación sustancial a una dirección de nuestra historiografía tan impostergable como descuidada hasta un inmediato pasado. Y si esto es así, es porque una historia de cada uno de los «pagos» del país no seria, ciertamente, la vía —dígase inductiva— de una historia del país total pero oficiaría como sólida apoyatura de cada una de las generalizaciones con que esta última tiene que armarse.

Puesto a un margen este sector de los trabajos de Lockhart y focalizada la atención sobre la porción ensayística que se enmarca en los textos de *Asir* y el libro *El Mundo no es absurdo* (1961) es fácil advertir que toda ella se mueve en torno al tema (sentido, expresado hasta la dilaceración) de una cultura y una civilización en crisis. Asedia su inteligencia el descaecimiento de la «modernidad» y de sus categorías (razón, libertad, individuo), la quiebra de una noción y vivencia de la libertad concebida como pura disponibilidad, los males del escamoteo de la realización axiológica que a la libertad da sentido, la intemperie existencial que en todo lo anterior se origina. O, para decirlo con sus propias palabras, *le obsede el tema crucial de nuestra época: la pavorosa soledad del hombre libre, la necesidad de realizarse, de salvarse, de abrirse un acceso al Ser, a un sentido capaz de encarnarse en la existencia* (*Marcha,* n.° 1143).

Obsesión (se señalaba) de Servando Cuadro; obsesión (se marcará) de Ares Pons, en Lockhart se acompaña de una conciencia extremadamente despierta de los problemas radicales, de los permanentes torcedores de la «condición humana»: Muerte y Supervivencia, Finitud y Trascendencia, Absurdo y Significado, Dolor, Soledad... Estas cuestiones no las sitúa Lockhart, angélicamente, en un «más allá» de lo histórico y lo social (y resulta, por el contrario, muy atento a ellos) pero cree que lo histórico y lo social si condicionan y «sitúan» cualquier versión que tengan, si inflexionan inevitablemente toda expresión de ellas, son incapaces, en absoluto, de cancelar su sentido, de exorcisar su rondadora presencia. Y si ciertas terapéuticas sociales son capaces —quién lo duda— de aplacar muchos

sufrimientos humanos siempre el «más allá» espera, insoluto y tal vez insoluble. O, usando de nuevo sus términos, *no se ha querido ver hasta ahora otro drama, casi, que el del hombre incapaz de explicitárselo, carboneros, paisanos, prostitutas, alelados de las índoles más diversas, vidas que sufren a tientas su condición y cuya impasse podría resolverse casi siempre mediante nuevas leyes sociales o algunas mediocres asistencias* (*Marcha*, n.º 1037). Casi tipificada, así, esta es para Lockhart la mira usada por las tentativas de «cambiar el mundo» pero, cuando ya esta edificante empresa se haya alcanzado, todavía quedarán *zonas infinitamente más amplias, irreductibles, todavía restará el liberarse incluso de las esclavitudes que suponen la lucha por la liberación* (*Marcha,* n.º 1152).

El tema de la «trascendencia» y el tema de la «comunión»; los males de la soledad y el encierro en lo inmanente, la recuperación de una «fe», de un «sentido de la vida», rescatados al margen de toda adhesión a una creencia de tipo tradicional, son, entonces, los hilos que enhebran la meditación más personal de Lockhart y todos los demás se despliegan servicialmente en su torno. Esto explica, en buena parte, su afinidad con el pensamiento «personalista» europeo desde Péguy a Mounier y aún con todos los agónicos del siglo XIX: Kierkegaard, Nietzche, Dostoievsky, a los que debe sumarse la literatura de «situaciones-límite» de las entre-dos-guerras, de un Malraux o de un Saint-Exupéry especialmente (uno de sus mentores) tan sobreabundante de esas candentes materias.

La temática completa de Lockhart es, naturalmente, más amplia y oscila desde la omnipresente e incitante «cuestión nacional» hasta los grandes aspectos de la ubícua contemporánea «sociedad industrial» o «de masas». En este último campo le han interesado, en especial, las inferencias espirituales del peligro nuclear y la política de poder (*Hacia la bomba total*), el público del arte y sus relaciones con la realidad (*Sobre el cine y sus posibilidades*) y los medios de difusión y de cultura con sus caracteres, sus fines y sus servidumbres.

El enfoque de todos estos asuntos tiende en Lockhart a adquirir esa magnitud, ese radicalismo y aun ese grado de abstracción que permitiría roturarlo de «filosófico» y es digno aquí de notar que de este marginal a la profesión filosófica provenga la página (*Vaz Ferreira o el drama de la razón*) más perspicaz, más aguda que probablemente a Vaz se haya dedicado. (Un testimonio valioso, por otra parte, de la postura respetuosa pero en último término «revisionista» que los escritores de su promoción deben al pensador que abominó de los «maestros» que dejaban a sus discípulos *discípulos toda su vida*).

Como ya se señalaba, en *El Mundo no es absurdo* se recoge parte de la obra ensayística de Lockhart, aunque buena porción de ella quede dispersa en *Asir* y otras publicaciones. No es necesario, sin embargo, un escrutinio exhaustivo para advertir que este autor es (junto con Ares Pons, Visca y algún otro) uno de los más «ensayísticos» de los escritores de últimas promociones y ello no solo por el movimiento natural de espíritu que esto implica (invención, construcción, digresión, magnificación) sino, incluso, por el lenguaje. Un lenguaje en el que no sería difícil marcar la huella honda de la escritura que caracteriza a Albert Camus: sobria, tensa, proclive a la elocuencia pero siempre (y en último término) contenida, disciplinada.

El texto n.º 59 es el que, sin duda, ilustra más cabalmente la preocupación central del pensamiento de Lockhart y a lo ya dicho se hace referencia.

En *Dos formas de la infidelidad* el mismo tema del «colonialismo» en su faz más reiterada: la admiración encandilada por lo ajeno, la correspondiente nota peyorativa sobre la circunstancia en que el nacimiento nos inscribió (trata también el tema Zum Felde en *Ironía de nuestro colonialismo intelectual*) se suma al otro colonialismo inverso que, vuelta la mirada hacia el margen, dicta la beata conformidad con todo lo que se tiene. Ya se ha hecho numerosa mención a lo largo de estas páginas a esas dos posiciones, a esa escisión bipartidaria en la que bien se podría insumir tres cuartos del pensamiento nacional. A propósito de algún autor (Despouey) se ha aludido al condescendiente arbitrio de la primera: «trasplantar madureces» (como si la madurez pudiera trasplantarse), consejo que no solo tiene que ver con la cultura y las costumbres sino que, mañosamente, se lleva a lo económico, a lo social (piénsese en las apologías sobre los frutos de un «capitalismo maduro»... en los Estados Unidos o en Alemania Occidental). A la otra actitud (todavía, en pleno año 1963, un Presidente del Consejo vocalizaba exuberante ¡Qué lindo nuestro país! ¡Qué linda nuestra democracia!) la examina Lockhart sobre páginas de decorosa formulación intelectual pero de similar voluntad de engañarse (cuando no de engañar). La fórmula emergente de todo su discurso: fidelidad es desigual a conformidad regodeada y/o repudio y emigración puede valer como lema de todos los sectores despiertos del país en lo que a las últimas décadas se refiere.

El texto n.º 61 representa un fragmento del penetrante análisis que, en cierto grado de abstracción, realizó Lockhart del fenómeno mundial (subráyase esto bien) de la degradación de los «medios de masa». Sobre el material empírico nacional, se verá, ha sido cumplido y el autor parece haber tratado —y en general lo consigue —de no caer en cierto estilo de dicterio fácil y remunerador. Parece obvio, sin embargo, que Lockhart no extrema el examen de algunos de los aspectos decisivos que al margen de una reconocible buena intención subjetiva de muchos de sus propulsores, deciden aquí, como en otras partes, esa «degradación» comprobable. La dependencia, por ejemplo, de nuestra prensa. la información tendenciosa, parcial y a menudo insolvente de las agencias internacionales de noticias y la visión bizca y falaz del mundo que para un número incontable de gentes ellas proporcionan; las fuerzas socio-económicas que llevan a una cultura de masas dictada por el criterio último de «rentabilidad»; todo, en fin, lo que uniforma lenta implacablemente, nuestros diarios desde sus fundamentos más hondos hacia arriba, hacia su aparente, intrascendente inocua diversidad partidario-política (en lo nacional, claro está...).

Hasta aquí es como individualidad literaria que a Lockhart se ha examinado y, por ello, extrañará todavía que a esta altura no se haya hecho referencia al «*grupo Asir*» al que el autor, sin desmedro visible de esa individualidad, pertenece. Por ser el miembro de mayor edad de él y (estrictamente) el primero de la llamada «generación de 1945», se hace entonces inexcusable un sumario bosquejo de esa constelación literaria que —abundantemente en la teorización verbal y parcamente en cambio, estudiada en letras de molde, contrastada por lo general con el «*grupo Número*»— resulta sin embargo la congregación más coherente, más perfilada de los últimos años en nuestra vida cultural.

Solo Ruben Cotelo, en realidad y en dos fundamentales notas de *El País* (del 8 de enero de 1961 y del 16 de febrero de 1962 sobre Arturo Visca y Washington

Lockhart respectivamente) ha señalado los rasgos más importantes de *Asir*. También hay que decir, desde ya, que no es necesario (y hasta puede implicar un factor de confusión) el contraste constante con *Número* para señalar las líneas más reiteradas de su modalidad intelectual.

Fue alrededor de *Asir* (cuya vida, la más larga de todas nuestras revistas literarias de jóvenes, se inició en Mercedes en 1948 y se cerró, en el número 39 en Montevideo y en 1959) que se reunieron Washington Lockhart, Domingo Luis Bordoli, Arturo Sergio Visca y Guido Castillo, aunque solo el primero resulte fundador de la publicación que tuvo por co-directores iniciales a Marta Larnaudie de Klinger y a Humberto Peduzzi Escuder, muerto en el correr de los primeros años. Otros escritores se sumaron después al núcleo: Dionisio Trillo Pays, Julio De Rosa (autor de alguna buena página ensayística) y sobre todo Líber Falco, verdadero «totem» del grupo tras su desaparición física en 1955. Pero también *Asir* —especialmente a través de la acción personal de Bordoli— se fue convirtiendo a lo largo de esos años en un eficaz plano de pasaje de los escritores del interior hacia Montevideo y en un activo promotor de la incorporación de nuevas firmas a la actividad literaria. En este sentido es el único grupo «apostólico» de nuestra vida intelectual y en las páginas de los últimos números de *Asir* habrá que rastrear la emergencia de una nueva promoción que ya es inasimilable a la llamada del 45 (y que en este libro, por razones de extensión y de incipiencia no se considera).

Sobre el fondo común de esa generación posterior a la Segunda Guerra Mundial según este se ha de lineado (ver Introducción, III) es que podrán —y deberán— apuntarse aquí los rasgos de *Asir*, unos rasgos que, como es riesgo usual a tal tipo de construcciones, no deben referirse en su totalidad a ninguno de sus miembros (lo que hace imprescindible, en la mención de cada uno de ellos señalar el «coeficiente individual» que los hace inconmutables).

Cotelo ha sostenido la filiación católica en un «cristianismo existencial», del *grupo Asir* y si, en verdad, el estricto rótulo no es aplicable a Lockhart y (no enteramente) a Visca, todo el sustantivo trasfondo intelectual es religioso, aun catolizante e inequívocamente «espiritualista» (úsese esta palabra con toda la resbaladiza latitud que porta). Con más precisión en cambio, diríase que es la hostilidad a una visión racionalista, inmanentista, mecanicista, naturalista del mundo lo que, en última instancia, los identifica. Tal hostilidad pone inversamente, en primer plano, no el poder de convicción de una refutación polémica de tipo filosófico o científico sino la validez suprema de una realización. «personalista» del ser humano; es decir, de una plenificación del hombre (lejos de todo individualismo y todo autonomismo) en la trascendencia, en la comunicación con «lo Absoluto», en la superación de la temporalidad y de las barreras del «ego». Esa experiencia de índole mística (que ya obsedía a Tolstoi antes de a Huxley y tantos otros intelectuales anglosajones) es para ellos la decisiva. Pero si «trascendencia» es en último término, comunicación y experiencia de lo Absoluto, identificación con el Supremo Fundamento, también es, en el plano humano, «comunión», una relación con semejantes que reúne caracteres especiales: no anegarnos en ninguna masa (implicación del colectivismo); sacarnos de la soledad orgullosa, pero triste, del yo (implicación del individualismo); producirse, fugaz o establemente, con otros seres humanos personalizados. Surgir, por ejemplo, de improviso, con

el vecino interlocutor encontrado por azar en torno al rito del beber; promoverse madurada, funcional, irresistiblemente, con el camarada de «activismo» o con el compañero de ese «equipo» (de que tanto habló el maestro de todos que fue Saint-Exupéry), en el que varios hombres se realizan y se identifican en una tarea libremente aceptada, valiosa y común. En cuanto esta concepción importa una seminal —aunque normativa— «sociología» es claro que estos escritores se inclinarán (Cotelo lo observaba) hacia la «comunidad» (en el sentido de Tönnies) contra la «sociedad»; es decir, optarán por lo espontáneo, orgánico, originario, natural contra lo mecánico, racional, yuxtapuesto, impersonalizado.

Pero «trascendencia» y «comunión» tienen el común denominador de ser apetencias por salir del encierro individual, por realizarse, personalísticamente, en la tan invocada «apertura» mediante un doble movimiento existencial, (implícito en toda personalidad) de interiorización autenticadora y de identificación. Esta se hace, entonces, la última instancia de ese «ensimismamiento» que termina en tan radical y dialéctica negación. La respuesta de Domingo Bordoli al famoso «cuestionario Proust» de que él no tenia «carácter» o «personalidad», en la acepción habitual que tales términos poseen, resulta por ello el lógico corolario de una vivencia efectiva de aquel doble proceso. Trascendencia y comunión, así, son en rigor de verdad, «comunicaciones» con entidades (Dios, el «otro», la naturaleza, las cosas) en cuya realidad (y en cuya riqueza) se cree y el querer alcanzar todas esas realidades —fue también Cotelo quien lo observó— es la íntima razón de ese «asir» que tan superficialmente interpretaron algunos como un manifiesto de recuperación nativista.

Dicho lo anterior, resulta evidente «o tremendamente importante que es para el equipo de *Asir* la cuestión clásica de un «sentido de la vida» y la respuesta explícita de que *el mundo no es absurdo* y ese sentido de la existencia (en la trascendencia, en la comunión) no es invención heroica, creación «ex nihilo» sobre un fondo siniestro y mudo. Sin tal confianza no podría fundarse la convicción, también, de que en el último término se puede *mirar con ojos limpios y serenos* la vida, como Visca ha dicho, y que es dable pensar que no es a la evidencia religiosa (o por menos no «solo» a ella) que se enfeuda. Ello, aunque la afirmación del «sentido» tenga (hay que reconocerlo) una índole más tensa y razonada en Lockhart que en sus otros compañeros.

Podrá decirse que son los incoercibles temperamentos individuales (coincidentes en esto) los que últimamente dan el fallo, pero cabe concluir que si la vida —y el mundo— tienen ese «sentido», que si las únicas experiencias realmente valiosas son la trascendencia, la comunión, la comunicación con Dios, el prójimo, las cosas hermosas y naturales de universo todo ello tiene su peso en el prestigio de un estilo personal cuyas notas son la «concentración» (o su más ceñido equivalente: el «contento»), la formulación de un terminante «no» al deslumbramiento al afán de la posesión, a la multiplicación de experiencias, el «consentimiento» al curso imprevisible y de algún modo «adorable» de la vida, el valor supremo del ocio, la contemplación, la libertad, la paz y suficiencia del alma.

Este prospecto, que adquiere una inflexión predominantemente ético-metafísica en Lockhart, religiosa en Bordoli, estético-hedónica en Castillo y más genéricamente existencial en Visca, les lleva, sin embargo, a una actitud de explícito rechazo de todas las que pueden oficiar de vigencias contemporáneas.

Esto ya sean los estados de angustia, acedía o sin sentido, ya sea el refugio en la intrascendencia confortable y en la masificación despersonalizadora, ya sea todo frenesí, todo ritmo desbocado del vivir o toda quiebra que, desde la técnica omnívora, atente contra los pausados, inmutables procesos del «crecimiento» natural.

Este rechazo de los valores y anti-valores de una sociedad industrial, esta indiferencia evidente para sus metas de poder y bienestar, parece fundarse en los escritores de este grupo en la convicción de la existencia de esa problemática intemporal, eterna —en cuanto sea «eterno» el hombre— que es la que importa, que se embosca tras lo histórico y lo social y no acepta ser reducida a ellos. Ya se ha aludido a tal posición al principio de esta noticia y se la ha explicitado con un breve texto de Lockhart, las páginas seleccionadas de Castillo rozarán también en este tornasol espiritual contemporáneo de tan subida, creciente significación.

Todo esto, que aquí se está tratando de reducir a «discurso», se ha visto presidido por el signo del irracionalismo y, en verdad, algunos escritos de Lockhart y de Castillo podrían contribuir a corroborarlo. Pero no es «racionalismo» sinónimo de «razón» y «antirracionalismo» (y aun «irracionalismo») no siempre tienen que importar hostilidad a la razón misma y a su correcto empleo, a un empleo que, justamente, se arrogará la calidad de ser el cauto, el posible, el útil y, en último término, el «racional». Por eso es que en el caso de los de *Asir*, más comprensivamente podría hablarse del reclamo de una razón que reconozca, para empezar, sus límites y reprima respetuosamente su ejercicio en (y ante) ciertas zonas que le son cualitativamente heterogéneas (ya se les llame «misterio», «suprarracionalidad» estética o religiosa «infrarracionalidad» instintiva, subliminal o de cualquier otra manera). Una «razón» —también— que acepte otras vías de conocimiento que las suyas (la «intuición emocional» especialmente), y aun la ineficacia de sus modos físico-matemáticos tradicionales para penetrar en la complejidad, la densidad últimamente inefable del hombre y de la historia. Más que un «irracionalismo», entonces, todo concurrirá en los escritores de *Asir* al reclamo de una «sabiduría», una sapiencia que se nutra con la razón pero así mismo con las certidumbres de aquellas otras zonas y aquellos otros tipos de conocimiento, y con el tiempo, y con la experiencia y aun con las videncias de esa «ternura» —a lo Espínola— capaz de calar más hondo en los misterios del hombre que la mirada congeladora de la lucidez. Más que de un «irracionalismo», por eso, cabría hablar de un «antintelectualismo», de un espiritualismo anti-intelectual que ya se rastreó en algún texto —el n.º 15— muy atrás comentado y se volvió a hallar en otros —los números 37 y 38— al promediar de este libro.

Todo esto, ya sea en su versión religiosa, o en su formulación filosófica, o en su expresión artística es, si bien se mira, lo que configura esa «Tradición» con mayúscula, en la línea de T. S. Eliot, de la que el grupo se reclama. Una tradición, así, con mayoritarios ingredientes clásicos y medioevales, e hispánicos (sobre todo en Castillo) y del pensamiento oriental (sobre todo en Bordoli), lo que la hace, dígase de paso, no estricta (y menos defensivamente) «cristiana y occidental». Una tradición no puramente literaria también —es visible— aunque otros que dicen filiarse en ella no la conciban del mismo modo ni ratifiquen tampoco el carácter esencialmente construido, discriminativo, que en la versión *Asir* adopta. Pues (no puede dejarse de atenderlo) lejos está de ser una pura acumulación de todas las

excelencias que el hombre creó y, tácitamente, toma antes que nada en cuenta lo que concurre o refuerza su particular cosmovisión.

Esta Tradición, sin especificaciones, se duplica, empero, con otra: una «tradición nacional» que, en cambio, poco parece tener de ideológica y social (a diferencia de lo que ocurre con ella, por caso, en los planteos de Cuadro, Bonavita, Ares, Trías y otros más) y sobre la que habrá que volver a realizar algunas precisiones en el caso de Arturo Sergio Visca.

Hasta aquí este prologuista y anotador ha tenido a menudo la impresión de estar esquematizando mucho de sus propias ideas y, aunque identificaciones y repudios crea no haberlos disimulado casi nunca, considera honesta, a esta altura, esa manifestación. No podría decir, en cambio, lo mismo, con dos rasgos del *grupo Asir* que ayudan a completar el esbozo de esta importante constelación.

Primero: la actitud crítica, disidente frente a las vigencias de lo que cabe reconocer como «contemporáneo» o «actual» se hace en él (con la relativa excepción de Lockhart) desdén y hasta desinterés patente. Esa actitud de soslayar lo más típico de nuestra altura histórica, lo que más nos constriñe en la circunstancia temporal, mundial en que estamos irremediablemente inscriptos no solo produce los resultados que en seguida se mencionarán, sino que determina la ausencia casi total del grupo de, prácticamente, todo lo que puede englobarse como «actualidad» —literaria, teatral, cinematográfica— no puramente nacional (y aun de ella). Esencialmente «relectores» (sobre todo Visca y Castillo) tal postura tiene rasgos especiales que se examinarán a propósito del primero. Pero dígase ya que esta tesitura, de extenderse, puede amenazarnos con una subgeneración de inacabables glosadores y de escoliastas, con un alejandrinismo bastante perezoso y demasiado confiado en las piruetas del talento.

«Peccata minuta» se dirá, frente a otras consecuencias. Doctores entusiastas tiene el «compromiso» que saben mucho de esto pero es indudable que esta negativa a «asumir» el mundo en que se vive, a participar de alguna manera en sus opciones, sus bandos, sus querencias, sus «ismos», sus modas y aun sus novelerías; este poner más allá de lo histórico y lo social todas las cuestiones «eternas» y decisivas; este no verlas inmersas dramáticamente en ellos (aún con otra estatura y otra vitalidad); este poco atender a las urgencias —tanto menos selectas— de la ya intolerada miseria que muerde en las cuatro quintas partes de la especie humana, representa, implícitamente, la dimisión de todo esfuerzo por encarnar en las realidades inexorables, en la circunstancia que no se puede esquivar, los valores, las formas de vida más justamente amadas. Es una actitud derrotista y en cierto modo escapista, de esas que dan pie a reflexiones de las del tipo de C.P. Snow y corroboran la alegada alienación y apocamiento del intelectual frente a la sociedad industrial de masas. La postura correcta y eficaz, si se adhiere a ciertos valores, no es fácil de planear pero puede decirse que no es seguramente cierta desdeñosa perplejidad que ni siquiera posee la tajante claridad de un «retiro», consciente y frontal.

Más cerca (y más menudamente) tal postura conduce también a no expedirse (o hacerlo en forma más diluida de lo que la propia importancia impondría) en esos asuntos de la vida de la comunidad que, no ya como escritor sino como hombre, cada uno tiene que afrontar. «Compromiso», para un intelectual uruguayo de nuestro tiempo, no es —por mucho que tantos quieran contrabandear

la sinonimia— militancia en el comunismo (ruso o chino); es definición pública (cualquiera que sea) en aquellas fundamentales cuestiones del país, o el continente o el mundo que a todos acucian, es una conducta acorde a esas definiciones, es una abstención de relaciones (o también una aceptación plena, abierta de ellas) con ciertos grupos, instituciones, fuerzas u órganos de opinión que la estructura y la situación del Uruguay obliga a considerar simbólicos. Y, aunque Castillo (no sin altibajos) haya sido en esto una excepción, aunque muchos y valiosos seguidores de *Asir* no incurran en omisiones tales, aunque la conducta personal de sus principales figuras, tan digna, sobria, generosa, no desmienta el muy presentable nivel ético de la promoción de 1945, aunque no pueda hablarse en modo alguno de flexibilidad retributiva, hay que decir que esta indiferencia a estar presentes y a estar ausentes, estas conmixtiones y estas abstenciones es uno de los aspectos —sino el que más— que puede amenazar la evidente y por tantas razones saludable autoridad del grupo de *Asir*.

Dos breves observaciones más. Si no se ha errado en identificar su modalidad ideológica, su temperamento espiritual y si —además— se han recorrido las páginas de este libro, se podrá ver que no todos los rasgos aquí apuntados son novedosos; que algunos autores: Dieste y el grupo «Teseo», Esther Cáceres, Susana Soca, Servando Cuadro, Luis Pedro Bonavita y algunos que siguen al autor presente (sin huellas visibles de él ni de sus compañeros) ofrecen, en distintas zonas de contacto, correlaciones evidentes, afinidades profundas. Lo difícil que es, sin embargo, marcar una «continuidad interna» regular en la cultura uruguaya hace sumamente hipotético hablar de «influencias» y es solo —seguramente— una comunidad de clima histórico, espiritual el capaz de dar cuenta de esas afinidades, de esos parecidos.

Otros rasgos clásicamente asignados a *Asir* son mucho más discutibles que los que se examinaron. Esto es particularmente observable con el del «arraigo en lo nacional», habitualmente opuesto al alegado «cosmopolitismo» del núcleo de *Número*. Esta antítesis hacía decir a Carlos Martínez Moreno (*Tribuna Universitaria*, n.º10) que mientras el elenco «cosmopolita» que él integra se había dejado arrastrar desde el principio por la ancha ola de pasión americana que, hacia 1958 la Revolución Cubana levantó, el grupo presuntamente «arraigado» se había hurtado mayoritariamente a ella. Y esto como muestra, solo como tal, de la ya examinada distancia frente a las contingencias políticas y sociales de la peripecia nacional y del continente. Sin dejar de conceder bastante (como ya se hizo) a lo patente de esta paradoja, puede observarse empero que mucho de ella se nutre con la ambigüedad irremisibe de varios de los términos manejados. Y si, por ejemplo, el «arraigo» de *Asir* es, como ya se decía, una voluntad de comunicarse con las cosas, de «residir» entre ellas, resulta claro, entonces que, estrictamente entendido, pueda quedarse solo en ello, pueda terminar en un localismo espontáneo y esencialmente vegetativo, pueda dar —a lo más— en un patriotismo y aun en un regionalismo carnal. Patriotismo o regionalismo identificados, por razones de origen o de radicación, con el interior del país —esto es, por razones no tan obvias—, con algo menos canjeable y cosmopolita que la capital (la ex-«factoría»} y sus formas de vida. Nada (o muy poco) tiene porque tener eso de un nacionalismo proyectivo, de naturaleza política, de defensa y promoción del país ni, siquiera, de un latinoamericanismo intelectual y emocional que tampoco el

grupo de *Número*, más allá de «la media» intelectual representaría y si otros ensayistas —desde Cuadro y Bonavita hasta Trías, Vidart, Methol, Vignolo, etc.—, no adscriptos a él. Esa «residencia» en el área nacional del núcleo *Asir* (en el que ninguno, que se sepa, ha viajado, dentro de una generación de impenitentes viajeros) no significan un arraigado nacionalismo con sus responsabilidades militantes y las solidaridades y ampliación de miras que tal tipo de actitud —«aquí y ahora»— arrastra. Unas solidaridades, sin embargo, que por una insensible, sutil transferencia también pueden convertirse (no en balde se ha hablado de un «guajirismo mental») en una mediatización de la propia circunstancia local, en una postergación comodona de los deberes que ella nos fija, en un confortable y vicario empeño, en una pura dimensión imaginaria.

Y si a una tradición universal se alude, por otro lado, podrán contestar los que se sienten filiados en ella que tal tradición es indistinguible de los orígenes mismos de nuestra sociedad, de raíz europea, hispánico-cristiana, por lo que ninguna sustancial «adopción», «importación» representa. En último término, el único nativismo, el único «arraigo» que puede caracterizar al núcleo de *Asir* es, en contraste con otros escritores, su desdén al cosmopolitismo y al presentismo, a la novedad literaria e intelectual y este es rasgo que (como podrá recordarse) ya ha sido examinado.

59. El mundo no es absurdo

Sobran razones para creer en la sinrazón del mundo. Visto a través del cristal implacable de una lógica estricta, el mundo aparece en efecto como un intrincado tejido de absurdos. Y así fue como lo vieron y lo ven desde tiempo inmemorial todos aquellos que no han podido resignarse a moderar sus exigencias, desde los filósofos que creyeron necesario pedirle al aire, al agua, al fuego o a la tierra una explicación que eliminara toda singularidad injustificable, hasta ese hombre actual, invadido por descreimientos invencibles, y que solo puede aceptar el mundo como una broma de mal gusto o como un borrador que no merece ya pasarse en limpio.

Tan desoladora sensación afecta hoy con una crudeza y extensión sin precedentes las actitudes y las ideas más comunes. No es necesario ser un Sartre o un Camus, en efecto, para apreciar el ruido a hueco con que responden a nuestro requerimiento las cosas y los seres, así como las ideas que los seres se hacen de las cosas. Cualquiera está tentado de poner todo entre paréntesis, luego de tanto haberlo puesto entre comillas. Pero vayamos por partes, que hasta el absurdo las admite. Y descendamos para ello, en módica reseña, a considerar de qué manera se manifiesta ese sentido de lo absurdo en la conciencia general y cotidiana, por qué vías se incorpora el hombre común a esa faena subterránea del descreimiento universal. Vías o modalidades de lo absurdo, que creemos pueden reducirse fundamentalmente a cuatro, según una clasificación que no pretende ser sino aproximada y servicial.

En primer lugar, el absurdo de la razón. La razón nació, en efecto, con la consigna de explicarlo todo. O es absoluta, o deja de ser lo que pretende. Hasta hace un siglo o poco menos, abundaban los hombres de ciencia y de conciencia

que creyeron factible tal empresa. Laplace pedía solamente «datos» (eso sí, los precisaba «todos») para con ello predecirlo todo. La decepción pudo cebarse desde entonces con toda clase de sistemas y temeridades racionales. Fue quedando cada vez más en claro entonces la relatividad de la razón, su afán peregrino de explicar una cosa por la otra, y la otra por la de más allá, sin llegar nunca a nada firme, a un punto de partida que sirviera de base a todas las explicaciones. Tal situación auspició finalmente la sospecha de que nos habíamos metido en un laberinto sin salida. Un laberinto, además, donde se tropieza a cada paso con invitados de piedra, definidos —por lo que no son— como «irracionales», y que suelen aparecer dentro de la ciencia misma, en los que parecían sus reductos más fortificados ¿Por qué, por ejemplo, los electrones se comportan como se comportan?; ¿y es que acaso hay «electrones», esa entelequia indeterminable? Y no hablemos de la vida, paradoja que desconcierta nuestros más arraigados hábitos mentales. La razón, en resumen, sirve para resolver problemas de Pedro Martín, pero nos deja desamparados ante el problema esencial del mundo y de la vida.

Como un caso particular del anterior, pero agravado por su contundencia radical, tropezamos con el absurdo de la muerte. En primer lugar, la muerte es en sí misma una derogación escandalosa de nuestra calidad de actores y testigos en un mundo que necesita, según parece, de nuestra presencia para que lo corrobore. En segundo lugar, la muerte ocurre cuándo y cómo se le ocurre, sin plan ni objeto discernible. La media lengua del vulgo suele expresarlo sin embages: «no sabemos ni de donde venimos, ni lo que somos, ni adonde vamos». Casi no podemos vivir, además, sin postergarnos de un momento para el otro. Y desde que vivimos en proyecto, y desde que cualquiera de esos proyectos puede ser desbaratado en cualquier momento por la muerte, toda realización se convierte en obra del azar y todo plan en una construcción en el vacío. Porque la muerte no solo sobreviene sin dar razón alguna, sino que viene para colmo a interrumpir nuestras razones. «¿Para qué preocuparnos por nada si en cualquier momento nos podemos morir?» Y desde que nuestro impulso vital no puede resignarse a darse en ningún momento por concluso, no encuentra en sí mismo posibilidades de conciliación y de paz ante esa amenaza de la muerte contra un mañana necesario.

Menos espectacular, casi adventicio, nos acecha en tercer lugar el absurdo de las cosas. De este absurdo no se tiene, en general, conciencia tan clara y continuada. La imposición de un hábito atareado en manejar sus utensilios, nos instala como una cosa más entre las cosas, y nos acostumbra en consecuencia a su presencia conminatoria, a la impertinencia descarada de su estar ahí. Pero basta que alivianemos un poco nuestra hipnosis ante el mundo para que, desligados de las cosas, advirtamos su extrañeza, el hecho totalmente arbitrario de que estén en donde están, sin causa ni razón, que tropecemos con ellas según un azar incalculable. Y que todas están sumergidas en el tiempo, y que el tiempo pase sin atender razones, desgastando, destruyendo, envejeciendo todo cuanto integra nuestro mundo en apariencia indispensable, estado «pastoso» que nos produce «náuseas», ante un mundo que se repliega en su inalcanzable ajenidad. Atinamos, solamente, a manejarlo, a rozarlo con nuestras preocupaciones más inmediatas, ensimismados en las dificultades de nuestro laboreo. Y de esta suerte resulta nuevamente defraudado nuestro anhelo de permanencia y unidad.

Y llegamos, en cuarto término, al absurdo que el pueblo sufre con más continuidad, al absurdo moral, «la injusticia del destino». Con el agravante de los grandes crímenes cometidos, ya no por el azar, sino y expresamente por los hombres, los cinco millones de judíos calcinados en los hornos consabidos, los doscientos mil ancianos, mujeres y niños masacrados, quemados y pulverizados en Hiroshima y Nagasaki «para acortar en unos días la duración de la guerra». La razón humana, o inhumana, desembocando en tales sinrazones, en tales inmoralidades, hizo que el descreimiento abarcara no solo el mundo y su transcurrir, sino también al hombre y sus empresas. El bien y el mal quedaron desprestigiados, reducidos a palabras huecas; las mejores palabras, «libertad», «democracia», «fraternidad», sirvieron para consumar y justificar los más abominables de los crímenes. La vieja contradicción entre el Bien y la necesidad, entre el Valor y el determinismo causal, se transformó en grieta insalvable por donde asomó la máscara diabólica del absurdo. Y tenemos así caracterizados los cuatro absurdos, los cuatro tembladerales en que sentimos desfallecer nuestra confianza en un orden a prueba de excepciones.

Debemos, sin embargo, reconocerlo: no todos sufren con igual intensidad la agresión de lo absurdo. Muchos, los más, porque han logrado estabilizar su egoísmo en una dormidera inveterada. Pero no bien se pretende pisar en tierra firme y darle consistencia a nuestra vida, la angustia —y eso le pasa a cualquiera— nos asalta. Sin ella, el hombre no es cabalmente un hombre, sino un pagaré sin fondos, una desvalida certidumbre. Aunque la moral exitista que predomina en los poderosos países adscriptos a los manes de Calvino pretenda equiparar tales estados a fracaso o a inadaptación, angustiarse es una etapa indispensable, purificadora. El peligro reside en desesperar, en reiterarnos en un estado negativo. Y es a fin de evitarlo que conviene considerar por qué caminos nos metimos en este callejón que, visto desde afuera, parece no tener salida.

No es que creamos de efectos infalibles compararnos con el hombre de otras épocas, esa construcción hipotética y revocable. Pero acaso resulte ilustrativo confrontar al hombre actual con cierta imagen del hombre medioeval, hombre que parecía más defendido que nosotros, que creía saber el lugar que ocupaba en un mundo prolijamente ordenado, y confirmado además por un trasmundo que le servía, para su mayor edificación, de fe de erratas. Posteriormente, en el llamado siglo de las «luces», se llegó a creer en el poder ilimitado de la Razón y se pensó que el individuo era el feliz depositario de tan eficaz divinidad. Se afirmó en consecuencia la confianza en el sufragio universal, confianza en que la suma aritmética de las voluntades individuales produjera como por encanto la verdad y la felicidad de tan bienaventurados sumandos. Se creyó en el progreso indefinido y en una ciencia todopoderosa. Dios se fue volviendo por lo tanto innecesario; su nombre se siguió usando para etiquetar (en el sentido, también, de barnizar de «ética») la parte cada vez más chica de nuestras ignorancias. Hasta que alguien creyó pertinente proclamarlo: «Dios ha muerto». Y su lugar fue ocupado por el hombre. Pero el hombre se proclamó Dios cuando todavía no merecía siquiera ser llamado hombre. Porque desde que Dios muriera ya no estuvo todo permitido, como lo afirmara Dostoyevski con lógica sumaria, sino que desde entonces no se contó con permiso para nada. Y así fue que a la era de las luces vino a suceder esta era de los apagones.

Como Dios que creía ser, el hombre se puso a crear —y a creer— un mundo. Pero para ello tuvo que empezar por crear la técnica correspondiente, y esa fue

su manera de perderlo. Porque el deseo y el temor, padres de la técnica, hacen que el hombre prefiera tener en vez de ser, rodearse de bienes, amueblar su mundo vacío, sacarle lustre al coche pero dejar opaca su alma. El hombre deja de ser hombre cabal y degenera en productor y consumidor enajenado. Los más hábiles, los más inescrupulosos, aprovechando tan propicia coyuntura, se instalan en los lugares estratégicos y empiezan a servirse de los otros hombres, a fabricar hombres útiles para sus designios. Cuentan para ello, en primer lugar, con la alfabetización universal, con esa instrucción al barrer que había nacido de la confianza en un hombre genérico y en una razón apta para todo servicio; desarrollan en consecuencia las técnicas de la sugestión, de la propaganda, el envilecimiento, el adormecimiento y la falsificación paciente y cotidiana: nos van fabricando así una sensibilidad adaptada a los grandes intereses de que dependen. El hombre se vuelve dócil teclado, consumidor obediente de cosas, opiniones y pasiones. Sus sentimientos, paralelamente. se vuelven cada vez más groseros; necesitamos cada vez más del escándalo, de lo sensacional. El hombre se aleja de su naturaleza real, de sus relaciones sencillas y verdaderas con el mundo para el cual ha sido creado; se convierte en cifra, se une en sociedades lo más anónimas posibles, en sindicatos, Estados y Partidos cómodamente manejables; el matrimonio se vuelve «sociedad conyugal»; la amistad se rebaja a camaradería; la casa habitación se convierte en alvéolo de colmena, en rebanada horizontal de rascacielo impersonal; hasta el rancho pierde su alma humilde y verdadera y se convierte en hacinamiento de hombres-ratas. El hombre se queda sin alma. Un día cualquiera se restriega los ojos y no ve más rostros, ni siquiera el suyo propio, sino máscaras. Pobre de él si despierta. Pero si no despierta, pobre de él.

A esta altura el hombre ya no puede confiar razonablemente en la razón. La razón encuentra absurdo el mundo, y tiene razón. Pero no tiene nada más que razón, y por lo tanto no puede entrar a considerar la esencia de la vida. Porque la vida es irracional, es trágica, y el pensamiento solo puede enfrentarla desde fuera, como a un espectáculo. El pensamiento jamás podrá comprender lo que el dolor tiene de doloroso y la angustia de angustiosa, así como un ciego no puede entender cómo es el rojo o el azul. A la vida solo se la puede comprender con la emoción, y no con el intelecto. Debemos primero adentrarnos en la experiencia, sufrir su tragedia, su dolor sin disfraces ni cortapisas, sin tratar de emborracharnos con distracciones. La esperanza debe dialogar con el absurdo, reconocer y padecer sus desvíos y fracasos. Y no solo computarlos, como se reduce a hacerlo un pensamiento desencarnado del tipo del que hoy tiende a prevalecer entre nosotros, a base de relevamientos, estadísticas y división en «sectores» de la sociedad. En esa pendiente, el intelectual termina, como en algún momento le pasó a Camus, odiando la vida; y así fue que dijo la máxima blasfemia «Odio a un mundo que provoca tanta desesperación entre los hombres». De esa desesperación y de ese odio solo podremos resarcirnos mediante la acción, poniendo en juego nuestras virtudes comunes y corrientes, ese repertorio de sepultas posibilidades que solo podremos exhumar y concretar mediante un acto gratuito de confianza. No vamos a discriminar aquí los grados y calidades que vuelven reconocible una acción de tal modo reveladora.

El Mundo no es absurdo y otros artículos, pp. 9-15

60. Dos formas de la infidelidad

Nuestra calidad de mestizos suele manifestarse en las formas más intempestivas. Estalla a veces en una devoción abrupta e incondicional ante las novedades que nos concede la venerada cultura occidental, para refugiarse en otras en una seráfica complacencia ante nuestras más inverosímiles virtudes. Entre esas dos posiciones, pueden improvisarse las posturas más variables; pero en todas ellas se sigue trasparentando, mezcladas pero no combinadas, esas dos tentaciones, ese doble desenfreno de nuestra extremosa conciencia adolescente.

El vicio original reside sin duda alguna en encarar y plantear nuestra situación en base a experiencias que la desconocen o soslayan. Un grave olvido de lo que somos y de lo que fuimos, y una amenaza latente para la frágil autenticidad de lo que podamos ser en un mañana que nada garantiza.

Sin el propósito de intentar ahora deslindes y puntualizaciones que exigirían minuciosas cautelas, se nos ocurre útil glosar dos ejemplos recientísimos de esos frecuentados extremos de nuestro vaivén crítico; dos ejemplos entre tantos, más ilustrativos quizá que significativos, pero que servirán empero para fortificar nuestra prudencia y para desbrozar algo un camino que cuenta ya, de por sí, con naturales y no desdeñables amenazas.

Sírvanos primero el de un joven poeta coterráneo. Ricardo Paseyro quien nos asestara hace poco en las páginas de *Marcha* una encandilada «visión actual del destino de Europa». Conocemos a Paseyro lo suficiente como para perdonarle sus ocasionales excesos; hemos tenido el gusto de comprobar, no hace mucho, que es capaz de retribuir, llegado el caso, pedradas con poesías, y ambas cosas, por cierto, dignas de consideración dentro de sus géneros respectivos. Por eso lamentamos que sea precisamente él quien resulte ahora protagonista de un desliz ejemplar.

Luego de afirmar que quien no crea hoy en Europa (reducida extrañamente a Inglaterra, Francia, Italia y Austria) «solo tendría razones para desesperar», emprende Paseyro una apasionada defensa de Francia, país que según afirma «sigue siendo el más inteligente del mundo que incluso en su vida práctica se rige por valores trascendentes. (...) Los políticos gobiernan apenas el inmediato vivir cotidiano; (...) el alma profunda de Francia la orientan hoy, como siempre, sus artistas, sus poetas, sus filósofos». Luego de poner como ejemplo cimero los cuadros de Picasso, agrega: «por su respeto santo a lo esencial, por su amor hondo, impar, a las cosas bellas y fundamentales, Francia es además un país grande, un país moral, profundamente moral, eminentemente moral». «La más bella, la más estupenda lección de mi vida fue la unánime protesta de los franceses ante la ejecución de los Rosenberg». Luego de enseñar un artículo de *Le Monde* que considera ejemplar, termina recordándonos que «la tragedia del sudamericano es no comprender que la luz, en general, viene de Europa, y que la luz sudamericana es, salvo excepciones, solo una luz refleja».

Podríamos colaborar con Paseyro, aunque sin su deflagrante entusiasmo, en un novísimo redescubrimiento de la «inteligencia» francesa; no somos, de ningún modo, insensibles a sus encantos; pero preferimos por el momento, fieles a nuestro oficio de serviles espejos, reflejar algunos de los más confirmadores resplandores

que nos llegan de donde nos llega «la luz en general». Simultáneamente con el reportaje a Paseyro, en *Esprit* de diciembre de 1953, Michel Crozier, en un artículo que titula «Estancamiento francés», se dirige a esa inteligencia sin ilusión que lee *Le Monde* y que no quiere que Francia muera. Refiriéndose a las pretensiones de hegemonía universal que le endosa Paseyro, recuerda que «la inteligencia, por el momento todavía, tiene patrias»; que «pretender una inteligencia universal es un acto de fe extraordinariamente ingenuo. Eso se comprendía en las épocas de Descartes y de Voltaire, cuando todo el universo civilizado aceptaba las normas de nuestra cultura. Pero, en la situación actual, no se trata finalmente sino de una auto-mistificación bastante mezquina. Pretendemos ahogar nuestra desesperación en océanos de lucidez universal. (Y cuando aplicamos nuestras normas), ¿estamos seguros que no permanecemos prisioneros de nuestras categorías lógicas nacionales?».

Respiremos pues; no hay países «más inteligentes», sino de inteligencia diferente; devolvamos la esperanza a nuestra desdeñada peculiaridad. Pero, ¡perdón!; dejemos que sean los mismos franceses quienes nos iluminen, como ahora corresponde al respecto.

¿El entusiasmo por los Rosenberg? Muy bien; pero, «seamos sinceros». Las nobles actitudes ante la Embajada de los EE. UU. no borrarán nuestros propios crímenes, las masacres de Constantinois y de Madagascar, Haiphong, los horrores de la guerra de Indochina, Ferhat Hached, Casablanca. Ni siquiera podemos declarar en conciencia que hemos sabido desplegar tanta pasión en ocasión de esos atentados contra la justicia y la humanidad de los que éramos directamente responsables, como por este asunto que no nos incumbía. «¿Qué responderemos el día en que se nos diga: —Dejad al resto del mundo soportar el peso de sus crímenes y cargad con los vuestros que los tenéis en buena cantidad?».

Así opinan los franceses (los Crozier son legión) de su propio país tan «profunda, tan eminentemente moral», como creyó verlo con alegre prisa nuestro compatriota Paseyro.

¿Y qué opina Crozier de la artistocracia redescubierta por Paseyro? «La inteligencia francesa gusta velar celosamente sobre la moda de los libros, de los sombreros, y de las maneras de hacer el amor y las revoluciones, pero su primacía no es tan fácilmente reconocida como antes». Pero, ¿no son pues Picasso y compañía quienes orientan «el alma profunda de Francia», incluso «su vida práctica»? «Recordemos la embriaguez de la Liberación —contesta Crozier— la poesía y la pintura abarcarían el mundo. Tan pocos años que han transcurrido y veamos los resultados: la vulgaridad del público de la Rose Rouge, Prévert poeta oficial de la IV República, y Saint Germain des Prés, representando seriamente su papel de Pigalle de la élite». Y no hablemos del «aspecto sórdido de la alianza tácita entre el arte y los millones». Lejos de ser mentor o conductor, el arte de los mejores «es un incesante sarcasmo. Es acusación, destrucción, humor negro, masoquismo delirante. Picasso, lejos de ser líder de la sociedad francesa, «se afirma y se salva en la medida en que puede escapar a esa sociedad». «Il se dérobe tonjours». «El arte de Picasso, como el de Braque o el de Bazaine, o el de cualquiera de nuestros contemporáneos ¿es otra cosa que un oasis fuera del tiempo, un rincón de infancia donde refugiarse una excusa para no vivir?» Paseyro, por una extraña omisión, vio a Picasso solo como afirmación, y no como la réplica dramática que

principalmente es; Paseyro se dejó seducir por la «crisis del orgullo» que, según Crozier y tantos otros, hace que la Francia de hoy se vaya desacompasando con su época, al persistir, en su más llamativa dimensión, cultivando especialidades artesanales aristocráticas, industrias y artes de lujo para una secta de espíritus seudo-refinados. Entre estos selecciona Crozier a «esos hijos de familia burgueses que adoptan las posiciones más extremas en arte y en política para distinguirse de su medio; pero que, después de las inevitables vueltas de la existencia, terminan siempre por ser conocidos por lo que nunca habían dejado de ser (...); el mejor sostén de su clase».

Crozier exhorta, para terminar, a «aceptar sin pena nuestra declinación, lo que nos permitirá quizá adquirir el pudor necesario».

Nosotros, con esa «grave solemnidad, esa falta de humor y esa importancia de que se invisten tantos y tantos sudamericanos» (Paseyro dixit), nos resistimos, en atención a las «luces» recibidas, a toda clase de admiración masiva. No dejaremos de dar a Francia lo que es de Francia, como a Paseyro, lo que es de Paseyro; pero reclamamos su cuota para el olvidado Uruguay. Humildad no significa ciego acatamiento a galas que suelen no quedarnos bien. Cierto que esas galas pueden procurar algunas facilidades rentables; pero no podemos creer que haya sido esa la intención de Paseyro ¡no podemos creer que, uniéndose al coro de los fatuos adoradores del «dernier cri», contribuya a reforzar su mendicante algarabía! Abona nuestra confianza alguna afirmación que deja filtrar al final de sus declaraciones: «para hacer una síntesis se requiere poseer previamente los elementos a sintetizar, luego, elaborarlos». Su error es creer que podemos incorporarnos, sin más ni más, esos «elementos», importándolos de países en donde, a su vez, son resultado de síntesis y elaboraciones seculares. Esos «elementos» surgirán, si es que surgen, de una generosa inmersión en nuestra más entrañada realidad: la atención a lo ajeno, siempre necesaria, solo puede ayudarnos a discernir mejor en ese magma indígena. Sí es cierto: es indispensable «adquirir conciencia de nuestra inopia», pero no para buscar una curación colgándonos al cuello la piedrita alcanforada de una cultura extraña, sino para cultivar con más esmero y con más amor nuestras indigencias. Muchas admiraciones incondicionales de productos foráneos más o menos indigeribles, nacen de un desapego por lo nuestro que, cuando no es desamor, es, simplemente, impotencia consentida. La fidelidad, después de todo, tiene también su técnica.

En el otro extremo del espectro, encontramos quienes, como Eduardo Couture —de quien acaba de publicarse *La comarca y el mundo*— no vacilan en alzar entre sus manos reverentes «ese algo imponderable y sutil» al que bautiza unciosamente «cultura uruguaya». Couture declara no desear caer en panegíricos unilaterales; intenta recusar, conciencia en ristre, a toda clase de chauvinismo cándido y cegatón; pero a pesar suyo, o con secreta complacencia, sus opiniones rezuman un penetrante, adormecedor optimismo, optimismo, que viene a heredar, en intención y empaque, a aquel otro que enderezara sus loas al socorrido blanco de «nuestras playas» y de «nuestras mujeres» o al de la impensable «Atenas del Plata» con que, en alguna dadivosa imaginación, se enriqueciera un día nuestro acervo geográfico.

Couture nos propone ahora el optimismo menos creíble aun de nuestros «gobernantes pobres», de la seguridad, social y de la otra, conseguida nada me-

nos que para «varias generaciones de uruguayos», y de un sistema cuya «nota más clara» sería la «política del espíritu» que predominaría en nuestros procesos educacionales. Según el autor, «el Uruguay es un campo de ensayo de grandes conquistas sociales», «da normalmente hombres que no conocen las sensualidades de lujo, pero que tampoco conocen las grandes miserias e indigencias (¡!) «Nuestro país —según Couture— «sabe que solo se puede salvar por el espíritu y por la disciplina de sus escasas energías (*La Mañana*, febrero 21/954). Reitera en *La comarca y el mundo* una increíble confianza en la «inteligencia bien desarrollada» del Uruguay (pese a «sus debilidades de las que —dice con indulgencia paternal— nadie está libre»), en «nuestros servicios públicos pertenecientes a la comunidad», (¡!) y «en la cierta significación» que tiene este bienaventurado país para el asombrado extranjero.

Nosotros, que a veces renegamos de los misioneros de la desesperación, tan afectos a importar desesperaciones último modelo, llegamos, ante esa exultante hipertrofia de la esperanza, a invocar aquel estimulante por lo menos, pesimismo. Dejemos que sea Bernanos quien lo diga por nosotros («La liberté pour quoi faire?»):

«Para estar prontos a esperar lo que no engaña, primero hay que desesperar de lo que engaña. ¡Y bien! Yo os invito a desesperar de vuestras ilusiones; pongo así la desesperación al servicio de la esperanza. Pedís remedios. ¿Para qué buscar juntos remedios a vuestros males, si no sabéis de que morís?».

«El optimismo es un ersatz de la esperanza, que puede encontrarse fácilmente en todos lados, hasta en el fondo de una botella. Pero la esperanza se conquista. No se va hasta la esperanza sino a través de la verdad, al precio de largos esfuerzos y de una larga paciencia. (...) La más alta forma de la esperanza, es la desesperación sobrepasada».

Reconocemos en Couture la posibilidad —aunque demasiado relegada— de desesperarse ante lo desesperante. La comprobamos en las páginas 28, 29, 88, 142 y 143, en las que menciona la miseria denigrante del indio americano, nuestra democracia impuesta «de arriba a abajo», nuestros partidos políticos erigidos en «instrumentos de administración», el Estado conspirando contra la salud material y espiritual del pueblo (ANCAP y quinielas), «el ablandamiento por el goce de bienes materiales» y alguna otra minucia por el estilo.

Pero hubiera sido preferible no rozar siquiera esos temas, a tratarlos con tan liviana displicencia. No buscamos ser duros con quien, como Couture goza de merecido aprecio por su abierta inteligencia y por su generosa cordialidad, a cuyo influjo no podemos quedar indiferentes; pero esas mismas virtudes tendrán que hacerle comprender nuestra resistencia ante toda simplificación abusiva de nuestros problemas, ante toda aderezada anestesia (el mismo Couture, sintomáticamente, habla alguna vez de la «ilusión del arte»), administrada a un mundo sobre el que gravitan tan inolvidables amenazas.

La fidelidad, en Couture, equivocó el procedimiento; y es que no alcanza a ser la suya, fidelidad acendrada y vigilante; su a veces enternecida visión de «la comarca», consigue consolarse demasiado pronto con las migas de un ingrávido progresismo y de una concepción meramente acumulativa de la cultura.

Quienes, como Couture confunden el Uruguay con su máscara más banal, o quienes como Paseyro, buscan en Francia una versión exquisita de lo que debe buscarse, aunque a duras penas, entre nosotros, adolecen de la misma des-

atención a esa realidad circundante desde donde la divinidad nos incita con su alucinante misterio. Oblicuos y esquivos, los dioses moran allí donde la inquietud de nuestras manos y el fervor de nuestro yo despiertan en el fondo de los seres y de las cosas su más genuina promesa. En esa cálida convivencia, se define y depura nuestra realidad más sagrada. «Dios anda entre los pucheros» —decía Santa Teresa—; pero así como no es esa una razón para ponerse a adorar los pucheros ni a quienes se sirven de ellos, menos lo es para, decepcionados, ir a buscar a Dios lejos de ellos, es decir, lejos de nosotros.

Eliseo Salvador Porta, sintiendo en carne propia esa verdad, declaraba su necesidad de volver a su pueblo, porque solo desde allí se sentía capaz de abarcar el universo; en todo otro lugar, siempre estaremos de paso, como Porta lo estuvo, durante veinticinco años, en Montevideo. El cumplimiento de nuestro destino supone la asunción irrestricta de la circunstancia en que vivimos; supone siempre una ascesis, una contracción vital, que no se deje tentar por las vanas e insustanciales conquistas de una libertad no comprometida; «quien no es fiel a si mismo y a su país —específica Jaspers— no puede serlo a nadie». La entereza —integridad— de nuestra acción, es incompatible con un versátil donjuanismo, senil o pueril, que amenace distraernos de nuestros compromisos vitales ineludibles. Solo aceptando la estrechez de nuestra condición, solo asumiéndola sin subterfugios, sin buscar exaltarla rodeándonos de ilusiones postizas, podremos ir dando a nuestra vida el estilo que mejor la expresa, un desarrollo que no resulte incompatible con ninguna clase de promesas. No se nos ocurrirá entonces vanagloriarnos de una «madurez» de cuya índole no tenemos, ni podemos por ahora tener, ninguna noticia verosímil.

Asir, n.º 34 de abril de 1954, pp. 22-28

61. [La «realidad» que nos dan]

Nuestro país —más que cualquier otro país— es hoy (…) un inmenso azar. Hombre y mundo, frente a frente, interactúan en irreparable ajenidad. Entre ambos, una malla de ideas, ideas de ideas, conceptualizaciones solidificadas en cosas o en instituciones, constituyen un artificio difícil de vulnerar o asimilar. Las palabras se interponen insidiosamente entre los hombres, sustituyen a las cosas, las vuelven manejables según las técnicas del día, pero a costa de su vigencia enigmática, de esa maravillosa inutilidad que en algunos momentos fugaces, pese a todo, aflora y nos conmueve con la pura sugestión de su presencia.

Recuperar la unidad del hombre y del mundo, del espíritu y de la naturaleza, hacer resurgir del estatuto vigente una veracidad vital que nos permita a nosotros productos del azar, reabsorber ese azar, incorporarle un sentido, volverlo adecuado a nuestra acción, he ahí el único destino del cual hoy vale la pena hablar. El afán de relevamientos, de encuestas y de estadísticas que en estos años recrudece entre nosotros, nace en parte de esa acuciante necesidad; y no está mal que tratemos de conocernos, en tanto pobladores de tantos kilómetros cuadrados, en tanto productores y consumidores de tales y cuales cosas, de que midamos nuestros pasos, nuestros descensos, nuestros ideales y nuestra

burocratización, nuestras preferencias y nuestras indiferencias. Conozcámonos todo lo que se quiera y pueda desde fuera, fichemos nuestras inercias, clasifiquemos nuestras deserciones; revistas como esta, productos del mismo afán, preocupados por descubrirle coordenadas a nuestra irrealidad, pueden servir, en grado imprevisible, para preludiar una toma profunda de conciencia. Pero no pretendamos, mediante encuestas demasiado horizontales, descubrir y resumir en fórmula viable lo que somos y hacemos, esa verdad actual a la que tan minuciosamente tratamos de asediar, pero que solo habrá de rendirse a más sutiles procedimientos. No somos, en efecto, otra cosa —cada hombre aislado, así como cada país— que lo que vamos siendo —y eso recién se sabrá cuando ya seamos otra cosa, y otras encuestas pretendan descifrarla. Nuestra verdad actual no puede en consecuencia recomponerse como una suma de opiniones circunstanciales. Nuestra verdad se llama audacia, audacia no solo ante los obstáculos tercos y equívocos que nos atribulan, sino ante nuestra propia inercia, mendiga de conquistas inmediatas que nada solucionan. Necesitamos con urgencia de alguien que nos exalte, de algún resuelto afirmador, y por consiguiente negador, liberado de la oscura pesantez de una razón demasiado parsimoniosa y calculadora, con más pasión que paciencia, cínico e inocente que nos devuelva el denuedo, el amor a nuestra vida desoída, que nos vuelva más parecidos a nosotros mismos, y que nos haga olvidar un poco los Consejos de Salarios y el opaco espesor de esta vida «terriblemente cotidiana», como dijera Valery.

En su lugar y mientras tanto, ¿qué voces oímos? ¿cómo nos enteramos de nuestra circunstancia?, ¿de dónde provienen los aportes decisivos que contribuyen a modelar nuestra personalidad?

Desde que la Revolución Francesa instaurara la instrucción universal, el pueblo quedó al alcance de un mundo del cual, hasta esa época, solo tenía referencias parciales e indirectas. La cosa pública se convirtió desde entonces, sin restricciones sensibles, en artículo de consumo general. Todo pudo ser entonces objeto de noticias, y estas se destinaban virtualmente a todos.

Las consecuencias tenían que resultar considerables. La nueva percepción de las cosas así inaugurada, incluía nuevos procedimientos, nuevas amenazas. La prensa moderna, producto de la masificación, imponía a su vez nuevas modalidades a esa masificación. El mundo pudo ser, ahora considerado como material cómodamente digerible, reducido a esquemas cada vez más abstractos y manejables. La gran mayoría de la población, alfabetizada al barrer, absorta en la lectura de su inevitable diario, se fue sumergiendo así en el tembladeral de un mundo de cuya desintegración no le llegaban, ni le llegan aún, noticias fidedignas. Se entera de «todo», menos de la naturaleza ficticia — y facticia de ese todo. Podría decir, parodiando a Descartes: «leo el diario, por tanto, existo». Pero carece para ello de una conciencia clara de esa dependencia. Necesitaría, para poder pensarlo, de una prensa en segunda instancia, de alguien a quien apelar, para poder cuestionar un mundo que se le impone con tan irrebatible contundencia. Pero todo induce a dudar de que ese lector, debilitada de tal modo su capacidad de decisión, pueda, aun así, sentir la necesidad de encararse con la realidad directamente, abiertamente, libremente.

La prensa no solo fabrica la realidad; fabrica también, al mismo tiempo, a un lector capaz de creer en esa realidad que su diario le propone e impone. Como decía un personaje de Maurois: «todo aquello de lo cual los diarios no hablan, no existe». Utiliza nuestra invencible propensión a creer en «una» realidad, y no vacila en construirla mediante un sistema premeditado de filtrados, de silencios y de reiteraciones. *El País* del 12 de julio de 1956 definía así una de las misiones «naturales» del periodista: «Proporcionar informaciones y juicios de todo lo interesante, desbrozados de lo que tiene menos interés o no tiene ninguno; (...) vivimos suprimiendo, resumiendo, eliminando, sintetizando». No puede así extrañar, por ejemplo, que las conferencias dictadas por E. Martínez Estrada en Montevideo resultaran, gracias a tan peregrino concepto de la «objetividad» periodística, radicalmente alteradas en su intención fundamental. Sin mayores escrúpulos, se fabrica así la realidad en base a ideas previas, entre las cuales es fácil que se filtren entonces intereses menos respetables. Como lo expresara en sus memorias refiriéndose a la prensa inglesa, el director de la oficina en Londres del *New York Times*, F. Khun, «la deformación de los hechos se ha vuelto corriente hasta tal punto, aun en las diarios más reputados, que el público apenas lo percibe; las omisiones son tan frecuentes, que yo he podido formar un museo de ejemplos escogidos. El redactor de un diario que fue no hace mucho el mayor órgano británico, se declara tan orgulloso de lo que ha ocultado a sus lectores como de lo que publica en las columnas de su diario».

Para que esa cuidadosa elaboración de la apariencia resulte eficaz, la prensa debe elaborar con el mismo cuidado, al lector correspondiente. Su necesidad de interesar y seducir a un porcentaje cada vez mayor de lectores, la obliga a suponer —o en su defecto, a crear— un «lector medio» imaginario, para lo cual se ha ido bajando el punto de mira hasta dar con las cualidades que se presumen más comunes. Eliminando sucesivamente todas las excelencias forzosamente minoritarias, no queda al final sino un hombre incapaz a todo esfuerzo sostenido, incapaz de comprender nada que no pueda resumirse en fórmulas sumarias y simplistas. Cuidando además de no ahuyentarlo, se trata que, aun la noticia más sensacional, no desconcierte la restringida receptividad del lector; lo importante es no hacerle perder la confianza; el lector debe comprenderlo todo («debe hacérsele creer que sabe todo de todo», preconizaba Lord Northcliffe, creador del diario barato a la americana), debe ver ratificados sus prejuicios, enterarse de lo que infusamente ya sabía. Conviene, es cierto, que las peripecias cambien, por la excitación estimulante que ello procura, pero sin que dejen de ser, tal como son aderezadas, sino avatares o variaciones que ilustran fórmulas y planteos tácitamente admitidos o previstas. (Las alternativas de un campeonato deportivo constituyen un ejemplo característico de esa dramatización aprovechable de la nada). De ese modo, el lector se reconoce en su diario, se abandona a él, se identifica finalmente de tal modo con lo que lee, que ya no sabe si sus ideas son suyas o del diario, acostumbrado a él como al roce de su ropa interior. Las ideas del diario, de las que el lector cree así extraer sus propias ideas, provienen de las ideas que el diario supone que tiene el lector; y, recíprocamente, las ideas del lector, de las cuales el diario cree (o simula) extraer las suyas, provienen de las ideas que el lector cree que tiene el diario. Desvaída su imagen en ese juego

de espejos, el lector termina siendo lo que la prensa necesita que sea (tal como se aconsejaba suponer en la cadena de diarios Hearst): un dócil adolescente con mentalidad de quince años.

Ese doble estrangulamiento, esa doble carencia de masculinidad del diario y su lector, provoca una gradual degradación del mundo irreal en que ambos simulan instalarse, y dentro del cual, esnobismo sexo y violencia se compaginan sin dificultad con un conformismo cuidadosamente cultivado.

Como contrapartida de esa estabilización de las creencias básicamente necesarias, la prensa fomenta un disolvente descrédito hacia toda otra significación que, sugerida por los acontecimientos, pueda perturbar o contrariar dichas creencias. El diario tiende así a convertirse en una «pocilga de lo inmediato», como lo llama Sartre, en una caza vertiginosa y deliberadamente insensata de los sucesos de actualidad. Mediante una información perentoria y expeditiva, agravada por una lógica informal y dislocada, la prensa propone un mundo que se debate a espaldas de la historia, despedazado en «noticias» y novedades a las que no se halla modo de integrar en conjuntos medianamente inteligibles. El lector, desorientado por esa cacofonía, por ese caso reacio a toda ordenación, queda entonces descreído de todo, sumisamente disponible para la propaganda que el diario decide difundir. Prodigando las máscaras sucesivas de un hoy siempre derogado, acumulando esas llamativas excrecencias del instante, el diario confirma en el lector su difusa creencia en que «los hechos son estúpidos», que todo no es más que un cuento contado por idiotas», ante el cual no caben rebeldías, sino una cómoda reiteración de lo que (¿él?, ¿el diario?) se obstina oscuramente en creer por mero instinto de conservación. Por poner demasiada atención en lo que pasa, el periodista (ese ser singular situado, según expresión de Eliot, «en la intersección de lo sin tiempo con el tiempo»), pierde ese valor de vigencia intemporal que le da un sentido a cada instante; sucumbe a una curiosidad minúscula y fluctuante, de manera que finalmente el tiempo, descoyuntado, se le escapa entre las manos, desprendido del desarrollo dialéctico del cual todo presente extrae su dimensión histórica. Columnas diversionistas del tipo «Del mundo en cuatro líneas», «De la noche a la mañana», «Lo que se dice», etc., son ejemplo típicamente ilustrativos. Y son pocos los lectores que pueden resistir la tentación de abandonarse a esa zaranda desintegradora.

Un periodista consciente de la trascendencia de su gestión tendría que ser ante todo un ágil y denodado buceador de permanencias, de significados intemporales, a través de los sucesos más o menos espectaculares que los ocultan más que evidenciarlos. Alerta al instante, pero para buscar tras él, con la penetración y presteza propias de su oficio, la imagen total, la conexión de sentido que vuelva comprensible la pluralidad dinámica de lo actual. Y no para reconocer en la grosera impertinencia de los hechos algo rotundo y constituido, sino algo que se está constituyendo, tanto en sí mismo como en nosotros. El tiempo debe ser así factor de unidad y no de dispersión, de revelación, y no de mera, aunque profusa, información. Es por querer vivir inmoderadamente en el instante y en el instinto, al minuto, que se perpetúan las situaciones insolubles, que se bloquea la historia, haciéndonos fluctuar entre las soluciones que dicta la pereza y

las que dicta la fuerza, en tanto los verdaderos problemas subsisten intocados. Actitudes sanamente críticas como la de *Marcha*, rezumando un «esto no tiene arreglo» blando y condescendiente, fomentan esa postergación indefinida; los «problemas» (hoy la carne, mañana la lana, pasado los rancherías, etc., etc.) desfilan semanalmente en tanto son «nota» apetecible, cediéndose uno al otro el primer plano sin reforzar ningún criterio que visiblemente los aúne. Si pretendemos liberarnos de una vez de la estúpida sucesión de los hechos, de su ciega inmediatez y del vértigo mental de nuestra conciencia discontinua, el presente tendrá que ser concedido (y sentido), no como un estado, sin o como un acto, no como una «novedad» autosuficiente —y casi siempre decepcionante—, sino como la manera en que el pasado y el futuro, la tradición y la esperanza, ponen de manifiesto la eterna vigencia de lo espiritual.

El Uruguay, según la Unesco, es el país de habla española donde se leen relativamente más diarios. Más de medio millón por día; uno por cada cuatro habitantes; el doble, en proporción, que la Argentina, el triple que en España, diez veces más que en el Paraguay. No hay en consecuencia uruguayo que no reciba diariamente su dosis de información, de distracción y de evasión. Ante esa formidable influencia —a la cual la radio, sobre todo en el interior del país, agrega su contribución considerable— la literatura, como factor de formación espiritual resulta ominosamente relegada. La crítica literaria no debería olvidarlo y dispensar mayor atención a ese tremendo aluvión de letra impresa, en lugar de gastar sus energías y penetración hurgando en obras de las que apenas se venden media docena de ejemplares.

Asombra pensar que, pese a tan abundante contenido, la prensa, de acuerdo a lo que determinan su esencia y su conveniencia, apenas si puede desflorar aquello que es «noticia»; es decir lo más grueso, inmediato y aprovechable, dejando pasar desapercibido ese cúmulo infinito de sucesos que el incesante fluir de la vida trae cada día, perdidos en su mayor parte en la incomunicada intimidad de cada uno. Nuestra prensa no podría escapar a esa incurable insuficiencia, e incurre, en grados variables, en las aberraciones consiguientes. Una confrontación con la prensa extranjera permite establecer —sin espacio aquí para más detallado examen— algunas maneras características que tiene nuestra prensa de agravar o atenuar esa en parte irremediable simplificación y alteración de la realidad.

En primer lugar, el hecho de ser prensa de partido le permite preservar una coherencia ideológica que les falta por ejemplo a los grandes rotativos de los EE.UU., órganos de empresa encadenados a vastas organizaciones, y, por consiguiente, a las inconfesas motivaciones impuestas por los poderosos intereses que los respaldan. Esa coherencia de intención de nuestros diarios perjudica en general, claro está, su ecuanimidad, defecto que para el lector medianamente advertido pierde su virulencia, desde que son notorias y explícitas las ideas que cada diario sostiene y preconiza. Si algo, al contrario, debemos lamentar, es que no lleguen a ser una plena y fiel expresión de su partido, que permitan que sus propósitos se enturbien bajo la presión comercial, tanto, por otra parte, como por el afán de conquistar al lector mediante golpes bajos sistemáticamente propinados. Y toca aquí mencionar los aspectos más negativos, más alarmantes de la prensa actual; buscar demasiado la seducción visual, la sugestión a primera

vista, mediante llamativos titulares y una fraseología somera y rotunda, prodigando fotos e historietas, no aspirando a ser releídos sino a ser digeridos sin mascar; de ese modo debilita y abarata el juicio del lector, lo vuelve elemental, propicia su inestabilidad intelectual y emocional, lo mantiene en vilo, ávido de catástrofes y novedades sin las cuales ya no puede vivir, lo sumerge en una nada intensamente coloreada, tiende a volver superfluo todo recurso intelectual y emocional, cultivando en su lugar sus reflejos y su piel («lo más profundo del hombre actual», según frase de Valery) sembrando en ella un vasto repertorio de deseos postizos mediante una propaganda que no admite dilaciones ni estancamientos de la demanda. Subyugado por ese espejo capcioso de su más explotable irrealidad, el lector vive —cree vivir— en esa inventada, inveterada superficie, infestado por una sexualidad difusa y salaz, por esa excitabilidad afrodisíaca en la que Bergson veía la característica más saliente del hombre moderno. Instruido en ese mentido goce de la vida, equivoca finalmente su felicidad, se extenúa en su peregrinaje cotidiano de interminable Don Juan, en su renovada espera de algo que nunca puede colmarlo, perdido finalmente en el vacío vertiginoso de su soledad, en la estéril angustia de su espíritu vacante.

Tribuna Universitaria, n.º 6-7, de noviembre de 1958, pp. 91-96

Baltasar Mezzera (1916)

Pasó seguramente casi desapercibido en 1944, el *Comentario sobre América*, de Baltasar Mezzera y aun hoy, a la luz de algún emprendimiento posterior, puede parecer un planteo demasiado borroso para el tono apodíctico y la empinada ambición que revelaba. Ocho años más tarde (1952), en un esfuerzo más solitario que lo habitual, no fue totalmente despareja la suerte de *Blancos y Colorados*, no haciéndose (como no se hace) ilusiones el autor de esta noticia, en la capacidad de cambiar el destino de un libro, las tres minuciosas notas que le dedicó en *Marcha* (nos. 703, 704 y 705).

Sin embargo, las dos obras, y especialmente la segunda, caracterizaban distinguidamente a Mezzera por el afán de comprender lo uruguayo e hispanoamericano con hondura y anchura no comunes, y un uso de conceptos histórico-sociales de validez universal (llámense los de su primer libro *colonias, ciudades, campo, diáspora europea*) que si hay no llaman la atención excesiva, valían entonces el aplauso y el subrayado. Y lo valían, especialmente, por poco que se les contrastase con ese parroquialismo, ese incansable desempolvar de datos minúsculos a los que se es incapaz de extraerles un significado medianamente importante que daban el tono, ayer más que en el presente, en toda la zona intelectual que le circundaba.

Umbilicar, vincular nuestros dos grandes partidos históricos con las dos grandes categorías de Tradición (o antimoderno) y la Modernidad (que tal, tras el primer borrador, es el esquema de *Blancos y Colorados*), ver en «el gauchaje» un coágulo social de la primera, importa sin duda una simplificación y (a veces) una mutilación, pero es difícil encontrar hoy dos claves más radicales y capaces de explicar la subsistencia bipolar de nuestras dos entidades partidarias y, su robusta persistencia durante siglo y cuarto largos, pese a la identidad aparente, periférica de ideologías, conscripción social y modales; pese, todavía, a la comunidad de intenciones, a las voluntades personales, a todas las demasiado parejas significaciones concretas.

Puede (es cierto) reprocharse a ese esquema —como a otros de Mezzera— el alto grado de abstracción a que responde, el carácter de construcción auxiliar de trabajo a la que, insensiblemente, se inviste de realidad factual; a la que, y en forma ligeramente mendaz, se maquilla de vida mediante un rol bien entrenado de ejemplos.

Pero con esto se está —imposible no verlo— en la inagotable querella que se llamó de los «universales» y en la que hoy fungen como contrincantes «lo concreto» y los «tipos ideales», la conceptuación categorial y la singularidad resbaladiza de los hechos sociales. En este punto es dable advertir que, desembozadamente, el pensamiento de Mezzera es a la vez historicista y «more geométrico», creyente de una historia «a priori» que él ve empinándose desde Hegel y afinándose en el «raciovitalismo» de Ortega y Gasset. Representa así su «empresa política» la tentativa más extremista posible de anegar en lo universal de moldes genéricos del

mayor alcance todo lo que pueda ser considerado «específico» y presuntamente uruguayo. Porque además —no es ocioso decirlo— la categoría *gauchaje*, por ejemplo, abarca mucho más que el de poncho y bota y cubre todas las formas de vida extraeuropea desde 1500 (es decir, desde que esas formas comenzaron a entrar en contacto con Europa). Y los *ingleses* y su *fomento inglés* no son tampoco los que visten y calzan sino la Europa expansiva de la Modernidad y su superlativo anglosajón. Y la colonización es el imperialismo, el *campo* la antítesis del par conceptual que forma Mezzera ayuntándolo con la *cultura* y el *emporio montevideano* es la densificación de la Modernidad mediatizada a sus centros. Y todavía, en un grado mayor de abstracción: *ser*, *ocasión*, *violencia*, *limitación*, son las nociones instrumentales cuyo empleo permitiría, según él, esa historia «a priori» que busca.

Dejando al margen las reservas y aun negaciones que tan rígida conceptuación histórica pueda provocar, hay que confesar que el ajedrez a que se libra Mezzera con aquellas entidades y estas últimas nociones auxiliares suele provocar en ocasiones una impresión tan puramente lúdica como el misterioso »juego de abalorios» de Hesse; en otras por el contrario, suscita una poderosa convicción que disiente ante los excesos pero se rinde a lo central de la gnoseología empleada. Y tenido en cuenta todo esto, resulta evidente, por ejemplo, la eficacia con que aquella antítesis de Tradición o No-Modernidad y Modernidad ilumina una realidad tan nuestra y tan intrincada como la de nuestros partidos (un bosque cuyos árboles apretados e indiscernibles a tantos ha extraviado).

No puede tampoco dejarse de notar que si hay autores uruguayos (caso de Cuadro, Ares, el grupo *Asir*) en los cuales el «fin de la Modernidad» (para usar la expresión de Guardini) es perceptible estado de conciencia, en ninguno es tan axiomáticamente patente como en Mezzera, lo que también hace que merezca destaque el que su libro, identificando a «lo colorado» con la Modernidad y dando a esta por cerrada, haya aparecido seis años antes de que se cortase la etapa ininterrumpida de noventa y pico de años de dominación colorada en el Uruguay.

Menos parece importar la labor de Mezzera posterior a *Blancos y Colorados*: *Poema en cifra* (1955) es una antología de las llamadas «personales» (a estilo de la de Gide en *La Pléiade*) que testimonia gustos calificados pero desiguales y un vasto repertorio de afecciones que van desde la actualidad escandinava o el siglo XIX alemán a los medioevales italianos o a los poetas marciales del revanchismo francés posterior a 1870. *Coyuntura europea y economía uruguaya* (1957) forma parte de posterior libro: *Empresas políticas* (1958), donde, con título de Saavedra Fajardo, se hace desenfrenada la propensión de Mezzera a mover, en un tablero imaginario, las piezas de esos entes abstractos que se le hacen la realidad misma. El texto está presidido extrañamente por la obsesión de una acción expansiva del Uruguay sobre Brasil mediante la incorporación de Río Grande a nuestra «esfera de poder»... *Primer mundo antillano* 1958 y a mimeógrafo) es un estudio a medias histórico y a medias lingüístico y tentativas posteriores de un *Vocabulario indiano* (1959-1960) testimonian el rumbo imprevisible de las preocupaciones de este solitario que, sin embargo, anuncia larga serie de trabajos en preparación.

Difícil sería aprobar a Mezzera de acuerdo a los cánones de una buena escritura ensayística pero aun manteniendo tal reserva en su entera fuerza es dable ver en los transcriptos textos suyos la indudable contundencia con que se vierte su

tono de altiva, desdeñosa convicción, el extraño poder sugestivo de esa perenne, desmañada insistencia con que se vuelven y revuelven unas pocas y fundamentales ideas, martillando hasta la exasperación, con un aparente aire silogístico pero en realidad cargado de pasión, la adhesión plena que aspira a lograr. Hay a veces un efecto casi embrujador en la persistencia de ideas excéntricas que no se temería comparar —guardando distancias— con ciertos diálogos del «teatro de vanguardia». También son evidentes en esos textos las dos fundamentales influencias de Spengler y del Ortega y Gasset del último período (el de *En Torno a Galileo*, *El tránsito del racionalismo al cristianismo*, *Historia como sistema*, *Del Imperio Romano*, etc. Conviene anotar igualmente que el acento positivo con que se juzgan nuestros partidos tradicionales (similar era, como se marcó, la actitud de Cuadro) puede valer como testimonio del último momento en que uruguayos independientes y perspicaces los contemplaron vivos y prolongables. Claro que esto podría haberse originado en un verlos demasiado «sub specie universalis», como la última línea en los textos de Mezzera aquí transcriptos, paráfrasis del famoso Soneto de Quevedo al duque de Osuna lo dejaría inferir.

62. [Gauchaje y Modernidad]

Había una tendencia que era vida moderna; otra, gauchaje. Si las entendemos separadas no dejan de tener forma histórica, que son los respectivos entes históricos de cada una, el gauchaje y el europeo inglés. Pero separadas son, a su vez, abstracciones que no pueden fructificar en Batlle. Hay que juntarlas bajo las figuras montevideanas, porteñas, uruguayas, argentinas, para que, juntas, originen otra forma histórica igualmente determinada y limitada, en la cual vemos que la *tendencia gauchesca es la limitación de la tendencia moderna*. Esta última solo puede realizarse parecería, para nosotros, si consiente en limitarse. Y las dos tendencias modeladas la una por la otra es lo que en resumidas cuentas contiene el partido colorado, la forma histórica de dos formas históricas distintas y opuestas; pues siendo ese partido un gaucho modernizador que moderniza, contiene simultáneamente, a) el gauchaje —limitación óntica— y, b) vida moderna —universal, ilimitada. Se hace modernización, pero con ciertos supuestos históricos. Por todo esto dicho, se entiende que *el partido colorado y su cima Batlle es la limitación oriental o uruguaya de la vida moderna universal e ilimitada*.

Esta limitación la suministraban los gauchos. Pero los gauchos, así sin más, ¿no son lo que en política entendemos por blancos ya que a estos los hemos definido como los gauchos no-modernizadores? Ahí radican las sublevaciones blancas.

La limitación necesaria para que la vida moderna en el Ultramar europeo del siglo XIX se constituya en forma determinada con destino y no vaga e inertemente limitada (como una colonia inglesa o una instalación estadounidense) puede estar dada por cualquier ente histórico, o por todos a la vez *que no represente vida moderna*. Por lo tanto, circunscribiéndonos a Sudamérica, esa limitación pueden darla: a) los emporios platenses, según lo demostró la Guerra Grande y repiten el ejemplo pacíficamente Buenos Aires y Montevideo en 1945; b) las naciones sudamericanas, en las cuales la limitación ocurre entonces por causa de nacionalidad, como se vio en la guerra contra el Paraguay (1865-1869); en la del

Chaco entre Paraguay y Bolivia (hacia 1932 o antes) y veríamos lo mismo si nos ocupásemos a fondo de lo que sucede entre Argentina y Uruguay hacia 1945; c) los gauchos. Este último caso es el nuestro en el siglo XIX: *limitación y trastorno de la vida moderna por gauchaje.*

Las sublevaciones son llamadas en los archivos y por los publicistas revoluciones, pero después de Ortega y Gasset no se puede tranquilamente dejarles ese nombre porque no son originadas por el pensamiento de la razón. Sublevaciones, rebeldías, motines, golpes de Estado, tampoco desmerecen llamarse gauchadas políticas, pues siempre nuestro pueblo estará pronto para una gauchada. Son repentinos despliegues de energía parecidos a los de Genghis Kahn, Tamerlán, Atila, Mahoma; sin historia, de los que después no resta nada sino el recuerdo que sigue a la centella: Saravia a galope se acerca a Montevideo en 1904 y todo el vecindario de Canelones huye a la capital y de eso se acuerdan los viejos todavía hoy.

Pueden abarcar al país entero; otras veces se confinan a una región siempre la misma, donde *ab initio* acampan o moran con su ganado unas tribus de gauchaje tradicional: esos puntos son los *pagos blancos*, paisajes, países de los blancos. Ahí surgen más tarde estancieros prestigiosos —como Saravia en Cerro Largo—, que en las sublevaciones no deben considerarse como estancieros en relación comercial con el emporio, sino como jefes de tribus gauchescas.

Que las sublevaciones sean más o menos extendidas y generales en el país, dependen del grado de la sociedad que haya para el blanco y del grado en que llegue a modernizarse esa misma sociedad. Si la vida moderna alcanza a todo el país pero la sociedad blanca no es muy densa no hay sublevación alguna. Si en cambio no abarca todo el país pero llega la vida moderna precisamente a un pago blanco —una sociedad blanca densa— puede producirse una sublevación total. A veces, habiendo comisarios colorados y almaceneros por todas partes, los gauchos están tranquilos; y otras veces basta que un solo comisario ponga el dedo en la llaga para que a las dos horas los gauchajes estén enfurecidos. La extensión de las rebeldías pertenece, pues al orden de la casuística de la existencia de la sociedad que se haya formado.

Los motivos se reconocen ora en la aparición de dos o tres comerciantes ricos en el villorrio cercano, ora en la ascensión de un comisario o en la llegada de un médico a campaña, hombres que entonces empiezan a influir con su presencia en el país, o en el lugar, haciendo sombra al prestigio de Saravia hasta entonces indiscutido y reconocido por todos, tanto que por eso mismo era ahí pago blanco. Ocurre un amago de derrumbe del mando blanco en esa sociedad confinada o extendida y el gauchaje, después de unos hechos generales de antisociedad —pequeñas insolencias, falsas acusaciones de abigeato, persecuciones, disgustos—, se subleva iniciando así una violencia distinta de la del Poder público. También estos motivos pertenecen al orden casuístico. Más conveniente es mostrarlas *a priori.*

Debido a su variante modernizadora los colorados, ¿no acarrearán periódicamente una situación intolerable para los blancos que responden entonces sublevándose? Porque los colorados urgen e insisten constantemente en la modernización, que equivale a informar a la sociedad uruguaya según una forma que no es gauchesca; los blancos, que son los gauchos no-modernizadores, ejercen una violencia contra esa sociedad promovida por los colorados, es decir, contra

la vida moderna, y la sociedad recupera un patriciado y un gauchaje que estaba perdiéndose por modernización ininterrumpida. Las causas de las guerras civiles que inician las sublevaciones blancas se descubren, de consiguiente, tanto en los blancos como en los colorados. Y en el fondo no tiene sentido plantear el problema de las causas; mayor sentido tiene indicar las circunstancias de las sublevaciones blancas, pues estas *ocurren cuando la modernización proseguida por los colorados*, (que son modernizadores) *va anulando en la sociedad el poder gauchesco, patricio y plebeyo sustituyéndolo por el moderno y tienen por objeto restaurar la jerarquía campesina, no-moderna*. A la par que la inmigración llegaba y se reunía continuamente formando la plebe que exigía la vida moderna aparecían los gauchos modernizadores —los colorados— que satisfacían ese apetito de la plebe; pero esto acarreaba la elevación de la plebe a un rango superior, y con ello, la relativa mengua y apocamiento del patriciado y gauchaje. Entonces estallaba una guerra civil —sin contar con todos los golpes de Estado y motines que daban los patricios colorados desconformes en Montevideo— que suspendía la vida moderna y restauraba *ipso facto* el gauchaje y el patriciado intempestivamente como posibilidad de Estado. Entonces el propio colorado estaba obligado a aminorar su actividad civilizadora y a recalcar, en cambio, su constante gauchesca para poder combatir a los blancos rebeldes. Y de esa sociedad revuelta por la guerra se destacaba otra vez el gauchaje y patriciado, de los cuales, de nuevo, unos eran colorados que reemprendían otra modernización que a su vez tras de algún tiempo, aquí o allá, o en todas partes desataba nueva sublevación blanca; y así sucesivamente fue durante un siglo hasta Batlle. El colorado proponía hacer o hacía trabajos de civilización moderna, el llamado progreso, para la plebe, la inmigración y el blanco desbarataba esos trabajos, impedía la vida moderna. Toda nuestra historia puede concebirse como sublevaciones gauchescas de los blancos con modernizaciones hechas por los colorados. De esta suerte la modernidad que se hacía se sometía al molde de los gauchos.

Junto a estas observaciones podemos añadir otras que, aunque de orden secundario, contribuirán a recalcar más claramente la historia. La rebeldía blanca 1º obliga a los colorados a proceder con cautela en la modernización y a tratar con los blancos en los negocios públicos; 2º pone en el tapete y provee a la sociedad con contingentes intactos de modernidad; 3º desconcierta a la inmigración que a más de quedar confinada y amedrentada en el emporio, queda convertida en núcleos sociales bajos y sometida al patriciado, al cual aprende a respetarlo, pues viene como a darse cuenta de que la modernización o no vale nada o no es única cosa, pues es imposible hacerla si no se reconoce al mismo tiempo al patriciado de cuya plebe la inmigración forma parte. La rebeldía blanca, 4º resulta ser una llamarada de barbarie gauchesca, originando un modo de vivir diferente y extraño a toda cultura muy densa. Vitaliza, pues, en estos países la cultura inerte que ya es de por sí colonial; y como la inmigración no puede organizarse a su anchas en esa cultura colonial conmovida por el gauchaje, queda la inmigración apretujada y reducida al punto más prosaico y terrestre de la vida: comer, dormir, engendrar y parir, transformándose desde entonces en *la barbarie del emporio* que, justamente, es la *plebe* que se hace agricultora en Canelones, Maldonado. 5º A la vez la cultura, incluso la colonial, se encauza en sentido patricio, es decir, relativa-

mente lujo y refinamiento de pocos. Esto último alude sobre todo a la limitación histórica que se entiende por campo, es decir, a contener la cultura por la vida.

A la luz de la razón vital que contrasta con la razón pura, esas rebeldías gauchescas y patricias nos impulsan a pensarlas aún más profundamente. Tocamos aquí un punto subyacente a toda historia, quizás.

En la línea recta e infinita de la vida moderna, infinita como la razón pura que la nutría, la gauchada ponía un trastorno y temblor que la hacía quebrar. Si el punto de partida de la vida moderna es la filosofía de Cartesio con su pura intelección, más tarde razón pura de Kant, en los gauchos nos hallamos con un ente histórico que representa al campo. Las rebeldías blancas deben considerarse como una lucha del gauchaje pre-moderno, originado en 1500, contra la cultura de la razón cartesiana que, en la última etapa de la modernidad, era una cultura de objetos muertos. ¡Saravia era ente histórico con barbarie, campo, espontaneidad; el comisario colorado era un descendiente moderno de la filosofía racional de la *pure intellection*, de la reine Vernunft!

Blancos y Colorados, pp. 105-111.

63. Blancos y colorados

Blancos y colorados son el camino por el cual la modernidad que le correspondía al Uruguay se hizo relativa. La modernidad existe para el Uruguay pero no fue realizada absolutamente sino como medio de la disputa de blancos y colorados, recibiendo la limitación de esa pelea. Fue obra de los colorados que tuvieron como contrincantes a los blancos. En Estados Unidos, Sudáfrica, Australia, la modernidad fue absoluta porque faltó la lucha *congruente*. El carácter relativo de la modernidad uruguaya es tan pronunciado que se puede decir que, *de modo absoluto, el Uruguay no es moderno*.

Estos pequeños blancos y colorados que en el mundo significan muy poco, que no han organizado ningún imperio porque ni siquiera han sabido organizar a nuestro país son, comparados con cada una de las distintas porciones del Imperio inglés, una genialidad, una superioridad y un bien. Aquí se obtiene una nueva concreción del ente histórico la cual es sometida a la misma valoración; y entonces resulta que el *Uruguay es superior* a los Estados Unidos, a la Unión Sudafricana y a la Federación Australiana, y es posible que desde 1945 empiece a ser superior al «British Commonwealth of Nations». Mientras la modernidad tuvo razones de existir y de realizarse, el Imperio inglés quizás no haya sido inferior; pero es cosa segura que desde que se pensaron otras tendencias de cultura, dicho Imperio se está haciendo lo más inferior de la civilización europea, aun cuando hay que reconocer en su organización jurídica un alto exponente de historia y de jurisprudencia. Sin embargo, este reconocimiento no quita que el ente histórico uruguayo sea superior hoy a toda existencia moderna y empiece a serlo al «British Commonwealth».

En el mundo tenía que haber ferrocarriles (modernidad, ciencia físico-matemática aplicada, razón cartesiana) y, por lo tanto, los hubo en el Uruguay. Aquí los pusieron los colorados, por lo cual estos en el día de hoy son, a mi juicio,

inferiores por ser modernizadores. Pero como los ferrocarriles hubieran podido ponerlos los ingleses en forma *absoluta*, según lo hicieron en Estados Unidos, Australia, Sudáfrica, etc., yo me digo: de dos males, el menor. Los ingleses en el mundo se presentan como modernizadores *absolutos*; los colorados del Uruguay son, en cambio modernizadores *relativos*, porque son gauchos modernizadores. Alcanzado el estrato del mal (la modernización), el que sea menos malo será el mejor; y por esto los colorados, a pesar de todo, son mejores que los ingleses. Hay peores que los colorados: los ingleses. Otro caso de lo mismo y distinto: en 1945 los ingleses inician otra vez, como hace siglo, en todo el mundo, y, por lo tanto, en el Uruguay, otra socialización en el sentido modernizador. Entonces hay que impulsar a los colorados a que se hagan cargo de la limitación que ellos mismos son y que la aprovechan, a saber que, afirmando la soberanía uruguaya contra la soberanía brasileña, anexen Río Grande del Sur, tarea que se traduce en limitar por ente histórico la modernización absoluta de los ingleses. Así se origina una superioridad de ente histórico contra la inferioridad moderna. Berreta debe hacer causa común con los ingleses; pero es colorado. Pues entonces que sepa ser colorado, y ser colorado es invadir el Brasil y atrapan el Río Grande, lo cual no es faena mollar.

Sin embargo, el lector que quede aprisionado en estos casos y ejemplos y no sepa elevarse a los principios de orden histórico y ético que me guían, no podrá entender nada y pierde el tiempo leyéndome.

Tiene que fijarse en lo que digo y lo que digo es muy sencillo. Llego a estratos de concreción del ente histórico —esto pertenece al mecanismo del pensar histórico y, por lo tanto, a la actividad teorética de la conciencia— y desprecio lo moderno —pertenece esto a la capacidad de estimar en bien o en mal que posee toda conciencia por sentimiento—. En cada uno de los estratos alcanzados el ente histórico moderno recibe la calificación inferior. Según esto, en el estrato de blancos (gauchos no-modernizadores) y colorados (gauchos modernizadores), los primeros son superiores y los segundos, inferiores. Pero como ambos componen una limitación radical en la constante gaucho, constante de los dos, alcanzo un estrato más profundo que ellos, compuesto de una modernidad relativa (digamos Uruguay, blancos, colorados, Montevideo) y de una modernidad absoluta (digamos Imperio inglés incluyendo en este al Uruguay en cuanto modernizado). Entonces otra vez se moviliza nuestra estimación, y califica como mal la modernidad absoluta y como menos mal la modernidad relativa. Aquella es inferior y esta, en comparación, representada por blancos y colorados, es superior. En realidad, ahora no me ocupo ni de unos ni de otros sino de la gradación de modernidad relativa y absoluta, siendo la una circunstancia de la otra y permitiendo su desnivel la valoración. La modernidad absoluta es lo peor de todo y entonces se *debe apreciar a blancos y colorados porque dieron carácter* relativo *a la modernidad absoluta que tenía que darse.*

La limitación histórica, que es la modernidad relativa del Uruguay, se tradujo en *esfuerzos*, cuyo conjunto fue la lucha que obligó a que nuestra sociedad no fuera culturalmente fuerte. Nada más que en esta relación de nosotros con la cultura moderna se funda toda la *ética* que yo descubro y que todos deben descubrir en blancos y colorados, y por ello es que estos son superiores a toda modernidad absoluta. Tomados en bloque, blancos y colorados llegan a ser el

esfuerzo del ente histórico vertido en la política. Las guerras civiles del Uruguay, tan despreciadas antaño, expresaban una actitud valiosa y digna de todo respeto de nuestra política, porque hicieron ver el bien y el mal. Contra la modernización propensa a ser absoluta, hacían renacer lo que había de bueno en la misma modernización, a saber, el bien que fueron los colorados; los cuales, después de todo, hay que reconocer, han hecho también ellos sus esfuerzos. Batlle puso su usina y sus trenes, pero tuvo que derrotar a Saravia. Ser blanco o colorado no ha sido una pasividad cultural ni una podredumbre moderna, sino un sentido que se manifestaba en el país y que todavía queda y alienta.

Este es el hallazgo que no supieron o, mejor dicho, que no podían hacer nuestros escritores modernos, porque pensaban encandilados por la modernidad indiscutida. Tenían por eso a blancos y colorados a deshonra del país. Pero entonces comprendemos la situación de que se origina nuestro pensamiento. Si nuestro aprecio de la modernidad ha desaparecido mudado en desprecio y enojo, lo que parecía una desventaja de nuestra política se transforma ipso facto en una nota que despierta nuestra admiración. Buscamos cualquier cosa que no sea modernidad, y en blancos y colorados hallamos un inesperado refugio, un descansillo que nos concede una contemplación deleitable y de la cual sale este libro. Y contra aquellas opiniones aniquiladoras de dos partidos principales, queremos enviar a estos la lisonjera palabra, reivindicándolos contra la modernidad, contra Inglaterra: *faltar pudo su patria a blancos y colorados*.

Blancos y Colorados, pp. 260 -264

Carlos Martínez Moreno (1917-[†1986])

La adultez (una palabra que mucho le gusta para precisar sus ambiciones); la insomne preocupación expresiva; una barroca riqueza de giros y un repertorio de complejas estructuras cuyo manejo se han hecho en él segunda naturaleza; un regodeo inexhaustible en la creación verbal, un rigor indeclinable, un desdén por toda facilidad, toda distensión, toda blandura; una lucidez fría hasta lo desapacible y una mirada ácida, hurgadora, sobre hombres y cosas: todas estas señas, en concurrencia, solo pueden coincidir sobre Carlos Martínez Moreno. «Un escritor para escritores», se resumió durante mucho tiempo y no sin intención peyorativa. Y dígase antes que nada y en lo que (revisado algún comodín, retocado algún trazo) puede tener esta caracterización de verdadera, que pocos contrastes más tajantes entre la embestidora vitalidad, la robusta salud cordial de este autor con la índole de muchas páginas que han salido de sus manos hacia el periodismo cabal, la narrativa más densa, la crítica y el ensayo de mejor nivel.

Por su colocación en la serie de edades, Carlos Martínez Moreno tiene que asumir en este libro la serie de *Número*, la tal vez revocable personería del grupo formado hacia 1948 por él, Emir Rodríguez Monegal, Idea Vilariño y Manuel Arturo Claps, al que se incorporaría Mario Benedetti poco trecho más adelante y del que pueden reclamarse también —aunque más lateralmente— varios nombres coetáneos o posteriores. Este núcleo, al que ya se ha hecho referencia a propósito de *Asir* (véase noticia sobre Washington Lockhart) representaría con el último algo así como la bi-polaridad más abarcadora de una etapa de nuestra cultura, como los agonistas más vivientes de un conflicto intelectual rotundo, imperiosamente participable. Es posible sostener, con todo, que las características certificables del equipo de *Número*, que también ha sido llamado el de *Marcha* (por más que sus principales figuras se hallan desvinculadas hoy de este semanario) se encuentran extremadamente diluidas en toda la «generación de 1945» según se trató en las páginas de la Introducción (III «in fine») de individualizarla. Lo que quiere decir, entonces, que poseen seguramente menos valor para fortalecer la caparazón de un «grupo» propiamente dicho, de lo que sería menester (esto al margen, naturalmente, de la firme vinculación personal que lo une y de la común empresa de la revista que los congregó). Podrá parecer injusta la aseveración de que *Asir* es mucho más «grupo» que *Número* pero, si se repasan los rasgos atribuidos a este último, no sería imposible refirmar este dictamen. Y tal cosa no solo rezaría con las que pueden llamarse modalidades de su actitud y de su acción: el rigor valorativo, la «voluntad de lucidez», la curiosidad presentista y el interés por «la novedad», la ilimitación geográfica y lingüística de sus admiraciones y sus gustos, la proclividad al ejercicio crítico, la conciencia intensa del específico fenómeno literario, *la desconfianza por la pasión*, y *la rabiosa anticursilería y el gusto por la independencia personal* de que Benedetti habló. Y si estas son trazas mayoritarias de la «generación de 1945», también es mucho más común que cualquier otra a su promoción coetánea (aunque de esta antología ello no emerja bastante) su

cosmovisión —úsese de nuevo la transitada palabra— de tipo «moderno», intelectualista individualista, laica, de «izquierda liberal», civilista, antitradicional (por más que Rodríguez Monegal y Martínez Moreno parezcan bastante sensibles a sus eventuales fisuras y Benedetti, salvo en «lo social», resulte el más fiel a ella).

En *El Paredón*, Martínez Moreno ha levantado un balance muy agrio de su propia constelación generacional del 45 en la que subraya su *lucidez paralítica, su voluntad laxa y semidormida, su gusto por los comodines verbales, su desorientación debajo de las palabras, su inercia*, terminada *en la simulación del desprejuicio, el arribismo y la sombría avidez de riqueza*. Algún sociologista marcaría en estos lamentables atributos —muy simplemente— la conciencia autoflagelatoria de una generación que no ha podido asumir en su ascenso —el mejor momento para ello— el papel director que en casi cualquier otra nación latinoamericana hubiera tenido. Pero dígase, en su provisorio homenaje, que, por lo menos en el ceñido grupo de *Número*, tal frustración no ha hecho bajar la guardia, ni abandonar la forma, ni renuente a prestigiar una reforma radical de nuestras estructuras nacionales, ni sordo o evasivo a los deberes de la peripecia hispanoamericana cuando, contra todas las compulsiones y los riesgos, ha habido que poner la cara, y la firma, y el gesto inequívoco.

El de *Número*, sin embargo, es el grupo que en su generación ha tenido —y tiene— más contradictores y adversarios. Dejando de lado los que solo han expedido la nulidad golpeada, otros han reprobado en sus seguidores cierta petulancia intelectual, cierto rigorismo despiadado, cierto resentimiento despersonalizado pero visible, cierta suficiencia sin brechas y sin respiros. Pero nadie es totalmente responsable, obsérvese, de sus epígonos y esos rasgos resultan de muy improbable señalamiento en los escritores maduros y cumplidos que hoy Carlos Martínez Moreno y sus compañeros son.

En la narrativa, Martínez Moreno comenzó con cuentos que recogió recién en 1960, en *Los días por vivir*. Por ese entonces ya tenía en su haber dos relatos largos que marcan una dilución de lo que muy concentradamente sus cuentos ofrecían y el hallazgo de medidas más ajustadas a sus necesidades de narrador: *Cordelia*, premiada en 1956 en concurso de *Número* y publicada en 1961 por ese benemérito de la literatura nueva que es Benito Milla; *Los aborígenes*, segundo premio del concurso de «*Life en español*» y editada en Nueva York (también en el curso de 1961) en el volumen *Ceremonia secreta y otros cuentos de América Latina*. En el mismo y crucial 1961 triunfó Martínez Moreno en el concurso de Seix y Barral con *El Paredón*, aparecido en 1963 y objeto, desde su salida, de cálida controversia.

También (y es un largo también) abogado y sobre todo penalista, especialidad que le apasiona, Martínez Moreno escribe desde hace años en *El Diario*, donde contribuye a su página editorial. En 1939, y sobre todo a partir de 1942 inició su tarea en *Marcha*, en la que fue crítico teatral durante cerca de dos décadas, una función de la que puede considerarse colofón el estudio «Veinte años de teatro nacional» (*Marcha*, n.º 965) del que el autor afirma que es su mejor página de prosa no imaginativa. Además de los cuentos publicados en *Asir*, *Mundo Uruguayo*, *Marcha*, *Ficción* y *Número*, de su crítica teatral en *Escritura*, Martínez ha publicado cuantiosas notas y ensayos de carácter político, social y cultural, entre ellos los memorables editoriales de *Marcha* de principios de 1961. Dos o tres

textos que bien pudieran considerarse la consagración del formidable director de opinión que en Martínez Moreno hay y que en el presente (de acuerdo a la ramplonería de nuestra vida social, la insensata constricción de potencialidades que nos norma) se despilfarra. Como además Carlos Martínez Moreno (en esto similar a casi todos los integrantes de su núcleo) ha viajado bastante, en sus páginas se reflejan en el curso de los años no solo Cuba sino también Europa, Brasil, Chile, Bolivia e Israel (sus artículos sobre la última han sido recogidos en *Memorias de un viaje breve*, 1963).

Martínez Moreno tiene sin duda entre su obra, textos ensayísticos mejores, más personales, más cuidadosos que el elegido, pero «No olvidemos que se llama Revolución» posee una significación tan especial que ella le hace casi ineludible.

A propósito de *El Paredón* ha hablado Ángel Rama de la izquierda liberal y, en verdad, los problemas ideológicos, la «cuestiones de conciencia» que la Revolución Cubana (la revolución por antonomasia, hasta ahora, del continente) plantea es a esa «izquierda liberal» que más han golpeado. (Nada parecido le ocurre ni a la derecha clásica ni a la izquierda comunista o procomunista y solo el «nacionalismo popular» y el catolicismo o protestantismo de izquierda, corrientes a las que Martínez Moreno no pertenece, enfrentan torcedores semejantes). De la izquierda liberal y radical, no comunista, mayoritariamente «tercerista» que impregna la porción tan importante de la inteligencia uruguaya es que, para el caso de Martínez Moreno hay que partir. De ella para verlo encarado a Cuba, superlativo latinoamericano de la vía revolucionaria. Aunque haya que hacer un rodeo.

Ya se ha aludido unas cuantas veces a esa revisión de todos los supuestos en que descansa la existencia colectiva del Uruguay y que es seguramente el ogro capital de la «generación de 1945». A esa tarea, Martínez Moreno ha contribuido como el que más, entre el rol de sus coetáneos y la mayoría, en puridad, de sus textos podrían ilustrar este aserto. Para atenerse a lo más reciente, en diálogos y recapitulaciones de *El Paredón* se despliega ese áspero juicio de la sociedad oriental, dilapiladora de *facilidades venturosas, ni ganadas ni revisadas*, inflada de una superioridad que viene de *falta de problemas que a otros acucian*, armada en *su credulidad de que el derrumbe no nos concierne*, empinada de *pedantería ateniense* y de acatar *una fama no puesta al día*, cautamente *lejos del peligro, de la salvación y de la muerte*, cuajada e inmutable en la perenne conjunción de ciertos verbos: *cuidar, proteger, defender*. Un pueblo, en suma, cree Martínez, rezagado en su marcha histórica respecto a la ventaja inicial, perdiendo paso a paso un adelanto que solo lo era relativo a otros *atrasos*, pero otros atrasos tensos de potencialidades, fértiles, infinitamente más maleables a formas «último modelo», a avances técnicos y sociales casi inimaginables que nuestra cautelosa, esclerosada suficiente mediocridad.

Pues ocurre que es el atraso hispanoamericano el que paradójicamente —y su experiencia tiene mucho de simbólica y es sin duda capital— ha dado a Martínez Moreno la medida de nuestro envaramiento, la conciencia de lo espurio de todas nuestras conformidades. En la Cuba dramática de los días del juicio a Sosa Blanco pero también en el brío fundador, desmañado pero auténtico, de la Revolución boliviana, también en el fabuloso hervor de Brasil y sus ingentes problemas, también en la dura y erguida pobreza de Chile, maduró esa evidencia que es la de casi toda su promoción.

Todo esto —se puede pensar— ha tenido para Martínez dos consecuencias. Por una parte le ha dado una comprensión más cálida que la habitual a los uruguayos de su formación ideológica para los ritmos con que la historia se mueve en el resto del continente. Pero asimismo, y es esto decisivo, se los ha permitido concebir en el propio Uruguay. Porque «revolución», es la palabra, y las vías por las que una mentalidad como la suya puede llegar a convencerse de su necesidad son casi tan complicadas como el mismo hecho de reconstruirlas.

Por el costado continental empiécese. Hasta Cuba y lo suyo, es probable que Martínez Moreno haya enfrentado la violencia latinoamericana con el repertorio de finos distingos a que se ha hecho ya referencia (ver noticia sobre Carlos Quijano) y aun en *El Paredón* se habla (a propósito de un «gobernante depuesto») de *ideales invocados y falsificados*. Después de 1959 la experiencia, casi repentinamente, se esclarece. Qué conceptos se hicieron camino en ella es —aun con el presente texto y con *El Paredón*— difícil de saberlo. Pero armando un poco arbitrariamente el esquema dígase que no pudieron ser otros que aquellos cuya ausencia señalábase como poco coherente en el pensamiento de Frugoni (véase noticia); o que esos otros que desde el historicismo, la teoría del desarrollo o la sociología reforzaban a los primeros. Es decir: el carácter «ideológico», parcial o totalmente enmascarado de toda doctrina o sistema político. Y la noción de las fuerzas sociales que condicionan y limitan el ejercicio de la voluntad democrática, el «poder latente» que la vigila, las instituciones y las coerciones que canalizan su manifestación, que hacen del juego electoral la imperturbable ganancia de ese banquero que es un «régimen», que solo habilitan a turnos sin trascendencia de equipos gobernantes constreñidos por las mismas imposibilidades, debilitados por las mismas fisuras. Y el carácter «condicionado» (correlativamente) de su efectivo funcionamiento. Y la pura apariencia en que, sin esas «condiciones» un régimen democrático —sobre todo en Hispanoamérica— se queda. Y la posible contraproducencia de ciertas instituciones, mecanismos y valores democráticos claves cuando se les traslada a una sociedad marginal cuya tarea suprema es hurtarse de manos de sus explotadores.

No todo se ordena así en *No olvidemos que se llama Revolución* y, sobre todo, no se ordena tan abstractamente. Porque no hay que olvidar que fue la Revolución cubana según el texto recogido, la que permitió a Martínez —nunca «incondicional», «entusiasta»— llegar a la comprensión de la dialéctica específica de una revolución, a esa necesidad de *sacudidas* que precisan *las acomodaciones* del progreso, al carácter inexorablemente conflictual, forzosamente elegible, de todos los valores políticos (emancipación económica nacional, justicia social, garantías y derechos del ciudadano, capacidad de diálogo y tolerancia) que pueden ser legítimamente apetecidos. Cabe sostener, incluso, que (aun sin tal formulación de tipo esquemático), la evidencia de una contradicción histórica que decide que algunos de esos valores tengan que ser temporalmente postergados para alcanzar los otros (para alcanzarlos de veras, claro está) es lo realmente ejemplar de este texto. Pero también están en él la dualidad de una realidad democrática y de una apariencia vaciada de *enjundia y sustancia*. Y el carácter «condicionado» de un efectivo funcionamiento del régimen. E igual percepción del «poder latente» que ronda en Latinoamérica los regímenes nominalmente democráticos y los hace caducar apenas amenazan tocar algún fundamento importante del orden

social. Y la de las fuerzas, «gran prensa» en primer plano, que circunscriben su funcionamiento a la pura superficie.

Muchos puntos de coincidencia ideológica hay entre el texto elegido y *El Paredón*. El carácter abstracto, por ejemplo, que el «imperialismo» y el amo extranjero tiene para nosotros los uruguayos pero terriblemente concreto, en cambio, para los otros pueblos de Hispanoamérica (p. 276). El del edulcorado civilismo que para opinar sobre cualquier régimen nuevo necesita saber cuando va a convocar a elecciones (pp. 272-273). El del enigmático sentido que para las enormes masas de quechúas y aymarás (es un caso) tendría la práctica de un voto a la inglesa o a la uruguaya (p. 273). El del contraste entre una democracia real y una democracia aparente, centrada en una libertad con las entrañas vaciadas, una libertad autopsiada por el liberalismo y la burguesía (p. 16). Y aun en la novela, la idea central moreniana de que las rémoras de Sudamérica son más promisorias que nuestra conclusiva, esclerosada índole, se da (p. 274) en la penetrante reflexión de Paz Estensoro juzgando ventaja el inicial analfabetismo de las masas indias de Bolivia, un analfabetismo que las salvó de ser prostituidas por la mentira en serie, por la falacia emitida desde los diarios de la oligarquía estañera.

Resulta así evidente que a este rol de certidumbres fue la experiencia latinoamericana, y no la uruguaya la que, en Martínez Moreno, lo fue afirmando. Exógena y no endógena al país, entonces, no deja, sin embargo, de tener atinencia con él, pues el autor, como tantos, piensa que por muchas que sean nuestras tangibles aunque maltrechas superioridades, por grande que sea la originalidad de nuestro curso histórico si al resto del continente se nos compara, al fin y al cabo formamos parte de él y estamos expuestos a su destino. Un destino que si es «la Revolución», habrá de llegarnos, por muy mala gana que haya de entrar al ruedo. Pero está también aquel diagnóstico del país, un diagnóstico impresionista e incompleto se ha dicho, adelantado en buena parte por el tono de *Marcha* (se podría decir), centrado en los tornasoles de la clase intelectual y del mundo oficial, poco atento a estructuras y coeficientes de crecimiento o regresión pero (asimismo) no solo auténtico sino difícil de refutar. Y de él, es probable, que haya inferido Martínez (una convicción que acaso compartan muchos briosos gobernantes cascoteados por las perfidias de la política) la esterilidad (y la imposibilidad de toda terapéutica que no sea total, coordinada y hasta las raíces de todos y cada uno de los males. Y manos libres, desatadas de tantas infinitas trabas, para hacerlo. Ya se apuntaba en algún otro autor esta convicción, esta creencia expansiva y a tener muy en cuenta. Y por más que ese indesarraigable humanitarismo liberal que le hacía escribir poemas a Batlle a los siete años, por más que su amor a la lucidez adulta y a la «obra bien hecha» lo alejen de tantos extremos (turbulencia, hervor, pasión cándida, crueldad apostólica, amateurismo titubeante) que las revoluciones portan, los dictados imprevisibles de la realidad suelen ser —y no está mal que así sea— mucho más poderosos que todos nuestros apegos, que todos nuestros «moods» (como le gusta decir).

64. No olvidemos que se llama revolución

Dorticós y Roa, presidente y canciller de Cuba, han estado un par de días en Montevideo. No se les declaró huéspedes oficiales, con el argumento de la austeridad. No se les oyó hablar sino en local cerrado. La prensa, si bien dio la noticia de su llegada, omitió el programa de los actos en que intervenían. Estos fueron los hechos.

Los gobernantes de la Revolución Cubana pasaron por Montevideo en el momento en que las agencias telegráficas y la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP) han encontrado en el medio uno de los mejores ecos posibles para su lucha contra la Revolución: el que surge de la invocación del principio de la libertad de prensa, en ocasión del cierre (o desaparición) del *Diario de la Marina*.

Cuando estuvimos en Cuba, en enero de 1959, a pocos días de la caída de Batista, nos llamaron la atención por igual dos hechos, que ahora cobran una significación especial: uno, Jules Dubois era amigo y huésped del régimen triunfante; dos, los periodistas se mostraban atareados, patéticamente urgidos por desembarazarse de imputaciones de venalidad que concretamente nadie les hacía. Parecían apurados por hablar antes de que los archivos hablaran por ellos. Un cóctel a periodistas visitantes, en el curso de la *Operación Verdad*, fue tristemente significativo en ese aspecto.

Jules Dubois era el amigo de la insurrección vencedora. Había tenido conflictos con Batista y la hora del triunfo de Castro lo hallaba en buenos términos con el Movimiento 26 de Julio. A los periodistas invitados a la *Operación Verdad* se nos entregaba una carpeta con fotos, folletos, revistas y otros papeles, que incluía un ejemplar de «Bohemia», en una de cuyas páginas interiores lucía un gran retrato de Dubois, exaltado como campeón de la libertad de prensa y enemigo de las dictaduras. Pero cuando Dubois, amparado en esta flamante amistad trató de hablar en la multitudinaria conferencia de prensa, del Copa Room, venezolanos y bolivianos se adelantaron a decir de quién se trataba. Tanto en este episodio como en algunas afirmaciones de Fidel Castro (que ignoraban el precedente de la Revoción Boliviana) nos pareció entonces —y así lo dijimos— que el movimiento insurreccional triunfante no se mostraba dueño de una madura concepción revolucionaria. Ella le habría ayudado a saber, infaliblemente, que Jules Dubois, servidor de otros intereses, no podía ser el amigo de ninguna revolución en América. Que no se le conozca en el Uruguay, donde la libertad de prensa no merece objeciones al Coronel Dubois es una cosa; que se le confundiera en Cuba, era otra distinta. Fue una confusión que duró unas pocas semanas, pero sirvió para la reválida de un candor.

Cuba vive una revolución; sus gobernantes Dorticós y Roa han venido a recordárselo a quienes pudieran haberlo olvidado, para mezclar reclamos institucionales en una hora de acción. Esa revolución no cuenta aún un año y medio de advenimiento al poder, y todavía tiene varios meses menos en la realidad, ya que los tanteos iniciales (representados por el gobierno transicional de Urrutia) no deben computarse a tal fin. ¿Qué papel juega la prensa dentro de una situación revolucionaria, sobre todo si ella ocurre en América Latina? Uno de estos dos,

forzosamente: o la revolución o la contrarrevolución. Todo exceso de abstracción tendiente a negarlo nos hará caer en el error. En esas situaciones revolucionarias, hay diarios que cuentan ya algo —y a veces, mucho— por lo que fueron: cuando Bolivia hace su revolución para sacudir el monocultivo estañífero, con toda su secuela de miserias, de ignominias políticas y de feudalismo social, los revolucionarios tienen frente a sí a *La Razó*n, que es el diario de Carlos Víctor Aramayo, uno de los tres grandes del estaño en el altiplano. Cuando los sindicatos, dentro del orden revolucionario, atacan, empastelan y silencian a *La Razón*, ¿están actuando contra un mero órgano de prensa, susceptible de ser independizado de un montaje de intereses supermillonarios, cuya sola presencia es una amenaza cierta de contra-revolución? Es evidente que no. En tal tipo de situaciones, el órgano periodístico es uno más entre tantos medios de acción contrarrevolucionaria. Suele ser el refugio de las conspiraciones y da un escudo, internacionalmente muy vistoso a cualquier forma de complotar. Otro ejemplo, también boliviano, es el del periodista Cañelas y su periódico cochabambino *Los Tiempos*. Cuando se le cerraba o atacaba, Cañelas movía a la SIP. Cuando se le dejaba, montaba allí su cuartel general de Falange.

No es este el momento de sopesar lo que es, en últimos términos, la libertad de prensa en un ordenamiento económico y social en que los órganos periodísticos reclaman el previo montaje de organizaciones mercantiles millonarias. Aun con esa salvedad —y en otros trances que el de una revolución— el principio mantiene inmanencias teóricas por las que hay que sostenerlo, a pesar de que quienes más lo invocan sean quienes menos lo sientan como la posibilidad de expresión de una conciencia individual en conflicto romántico con el poder, con el poder en todas sus formas y no solo en las políticas. Pero en Cuba hoy como en Bolivia ayer, la libertad de prensa no es un fin sentido sino un medio esgrimido. Esa libertad de prensa puede llegar a ser el instrumento no de una oposición nacional sino de la batalla que libran intereses anti-nacionales (y en todo caso, extranacionales). El *Diario de la Marina*, cerrado sirve a esos intereses mejor que abierto; esto hace verosímil la suposición de que su clausura haya sido provocada por sus propios dueños, que se colocan así mejor en la barricada contrarrevolucionaria. A esa causa le viene mejor una clausura que una prédica sin arraigo, tolerada dentro de fronteras, así como le servía más Hubert Mattos muerto que cautivo, así como le inspiraban una piedad postiza los Sosa Blanco y los Morejón de los juicios sumarios. Es parte de una gran impostura, de una alharaca de gran insinceridad, la de los mismos que no movieron el cable en años y años, mientras Batista ametrallaba estudiantes en las calles y echaba opositores asesinados, por encima del malecón al mar Caribe.

Algo que surge de todo esto es lo que parece, de buena fe, no entender bien el uruguayo. Es lo que en todo caso mueve a que la nota escrita desde Montevideo no sea sustituible por la nota escrita desde París, así tenga que ser mío y no de Sartre. Porque son muy particulares y de una vigencia muy concreta para el país, las razones con que se impulsa al uruguayo bien pensante a militar contra la Revolución Cubana.

Lo dijimos en un artículo («Cuba y nosotros») que apareció en estas mismas páginas el año pasado. El uruguayo, por fortuna, ignora esos contrasentidos pro-

fundos de la historia en que es necesario que sea momentáneamente oscurecida la democracia formal y política, transitoriamente preterido el juego institucional de mayorías y minorías representadas, a fin de que sea salvada la democracia en un sentido más enjundioso y sustancial —el sentido económico-social—, a fin de que sean echadas las bases para que la democracia política sea algo más que un ajedrez bonito y mentiroso. ¿Qué marca más a fondo la presencia de un espíritu democrático, en la cabal aceptación del vocablo? ¿Que haya un congreso en funciones o que deje de haber guajiros hambrientos, desposeídos y descalzos, expoliados sobre remotos latifundios? ¿Qué es democracia, la aspiración a una sociedad más justa o la funda del desabrido institucionalismo sin contenido real de justicia? Se dirá que una cosa y la otra pueden convivir; de acuerdo. Pero hay coyunturas de la Historia —y la que vive Cuba es una de ésas— en que para realizar revolucionariamente un programa democrático hay que dejar de lado la mecánica del juego político connatural a la democracia ya asentada. Si no, este juego se lleva aquellos objetivos. Algunas revoluciones institucionalizadas precozmente, como la célebre y efímera República Española, quedarán como ejemplos de nuestro tiempo, sin que haya que recurrir a los más antiguos. Cuando se dice que América está harta de mandones y de situaciones de fuerza, se alude a las dictaduras personalistas que en este continente han sido muchas, y no a las revoluciones, que realmente han sido muy pocas.

Lo que al uruguayo parece ofenderle —y hay ejemplos muy cercanos— es que le digan desde afuera que no puede comprender las revoluciones de otros porque es mínima, en la historia moderna, su propia cosecha de muertos cívicos. A tal afirmación le ha salido al cruce una absurda necrofilia montonera, como si se nos estuviera diciendo algo deprimente y no una excepcionalidad de la que deberíamos sentirnos orgullosos. Y lo que se nos quiere decir es venturoso y verdadero (ambas cosas hasta hoy). Lo que se nos quiere decir es que llevamos ininterrumpidamente cincuenta y seis años de civilidad sostenida (porque en lo profundo no la alteraron los dos golpes de Estado, el «malo» del 33 y el «bueno» del 42).

Lo que se nos quiere tal vez decir es que la única revolución de nuestra historia fue incruenta e institucional, ya que la realizó desde el poder (o sus vecindades) Batlle y Ordóñez. Como la mexicana, fue una revolución que sus propios hijos dejaron luego amanerarse, estancarse y en definitiva venirse a menos. Fue una revolución que llegó a albergar formas de la contrarrevolución como estigmas de su continuidad natural. Ahora —tal vez— vamos a esa contra-revolución de modo menos recatado, pero sea como sea, la clase media de que formamos parte, la más anti-heroica del mundo, prefiere no verlo ni creerlo.

Este inveterado institucionalismo uruguayo lo conocen, para trabajar aquí en una veta segura de la propaganda, los publicistas de las contra-revoluciones americanas. Fue el argumento hecho por exilados bolivianos, el que ya venía sabiendo que debería hacer el señor Zayas, supuesto expatriado de Cuba: «fíjense que allá no funciona el Congreso», era la razón con la que se quería soliviantar los sentimientos del uruguayo.

Para el uruguayo ciertos valores que en otros medios actúan como fuerzas regresivas tienen, afortunadamente, el carácter de abstracciones, y es en cierto modo lógico que se haya negado, hasta ahora, a concederles beligerancia: intere-

ses supra-estatales de las empresas gobernantes al servicio del capital extranjero radicado en el país, cruda mentalidad de factoría. Todo eso jugó en Bolivia y en Cuba, como también en Guatemala y Venezuela. No suele jugar en el Uruguay. Es así como el uruguayo no está muy dispuesto a creer que las agencias telegráficas formen parte de una red de intereses espurios, que las lleve a torcer la noticia para servir a una trama conspiratoria, a un clima de reacción.

En Cuba, sin embargo, era facilísimo presentir este proceso, desde los primeros días del régimen actual.

En enero de 1959, a pocos días de triunfar la insurrección, Fidel Castro ya tenía la obsesión de la encerrona que le estaban preparando las agencias telegráficas internacionales. En una larga conferencia de prensa ante más de trescientos periodistas americanos, propuso la creación de una agencia latino-americana de noticias, para que los países del continente se abastecieran recíprocamente, al margen del condottierismo de las agencias mundiales, como forma de superar ese patético fenómeno de incomunicación que sigue dominando en América, expuesta a formas uniformes de la presión y de la falsificación, frente a las cuales se halla dividida.

Pero aun con esa premonición a la que el tiempo dio todas las confirmaciones, era aquella una hora de inmadurez de la Revolución como tal. Era la hora de la rebelión más que de la revolución, según el distingo aristotélico que los otros días citó Roa. Era la insurrección triunfante, acampada sobre la isla —dijimos en su momento. Todavía, detrás de mucho hervor emocional, no se veía el rumbo de la revolución. Una revolución que no tenía un aparato ideológico previo y firme, un equipo de ideólogos. Un insospechable simpatizante del Movimiento 26 de Julio —el escritor cubano Jorge Mañach— ya había señalado esa indefinición de programa atribuible a las urgencias de la acción, que diferían todo lo demás.

Fue la hora que Dorticós llamó aquí, días pasados, la de la luna de miel de la Revolución. La señalamos, en su día, como una hora de emociones y también de carencias.

Pero había otros, muchos otros, que indudablemente no querían que Fidel Castro pasara de allí; todos los que creían que caído Batista se restablecía una gran fraternidad sin oprimidos (sin opridos políticos, en todo caso), según la idea romántica y un poco infantil, de que aquel sargento ominoso y cobarde, venido a más, fuera El Mal, todo El Mal.

El observador atento veía muy otra cosa, sin embargo. El proceso a Jesús Sosa Blanco (una experiencia revulsiva en la vida de varios que lo presenciamos) fue en cierto modo un proceso al agrocubano, a la feudalización nacional. Escribimos más de una vez que tales juicios eran inútiles y contraproducentes, porque daban una bandera a los enemigos de la revolución y, en lo que a esta podía importarle, no iban al fondo del asunto. Cuando las condiciones económico-sociales de Cuba, si se las deja en definitiva incambiadas, engendren otro Batista —escribimos— la Guardia Rural con sus sádicos criminales, ladrones de cosechas, incendiarios de bohíos, cuatreros con ametralladora, volverá con otros nombres que los de Sosa Blanco y Morejón, porque la Guardia Rural solo era el envés de un estado de miseria, de indefensión del campesino. Aquellos guajiros de habla duramente articulada, aquellos guajiros cobrizos, descalzos, desdentados, raquíticos y barrigones, que al cabo de relatar cualquier depredación de Sosa Blanco decían «Nos

quedamos a comer tierra», revelaban que todo no se arreglaría fusilando a Sosa Blanco; que, en rigor, nada se arreglaría fusilando a Sosa Blanco.

Era, sin embargo, lo que hoy podríamos llamar la hora liberal y romántica de la Revolución, la hora de su énfasis moral, la hora de los discursos bienquerientes y perdonadores.

Augusto Céspedes bromeaba, a mi lado, sobre la posibilidad de ofrecérsele a Fidel Castro como «experto en revoluciones que fracasaron», aludiendo a la de Villarroel y a la del 52 en Bolivia, que para el 59 ya había entrado en su fase evolutiva.

Y bien. Los que no querían que Fidel Castro pasara de la insurrección, empezaron a desgajarse en cuanto vieron que lo que se venía era —con todas sus posibles y trajinadas impurezas, con toda su carga de errores pero también con todas sus radicales profundidades— una revolución.

Esa Revolución tiene enemigos poderosísimos, y a esta altura todo el mundo los conoce. Esos enemigos trabajan entre nosotros. El formidable artículo de Sartre («Ideología y revolución») explicaba cómo la praxis iba dictando, en el caso de Cuba, una ideología, cómo la presencia del gran enemigo forzaba a actuar de contragolpe.

En la medición de ese contragolpe debe estar toda la ecuación revolucionaria cubana. Hasta ahora, no siempre ha estado. Cuando el incidente está a la vista —llámese fusilamientos, llámese Lojendio (otro «amigo» de la primera hora de la Revolución, como Dubois), llámese *Diario de la Marina*— la Revolución debe elegir entre lo que una política dada significa como afirmación de fuerza en su ámbito interno y como pábulo de difamaciones en el extranjero. Si en esa ecuación se equívoca, podemos lamentarlo; pero siempre partiendo de que se trata de una Revolución que lucha por su vida, entre intereses gigantescos dispuestos a liquidarla. En esa desigual contienda, los errores pueden ser imprudencias temerarias; rara vez constituirán una demasía o una soberbia sin más, en quienes saben —con todo realismo— que no pueden ni deben tenerlas.

El uruguayo suele desmemoriarse de las veces que su conciencia democrática ha sido mencionada o invocada para hacerla jugar a favor de los intereses de la contra-revolución en América. Debería recordar que en 1944 se editó aquí la doctrina Guani, de las consultas, para operar el desconocimiento del régimen (tímidamente revolucionario), de Villarroel en Bolivia. De esa doctrina nació el Comité de Emergencia para la Defensa Política del Continente, una de tantas hechuras del panamericanismo al uso, contra el que nunca hemos hecho oir nuestra protesta. Es claro que Villarroel era nazi y Paz Estensoro también lo fue, hasta que se cambió a comunista. (...)

Unas palabras finales para decir que no debe dejarse la defensa de la Revolución Cubana en manos de quienes hoy la aplauden y mañana, si la consigna cambia en otras sedes, pueden abandonarla y vituperarla El caso de Cuba no admite otra pasión que la más acendradamente americana («sí, americana, no podemos permitir que se nos usurpe el gentilicio» dijo con todo vigor, en su discurso de la Universidad, el canciller Roa); y quienes están de corazón con ella son quienes piensan o sueñan con el futuro de una América Latina unida y sin amos; sin amos a la derecha ni a la izquierda.

Marcha, n.º 1011, del 3 de junio de 1960

Arturo Sergio Visca (1917-[†1993])

La andadura vital modesta, la emoción pobrista, la proclividad a los ritos criollos del mate y la rueda de amigos, la predilección por lo apartado y suburbano, las largas y morosas meditaciones, la indiferencia por muchas cosas que a casi todos hacen andar desalados: si grupalmente es que se le enfoca, Arturo Sergio Visca resulta sobremanera expresivo de ciertas modalidades de *Asir* que, junto con Bordoli, se dan con más fuerza en él que en los restantes partícipes del núcleo.

Antiguo estudiante de medicina y aprendiz de revolucionario, aspirante a narrador, Visca encontró, en el correr de los años, su auténtica vocación en la crítica y el ensayo. Son conocidas su larga contribución a *Asir*, cuyo consejo de redacción integró, la más esporádica y breve de *Marcha* y, sobre todo, la de la página literaria dominical de *El País*, que dirige desde 1962. Ha escrito también en *Entregas de la Licorne*, en *La Tribuna Popular* y en *Ficción*; ha prologado ediciones de Bauzá y de Viana para la «Biblioteca Artigas» de «Clásicos Uruguayos». La lista de sus libros enrola *Un hombre y su mundo* (1961), *Tres narradores uruguayos* (1962) y *Antología del cuento uruguayo contemporáneo* (1962).

En cuanto crítico literario —su actividad más divulgada—, y como los anteriores títulos ya lo señalan, Visca ha concentrado casi exclusivamente su labor en la literatura nacional, de cuyo sector narrativo, especialmente, es con seguridad el más completo conocedor. Con prioridad, empero, respecto a libros actuales, que raramente parecen atraerlo, Visca ha preferido enfrentarse con las más significativas «obras» ya cumplidas, en las que, con un espíritu ni irreverente ni ditirámbico, busca desbrozar lo vigente de lo perecido; concluir, de modo más global, en un justiciero deslinde entre los «mitos» y los «vivientes» de nuestra cultura pasada.

Natural resulta la conexión de tal tarea con el ánimo de ceñir mejor la suma de lo que pueda «construir (mucho más que «comprobar») una «tradición literaria» uruguaya. Es característica de Visca pero también de la promoción que integra, este afán por establecer aquello «con que se puede contar» para emprendimientos nuevos, para ser enriquecido y prolongado y, en último término, para —desde nuestro propio marco histórico,— sostenernos y guiarnos. Tal sentido es el que le ha dictado buena parte de sus trabajos sobre Bernardo P. Berro, Reyles, Viana, Julio Herrera y Ressig y Florencio Sánchez (entre otros). El de si esta «tradición» es una especificación de la general de Occidente (lo que tendería a excluir de ella figuras importantes pero que, en la línea de nuestra inteligencia, fueron de talante radicalmente antitradicional) o si es, por el contrario, independiente y hasta contradictoria de aquella y, entonces, solo acumulativa, solo estéticamente cualitativa, implica una ambigüedad que apenas aparece insinuada (tal en *Reflexión uruguaya*, *Asir*, n.º 39) dentro del pensamiento de Visca y de su grupo.

Pero es más ampliamente la realidad nacional en sus aspectos psico-sociales y culturales el trasfondo temático tanto de su crítica como de su ensayismo, teñidos en esta zona de esa subjetividad interpretativa que tiene por jefe de fila a

Ezequiel Martínez Estrada, de cuya audacia teorizadora y desplantes dramáticos Visca se halla, sin embargo, muy lejos.

Muchas otras páginas suyas son más bien identificables dentro de la tradición de la estampa poemática, de clara filiación azoriniana. En casi todas ellas una sensibilidad melancólica pero al mismo tiempo vivaz, medita honda, minuciosamente (un poco a lo Maurice de Guérin) los vagos malestares del alma y sus innominables felicidades, los temas de la soledad y la comunión, del tiempo, de la vida, de la muerte. Estas reflexiones se desencadenan habitualmente a través de una percepción del mundo exterior si muy limitada, de gran acuidad y Visca no necesita de ilustres escenarios ni de situaciones excepcionales para ese clima de fértil, rumorosa ideación: le bastan los quietos rincones suburbanos, el silencio de una tarde dominical, un trozo de calle divisada desde una ventana, un maltrecho árbol callejero que abre sus verdes contra un borroso lote de cielo.

Gran relector, también, y es un rasgo este que comparte con Guido Castillo, su pariente y compañero de núcleo. Y dígase ahora que la crítica y la ensayística de Visca muestran los peligros de este ejercicio intelectual cuando los textos releídos no son demasiado ilustres (y solo nuestros modestos narradores nacionales, cuando los resultados de la relectura (como suele ocurrir en algunas notas de Bordoli) no son lo suficientemente originales; cuando la práctica misma del releer no llega a reunir ciertas notas que la hagan realmente loable: un «tocar tierra» entre la barahunda; una obligación profesional (como sucede a los profesores), un contrapunto, a menudo dramático con la curiosidad por lo nuevo y aún por lo mucho viejo que una vida entera no alcanzar a abarcar.

Pero el hábito de la relectura es en Visca, sobre todo, el signo de una general voluntad de concentración en unos pocos temas de una extendida indiferencia por la trama histórico-social que nos entorna y que solo parece importarle en la instancia de tener que ser acogida en su propia, personal vividura. Hasta esa hora, los oleajes pueden ascender o decrecer, o calmarse, sin que, aparentemente, le desvelen móviles o justificaciones. La cuestión de la «autenticidad» —personal y nacional— no ocupa casualmente, por ello, el centro de la preocupación de Visca: un poco al modo estoico, «ser», (perfilada, plenamente), y si es necesario salvar ese «ser» contra todos los meteoros de la vida, de la historia, de la muerte, en su apetencia definitiva más íntima. No un inteligir, entonces, una realidad que no es solo personal, ni participar en las tensiones de una cultura incesantemente alterada en su vertebración, ni ensanchar el radio de la propia y finita experiencia, ni (menos) contribuir a una precaria pero fervorosa reordenación de la Ciudad de los hombres (país, continente o mundo, se le llame).

Esa insistencia en ciertos temas, esa voluntad de concentración, sobre un manojo de textos ilustres o queridos, el apego permanente a valores tradicionales convocan el riesgo de que, si no se sostienen con una inalterable brillantez y originalidad lo obvio los ronde y los malee. Visca no se ha librado siempre de ella por más que la simpática discreción y el recato apacible compongan una dignidad, una conciencia de límites que atrae y hasta seduce. Y en muchos textos, incluso, la no infrecuente penetración de su re-pensamiento, la honradez, el radicalismo, la minucia escrupulosa con que ciertos temas son encarados en su obra, consigue repristinar lo que antes de él pudiera ser «lugar común» y dejarlo listo para ulteriores —y tal vez menos leales— lucubraciones.

El texto elegido apunta (como es habitual) a muchos elementos que la obra de Visca reitera. Pero hay otros en él que pueden generalizarse a la condición de características de su grupo y aun al de todo un tipo de pensamiento más vasto que el estricto de *Asir*. Entre las «señas - *Asir* de estas páginas se halla, por ejemplo, la insatisfacción ante todo angostamiento de tipo «autonomista» que a la personalidad la sea infligido y ese anhelo de «trascendencia», de realización en algo que está más allá de nosotros mismos, sobre el que ya, a propósito de Lockhart, se ha hablado. También pueden valer como rasgos de su núcleo, su lejanía de casi toda la literatura actual, vaga y hasta displicentemente mentada en la expresión de *ciertas corrientes literarias contemporáneas*. Y, si en los contenidos habituales de esa literatura se piensa es extensible —por lo menos a Domingo Bordoli— esta unciosa «sofrosine» de Visca, este optimismo bastante apodíctico en los resultados de *mirar con ojos limpios y serenos la vida*. Igualmente es rasgo grupal su actitud militante contra cierto ennegrecimiento desaforado de la vida rural y pueblerina, una actitud que, aunque desdeña lo que cabe llamar «versión idílica» de lo paisano, reivindica sus calidades, tan maltratadas por quienes parecen no haber salido nunca de Montevideo o del ejido de una capital del interior.

Puede resultar, asimismo, notorio, la inclinación de estas páginas a convertir en rasgos de una «psicología nacional» ciertos fenómenos universales de la sociedad industrial de masas. La creencia en determinados trazos (por lo demás variables) que marquen muy extendida y aun mayoritariamente la población de un país es, sin duda, más defendible que la de «caracteres nacionales» y, ni decirlo, que la de un *ser espiritual colectivo*, ente problemático de una ontología de lo social en cuya existencia Visca, en apariencia sin mayores cautelas, comulga. Pero en una u otra versión, es improbable que puedan entrar esos fenómenos de la soledad y la incomunicación con el prójimo (que tiende así a quedar en «próximo»), esa falta de comunión y de efusión de trascendencia que son ingredientes ya canónicos de todo análisis de la civilización (liberal-capitalista, mecánica, industrial, de masas) medianamente afinado.

Otros puntos menores de este importante texto vale la pena anotar. Su aseveración, más que persistente, en el valor de la «vida interior» (una expresión que convendría rejuvenecer) y ciertas imprecisiones entre «soledad física», «espiritual» e «interior», así como entre estas variantes y el «desarraigo», que no es confundible con ellas aunque sí, seguramente, una de sus causas. Ciertos pasajes permiten registrar diversas disidencias: el fútbol es, probablemente, menos *lo popular por excelencia* de lo que Visca cree, pero también el hecho de que haya en torno a la cancha dos parcialidades no destruye la fugaz pero posible comunión emocional dentro de cada una de ellas. La afirmación, tras la referencia a las «barras de amigos» de café de que *no es necesario más para afirmar que el criollo es un solitario por excelencia*, peca, seguramente, de apuro conclusivo, así como de cierta precariedad filosófica la distinción, tan tajante, entre la «realidad que se ve» y su «esencia».

También sería posible apuntar (y ello lleva a lo que da más relieve a estas páginas) que tras la busca de *categorías afectivas universales* se esconde la aspiración a una cabal sistemática de la vida humana y de sus situaciones. Obsérvese igualmente, que lo que les da carácter preciso y eminentemente ensayístico es

su tema, demasiado uberoso para el mero artículo en que, cuantitativamente, se explaya.

65. Soledades rioplatenses

Cuando se afirma, como creo que ya se ha hecho, que el Uruguay es un territorio geográficamente delimitado donde conviven casi dos millones de soledades, se expresa, aunque exagerada, una verdad que no debemos dejar pasar inadvertida. Muchos rasgos de la vida nacional se gravan, efectivamente, con ese lastre de insobornable soledad interior que, quizá como herencia española, parece constituir el último substrato del alma del criollo. El tango, expresión genuina, aunque casi siempre pérfida, del alma popular rioplatense, es ejemplo incontrovertible de esto. Lo sentimos no solo a través del plebeyismo de sus letras (que soportan casi siempre airosamente el conocido calificativo de «lamentos de cornudo»), sino en su música misma, la cual, aun contra nuestra propia voluntad, suele ejercer sobre nosotros una mortalizadora sugestión ensimismante. Y el tango ensimisma porque él mismo es un producto de hombres ensimismados. El tango es expresión de una vida que se hunde casi vegetativamente en los recovecos de la propia interioridad, obturando la gozosa visión de la realidad exterior e impidiendo el trasvase de la propia intimidad a la ajena y viceversa. Es por esta actitud que se da con inusitada frecuencia en el rioplatense, que casi no poseemos espectáculos que religuen en un único fervor a toda una multitud. Esto no lo logra ni el espectáculo popular por excelencia entre nosotros: el fútbol. La multitud que asiste a un partido de fútbol es un gran animal de por lo menos dos cabezas: cada una de ellas representa a la hinchada de los cuadros respectivos. Terceras y cuartas, suelen ser la de los contrahinchas y la del juez. Y aun sería posible señalar algunas otras. La multitud no está fundida en un solo fervor, porque cada espectador tiene presente, más o menos simbólicamente, ante sí, al «otro», al enemigo. Tampoco el cine, que en nuestro país, como en todas partes, goza del vasto favor del público, consigue identificar a una colectividad en un solo fervor, sino que allí la ausencia de fervor nadifica a una multitud. El público del cine no constituye un ser espiritual colectivo, sino un conjunto de seres atomizados y reducidos, por el opio adormecedor de las imágenes, a un estado de sueño en vigilia. Y si se quiere aumentar esta somera congregación de ejemplos, podemos recordar esa expresión típica de nuestra vida nacional que es, o fue, la «payada». En este cantar en competencia, el diálogo de las dos voces no busca fundirse finalmente en una sola, sino que, por el contrario, cada una de ellas pretende la aniquilación de la otra. Se trata aquí de hacer *«gemir las cuerdas hasta que las velas no ardan»*, procurando dejar al rival sin asunto, venciéndolo, para levantar, sobre esa ruina, la propia solitaria individualidad triunfante. Creo innecesario acumular más ejemplos, aunque sería fácil hacerlo, de esta actitud ante la propia y la ajena vida, corriente en el rioplatense, y que constituye una verdadera vocación de soledad interior. De soledad buscada y querida para gozar con ella a veces no voluptuosa sino amargamente, pero gustada por nosotros casi siempre como un secreto placer. No es necesario más para afirmar que el criollo es un solitario por naturaleza. Pero afirmarlo es enunciar de él un rasgo genérico que

dice todavía muy poco. El beduino es, seguramente, también un solitario. Existen categorías afectivas análogas a las intelectuales kantianas, y esas categorías son universales. El sentimiento de la soledad interior es una de ellas. Es necesario dibujar sobre el fondo aparentemente uniforme de este universal afectivo, unas facciones que muestren los rasgos que distinguen nuestra soledad, la rioplatense, de otras soledades.

Ahora bien: la soledad, la verdadera soledad, la soledad interior, que nada tiene que ver con el aislamiento físico ocasionado por la fortuita ausencia de otros seres humanos, es la consecuencia del esfuerzo voluntario o de la indeliberada inclinación que impulsan al alma a interiorizarse en sí misma. La soledad interior se da cuando una vida ha quedado absorta en su propia sustancia. Pero ni aun en el máximo ensimismamiento puede quedar una vida en desamparo total ni destruir los vínculos que la unen al mundo. Por esto, cuando la soledad interior no constituye una expresión morbosa de la vida no excluye el religamiento cordial con los seres y las cosas. Por lo contrario y tal como hemos escrito en otra nota: es desde la más pura soledad interior que se alcanza el más armonioso, y quizá el más limpio, religamiento con ellos. A través de ese movimiento del alma hacia su interior que concluye con el ensimismamiento, se ha ido operando una precisa delimitación, en zonas de nítidos límites diferenciales, del «yo», por una parte, y del «tú» del mundo por otra. Y ese «tú» se presenta como una plenitud deslumbrante por lo precisa. La soledad interior ha liberado a la realidad de su peso fáctico. Es posible, ahora, verla desde esa pura actitud contemplativa que permite apresarla en su esencia. El diálogo entre el «yo» y el «tú» se hace enriquecedor para ambos. La vivencia de la plenitud del «yo» que se ha alcanzado es solidaria con la vivencia de la plenitud de «lo otro» que constituye el mundo, y que, en esta soledad, enfrenta al «yo». La conciencia no es una luz helada que se ilumina a sí misma, sino una luz activa que al iluminarse a sí misma ilumina al mundo, como en un juego de reflejos de dos espejos enfrentados. Pero la vivencia de la soledad interior puede adquirir un carácter, morboso. Y lo adquiere, cuando ya no es esa actitud que permite una pura contemplación de lo real, sino que, tomando un sentido. inverso, se convierte en fuga ante la realidad. Fuga que comienza como intento de eludir la realidad exterior y termina por hacerse inconsciente esfuerzo por destruirse a sí mismo. Es esta la soledad del hombre que, por una u otra razón, carece del valor para mirar con ojos limpios y serenos la vida. Y entonces, así como el avestruz hunde la cabeza en las arenas del desierto, creyendo invisibilizarse y eludir el peligro, este solitario trata de hacer de su propio yo, en el que se ensimisma, un recinto protector de la invasión dolorosa del mundo exterior. Vana pretensión, porque la soledad total es imposible y la realidad, ahora alevosamente, irrumpe en su soledad. E irrumpe con todo su peso fáctico y vista a través de una visión deformada y deformadora. Por un lado, la realidad cerca y agobia a este solitario; por otro, la realidad que él ve es vista no en su esencia sino deformada por el esfuerzo para adecuarla a su propia subjetividad. La realidad se venga entonces sutilmente de quien quiso eludirla y se torna en una fuerza anonadante. Ante la imposibilidad de aniquilar el mundo, este solitario termina queriendo aniquilarse a sí mismo. Ha querido encerrarse como un molusco en su concha, pero como no es un molusco esa caparazón de su soledad termina por ahogarlo.

Esta soledad anonadante y evasiva es la característica rioplatense. No afirmo con esto la inexistencia de otras soledades; no afirmo tampoco que no sea capaz el rioplatense, por un esfuerzo lúcido de la voluntad y de la inteligencia, de variar el sentido de esta soledad. Pero es esta forma de soledad la que, como un fondo gris, colorea muchos aspectos de nuestra vida. Y si en un momento de áspera introspección cualquiera de nosotros alcanza el último fondo de su sinceridad descubrirá, quizá con desconsuelo, cuántos momentos de su vida sufrieron el peso muerto de una soledad así vivida, que lleva fácilmente a afirmar, según canta la letra de nuestro tango, que *«el mundo es y será una porquería»*, proyectando sobre el mundo la propia sensación interior. Cuando el gaucho Martín Fierro nos advierte que, como el ave solitaria, el hombre desvelado por una pena excepcional, puede consolarse cantando, nos da la punta del hilo que conduce a esta forma de soledad. Por cierto que es posible afirmar, metafóricamente, que la actitud corriente en el rioplatense ante la adversidad es descolgar la «vigüela», encerrarse en sí mismo y cantar. Y cuando el canto se le agota, reaccionar contra el mundo y luego contra sí mismo. De aquí que esta forma alevosa de la soledad se me aparezca como una degeneración de la soledad interior de nuestro antepasado el gaucho. En él la soledad interior se fundía con su tremenda soberbia (que lo llevaba a *encubrir y disimular estudiosamente sus defectos*). Era, quizá, entre otras causas, consecuencia de *«esos arranques de altivez, inmoderados hasta el crimen»*, en él habituales. Pero en el gaucho esa soberbia de primitivo y su arisca soledad interior, que se hacía una misma cosa con su soberbia, encuentran su fácil explicación en el medio geográfico en que vivía y en su propia situación social. Viviendo en medio de las tremendas soledades del campo, fácilmente siente que para él *«toda la tierra es cancha»* y ensancha su soledad hasta hacerla del tamaño de la tierra. La dureza de una vida que lo convierte en un ser casi al margen de la sociedad, lo obligan a refugiarse en esa altivez solitaria que es su último recinto. Nuestra soledad interior es también, como en el gaucho, una forma de altivez arisca y desdeñosa. Pero, como he dicho, es una forma degenerada de aquella soledad, porque las causas que la determinan son otras. De entre ellas la primera es el sentimiento, del cual a veces tomamos conciencia y otras no, pero que es casi constante en nosotros de que vivimos desubicados ante nuestro contorno social y cultural. Ese contorno no satisface nuestros más íntimos movimientos interiores. Como colectividad hemos asimilado lo externo de las formas civilizadas de la vida y de la cultura. Pero la mayor parte de las formas de nuestra vida no son una consecuencia de una maduración producida desde dentro, sino algo impuesto desde fuera. Y el ritmo de maduración interior y exterior no ha sido el mismo. Mucho más lento ha sido el primero que el segundo. De ahí que en nuestro perfil espiritual se muestren muchas veces, confundidos y sin armonizarse, los rasgos del primitivo y los del civilizado. (Piénsese entre otras cosas lo que es el patoterismo entre nosotros). En esta situación no sabemos por cuál camino optar para satisfacer nuestra vida íntima. Nos tienta tanto el más versallesco refinamiento como la imagen rústica de la vida más agreste y natural. En esta perplejidad huimos de nuestra realidad, tomando el camino de esa soledad de evasión que puede inaugurarse como una forma de soledad contemplativa y terminar en la arisca soledad del primitivo. Por eso lo específicamente característico de esta soledad de evasión, o desligante, en el rioplatense, es que se manifiesta

como una consecuencia de una esencial impotencia creadora. Como la culminación de la impotencia del rioplatense para crear las formas auténticas de su vida, individual y colectiva.

Hay, en el Río de la Plata, un tipo humano en el que se da prototípicamente la vivencia de esta soledad de evasión o desligante. Es el que llamamos el desarraigado. Juan Carlos Onetti lo ha dado acabadamente en su obra narrativa. Y en forma de depurada condensación en *El Pozo*. El Eladio Linacero que en ese pequeño libro nos hace sus «*extraordinarias confesiones*», como él mismo, con un dejo amargo e irónico, las califica, es un representante ejemplar de esta soledad característicamente rioplatense. La desubicación de Eladio Linacero ante su contorno vital es tan grande, que su vida —su vida como interioridad, su vida íntima— no es más que una sucesión de fracasos. Fracaso en el amor, fracaso en la amistad, fracaso hasta en los intentos de la más elemental comunicación humana. Y estos fracasos no son consecuencia de impotencia afectiva, sino de la imposibilidad de dar un sentido afirmativo a su vida, de su impotencia para religarse cordialmente a las personas y a su contorno vital. Después de afirmar que «*el amor es algo demasiado maravilloso*», escribe, acerca de la mujer que le ha hecho decir esa frase: «*Nunca pude dormirme antes que ella. Dejé el libro y me puse a acariciarla con un género de caricia monótona que apresura el sueño. Siempre tuve miedo de dormir antes que ella sin saber la causa. Aun adorándola era como dar la espalda a un enemigo*». Y en otro lugar escribe significativamente: «*Si uno fuera una bestia rubia, acaso comprendiera a Hitler. Hay posibilidades para una fe en Alemania; existe un antiguo pasado y un futuro, cualquiera que sea. Si uno fuera un voluntarioso imbécil se dejaría ganar sin esfuerzo por la nueva mística germana. ¿Pero aquí? Detrás de nosotros no hay nada. Un gaucho, dos gauchos, treinta y tres gauchos*». Y entonces Eladio Linacero, hombre sin pasado ni futuro, pero asediado por una realidad con la cual no puede establecer contactos normales, se refugia en sí mismo y en una serie de ensueños e imaginaciones que lo desplazan de la realidad dolorosa. Y por esto quisiera escribir «*algo mejor que la historia de las cosas que me sucedieron. Me gustaría escribir la historia de un alma de ella sola, sin los sucesos en que tuvo que mezclarse, queriendo o no*». Pero la historia de un alma es la historia de sus acaeceres, y esta pretensión de contarnos la historia de un alma, independientemente de su historia misma, que son sus circunstancias, no es más que el reflejo desesperado de la propia extrema soledad desligante de Eladio Linacero. El cual, en las páginas finales de su libro, condensando la historia de ese alma y sus acaeceres, ofrece, con notable precisión, las consecuencias de su soledad de evasión, que convierte su vida casi en una cosa inanimada, devorada por el tiempo. «*Pero ahora siento que mi vida —escribe— no es más que el paso de fracciones de tiempo, una y otra, una y otra, como el ruido del reloj, el agua que corre, moneda que se cuenta. Estoy tirado y el tiempo pasa. Estoy frente a la cara peluda de Lázaro, sobre el patio de ladrillos, las gordas mujeres que lavan la pileta, los malevos que fuman con el pucho en los labios. Yo estoy tirado y el tiempo se arrastra, indiferente, a mi derecha y a mi izquierda*». Y finalmente, no le queda ni siquiera el recurso de sus vacuas imaginaciones y su poder narcotizante: «*Esta es la noche. Voy a tirarme en la cama, enfriado, muerto de cansancio, buscando dormirme antes que llegue*

la mañana, sin fuerzas para esperar el cuerpo húmedo de la muchacha en la vieja cabaña de troncos».

El análisis detenido de este pequeño libro de Onetti, aunque sería muy útil, es imposible efectuarlo aquí. Sería excesivamente largo, porque en *El Pozo* se precisan notablemente, con una gran fuerza de síntesis expresiva, los rasgos esenciales del desarraigado.

Sirva, pues, lo dicho, solo para mostrar cómo en el desarraigado se da paradigmáticamente esa característica soledad desligante del rioplatense. Rasgo que, por otra parte, quizá sirva para distinguir al desarraigado rioplatense dentro del conjunto de este tipo humano no exclusivo del Río de la Plata. Ya que, si nos atenemos a la frecuencia con que hace su aparición en el escenario iluminado de tétricas luces de ciertas corrientes literarias contemporáneas, podríamos creer que él es un tipo característico de nuestra época.

Es natural que no es el indicado el único «sentido» en que el rioplatense vive su soledad. También se da entre nosotros el tipo noble de soledad religante a que me referí antes. Nuestra literatura narrativa campesina nos da ejemplos de otros tipos de «soledades» que corresponden a otros tipos humanos. Es frecuente encontrar en ella a uno de esos personajes que aislados de los hombres por una circunstancia pasajera, o por razón de oficio, se ensimisman en su soledad y la gustan, la saborean y la van haciendo crecer interiormente hasta casi convertirla en una cosa concreta, tangible, carnosa y jugosa como un fruto. Es esa una soledad llena de vida y poblada de una riqueza interior en la que cabe el mundo entero. En esas vidas elementales, puras en su inocencia, la soledad es una dulce luz interior. La propia vida va resbalando lentamente y entretejiéndose con la vida callada de las cosas y los seres naturales. Y el alma va madurando en silenciosa reflexión. Allí la soledad se hace sabiduría y hay una verdadera sabiduría de la soledad. A este propósito, cualquier lector puede recordar algunos personajes de Morosoli y da Rosa. Así, por ejemplo, el Andrada del primero de los citados. Andrada *«iba visitar el monte, como otros iban a visitar a un pariente o a un amigo»*. Y en el monte se quedaba *«vaciado por las horas que hacían dar vuelta la sombra de los troncos, mientras la brisa rozadora de hojas, movía las copas unánimes y los ojos se le iban poniendo pesados de mirar contra el cielo el vuelo de los bichitos»*. Y así, *«volcando su atención en el oído», sentía «entre un tronco el sordo barrenar de un parásito»*. O el Macario Lago, del cuento de da Rosa («Jaulero», incluido en *De sol a sol*) para quien era *«un lujo para de cuando en cuando el ponerse a mirar aquel mar de soledad que le hacía olas hasta la misma puerta»*. Y que, buscando explicaciones, siente que esa *«soledad y silencios quietitos»* comunican algo que quizá pudiera ser *«medio parecido a lo que sintiera una hormiga perdida en medio de la tierra arada»*. Y esta soledad no adquiere las formas negativas del resentimiento, ni siquiera cuando se experimenta como un sentimiento doloroso, gravado de una especie de impotencia para religarse a la vida. Se torna, si acaso, en un sentimiento suave y tiernamente doloroso como el de aquel Vicente de «Todavía no», de Espínola, a quien esa soledad interior lo deja «inundado por una felicidad triste que le hamaca dulcemente el pensamiento». La soledad interior es así una fuerza suave que acaricia el alma y que hasta puede ser compartida sin desvirtuarse, como ocurre en aquellos dos viejos, Sinforoso y Candelario, del cuento de Javier de Viana «Puesta de Sol», los cuales *«como sus existencias*

habían bostezado juntas, pegada una a la otra, se conocían de la cruz a la cola, y no tenían nada que decirse», pero que *«todas las tardes concluido el trabajo de aradores a que finalmente los habían destinado, se iban al galpón, avivaban el fuego, calentaban agua, verdeaban y charlaban».* Charlaban y charlaban en una monocorde comunicación de trivialidades, que permitía que ambas sociedades, la de Sinforoso y la de Candelario, se arrimaran una a otra, suavemente, sin estorbarse. Y en esta especie de mansa destilación de su intimidad, que da compañía sin quitar soledad, van transcurriendo los últimos días de estas dos vidas paralelas, cuya única ejemplaridad deja entrever Viana que ha sido la tímida mansedumbre ante el propio destino.

Con lo dicho no afirmo, naturalmente, que esta sea la única forma de soledad que se da en el campo. Baste citar, como ejemplos contrarios, la dura soledad interior, hosca y agresiva, del don Zoilo de «Gaucha», del mismo Viana. Y la soledad, incubadora de extrañas neurastenias, de la Juana de la misma novela. Nadie puede sentirse tentado actualmente a construir filosofías idílicas en base a la vida campesina. Ni tampoco afirmo que esa forma de soledad pura y religante sea exclusividad de la vida del campo. Sería esto un falso, y fácil, bucolismo. Aunque es evidente que la conglomeración de la vida en la ciudad, al revés de lo que ocurre con los dos viejos del cuento de Viana, quita soledad sin dar compañía. Mi intención ha sido solo concluir esta nota señalando algunos ejemplos, entre otros, de soledad no desarraigada, y ellos puede encontrarlos cualquier lector más fácilmente en nuestra literatura campesina que en la ciudadana. Aunque si se quiere un ejemplo, no sospechoso de bucolismo, de elaboración superior y noble del sentimiento rioplatense de la soledad interior, quizá pudiera citarse la obra de Jorge Luis Borges. No es casual que sus elaboradas metáforas literario-metafísicas tengan como centro una filosofía —el idealismo berkeleiano— que afirma el yo y cuestiona el mundo exterior. Desde ese centro metafísico —tan simbólicamente representativo del sentimiento de nuestra soledad— ha construido Borges, con su innegada maestría literaria y su también innegable inteligencia, una viva dialéctica afectiva, a mi juicio tan representativa, aunque de modo indirecto, de ciertas coordenadas del alma rioplatense como el vasto poema de José Hernández.

Un hombre y su mundo, pp. 56-65

Domingo Luis Bordoli (1919-[†1982])

La más típica y sin duda la más irradiante figura del grupo *Asir*, Domingo Luis Bordoli Castelli se ha dualizado voluntariamente en un narrador (*Senderos solos*, 1960) que firma con sus segundos nombres y apellidos y un crítico, ensayista y profesor de activo ejercicio, director de la revista recién mencionada desde 1949 hasta su conclusión.

Como ya se adelantaba a propósito de Washington Lockhart (véase noticia) Bordoli porta plenamente casi todos los trazos esenciales de la constelación que, a propósito de aquel se perfiló.

Sus intereses, sin embargo, son primordialmente los literarios (aunque el plano filosófico de los problemas le atraiga con gran fuerza) y la vaga religiosidad de otros (se decía también), se hace en él explícita fe religiosa cristiana, católica. Esto, apúntese, tiende a convertirlo en su generación en el legatario de una linea espiritual que tiene sus puntos más altos en Bauzá y Zorrilla de San Martín y que, hacia su tiempo, marca sin duda en él su nombre más considerable. Pero no es, ciertamente, la religiosidad de Bordoli una religiosidad apologética y beligerante a lo Soler ni una postura defensiva político-jurídica del tipo que encarnaron en distintos tiempos hombres como Bauzá o Dardo Regules. Es otro estilo muy distinto de inserción de lo espiritual en la vida y la cultura el que se expide en Bordoli, diríase: un modo de asunción al mismo tiempo espontáneo y valeroso, en plano de igualdad, sin pretensión alguna de monopolizar verdades ni displicencias para lo herético. E incluso, a tal punto entre sus fuentes formativas se codean lo ortodoxo y lo heterodoxo que la influencia que sobre él ha tenido en los últimos años un filósofo tan laico y radical como Alaín es una de las de mayor volumen.

Por todo esto Bordoli puede encarnar muy bien un estadio histórico en el que se han traspuesto determinados compartimentos ideológicos y temperamentales y, desde experiencias y vigencias comunes, algunos apuntan a la necesidad personal de lo trascendente más que a ninguna consagración institucionalizada en la sociedad. Concorde a todo lo anterior —y testimoniando de paso el aporte de nuevos sectores sociales y geográficos del país— Bordoli ha vivido su fe y desplegado una múltiple acción con cierta cálida temperatura de disponibilidad, diálogo y humildad. Hay algo que aureola imponderablemente una figura personal en la que en algún momento (los años lo están esfumando) parecieron darse cita los módulos de lo franciscano, la andadura vital de los escritores insurrectos de principios de siglo y aun la de algunos de esos luminosos rusos transverberados de Absoluto que algún día asombraron al descreído Occidente. Pero no se piense en tónica romántica alguna. Intelectual y culturalmente, Bordoli siente una apasionada fidelidad a lo clásico, a esa Tradición que más que a otros compañeros de núcleo es capaz de nutrirle en todos los niveles.

Aunque estrictamente nacido en Fray Bentos, la vida de Bordoli se ha repartido entre Mercedes y Montevideo, donde apareció en los primeros años de la posguerra nimbado por una exuberante leyenda de múltiples oficios. Poco tiempo

le fue necesario para convertirse en una pieza capital de la entonces incipiente generación de 1945. En 1946, su excelente cuento *La pradera* fue distinguido en un concurso de *Marcha* y una década más tarde triunfó en el concurso convocado para una vida de Zorrilla de San Martín, un escritor con quien tantas afinidades tiene y cuya prosa y valores poéticos ha rehabilitado con particular eficacia (*Vida de Juan Zorrilla de San Martín*, 1961). Pero la obra de Bordoli es mucho más vasta que lo recogido en libros (y este es un rasgo extensible a casi todos sus coetáneos). Después de larga colaboración en *El Ciudadano*, atiende desde hace dos o tres años una serie radiotelefónica de literatura que suele pasar a la imprenta desde *El País* y que, si bien no carece de altibajos, enrola en ella páginas de muy subido valor. Todo esto es todavía inseparable de una presencia concreta y de una acción oral de estímulo, de dirección, de protección que (aun más allá de sus clases) le han dado —calidad mediante— una de las influencias más vastas y seguras de la literatura uruguaya.

Más que un crítico (capaz de entusiasmos que a veces causan perplejidad) Bordoli es un dilucidador, un glosador penetrante y original e imprevisible en sus caminos y conclusiones. Si de los textos literarios se trata, se siente mucho menos atraído por los que son «novedad» que por los más remotos o marginados, a los que sabe ver con ojos nuevos y extraerles lo vivo y significativo que portan. Así ha frecuentado los repertorios de sabiduría oriental o, al modo de Eliot o de Pound, los trovadores medioevales o los místicos del Renacimiento.

El ensayo de Bordoli que aquí se ha recogido gira en torno a lo que puede calificarse como una obsesión de su grupo: el empeño en trascender la temporalidad, la posibilidad de entrever el rostro de lo Eterno a través de un tiempo inmovilizado, experiencia de tipo místico que evidentemente se relaciona —como Ruben Cotelo ha observado— con ideas de Louis Lavelle y su «dialéctica del eterno presente», pero que no se enfeuda —agréguese— por cierto a ella. O no se enfeuda tanto, por lo menos, como a un espíritu religioso y artístico que no se queda en las palabras de las fórmulas y adhesiones y busca entonces las experiencias de participación y trascendencia que lo religioso, en su propio sustrato, importa. A todo esto se suma en la página de Bordoli una deontología del acto de beber, ni incauta ni unilateral (atiéndase el último párrafo) y se expide toda esa filosofía de la vida de estirpe clásico-cristiana, centrada sobre los valores de la contemplación, de la contención, del ocio en la libertad, de la negativa a la alienación en las cosas cuyo sentido general y polémico ya fue indagado también a propósito de Washington Lockhart (ver noticia). Es visible, asimismo, la descalificación casi global del arte y la sensibilidad contemporáneas, en una actitud que si es comprensible cuesta no calificar de apresurada o excesivamente radical. El escrito expide el gusto, que Bordoli comparte con Visca por tomar ciertos tornasoles del alma, ciertos estados de espíritu permanentes o fugaces y, llevados a cierto grado de abstracción y generalidad, examinarlos cuidadosamente. Para ello suelen utilizar textos literarios muy bien escogidos y que cobran opulenta significación en el discurso que corroboran. Tampoco debería escapar a un lector avisado cómo este texto dignifica a la famosa «pereza criolla», tan anatematizada por el activismo capitalista y burgués como por el dinamismo movilizador y revolucionario. Muy coherente es que esta apología sea quien la formule, escritor del tranco vital de Bordoli, hombre del interior, de pueblo, de amistad, de mostradores, de largas pausas,

de existencia firmemente enquiciada. Subráyese todavía qué concorde es que sea el marco natural, (los densos mediodías, las noches limpias y profundas, los desangrados atardeceres), los casi infalibles interlocutores de estas experiencias, de estas meditaciones: hay en Bordoli una sensibilidad aguzadísima al tiempo y a la naturaleza, una naturaleza en la que le gusta ver, incluso, inserto el tipo de hombre que más afín siente a su persona.

66. La desaparición del tiempo libre

Entre las muchas intoxicaciones que padecemos nosotros, los modernos, se ha señalado una de la que deseamos hoy hablar. Es lo que se ha denominado *intoxicación por la prisa*. A este propósito, un autor escribe:

«El tiempo libre no es propiamente el ocio, como se entiende de ordinario. El ocio aparente existe aún y aun es defendido por medidas legales y perfeccionamientos mecánicos. Pero yo digo que el ocio interior se pierde. Nosotros perdemos esa paz esencial de las profundidades del ser, esa ausencia inapreciable dentro de la cual los elementos más delicados de la vida se refrescan y se reconfortan. Estos son bañados por un perfecto olvido; se lavan del pasado, del futuro, de la presencia implícita y confusa de las obligaciones suspendidas. Nada de cuidados, nada del mañana, nada de presión interior sino una especie de reposo en estado puro devuelve estos elementos más delicados de nuestra vida, a su propia libertad. No se ocupan más que de sí mismos; se han desligado de sus deberes con respecto al conocimiento, y descargado de la preocupación de los futuros, y de todos los próximos fantasmas que crea lo posible. Esto es lo que el rigor, la tensión y la precipitación de nuestra existencia turban o dilapidan... Los progresos del insomnio son notables».

Trataremos ahora, de particularizar las condiciones de ese *tiempo libre* —que todos conocemos o creemos conocer— y en el que se refrescan y reconfortan los elementos más delicados de nuestra vida

Ya sabemos que no consiste en una mera cesación de la actividad. Es, asimismo, preciso que en esos instantes de tiempo libre no aparezcan ni sensaciones del pasado ni del porvenir. Un vagabundo sentado en un puerto, con sus piernas colgando sobre el agua, que mira vagamente, hacia adelante, los barcos y el mar, nos da bastante bien la idea de despreocupación de una persona. Pero solo vemos su aspecto exterior. Bien puede ser el teatro de un subterráneo torbellino, como, asimismo, puede serlo el bañista que, con los ojos cerrados bebe el sol de las playas, difundiendo una sensación de «nonchalance» a pérdida de vista. Por lo tanto, el tiempo libre significa un no ocuparse y un no preocuparse. Esto es obvio. Pero miremos un poco más adentro. Este instante del espíritu es un instante *raro*; exige una desvinculación del pasado y del futuro; un no estar ocupado y un no preocuparse ¿Qué es lo que el espíritu puede tener, entonces, delante de sí mismo? Nada más que el presente. Ahora ¿cómo debemos mirar ese presente para que no haga brotar relaciones con el pasado o con el futuro?

¿Que esto es difícil? Lo prueba el uso de las drogas y explica por qué la gente bebe y seguirá bebiendo mientras haya mundo o vida.

El bebedor sabe que habrá de surgir, en un momento cualquiera y no localizable, ese estado en que su espíritu goza de una suerte de presente absoluto; de la sensación de vivir en estado puro, al margen de toda posible relación. Y no creemos que el goce de ese instante lo haga más malo. El descansa. Pero descansa en un goce. Descansa en presencia de todas las fuentes de su espíritu —claro está que conjuradas por un enardecimiento de su cuerpo; ¿pero son otra cosa las pasiones? Y en ese descanso el bebedor se renueva. El alcohol lo ha retrotraído al nacimiento de su propio carácter. Tiene precariamente el estado de alma de un poeta. ¿Qué buen bebedor no experimenta y comunica a su vecino, que siente en él el goce de un puro hecho? el hecho de vivir. Pero se trata de un vivir sin contenidos ni relaciones. Se trata de un goce que tenemos en todas las horas olvidado: el *goce simple de estar vivos.* Claro está que el bebedor puede hablar hasta por los codos. Pero por todas sus palabras —que son nada más que metáforas— vosotros veis que está buscando siempre algo, que es lo mismo: representarse su vida en las condiciones libres de su propia euforia. Observad como va derribando toda clase de obstáculos... Su tiempo libre es su alma, libre. Nosotros creemos que a la salida de los empleos, los mostradores pletóricos de los bares, renuevan, la cantidad y, sobre todo, la *calidad del tiempo libre*, sin el cual no es posible que un corazón humano sobreviva. En la copa del bar, con un amigo, el funcionario siente que ha dejado de ser un engranaje y una repetición. Allí reconforta las presunciones de su esperanza; el espectáculo de una vida que quiere, en sí misma, ser más vida; y los cenicientos fuegos de su alegría. El tiempo libre puede ser esta euforia. Por supuesto, omitimos todas las trampas y calamidades que hay en toda manera artificial de llegar al fondo de uno mismo. Y bien sabemos que estos caminos de la dicha suelen ser simultáneos caminos de las Furias.

Pero vayamos, ahora, a una manera sana de conquistar el uso y goce del tiempo libre. ¿Cómo llenar estos minutos sin pasado ni porvenir, sin ocupación ni preocupación? El animal, sabemos, cuando no actúa, duerme. El animal poseé un presente absoluto. Y el tiempo libre es precisamente una absorción lenta que nuestro espíritu realiza de las condiciones del presente que le rodea. Es curioso lo que ocurre: cuando el espíritu se vacía de toda cosa es cuando, precisamente, se presenta entero.

Observemos, en el siguiente ejemplo, el goce del tiempo libre en un paisajista: «Y vieron el aljibe y el horno resplandecientes de blancura. Entre chumberas descoyuntadas apareció la casa, con los postigos entornados, al amor de un pino patriarcal que tamizaba de tonadillas blandas el silencio de la siesta. ¡Oh, casa sosegada, llena de azul de mar y de los cielos! Un libro de Horacio, la sombra de tu árbol, el agua de tu cisterna y la paz y visión infinitas gozadas desde un aposento tuyo que huele a higos secos y a racimos de uva de cuelga».

Analizando este pasaje podemos deducir que el tiempo libre nos convierte en contempladores Advertimos cómo este espíritu ha absorbido las condiciones del presente: la blancura con que resplandecen el aljibe y el horno; la tonadilla blanda del pino patriarcal que, en el silencio de la siesta, susurra amorosamente sobre la casa de postigos entornados. Pero advirtamos también cómo la reflexión del autor tiende a circular dentro de ese mismo instante presente. «¡Oh casa sosegada, llena de azul de mar y de los cielos... Y a esto se agrega la sombra del árbol, y la paz

y visión infinitas gozadas desde ese aposento que huele a higos y a uvas. Hay, con todo, algo que no está ni en el paisaje ni en el presente: un libro de Horacio. Pero notemos que ese elemento del pasado ha sido traído para subrayar, y tornar más fascinante la calma del presente. El escritor no desea salir de él. Mantiene y preserva su goce. Podemos llegar entonces a esta otra conclusión: en el deleite del tiempo libre, nuestro espíritu absorbido por el presente, cuida de no escapar de él, y se mantiene en una ferviente expectativa. La pantalla cinematográfica que es, habitualmente, nuestra conciencia, se interrumpe; y es, entonces cuando podemos hablar de un silencio interior. Y este silencio, esta calma, esta ausencia de bruscas variaciones es lo que constituye el reposo del tiempo libre. Un reposo en lo agradable, sin duda.

Observemos que es muy fácil pasar del goce del tiempo libre a una sensación de tedio. Lo que nos deleitaba parece que, de golpe, nos aburre, ¿Qué es lo que ha ocurrido? A nuestro ver, esto sucede porque el espíritu ha cambiado de súbito su punto de observación. En vez de seguir contemplando el presente, el objeto; por ejemplo, ese mismo paisaje, se ha vuelto repentinamente hacia sí mismo; y, como se halla vacío de toda cosa —en virtud de su contemplación— da de golpe con esta ausencia de sí mismo y lo que percibe —dice un pensador— no es nada más que el tiempo sin contenido ninguno. El tedio es eso: la percepción del tiempo puro, del tiempo sin contenidos.

Bien es cierto que la vida moderna, arrastrada por una creciente aceleración, va eliminando las ocasiones en que estos goces, lentos como los frutos de la tierra, se acumulan. Con todo, aunque más abreviados, no los creemos definitivamente desaparecidos en los placeres vivos y breves de hoy.

Sin embargo, una consecuencia incalculablemente grave se pone de manifiesto. La desaparición del tiempo libre muestra sus estragos, sobre todo, en lo que se refiere a la formación del carácter. Si estos estragos pueden comprobarse en las costumbres y en la vida social, son más ostensibles en el fracaso de la enseñanza en todos sus grados, y se nos aparecen clamorosos en las producciones artísticas actuales. ¿Dónde está hoy, el tiempo libre, el ocio de un artista?

El, que crecía, antiguamente, en medio de las más sabías lentitudes; llenando de silencios interiores los objetos que su ojo acariciaba; rodeando con reflexiones sucesivas el curso de una idea o de una frase; él, que velaba pudorosamente sus efectos, entregando solo a una paciente relectura, sus bellezas durables.

Una especie de terror se apodera de nosotros cuando miramos ciertas producciones artísticas actuales. No es solo la estridencia, el choque, la discordancia, el caos, lo indescifrable, la exorbitancia. Lo que nosotros creemos, a veces, advertir, presente, y haciendo crudos visajes, es el verdadero rostro de la Demencia. Entre tanto, un coro charlatanesco de mistagogos anda en redor de tales obras, diciéndonos que el hombre moderno, que la sensibilidad nueva, que la angustia existencial, que la líbido, que el hombre primitivo, que lo abstracto, etc., aplicando todo a todo en la más vocinglera Babilonia.

los locos no descansan

decía un verso de Líber Falco. Y cuánta producción actual podría ser considerada como el mero producto de la fatiga. Fatiga en la indagación intelectual, en la exposición de los sentimientos y sensaciones: fatiga en la expresión, sobre todo. Y no hemos de dejarnos engañar por ciertas expresiones de crudeza y escanda-

losas verbosidades. Todo eso no es otra cosa que el sistema nervioso, cuando ya no da más. Es aún más claro signo de fatiga. Y entre tanto... los progresos del insomnio son notables.

Nuestra conciencia ha perdido el uso y goce del tiempo libre; el goce de interrumpirse en plena vigilia; con una detención que, semejante a la del sueño, actúa como un descanso. Ya tratamos de explicar de qué manera la sensación del presente iba absorbiendo toda nuestra conciencia. En esos momentos solemos decir que nos olvidamos de todo; o que no deseamos pensar en nada. Para representarnos dicho momento elegimos la imagen de la persona que está tendida sobre la arena mirando el mar; o bajo los árboles, junto a un río; o en medio de una huerta escuchando los susurros del aire o de una abeja. Lo más importante y lo más útil es que en esos perezosos momentos los elementos más delicados de nuestra vida se refrescan y se reconfortan. Y sentimos aflorar en nosotros, la presencia de esos preciosos silencios interiores, que circundan con su totalidad cada cosa o cada sensación que, en ese momento, vemos o experimentamos. A cada una de ellas pareciera que le hemos concedido todo el tiempo o duración de nuestra vida, y la infinitud del espacio.

Y nosotros tenemos, entonces, la certeza de que esta lentitud constituye la verdadera unidad de medida, la calma propia que necesitan las cosas, para ser vistas; y nosotros para sentirlas De esta manera pues que estos minutos de tiempo libre, aparentemente no son nada y, sin embargo, lo son todo. Porque en ellos, el espíritu, en su totalidad, se hace presente.

Borrad estos minutos... y en lugar solo nos resta la sucesión furiosa de los deseos; las ocupaciones encadenadas; las angustias que parecen quisieran devorar también nuestro porvenir; los recuerdos, como culpas, usurpando un presente que mil premuras y azares convierten en permanente torbellino.

El espíritu, continuamente aplazado, ante la urgencia de las circunstancias, sueña con hallar uno de esos instantes de reposo, en que puede sentirse libre y reunirse todo él consigo mismo.

Pero el hecho de que esos instantes han desaparecido o tienden a desaparecer de la vida moderna, llevan a más de un sólido cerebro a pensar si no estamos en presencia de una *definición nueva del hombre*. Pensad que somos o seremos juzgados por hombres, a los cuales se les va haciendo casi imposible, la experiencia del reposo.

El País, 15 de octubre de 1961

Mario Benedetti (1920-[†2009])

Como alguna vez el autor de esta noticia tuvo oportunidad de señalar, en una generación literaria de gran ductilidad de expresiones, ha sido Mario Benedetti el más completo, el más variadamente apto de ella, en todo lo que tiene que ver con la multiplicidad de maneras que un escritor puede digitar. Porque —enumérese— cuentista y novelista es, pero también comediógrafo y poeta, ensayista y crítico literario y cinematográfico, y periodista y humorista y hasta, en ocasiones, comentarista deportivo. Y aunque toda la producción de Benedetti no haya llegado al libro (la periodística, por ejemplo, es crecientemente amplia), ¿hay muchos que puedan enfilar cinco volúmenes de poesía, tres de cuentos, dos novelas, tres tomos de obras teatrales, uno de notas humorísticas y cuatro de críticas y ensayo? Y todavía, como recién se dijo, todo lo que de él queda en *La Mañana*, en *El Diario*, en *Tribuna Popular*, en *Número* y en *Marcha* y hasta en la inicial *Marginalia* (1948-1949). Buena parte de esto último tiene que ver naturalmente con una labor profesional: la literatura y el periodismo de nivel literario no es pura afición para Benedetti, ni «segunda profesión», sino primerísimo aunque complementable medio de vivir. De sus libros, por más que varios de ellos le hayan representado una retribución sustantiva, es difícil decir, por lo menos globalmente, lo mismo. Y como Benedetti no es un grafómano de los de tipo espontáneo y todo lo que sale de sus manos sale cuidado, como no es un aspirante (de los muchos que hay) a esa clase de «fama» pugnada por acumulación de obras, como no vive en un país donde aún a los mejores les saquen los libros de las manos ni se viva de dejárselo hacer, su persistencia, su abundancia, poseen un sentido muy particular y en el que valdría la pena entrar con interés y escrupulosidad de juicio.

Importando aquí su obra de tipo ensayístico es claro que solo en ciertas zonas hay que rastrear y ellas son su contribución a *Marcha* y a *Número*, sus tres volúmenes de estudios críticos: *Peripecia y novela*, *Marcel Proust*, *Literatura uruguaya. Siglo XX*, y, sobre todo: *El país de la cola de paja* (1960). Realizado sin embargo, este deslinde, es posible advertir lo mucho que tiene de falso. Porque Benedetti, más que casi todos los escritores nuestros, es el creador y habitador de un «mundo» determinado y al que todo, para que tenga sentido, debe imputarse.

Se ha dicho repetidas veces que ese «mundo» es el de la pequeña clase media, siempre urbana y sobre todo empleada, su «habitat» imaginativo y vital sin duda natural y el único, posiblemente, sobre el que ninguna «documentación», al modo zoliano, necesite. Calado hasta sus últimos significados, y enfatizando un poco, podría observarse que es un mundo de finitud, de inmanencia individual extremada a veces hasta lo irrespirable no rondado sino por los valores de la insatisfacción económica y sexual, el odio a la rutina del trabajo, el temor a la vejez, la soledad, la muerte y un como resentimiento genérico a la vida. Un mundo en el que solo se abren los escapes fugaces del amor y más que nada del sexo, del arte (un arte marcado por todos estos trazos) o los menos sustancia es aún los más costosos, de algún exceso posible.

De la vulgaridad de este mundo se ha hablado. Hay que decir también: su poderosa, vital vulgaridad, originada en ser el de la aplastante mayoría de las gentes y poseer así, la capacidad de comunicarse, de identificarse, casi pegajosamente, con el lector eventual (lo que explica, en buena parte, la receptiva audiencia que Benedetti tiene). Dígase también —usando la palabra y su sinónimo sin la menor displicencia peyorativa— que su final «ordinariez», por más que recreada con técnicas de gran fineza y distinción, es susceptible en ocasiones de contagiar peligrosamente a quien lo maneja. Esto sin embargo, no es lo general, y, suficientemente habilitado de «distancia estética», Benedetti es capaz de verter sobre su universo esa mirada que es su seña; una mirada en tono menor, inquisitiva y educada, con reprimidos transportes de ternura y súbitas llamaradas de poesía.

Si a la escritura que la fija se atiende, hay que volver, empero a que ella se mueve en el filo peligroso de no hallarse lo bastante lejos de su materia como para ser inmune a sus meteoros ni lo bastante cerca como para que la crasa sustancia, absorbiéndolo feliz, maternalmente, no lo privara de medios de expresión que, por su nivel estilístico (salvo casos de recreación deliberada como el admirable «Puntero izquierdo») le están vedados. Estos no son (por más que pudiera pensarse), el «vulgarismo», que maneja con tanta eficacia como conciencia literaria y sus otros dones: brío, transparencia, ingenio, invención verbal que tan sostenidamente despliega. Aún más: cuando se atienden a ciertos temas o a ciertas reflexiones de Benedetti se es compelido como nunca a recordar la verdad tan olvidada, que si alguien es escritor no es por decir ciertas cosas sino por decirlas de cierta manera.

A ese mundo y a estas maneras es imputable y referible el ensayismo de Benedetti que no es, en verdad, más que la vía menos artificiosa, más directa y más urgida por la que el autor ha expedido las preocupaciones militantes que la circunstancia le va suscitando, los malestares, desdenes y pareceres del escritor y el ciudadano. De lo así movido, los rubros más importantes son tal vez dos. La meditación sobre los deberes del intelectual es uno, sobre su obligación de dar *una versión provocativa, sincera, libre creadora del país que padece y del prójimo que lo lee*, versión que, como es natural, en Benedetti ha tendido a ser buscada en contenidos realistas, localizados, comprometidos. Pero también tiene significación el del examen de las condiciones de vida del escritor, esas condiciones que fija *una estructura social injusta y frustránea* y que le permiten *llegar a la literatura pero en camilla*.

Nutrido por una sólida y metódica cultura literaria, esencialmente moderna, no es, en cambio en Benedetti, pareja a esta, la histórica, filosófica, económica o social. En tal sentido (aun soslayando una reciente y áspera polémica) puede decirse que sus enfoques ensayísticos son sustancialmente (y etimológicamente) «ingenuos». De esa calidad directa, primigenia, sin embargo, es que puede pensarse que adquieren su valor, siempre que se les tome por el penetrante, límpido testimonio personal que son y aunque por más (también) que el reproche de superficialidad que se les ha dirigido nazca de tal condición. Ni «exhaustivos», ni de «profundidad» abismal, en suma, pero tampoco congregaciones de citas y esfuerzos ajenos.

Con todo esto parece ya estarse aludiendo a su controvertido y exitoso *El país de la cola de paja*. Controvertido y exitoso y, tal vez, no lo uno por lo otro, como

es habitual, sino por razones estrictamente independientes entre sí. El libro ha sido uno de los sucesos editoriales de estos años, agotando tirada tras tirada mientras era objeto de una de las críticas más adversas (Adolfo Aguirre González en *El Sol*, Ruben Cotelo en *El País*, Ángel Rama en *Marcha*, Sarandy Cabrera en *El Popular*) que una obra importante haya recibido entre nosotros. Y mientras el lector común lo acogía con delicia y veía articulados en él —con humor, con brillo, con persuasión— lo que «él también decía» se le reprochó no tanto su identificación con los puntos de vista de la pequeña burguesía oficinista, desorientada, perpleja, como la tácita extensión de ellos a nuestra población nacional como un todo. También se le enrostró la falta de jerarquización de los problemas y de los síntomas y la confusión entre unos y otros, y la atención desmesurada a algunos de carácter claramente epidérmico, o fútil, o corolario (la ya famosa etiología de *los pitucos* es un caso). Más en general, la índole impresionista, la excesiva superficialidad, la ligereza de buena parte de sus inferencias y la correlativa elusión de todo calado hacia estructuras, de toda visión de totalidades. Y aun la escasa formación política, económica o social que a ratos se mostraba (tal en la idea de las clases) y el carácter eticista, peyorativamente «idealista» de casi todos sus enfoques y soluciones, rematados con el epifonema de *hagamos de la decencia nuestro folclore*. Otras incriminaciones cargaron tintas ideológicas muy notorias. Se le reprochó a la vez su inquina a la gran prensa y las alusiones a los contactos del tirano Batista con el comunismo; se llegó a identificar en él al «pequeño burgués» escandalizado por la corrupción política y los excesivos reclamos obreros, proclive a la seducción de ciertas formas rampantes de fascismo. Y se dijo —o se pudo decir— del peligro de inventar una «psicología del uruguayo» y nutrirla con rasgos tan discutibles o secundarios como el de ser *criticones, guarangos, pícaros y faltos de pasión*; se dijo —o se pudo decir— del apuro por hacer rasgos nacionales fenómenos tan genéricos y mundiales como el dominio de la prensa por los poderes del dinero y la presión de las grandes potencias o erigir en cifra del país esa mala conciencia, esa *cola de paja* que cuelga siempre (y no se sabe dónde no) que haya un contraste notorio entre la realidad y 'os ideales más limpios que una colectividad, en algún momento, se haya fijado.

Suscribiría el autor de esta noticia muchas de esas críticas: no quiere escamotear su opinión detrás de un recuento, pero se adheriría menos a otras o, tal vez, a las convicciones en que otras descansan. Al carácter subjetivista, estrictamente personal y alegadamente superficial de los enfoques, por ejemplo, objeción fundada en la blindada convicción de que hay que atender a «las infraestructuras» (el feudalismo agrario, el capitalismo y el imperialismo, claro) y aun a la creencia, un si es no es cándida y arrogante, de que hay métodos «científicos», probados, para hacerlo. Y también a que el análisis de Benedetti sea superfluo y a que la ligereza bien humorada no tenga nada que hacer en el asunto. En realidad: si lo que se quiso y quiere es otro libro y otro Benedetti la tarea correctora puede resultar infinita y parece más proficuo enumerar algunas deficiencias que la obra, de acuerdo a su plan, a su perspectiva, pudo haber obviado.

A todas estas andanadas Benedetti ha replicado (bastante más tarde y con la cabeza fría), que no aspiró a hacer obra de sociólogo, ni de economista (para las que no se siente habilitado), ha contestado que si examinó como uruguayo fenómenos universales es porque como tales los tenía en su radio de visión;

contratacado que si acentuó la influencia del «factor moral» es porque, contra todo «estructuralismo» más o menos pedante, ese factor moral (y la Revolución cubana cree con razón que lo ilustra) sigue siendo supremamente decisivo. Y si su cultura histórico-social fuera mayor, pudo haber contestado, también, que si su punto de vista fue el de las nuevas clases medias eso no le quita valor sino, por el contrario, se lo agrega, al hacerse portavoz de un sector clasístico de importancia creciente en toda sociedad que marche, o quiera marchar, hacia su desarrollo.

Con todo, es difícil negar o destruir la entidad total de los reproches que al libro de Benedetti se han dirigido y lo gravoso de algunos de ellos. Pues sucede que la responsabilidad en que incurre el escritor, el «intelectual» que sabe que es oído —y en verdad quiere serlo— es de las más serias. Y si goza de «crédito», si lo tiene, desde la misma raíz del término cuando habla de cualquier materia, ello exige ponerse a una altura que no es la del acierto a medias.

En lo que ha habido acuerdo es en ver a *El país de la cola de paja* como el testimonio de la desazón de la «intelligentsia» mesocrática ante el país, de la insatisfacción de las nuevas promociones dotadas de sentido crítico ante el «Régimen» y los mecanismos que más directamente tienen contactos con el quehacer del intelectual, (lo que también, agréguese, puede rastrearse en la serie «Aquí y ahora», publicada en *Marcha* y anterior al volumen). Las ideas que a este enfrentamiento de Benedetti equipan no son, ciertamente, complejas: puede decirse que su «izquierdismo», calificativo genérico del que no parece querer salir, tiene pocos elementos más que su querencia de justicia social y que no ha llegado, en general, a ese cierto plano de problemática que en los países de carácter marginal tiende a trasmutar algunos de sus ingredientes, al tiempo que su fondo liberal, individualista le haga bastante indigerible el comunismo, (por más que urgencias, necesidades tácticas puedan oscurecer esto). La visión, en total, es tan acentuadamente «montevideana» que llega a hacerse notar demasiado la ausencia del país que, más allá de la capital, también existe. Ello, no obstante, le ha dado a Benedetti la intuición de un contraste que, con todos los ajustes necesarios, es sobremanera importante: el de un Uruguay alienado, a espaldas de la dramática América, el de nuestra incurable vocación centrífuga a un continente que, queramos o no, integramos. Ricamente orquestado en *El paredón* de Martínez Moreno, fue Benedetti, en su generación, el primero en darle plena fisonomía.

Textos posteriores (el de *Época* del 15 de mayo de 1963, especialmente)[2] lo muestran en una línea menos diferente de lo que él, con seguridad, piensa y, junto a perspices análisis de nuestra realidad política y electoral corren errores tan evitables como el de creer que los políticos del Partido Blanco no disponían antes de 1958 de empleos para distribuir. En verdad, la consideración de nuestras cosas y fuerzas sigue siendo, en ciertos asuntos fundamentales, tan poco matizada, tan abstracta y esquemática como la de pensar Benedetti que todos nuestros partidos, salvo el socialismo y el comunismo son «derechas» (una convicción que bien se podría, metódica, minuciosamente discutir).

Lo que sí, ni en este ni en el anterior planteo será discutible, es la voluntad de servir, el ingenio permanente y el instinto literario nunca dormido, la bondad

2. Inserto como epílogo a la 4.ª edición de *El país de la cola de paja* (1963),

soterrada pero evidente, la robusta salud moral, el coraje, el límpido compromiso de quien sabe (pero sigue siéndolo) *lo caro, lo dificultoso, lo engorroso, lo lento, lo ridículo que resulta ser decente en este Uruguay 1963*.

Los textos de Benedetti aquí estampados dan una dimensión tan importante de la ensayística del 45, como fue el ataque a las vigencias literarias oficiales. Incluidos en la serie de *Marcha* que denominó «Aquí ahora» (un título que bien puede ser con «Mejor es meneallo» todo un manifiesto estético de su etapa comprometida e inmediatista) fueron también incluidos en buena parte, en *El país de la cola de paja*. Puede decirse de la literatura oficial u oficialista que era un fenómeno muy limitado, un hecho tan fútil desde el punto de vista literario como del de la política nuestra, nada habituada a manejar imponderables espirituales. Pero, por tenue que fuese su existencia (y hoy es casi inexistente) era el símbolo de lo repudiable con que los escritores, como escritores, se topaban, por lo que cabe afirmar, entonces, que ni el enfrentamiento fue gratuito ni dejó de ser saludable la rápida, contundente demolición.

«El subsuelo de la calma» es el título de uno de los capítulos de *El país de la cola de paja*, pero el material es distinto. De «Más o menos nativistas» hay párrafos en *La cultura es pocos votos*, parte del libro recién citado. El tercer texto, por último, no ha sido reproducido ni rehecho con posterioridad a su aparición en el semanario *Marcha*.

67. El subsuelo de la calma

Es obvio que la eficacia de las obras literarias no siempre corre pareja con la felicidad de los pueblos. Quizás el bombardeado Londres del lustro 39-44 haya dado origen a más y mejores obras que medio siglo de equilibrado bienestar en la antiséptica y confortable Suiza. La inestabilidad política, los campos de concentración, los fusilamientos, las persecuciones, son —sin excepción— un terrible azote para toda comunidad, pero desde el punto de vista literario han demostrado ser buenos estímulos para la eclosión de obras dinámicas y perdurables. Desde Homero a Hemingway, desde Virgilio a Malraux, desde Tolstoi a Koestler, desde Dante a Barea, la violencia ha sido el telón de fondo de la estructura intelectual, casi diríamos su sostén.

También América se ha consumido en dictaduras, en el caos político, en el camandulaje, y también sus escritores se han apoyado en esas y otras pobrezas para denunciarlas, combatirlas, exterminarlas, y, de paso, para dar un sentido a su propia labor intelectual.

Desde hace muchos años, el Uruguay ha tenido la suerte de estar al margen del caos continental, de haberse afirmado en la normalidad política. Sin indios, ni problemas raciales, ni terremotos, ni United Fruit, ni siquiera petróleo, el país —y en especial Montevideo— vive una paz cansina, aletargante, solo sacudida por algún crimen prestigioso o algún clásico de Peñarol y Nacional.

La literatura uruguaya, con raras excepciones, siente asimismo los efectos de tal anestesia, y se desentiende de esta realidad, de este lugar y de este tiempo. Hay que admitir que el acomodo masivo ha tranquilizado considerablemente a nuestros poetas y buena parte de estos, cuando producen, no pierden de vista

el premio ministerial, la beca, la agregatura, el cargo-golosina. Desde este punto de vista siempre resultará menos riesgoso y comprometedor escribir sobre corzas que sobre infanto-juveniles, sobre caracolas que sobre la sagrada institución de la coima, sobre ángeles custodios que sobre oferta y demanda de estupefacientes.

El tema, considerado en forma aislada, nunca fue suficiente para salvar una obra; ya sea escribiendo sobre inefables antílopes imaginarios que sobre un demasiado concreto caso Alberzoni, es evidente que tanto se puede llegar al bodrio como a la obra maestra.

Pero de todos modos llama la atención que el escritor que goza del favor oficial —y también el que aspira con cierta urgencia a conquistarlo— solo excepcionalmente se decida a tratar asuntos que son moneda corriente de nuestra realidad. Habría que hilar muy fino para identificar como antioficialista una sola línea de toda la literatura anacrónicamente pastoril en que labora incansablemente ese equipo singular que está presente en cuanto concurso o jornada o misión o comisión se dé por estas tierras.

Lo cierto es que tal inocuidad literaria puede dar una idea falsa de nuestro acontecer, de las corrientes morales o inmorales que lo recorren. La estructura general del país tiene algunas (no muchas) vigas podridas, y en general estamos lejos aún de alcanzar ese gran destino que intermitentemente es anunciado por algunos caudillos y subcaudillos con fraudulenta sinceridad.

Hoy en día puede considerarse prescindible que la literatura toque y desarrolle semejantes tabúes, pero ¿debe acaso estimarse obligatorio el pasaje por la Arcadia criolla como medida previa para ser alguien en nuestro firmamento literario? Después de varios años de esta conspiración de la corza, de darle la espalda a lo que importa, de este hablar a conciencia un dialecto, y usar una imaginería que poco o nada tienen que ver con lo que somos, hay derecho para formular una que otra sospecha. Por cierto que el rumbo de estas no es nada promisorio.

Marcha, n.º 901, del 28 de febrero de 1958

68. Más o menos nativistas

Es fácil, y además suena bien, decir que en la literatura uruguaya de las últimas hornadas falta a menudo este elemento imponderable, equívoco y fijador, que suele llamarse «color local». Siempre acude alguna voz pronta a sugerir que la fórmula más adecuada para lograr ese color local, consiste en someter la inspiración a periódicas abluciones de nativismo. Un buen consejo, claro. El nativismo siempre ha constituido una eficaz palanca del escritor hispanoamericano para mover sus temas y atraer de paso a su lector. La inabordable selva, el indio huraño y maltratado, las revoluciones detonantes y menesterosas, el gaucho de lacónico facón, han sido emboscadas con hábil estrategia por ensayistas, poetas y narradores.

Del último de estos temas logró asirse la literatura uruguaya y a duras penas se hizo folclórica. Ya Zorrilla llegó con cierto atraso y su indio le salió de ojos azules. Reyles llegó más tarde aún y así su gaucho le salió florido. Pero hicieron

bien en no pensarlo dos veces, ya que la realidad estaba liquidando sus últimos retazos de folclore.

No obstante, liquidado que fue el último, el nativismo optó por retirarse y se instaló sin inconvenientes en la literatura. De todos modos, ya que se reclama una mayor atención del escritor nacional hacia lo nativo, convendría aclarar que se entiende por tal. Porque, curiosamente, algunos de nuestros narradores campesinos, no se inspiran en la vida rural que está al alcance de sus ojos sino en la que vieron y contaron otros escritores. Puestos a elegir entre el campo de Catastro y el de Viana, sin vacilar escogen este último.

De modo que cuando se habla de la influencia libresca que padece, por ejemplo, nuestra narrativa ciudadana achacándose a James, Faulkner o Céline algunos de sus efectos y defectos, habría que investigar si nuestra literatura rural está completamente libre de pecado; si, en definitiva, no está haciendo más por el tema nacional quien aplica la mejor herramienta importada para tallar este presente, que quien emplea un útil ya gastado para trasmitir una efusión que le llega a través de intermediarios. También el nativismo puede ser libresco.

Faltaría anotar todavía que el Diccionario trae, junto a la palabra «nativo», la siguiente explicación: perteneciente al país o lugar en que uno ha nacido. En un país como este, con la mitad de sus habitantes viviendo dentro del hinchado perímetro de su capital, hay pues un cincuenta por ciento de personas para las cuales nativo es sinónimo de *ciudadano.* De manera que, según la académica definición que aquí se cita, es tan nativo un hincha de la Colombes como un payador de Cerro Largo, una coima burocrática como una boleadora precolonial, una sesión de la Cámara como los pormenores de la yerra.

En boca de extranjeros es frecuente escuchar que el Uruguay es el más europeo de los países de América Latina. Ellos lo dicen como elogio, pero uno a veces se atraganta con el mismo, sobre todo cuando se tiene el pueril orgullo de sentirse americano. Sin embargo, lo más probable es que esos europeos nos estén revelando una estricta verdad y, con ella, una de las razones de nuestras crisis culturales. Es cierto que Henríquez Ureña nos puso a los latinoamericanos en la afanosa búsqueda de nuestra expresión pero cabe preguntarnos si los uruguayos no estaremos confundiendo nuestra expresión con nuestro folclore. Un pueblo puede no tener folclore y sin embargo tener expresión, su expresión.

Lo cierto es que a esta altura ya va resultando dramática nuestra imposibilidad de encontrarnos con lo autóctono. Es posible, empero, que todo tenga su origen en un tradicional malentendido: creer que, en materia de arraigo y regionalismo, podemos medir la realidad uruguaya con los mismos patrones que se usan para medir la del resto de la América Latina. Olvidamos que las otras repúblicas de América Latina tienen tremendos problemas raciales, tienen petróleo y minerales, tienen —nada menos— a los Estados Unidos exprimiendo su fruta y dejando las cáscaras como parte del plan de ayuda mutua. Para bien o para mal, más por azar que por méritos o defectos propios, constituimos una excepción en la vida continental. Por eso, porque somos un módico mundo aparte, los métodos que emplean otros latinoamericanos para ir en busca de su expresión, acaso no nos sirvan para encontrar la nuestra.

En este país se cruzan y entrecruzan las tendencias, las corrientes de inmigración, las avalanchas culturales, las maniobras politiqueras. Ignoramos (en

realidad, no hay modo de saberlo) qué sobresalientes poetas, qué vigorosos novelistas, publican sus obras en Asunción, en Lima, en Bogotá, pero en cambio sabemos de memoria (en realidad, no hay modo de ignorarlo) la nómina de mediocres que trimestralmente son lanzados a la fama por los bambolleros de París.

Cualquiera puede sostener que la vida uruguaya es una mezcla de ruido, abulia, generosidad, guaranguería, ambiciones, trabajo, inescrupulosidad, cursilería, buen humor. Es posible que debajo de esa corteza exista el todavía inhallado rasgo único, original, autóctono. Pero nuestro subsuelo no se caracteriza por su riqueza. Ni petróleo ni ricos minerales. Quizá no exista en un aspecto radicalmente humano, nada más hondo ni más original que la surtida realidad que vive a flor de tierra; quizá los escritores que pugnan por transformar esa miscelánea en literatura, no sean, después de todo, tan falseadores de lo nacional como algunos proponen. En última instancia, cabría reputarlos como más cercanos a un verdadero nativismo que quienes prefieren examinar la vida rural, ya no con su legítima miopía, sino con la lupa, ajena y prestigiosa, que los clásicos dejaron en su mano.

Marcha, n.º 912, del 23 de mayo de 1958

69. Canjeables e inadaptados

El dominio de un oficio es algo que siempre importa en un escritor. Pero ese oficio debe representar algo más que dejar caer el acento obligatorio en la sexta cuenta del endecasílabo o cuidar que un drama cumpla puntualmente con las exigencias del planteo, nudo y desenlace. Solo cuando llega a ser el instrumento adecuado para desarrollar un enfoque personal, solo cuando se convierte en el brazo ejecutor de un sentimiento o una idea originales, solo entonces el oficio del escritor adquiere su sentido, cumple verdaderamente su función. Pero cuando ese enfoque personal no existe, cuando el estilo se apabulla hasta el punto de convertirse en un desvaído y ajeno sonsonete, entonces el oficio pasa a refugiarse en un lenguaje híbrido, reseco, un lenguaje que, ni murmurado ni vociferado, habrá de provocar jamás la menor resonancia en el espíritu.

Por más que no se trata solo de ritmos o de estilos; se trata simplemente de jugarse o no en la propia obra. Ni siquiera es cuestión de comprometerse, con un fervor integral, en ordenaciones polémicas, filosóficas o religiosas. Un escritor puede, a veces, salvar su nombre no comprometiéndose, sosteniendo porfiadamente su resistencia a dejar de ser él mismo. Pero lo menos que puede pedírsele a quien escribe es que crea en la literatura, y, en consecuencia que esta le importe como medio de expresión, como forma de desbordar hacia el mundo.

Todo esto tiene un inevitable aire de manual (mejor dicho, de notas al pie de los manuales), pero consiente sin embargo cierta referencia a algo que no sabemos exactamente si somos, pero que por las dudas pregonamos ser. Este es un país de muchos escritores. Cierto. Un país de pocos enfoques personales. Más cierto aún. La consecuencia que podría extraer algún observador sin excesivos prejuicios, es que no alcanza con tener ganas de escribir. Es preciso, además, tener algo que decir.

Uno de los aspectos más patéticos de nuestro presente literario, lo constituye el hecho de que muchos escritores uruguayos no tengan nada que decir, y sobre todo, que ellos sean los primeros en saberlo. Pero no todas las culpas deben caer sobre estas testas, tantas veces coronadas por los jurados ministeriales. En realidad, todos somos responsables.

Hasta los diputados suelen darse cuenta, por ejemplo, de que la sociedad es responsable principal en el arduo problema de los menores inadaptados. ¿Y los mayores inadaptados? ¿Acaso la sociedad no es responsable de estos poetas, desdoblados en un Doctor Jekyll, honorable ciudadano de la Arcadia, y un Mister Hyde que pichulea en cuanto acomodo se le pone a tiro? En rigor, la única inadaptada es la porción jekylliana (confunde abstracción con distracción), ya que se debe reconocer que la mitad hydiana se adapta como un guante al más autóctono de los camanduleos.

El pobre lector cree hacer lo que puede: es decir, niega su mirada. Pero con eso no basta, porque, naturalmente, los poetas gacelares no escriben «para». Ellos escriben. Punto. De modo que al lector, representante social en esta circunstancia, también le toca una porción de responsabilidad. Si el lector no ignorara deliberadamente las corzas, si el lector fuera en su busca y dijera su opinión sobre las mismas, quizá todo cambiara, quizá aquellos poetas «desterrados de sí mismos» (como alguno de ellos reconoce serlo) se resolvieran por fin a *escribir para*. A nadie se le ha ocurrido pensar qué podría suceder en el panorama literario nacional el día en que los poetas gacelares encontraran su *segundo* lector.

Aunque, en definitiva, no es el tema lo que cuenta. Fue Sara de Ibáñez, creo, quien introdujo las corzas en la literatura nacional, y hay que reconocer que aquellas eran válidas. ¿Por qué? Porque evidentemente la autora creía, tenía fe en sus propias imágenes: de ahí que estas aparecieran pulidas por el fervor del descubrimiento por la consciente adopción de un lenguaje. Aún hoy, cubiertas por varias capas de sonetos de imitación, aquellas corzas siguen manteniendo un único, irrepetido color. Es bastante obvia la explicación de que fueron las únicas que pasaron por el resguardo de un buen gusto personal; y también de que todas las otras tienen menos de emulación que de abigeato.

Salvo excepciones que suelen depender más del azar que de la deliberación, la incanjeabilidad es un rasgo significativo en la obra de un poeta. La incanjeabilidad no siempre garantiza la calidad de un poema, pero asegura en cambio que este solo puede tener un autor. Un librito (tan vulnerable en lo específicamente literario) como *Tata Vizcacha*, de Washington Benavides, resulta empero absolutamente incanjeable, y es seguro que esta cualidad bastará para salvarlo justicieramente del olvido. Versos como: «*Cuando descalzo recién salí/ era época de música bailable*» solo pueden ser de Humberto Megget, y otros como: «*La noche pozo suave/ y atorado de sueños/ soporta aún la cuota/ de otro y la rebasa*» son de Idea Vilariño y nadie más. Pero versos tan deliberadamente neutros como: «*Nacida en el temblor de una escala/ y rodeada de tenues amapolas/ viaja mi niebla, con sandalias de olas/ por el sueño que un hálito desvela*» podrían ser indistintamente de Juvenal Ortiz Saralegui, Luis Alberto Caputi, Arsinoe Moratorio y quién sabe cuántos más; el hecho de que hayan sido autorizados por la poetisa nombrada en tercer término, parece obedecer mejor al cumplimiento de un trámite administrativo que al de una vivencia personal.

La lectura de estos poetas que pueden sustituirse y hasta superponerse sin mayor compromiso ni violencia, deja por lo general una sensación extraña. Cada uno de sus sonetos está rebasando palabras famosamente poéticas, pero es evidente que todas esas notas no llegan a constituir un acorde. Resulta obvio señalar que no es el derecho a equivocarse lo que aquí se cuestiona. ¿Quién de nosotros está libre de error? Lo que aquí se objeta es el desinterés por lo literario que esa poesía, tan fácilmente canjeable, pone de manifiesto, ese desinterés que al final de cuentas se convierte en desprecio, y que no solo alcanza a lo estrictamente literario sino también a los valores humanos que la literatura suele arrastrar consigo. Escribir porque sí, sin una necesidad interior que fuerce a ello ni un impulso vital que justifique el esfuerzo, no parece en verdad una tarea ineludible sino un largo apagón de la conciencia. (...)

Marcha, n.º 917, del 27 de junio de 1958

Daniel Vidart (1920)

La antropología cultural, la geografía, la sociología, la arqueología, la etnografía, forman el núcleo de los intereses y las inquietudes de Daniel Vidart.

Si a esta multiplicidad se suman otras circunstancias: la del carácter autodidacta de la rica formación de Vidart, la de no haber alcanzado este autor su suficiencia a través del «cursus honorum» de una línea universitaria; la de ser inseparables su temática científica y una expresión clara (y a veces ambiciosamente) literaria, es fácil comprender que su caracterización (sino ardua) puede ser controvertida y sin duda lo será.

No debería eludirse, sin embargo, antes de un balance de su significación, apuntar sobre qué aspectos de su obra puede —y suele— quedarse un lector desprevenido. La prosa ensayística de Vidart es fluente y casi siempre eficaz pero, a diferencia de la de otros coetáneos suyos, esta prosa tiende a enderezarse, dualmente, o hacia una persistente utilización de términos técnicos, a menudo extraídos de otras lenguas o hacia la generosa extroverde otras lenguas o hacia la generosa extroversión de una abundante vena metafórica. Un caudal, obsérvese, que choca frecuentemente a una mayoría partidaria de una elocución sobriamente conceptual cuando son ciertas materias las abordadas. Es tan frecuente toparse en Vidart con todo un repertorio de *kutsch*, *wanderlust*, *hinterland*, *gea*, *penillanura* y *weltanschuung* como ser incitado a la generosa visión de *tahalís rupestres, cerros que cocen sus panes de piedra* o mil imágenes parecidas.

Textos en mano, sin embargo, sería difícil controvertir que Vidart es un escritor original y capaz, un estudioso que, con base científica mucho más amplia que la de la mayoría de sus contemporáneos tiende (por más que repudie la «sociología literaria» y encomie sin medida la «investigación de campo»), al modo de pensar ensayístico, al discurso libre, personalizado, deliberada o involuntariamente interdisciplinario.

En lo que al aspecto científico es ateñedero sus técnicas y disciplinas son las que se mencionaban. Sus temas predilectos (una predilección en la que parece importante su crecimiento en el interior sanducero) son los de la antropología cultural del país y de Iberoamérica, la vida rural y sus estructuras, instituciones y costumbres, los aportes extranjeros que formaron nuestra nacionalidad o las predilecciones populares, sean ellas el mate, el juego o el tango (objeto de estudio este último que también preocupa a Horacio Arturo Ferrer, Idea Vilariño, Federico Silva y a toda una creciente pléyade). Indagados —y algunos muy bien— estos temas, Vidart no examina nada que realmente le interese con esa frigidez que la ciencia vulgar cree ser un atributo requerido sino, y por el contrario, con esa auténtica pasión nacional, americana que con tantos de sus coetáneos comparte. En este sentido, se podría decir que tanto como «encender» tales asuntos, los trascendentaliza, los arrebata del especialismo plúmbeo y los apunta hacia el gran tema de una inquisición de nuestra entidad nacional y su destino.

Desde sus funciones en el Departamento de Sociología Rural del Ministerio de Ganadería y Agricultura, desde su sección *«Bibliografía de las Ciencias del*

Hombre», en el diario *El Plata*, desde el suplemento de *El Día*, desde la revista *Amerindia* que en 1962 comenzó a editar, Vidart ha trabajado por difundir sus inquietudes, haciendo al mismo tiempo de esta labor una especie de etapa de esbozo, informal, del pensamiento que luego en sus libros coordina con más rigor. Son así, y en general, instancias posteriores de previos y mayores desarrollos sus libros *La vida rural uruguaya* (1955), *Las sociedades campesinas del área rioplatense* (mimeógrafo, 1960) y *Regionalismo y universalismo de la cultura gallega* (1961). *Sociología rural* (Barcelona, 1960) es una obra de dos voluminosos tomos, editada por Salvat, en la que Vidart ha ceñido toda la realidad mundial en esta materia. Antes de estos títulos representa en cambio, algo así como la busca del camino: *Tomás Berreta* (1946), que es sin embargo mucho menos la biografía apologética de un candidato presidencial que un emprendedor análisis del caudillaje político en el medio chacarero. Pero también podrían hablar tanto de exploración de vías como de primeriza presencia de la dirección posterior, *La Edad de Oro* (1947) —libro poemático de excelente artesanía— y un *Hesíodo, poeta de la tierra* (1950).

Como se, apuntará en el caso de otro autor de esta selección, Vidart representa, en el manejo de todos estos temas, un punto de vista que (más que regional, o local, o nacional) cabe llamar del «tercer mundo», de todas las zonas marginales al área noratlántica de Occidente. Contra el inconfeso pero real «europeocentrismo» de investigaciones anteriores, el comparatismo que Vidart ha aplicado en su obra mayor ya mencionada puede valer por una réplica muy discreta pero también muy eficaz. Contra ese «europeocentrismo», igualmente, milita su tenaz rechazo a toda tesis de decadencia y catastrofismo cultural, por más que sea consciente (y hasta elegíacamente sensible) de los riesgos y las eventuales pérdidas en valores humanos que importan ciertos procesos (urbanización, industrialización, etc.), que lleva implícitos el ascenso de las naciones periféricas.

Y ante todo, claro está, la nuestra, de diagnóstico tan ambiguo en este punto, y contra cuyo «subdesarrollo» (o más precisamente, el marbete de tal) Vidart ha polemizado. Lo cierto es que su prédica tiene siempre un fuerte acento americanista y nacionalista. Algunas declaraciones suyas (en *Marcha*, n.º 1041) lo muestran en abierta militancia contra *el alejandrismo que nos postra, los estereotipos del optimismo, los ídolos de arcilla.* En ellas se habla de la grave epidemia que desde hace treinta años afecta *los valores de nuestra originalidad creadora* endosada a que la inteligencia sustituyó a la intuición, a la crítica que *se puso a barrer la casa y la dejó tan limpia, tan aséptica, que las fórmulas espirituales subsistentes solo adquirieron vigencia por su actividad negativa ante «lo cursi», a nuestra incapacidad de injertar en una veta casi exhausta de savia folclórica,* las *últimas corrientes literarias, artísticas y filosóficas del exterior,* a nuestro reniego *del nativismo y del tradicionalismo, de los que despreciamos su faz adjetiva y sensiblera sin querer sublimar sus valores ni trasmutar sus símbolos, a la telaraña paralizadora del cinematógrafo*, en fin, *que nos convierte en meros espectadores de la sobreviniente realidad.* Contra una cultura alienada y «de consumo» se pronuncia así Vidart, tocando algún punto neurálgico de una viva polémica generacional.

El texto que aquí se recoge desarrolla un tema que ha preocupado a toda la sociología y la historiografía joven, por más que entre tanta pleonástica biografía de nuestros próceres, falte aún un libro medianamente completo sobre la «estancia

uruguaya» y su evolución. También testimonia, de modo suficiente, las modalidades expresivas de Vidart, así como su constante preocupación comparatista, no tanto en gala de pura erudición como instrumento técnico-metódico capaz de hacer más clara, más honda la comprensión de lo nuestro.

70. Valoración económica y social de la estancia

Tendiendo al campo la vista
solo vía hacienda y cielo.
Martín Fierro

La cultura nacional se ha bipartido al estilo de los dioses. Términos con que los pueblos clásicos delimitaban sus propiedades: con su cara dionisíaca contempla un territorio de geografía poco espectacular, débilmente poblado y de cuño pastoril, y con su faz apolínea indaga en el pensamiento de una ciudad edificada al borde de un estuario de aguas y de ideas. Esto no impide que vayamos en camino de una síntesis, de una compenetración mayor cada día: el campo recibe con ritmo creciente el mensaje técnico y espiritual de la urbe, y esta recibe sin cesar en su plexo cosmopolita el sistema de señales de una gea y de un hombre indentificados en un latido cordial, espontáneo y vigoroso.

Nuestra economía, sin embargo, ha reposado y reposa sobre la riqueza ganadera y no tenemos todavía un cuerpo industrial autónomo que se enfrente al monocorde acento de las lanas de veintitrés millones de ovejas y de las carnes y cueros de ocho millones de vacas.

Sobre esta infraestructura —valga la expresión favorita del materialismo histórico— se yergue una ideología que penetra hasta los tuétanos la idiosincrasia nacional: aunque asentados en la gran ciudad que enajena el resuello primitivo del campo, no podemos sustraernos a las seculares radiaciones de un espíritu ganadero de imprevisión e improvisación, de ecuestre turbulencia, de culto al coraje, de sometimiento a los azares de una quiniela trisemanal o metafísica. Los uruguayos somos el humano cauce de un profundo río de pezuñas y de guampas que atraviesa el mapa de nuestra historia; somos no importa si septentrionales o meridionales, las flores antropológicas de una raíz que se hunde en el polvo de los galpones, en la pendiente enjundia de los toros y en el viejo corazón de las praderas.

No es por mero capricho que a una linda mujer la llamamos «churrasca» y que a un difunto le decimos «fiambre»; para la vida y para la muerte, para el ocio y para el trabajo, para la gravedad y para la gracia tenemos epítetos, giros y denominaciones que brotan de nuestra entraña de devoradores de asado, de exportadores de vellón y de curtidores de cueros.

A este jugoso tema lingüístico lo asediaremos en el momento oportuno: hoy me interesa calificar económica y culturalmente el cariz de nuestra ganadería, tipificarla dentro de las pecuarias del mundo, analizar sus repercusiones sociales y mentales sobre el carácter nacional.

La ganadería de los continentes nuevos —América y Oceanía— introducida en el período colonial de los mismos, tuvo un singular destino: por un lado fue una

conquistadora y por otro una «barbarizadora». Fue una conquistadora en cuanto que las reses, reproduciéndose velozmente en ambientes propicios, penetraron en el interior de vastas regiones desconocidas para el europeo, facilitando así su advenimiento a largo o corto plazo.

Nuestro país antes de ser ocupado por el español lo fue por el vacuno; la ganadería constituyó la punta de lanza de la civilización. Pero a su vez la ganadería «barbarizó» al hombre blanco. Lejos de las ciudades, rotas las compuertas morigeradoras de las *urbanitas*, fuera del regulado mundo de relaciones sociales constituido por tantas obligaciones como derechos, el europeo o el criollo que se sumergían en los océanos de hierbas de las pampas, los llanos o las penicolinas, retrogradaban al estadio del *homo ferus*, del ave de presa, de la criatura sin límites para su voluntad de poderío.

EI colono de las soledades rioplatenses enriquecidas por la pecuaria es en una primera etapa económica un depredador y un cazador.

El ganado brota naturalmente de la tierra engramillada y no necesita de la mano del hombre para su crianza como la requieren el reno de las reglones árticas o la oveja mediterránea. El corambrero se limita a perseguirlo, a desgarretarlo y a cuerearlo. Lo demás queda para los caranchos. El changador o el faenero proceden del mismo modo que los tramperos de martas del Canadá o los batidores de gacelas de Kenya. No son nómadas ni trashumantes. Son cuereadores errabundos armados de lazos, medialunas y cuchillos. Hay nomadismo cuando la familia entera, parásita del ganado, sigue a este en su isócrono ambular estacional, ya entre las praderas del norte y las del sur en Mongolia, ya tras las lluvias en el Sahara. Hay trashumancia cuando los ganados, acompañados por los pastores solamente —tal cual lo hacía en tiempo de la Meseta hispánica— van por las cañadas en busca de pasturas de invierno o de verano, atravesando las comarcas ocupadas por labradores sedentarios y chocando con los mismos.

Pero en el caso de la explotación primigenia del ganado colonial solo hay artes venatorias, vagancia tras las haciendas cimarronas para sacrificar las reses y estaquear los cueros.

La segunda etapa es la del asentamiento para vigilar y aprovechar más intensamente el acervo ganadero. Aparecen los «hatos» venezolanos, las «fazendas» brasileñas, los «ranchos» tejanos, las «fincas» centroamericanas, bolivianas y chilenas, las «estancias» rioplatenses.

De todos los nombres que designan el meollo humanizado de la explotación pecuaria el más significativo es el de estancia. Proviene de la antigua distinción española entre ganadería estante y ganadería trashumante. La ganadería estante es la sedentaria, la que aprovecha el ciclo de la vegetación natural; la trashumante, en cambio, es la que emigra hacia las pasturas de la montaña distante, cuando las del llano perecen, o viceversa.

La estancia coagula la presencia de los hombres y bestias que confraternizan en la penillanura uruguaya formando así un núcleo permanente, un carozo tenaz. La épica escuela de las yerras adiestra las futuras promociones de lanceros. Los menesteres ecuestres prefiguran la estrategia de la montonera gaucha. La lucha contra el tigre y la tormenta, contra el indio y el cristiano hace las almas impávidas, los brazos fuertes, los nervios templados, los talantes pendencieros. Se inaugura así el período de oro de la *boocracia*, del gobierno del bovino.

La estancia primitiva era el cubil sedentario del hombre de a caballo que suplantaba su constante migración por la correría diurna y el fogón nocherniego como un término medio entre la movediza vida del corambrero antepasado y la quietud agrícola del «gringo» futuro.

Socialmente la estancia constituía un núcleo de índole casi clánica. Oasis cultural, laboral y demográfico en medio de los verdes desiertos engramillados, ella daba coherencia a los arrecifes humanos donde la comunidad se asentaba.

El régimen allí imperante era el autárquico. La estancia constituía una célula omniproductiva que se abastecía y gobernaba a sí misma. Un mangrullo atalayaba a veces el campo circundante; un oratorio humilde atendía las necesidades del culto; los ranchos con alas de totora, primero, y las «azoteas» encaladas, después, acogían los sueños sin pesadillas de aquellos legendarios bisabuelos; las enramadas amparaban los ocios vespertinos; las sendas hípicas y las canchas de tabas y bolos corroboraban la juerga dominguera; los corrales se llenaban con los blandos mugidos de los terneros guachos. Dentro de una prócer construcción de tepes que oficiaba de depósito universal se almacenaban en pintoresca mezcolanza los bastos de la equitación, las medialunas del desgarretamiento, las tres marías para bolear avestruces, las rudimentarias azadas de una agricultura sumarísima de maíz y zapallo, los largos sobeos para los piales de lujo, los moques de la curtiembre, los arbóreos morteros de la mazamorra, los sacos de lejía, los sangradores para la mancomunada terapia de hombres y bestias, los trabucos naranjeros que vomitaban cascotes y tachuelas en las *malocas*, los telares heredados del misionero, la sal gorda, los porongos aún preñados de semillas y sin el bostezo que colmaría la yerba, la propia yerba mate enchalecada en las corambres, la zaraza contrabandeada por los bergantines y traída desde el sur por carretas gliptodónticas, los yuyos medicinales, la grasa sanguinolenta merodeada por pertinaces moscardones, las guitarras del canto contrapunteado, la caña color miel de las broncas borracheras y las chuzas terribles de los entreveros. Como se ve, todo un mundo.

La relación entre el estanciero y la peonada, fija o flotante, aquerenciada o rotativa estaba basada más en un ascendiente espiritual que económico. El estanciero imperaba por la energía, valor, destreza y condiciones de mando sobre los suyos. Era jefe, juez y sacerdote de aquellas misas agrestes, recordadas por Sarmiento en su Facundo; cejijunto varón feudal, como el Pantaleón descripto por Reyles en «El Terruño»; caudillo de mesnadas lanceras, como el Justino Muniz evocado en la «Crónica» de su nieto Zavala Muniz.

«*Primus inter pares*», solo se diferenciaba de sus hombres por la plata y el oro que ornamentaban la cabezada de su recado y por el rudo señorío de su enjundia moral.

El peón y su familia vivían en la estancia. Los niños acarreaban agua de los manantiales y leña del monte, las mujeres cocinaban en los ranchos y hacían pasteles para las fiestas donde el pericón confirmaba coreográficamente la urdimbre del grupo social, los viejos ya retirados del trabajo trenzaban tientos a la sombra de los molles y constituían el centro senaturial de la sabiduría gaucha. De tal modo, la comunidad, cohesionada por el centripetismo patriarcalista, se ordenaba en un grupo homogéneo y con intuitiva conciencia de su valor solidario.

La comida era barata pues las vacadas abundaban y se carneaba generosamente; la vivienda brotaba ecológicamente, como nido del hornero y la jiba del tacurú, de la tierra misma; la humilde vestimenta, cuando no era producto de la industria casera, se adquiría a precios insignificantes en el boliche fortificado o al buhonero «nación» y maturrango. Vida plena, pues, aunque conceptuada como inverosímilmente pobre por Azara o Darwin que, ciudadanos al fin, no comprendían la axiología de este bárbaro paraíso de cabalgatas, de asados homéricos, de riñas crueles, de amores violentos y de egregia libertad.

Las contiendas armadas, como la roja franja de la bandera artiguista, atravesaron siempre nuestras comarcas. Hado común de los pueblos pastores, sino de la estepa de los Tamerlanes y Atilas, santo y seña de la epopeya magyar celebrada por Petoefi, de las algaradas moriscas, de las lunas de los comanches, de los hatos del Apure soliviantados por el catire Páez y de las correrías de los sertanejos. Nuestro paisano ganadero, hecho al pugilato con la res y el desbravamiento de los potros, no escapó al destino histórico del hombre de a caballo: aguerrido y heroico luchó sucesivamente contra el indígena, contra el mameluco, contra el gauderio, contra el español, contra el portugués, contra el brasileño, contra el argentino, y al final, cuando estaba solo en el escenario patrio, contra su propio hermano de sangre y rival de divisa.

En la paz el trabajo era riesgoso pero aceptado alegremente por la idiosincrasia criolla. La doma, el rodeo y la yerra ocasionales en el año, exigían cualidades de recia varonía en vez de un esfuerzo sostenido y paciente como el del labriego. Martín Fierro lo anota con expresivo gracejo:

Aquello no era trabajo
más bien era una junción.

«Junción», espectáculo, derroche de coraje, suntuoso alarde del hombrón ecuestre, mitológico desdén hacia la vida, burla del peligro, *catharsis*, en fin, del talante salvaje del indio y de la furia del celtíbero mixturados en un Santiago americano, en un terrible apóstol de vincha, chiripá y espuelas.

Corambres y tasajos sostienen el sistema económico de la colonia primero y las juveniles instituciones de la República después.

Es por el ganado que se puebla la Banda Oriental, por el ganado que se funda Montevideo para poner coto al saqueo portugués, por el ganado que se vive en robusta holganza campesina, por el ganado que se forjan los libertarios tipos gauchescos, por el ganado que se amasan las primeras grandes fortunas, por el ganado que brotan los edificios en la amurallada ciudad del sur.

En el *sertao* brasileño se ha acuñado una denominación muy gráfica para designar a la hacienda montaraz y alzada: *gado de corte*.

En el Uruguay de fines del siglo XVIII y principios del XIX el ganado también se cortaba como un fruto, se tomaba como un bien mostrenco, se carneaba por el lujo de comer una lengua, un matambre, un caracú caliente.

Pero los veinticinco millones de reses que un día atronaron con sus corridas nuestros campos fueron disminuyendo sin pausa: los facones degollaban con saña feroz, las revoluciones patricias y las civiles diezmaban los opulentos rebaños, el contrabando fronterizo sorbía solapadamente la pecuaria oriental.

Llegó entonces el momento de hacer un alto, de dar otra vuelta a la tuerca racionalizadora. Los fundos se alambraron, la zootecnia y el refinamiento irrumpieron en el rudo escenario nativo, los baños y los bretes rompieron la simplicidad empírica de la cría cimarrona.

Se avecinaba ya la Era del Frigorífico: la de la Corambre era ceniza del pasado y la del Tasajo buscaba nuevas expresiones comerciales y técnicas.

Por su parte la oleada agrícola avanzaba: una marea de cereales y hortalizas ascendía desde el sur, y los otrora desnudos ejidos de los pueblos y los ascéticos cascos de las estancias veían florecer el naranjo, el manzano, el ciruelo.

Los humanos tipos insurgentes eran suplantados por los tipos pacíficos; el campo se agringaba, las costumbres bravías se dulcificaban, las lanzas se convertían en picanas.

Sin embargo la ganadería no fue derrotada por la agricultura. Ni tampoco se establecieron filtros demográficos y laborales que operaran como formas intermediarias entre la soledad de los potreros y la plétora de la urbe gigantesca. Por eso es que somos aún parásitos del ganado o de la patria. En el norte vivimos de las estancias; en el sur todo se lo pedimos al puesto público.

Boocracia y burocracia, términos opuestos en su esencia, coinciden en su vigencia. La ganadería nos hizo libres e imprevisores a un tiempo; fue nuestra gloria y de seguir así, puede ser nuestro martirio. La ganadería actual despuebla: el estanciero rico y el peón menesteroso vienen a Montevideo con intenciones opuestas —el uno a disfrutar su fortuna, el otro tentado por el salario fabril— pero traduciendo un idéntico síntoma de éxodo hacia la Babel ciudadana.

Pero no nos desconsolemos demasiado. Gracias a la ganadería vivimos y hasta prosperamos. Para superar el actual *plafond* de nuestro vuelo económico tendremos que arbitrar nuevas fórmulas, primero semejantes a las de Nueva Zelandia, más tarde, al aumentar la población, similares a las de Dinamarca.

No padecemos, felizmente, la *boolatría* indostánica que por considerar a sus cincuenta millones de bovinos animales sagrados, los deja devorar todos los años un tercio de la cosecha sin molestarlos, sin comer su carne, bebiendo apenas su leche.

Ni tampoco nos aqueja la *boomanía* de los indígenas de Madagascar y de ciertas tribus negras del África que crían ganado por mero lujo, como suntuario signo de distinción, poder y nobleza, y viven de los productos de una agricultura miserable.

Tomemos en cambio a guisa de ejemplo la ganadería de Normandía y de Holanda, que desarrolla al máximo la industria lechera; a la del *cornbelt* americano, que engorda a las reses flacas, a los cerdos y a los pavos con el maíz; a la de Australia, que aprovecha las virtudes inglesas de las *grazing counties*.

Todo esfuerzo que se practique en el sentido de racionalizar nuestra riqueza ganadera, de subdividir la gran propiedad, de instalar dehesas colectivas, de facilitar medios para crear praderas artificiales y aguadas, de enseñar el manejo rotativo de los potreros, será digno del reconocimiento nacional. La ganadería puede poblar, puede fijar el hombre a la tierra, puede civilizar con tanto o más intensidad que la agricultura.

Nuestro país tiene signo pecuario. No contrariemos sus tradiciones patricias, su íntima y diestra vocación, su soterrada naturaleza. Pongamos la agricultura y la industria al servicio de una ganadería sabia, equilibrada y socializada y veremos retozar de alegría al caballito y a la vaca de nuestro escudo.

Si el Uruguay de antaño fue un don de la ganadería como ha dicho el docto historiador Felipe Ferreiro, el nuevo Uruguay que todos deseamos, rico y enérgico, emprendedor y autárquico, puede ser el don de la ganadería encauzada por el Estado y puesta al servicio de todo el pueblo de la República.

La vida rural uruguaya, pp. 41-47

Roberto Ares Pons (1921-[†2000])

Es posiblemente Roberto Ares Pons el más ensayístico de los escritores de su generación. Y esto, sobre todo, porque ya se refiera a la historia o al presente, ya se dirija su interés al mundo espiritual del gaucho, a la estructura de la «estancia cimarrona», a la crisis de la educación o a las revistas infantiles es siempre fiel a cierto modo constructivo. Un modo que complementa la perspicaz observación o la sugestión lectora de algunas (no demasiadas) fuentes con una morosa rumia meditativa que funde todos los elementos, que de alguna manera los personaliza, que les da firmeza, acabado de objeto artístico. Esto no quiere decir que Ares no esté nutrido de cultura y sobre todo de aquella que, de acuerdo al famoso dicho, es la que sobrenada cuando todo se olvida, pero también es infrecuente hallar escritor de su indiferencia por novedades, autoridades y cotejos, más confiado (más justamente confiado si a los resultados se atiende) en lo que le ofrecerá el azar, la experiencia del mundo, sus propias dotes.

Las páginas introductorias a los textos de Servando Cuadro ahorran, en su caso, la tarea de una ubicación ideológica ya que, amigo de aquel, prologuista de la selección de «Los trabajos y los días», Ares Pons es, por lo menos esquemáticamente, un continuador, una inteligencia que reitera con lenguaje y estilo propios, sobre materia generalmente historiográfica y a distinta altura colectiva y personal, las líneas esenciales del pensamiento de Cuadro.

Originado en el comunismo —debe sin embargo recapitularse— Ares descubrió también un día que existían en la historia «comunidades nacionales» diferenciadas, dotadas de una textura que ayudaba a su resistencia frente a la aplanadora imperialista. Que existía una «tradición» cuyo sentido no se agotaba en el pintoresquismo evocador o en las hueras, rituales invocaciones y en la que un pueblo, luchando por sus bienes propios, podía hacer estribo, cobrar aliento, extraer inspiración. Descubrió que se extendía más allá de nuestros límites un mundo con trazos comunes y en el que las fronteras quieren decir mucho menos que en Europa y que, sobre todo, es el único ámbito geohistórico respirable, el único campo en que quepa una gran empresa capaz de imantar las vidas de hombres presentes, poco dispuestos a luchar hasta el fin por «espacios» patrios, indigentes de todo lo que permite andar a una verdadera comunidad. Halló que yacía, deshauciado, arrinconado pero todavía latente, resultando de una doble nutrición hispánica y nativa, un modo de vida en el que la plenitud de una comunicación con el universo, la exaltación de una comunión humana, la brújula de una intuición misteriosa, el señorío que nace de vencer el ciego afán posesivo, la felicidad de una contemplación desinteresada valían bastante más que las categorías dinámicas, racionalistas de la «izquierda clásica».

Buscarles, en realidad, otro contexto socioeconómico a esos valores humanos y culturales que no «pueden» ser restaurados por la vía «reaccionaria», que no «deben» ser relegados por la vía «progresista», librarles de la esclerosis, la falsificación, la asfixia podría ser (si el autor de esta noticia no confunde con las del

escritor sus propias ambiciones) la sustancia de la actitud de Ares Pons como meditador de su país y de su tiempo.

Profesor de historia en enseñanza media (profesores son buena parte de los aquí recogidos), la obra ensayística de Ares es corta y ha sido suscitada casi toda ella por concursos, que ha ganado con empeño y laboriosidad que son en él más bien discontinuas. A este tipo de labor pertenecen «Aproximaciones a la problemática de nuestra juventud» (1952) —publicado en *Problemas de la juventud uruguaya* (1954)— y *Uruguay ¿provincia o nación?* (Buenos Aires, 1961). También dirigió *Nexo*, revista hispanoamericana, conjuntamente con Washington Reyes Abadie y Alberto Methol Ferré, donde se hallan incluidos dos de sus estudios: «La "intelligentsia" uruguaya» (n.º 2, 1955) y «Sobre la tercera posición» (n.º 3, 1956), republicando el primero en folleto el año 1961. En *Tribuna Universitaria* vieron la luz también dos de sus ensayos: «El mar es ancho y ajeno» (n.º 5, 1958) y «Destino de la Juventud uruguaya». Su valioso planteo sobre «La tira cómica, género de nuestro tiempo» apareció por primera vez en *Marcha* (n.º 725) y fue reproducido en *Asir* (n.º 38). Fundador de *Nuevas Bases*, de la que también ha sido inspirador e ideólogo, redactó buena parte de su manifiesto doctrinario: «Examen de la realidad nacional» (1959) y, en la línea de su interés político, sostuvo a fines de 1958, en las columnas de *Marcha*, una viva polémica con Carlos M. Rama sobre «Fascismo y ruralismo». Prepara en la actualidad un libro sobre *El Uruguay en el siglo XIX*, elaborado sobre el material de clases dictadas en 1962 en los «Cursos de Complementación Cristiana».

El agudo escritor, conciso, firme, directo, enemigo de digresiones y ripios, auténtico dechado del «estilo de ideas» que Ares es, se muestra bien en los textos siguientes, que cubren lo más céntrico de sus preocupaciones si se excluyen los temas históricos ajenos a la materia de este libro.

71. [Pérdida y recuperación de la trascendencia]

El núcleo inicial, el embrión cultural de nuestro pueblo, procede del legado hispánico colonial. Cierto que (...) los elementos de la idiosincrasia criolla, cuyo exponente más acusado y extremo es el tipo gauchesco, se desenvuelven marginalmente y aun, en la medida que son originales autóctonos, en oposición antitética a lo hispánico tradicional, a lo *godo*. La existencia de ese divorcio justifica, culturalmente, la emancipación. Pero los elementos hispánicos tradicionales y los criollogauchescos, aunque se opongan, proceden en fin de cuentas de la misma matriz histórica. En la resistencia criolla a la penetración de las formas culturales foráneas, los elementos hispánicos y gauchescos se reconcilian dialécticamente, constituyendo uno de los polos de la antítesis que forman, por un lado, el núcleo cultural hispanocriollo y, por otro, las múltiples formas del influjo foráneo. No puede dogmatizarse acerca de esta antítesis, suponiendo que las influencias culturales externas, tanto las que venían por irradiación y a través de las *élites*, como las que llegaban por el contacto directo de las masas inmigratorias, fueran completamente insolubles en el medio nacional. Por el contrario, fue y es una antítesis de naturaleza dialéctica, destinada a resolverse en una síntesis, que confiere a la nacionalidad actual matices diferentes a los del núcleo originario,

definitivamente incorporados a la personalidad colectiva de nuestro pueblo. Mas como en todo proceso dialéctico, si bien la tesis y la antítesis se reúnen en una entidad superior, más rica que los dos términos contrapuestos que la integraron, en el proceso de su constitución hay elementos que son necesariamente desechados. En las influencias culturales foráneas había elementos susceptibles de asimilación y otros que no lo eran, y justamente la falla básica de las élites letradas hispanoamericanas reside en su falta de sensibilidad para efectuar esa discriminación y su propensión a una tajante transculturación, que aplasta en vez de vivificar a los gérmenes culturales nativos.

Mas hay, sin embargo, un antagonismo radical, que es preciso señalar como la cifra última del drama de las culturas que se produce en el Uruguay y en toda Hispanoamérica, llegando a su punto crítico en nuestros días. Ese antagonismo irreconciliable, que solo puede resolverse por el predominio final de uno de los términos de la antítesis, se refiere al signo que precede al núcleo hispanocriollo original y lo contrapone al conjunto de los influjos pertenecientes a lo que vulgarmente se denomina *civilización occidental*. Ese signo es la irrevocable orientación a la *trascendencia*, mientras la llamada civilización occidental, que en realidad es la civilización moderna de Occidente fundada en el sistema capitalista, se define por la vocación de la *inmanencia*. Desde este punto de vista, la propia España se halla fuera de la civilización occidental, cosa fácil de entender si se observa la peculiaridad que ofrece todo el proceso español desde fines del Medioevo hasta el presente.

La vocación trascendente se expresaba en la cultura española de la Edad Media y de los Tiempos Modernos a través de la fe católica y el pensamiento, la ética y el sentir a ella vinculados. Es evidente que esa fe católica no constituye ya el fundente cultural básico de nuestro pueblo. Desde la tibieza característica del gaucho y del paisano hacia la devoción religiosa, hasta la total laicidad del Estado uruguayo del siglo XX, nunca la vida de nuestro pueblo estuvo centrada en torno al hecho religioso. Ya nos hemos referido a ello, cuando agregamos que nuestros mitos nacionales siempre tuvieron un carácter *político*. Pero el hecho de que la forma tradicional y típica de la religiosidad haya perdido el lugar de eje espiritual que ocupaba en la cultura hispánica tradicional no significa que la vocación de trascendencia haya desaparecido o se encuentre debilitada. Por el contrario, esa vocación emparienta con el tronco hispánico originario tanto al tipo gauchesco en el que se modelaron los rasgos iniciales de nuestra idiosincrasia como al hombre del pueblo (de ciudad y del campo) de nuestros días. En mil manifestaciones puede constatarse la veracidad de esta intuición.

No siendo ya la religión el motivo o propósito de esta vocación de trascendencia, tuvo que volcarse su afán en la idealidad política, representada en el período inicial por la idea de Patria y, ulteriormente, por las Divisas. Al entrar en el siglo XX, cerrado el ciclo de *los tiempos heroicos*, el progreso entendido a la manera del racionalismo burgués del siglo XIX, la legalidad democrático-liberal, el avance de la ilustración, configuraron una nueva constelación de ideales que, no obstante su raíz utilitaria y su propensión materialista, fueron capaces de generar una mística peculiar que ganó por un tiempo las almas. Ya hemos señalado los factores que ocasionaron, históricamente, el oscurecimiento de estos mitos de nuestro siglo XX. Falta indicar la razón fundamental de su decadencia: que no podían

ser suficientes. No porque la legalidad, la democracia, el progreso material y la ilustración no sean en sí mismas cosas buenas y deseables, que una colectividad sana debe fervorosamente procurar, sino porque, para un pueblo marcado con el sello de la vocación trascendente, común a toda Hispanoamérica, solo pueden ser medios, pero no fines.

En el pasado de nuestro pueblo hay un trauma, una línea truncada cuya frustración es el origen de nuestra desazón más honda, de nuestra inadecuación en el mundo. El estilo criollo original no cumplió el desarrollo que le indicaba la ley de su forma hasta pasar, por transición, a una forma distinta. Es, en otro plano, lo mismo que sucedió con el indio sobre todo con el indio de las altas culturas americanas, cuyo truncamiento ha dejado un trauma perdurable, fácil de constatar en la psicología colectiva de esos pueblos. La línea de desarrollo pudo resolverse en una curva armónica, por una trasmutación incruenta, y florecer en la vía señalada por Artigas con su Reforma Agraria. Lejos de eso, el patriciado oligárquico primero y la burguesía industrial-comercial después, conjuntamente con el imperialismo extranjero, procedieron a la represión violenta de las tendencias criollogauchescas, impidieron su desenvolvimiento y su progresiva adaptación a las circunstancias del mundo exterior, imponiendo las directrices de la civilización capitalista, reñidas con el núcleo vital y espiritual de nuestro pueblo. El alma de un pueblo que, en su desesperación trascendente, se hacía matar por lo blanco o lo colorado ¿podía compadecerse con una vida gris consagrada a los objetivos burgueses, a la consecución de «un pasar», una «posición hoy o mañana»? Los reformadores de nuestro siglo XX quisieron convencernos de que al cabo de la vida humana se halla la jubilación, cuando en verdad lo que se encuentra es la muerte, que nos impulsa a la trascendencia como única posibilidad de victoria.

Si un pueblo orientado hacia la inmanencia puede llevar una existencia saludable, sin el incentivo de algún ideal que trascienda la mera prosperidad colectiva, esta ausencia es en cambio fatal para los pueblos de índole *mesiánica*, tipo del español o del ruso, que tradicionalmente se han sentido ungidos por la responsabilidad de una misión, de una tarea histórica trascendente. La falta de ese ideal colectivo se expresa en nuestro pueblo por una nutrida serie de síntomas patológicos, tras los cuales se esconde un espectro tenaz. Dicen que cuando un ser humano muere violentamente, sin haber cumplido su ciclo vital, su alma permanece flotando sobre la superficie del planeta, empavoreciendo a quienes se topan con su aparición. Debe suceder lo mismo con el alma de los pueblos, cuando se trunca su desenvolvimiento, porque en el Uruguay hay un ánima en pena que vaga por la geografía social de la República, promoviendo aquí y allá el desorden y la inquietud, generando un temor que no acierta a comprender su origen. Cuando un pueblo se ve privado de sus fundamentos espirituales, lógico es que busque su perdido equilibrio con mil gestos torpes o frenéticos, que expresan una pasión que ha perdido su objeto, una combustión en el vacío, como la llama fría de las luces malas. En el delirio del fútbol y del básquetbol, en el vértigo de la timba, en la agresividad de la patota, en el reproche perenne del tango, se manifiesta el extravío de un pueblo que espera a un pequeño mesías en cada jugada de quiniela.

Desde la gran convulsión que se conoce con el nombre de Revolución Emancipadora, iniciada en 1810, que fue pródiga en muestras de energía, genio

y coraje, los pueblos de Hispanoamérica se han visto huérfanos de un gran ideal colectivo. Una tras otra, las metas propuestas se han revelado falsas e insuficientes para conmover al espíritu público y sostenerlo en vilo para la realización de grandes empresas. Más aún, estos pueblos han vivido precariamente, disimulando, con los espasmos de los cuartelazos y las guerras civiles, un fondo de abulia colectiva. Cierto que el imperialismo capitalista ha corroído su vitalidad, paralizando su capacidad de desarrollo y succionado gran parte de sus energías. Pero eso no explica todo. No explica, por ejemplo, cómo pueblos tan altivos y orgullosos, que fueron y son todavía en las situaciones de emergencia capaces de tanto coraje, abnegación y denodado esfuerzo se han dejado envolver y penetrar por el pulpo imperialista sin una resistencia de conjunto inteligente y tenaz. La explicación se encuentra, seguramente, en la causal indicada por Servando Cuadro: nuestros pueblos no encajan en las coordenadas *economistas* y *materialistas* propias del imnanentismo de la civilización occidental contemporánea. Hace falta algo más que la ilusión del *confort* y el bienestar material mensurables, para dinamizar a estos pueblos que tienen en su raíz al que se forjó en los siete siglos de la Reconquista y de cuyas entrañas salió el Quijote.

Uruguay: ¿provincia o nación, pp. 66-70

72. [Los partidos y su contenido]

Los partidos tradicionales han cumplido una tarea importante en el desarrollo del pueblo uruguayo. Han sido los canales de asimilación del aluvión extranjero, que de otro modo se habría enquistado, convirtiendo a nuestro pueblo en un conjunto de conglomerados superpuestos, y dadas las fabulosas proporciones del caudal inmigratorio, habría aplastado los gérmenes de la nacionalidad. La divisa, con su demoníaco poder de captación, ha hecho miscibles entre sí a esos conglomerados, acriollando a los inmigrantes y su prole. A través de los partidos tradicionales, el inmigrante se incorporó activamente, desde su llegada puede decirse, a la vida nacional, y por medio de esa comunión anímica se impregnó de las modalidades, los usos y las tradiciones vernáculas, se nacionalizó, en vez de desnacionalizar al país. En un grado que puede considerarse milagroso, si se consideran los índices de la densidad demográfica y el caudal inmigratorio, y más aun si comparamos el proceso de asimilación aquí cumplido, con el mosaico de nacionalidades de los Estados Unidos y con los *islotes* inmigratorios de otras repúblicas americanas.

Naturalmente, con lo dicho no se agota la explicación de los partidos tradicionales ni del papel que desempeñaron en la historia. A este respecto conviene distinguir entre la misión *funcional* que cumplieron y las tendencias históricas que en ellos encuentran el cauce propicio para su desenvolvimiento. Los bandos tradicionales, a la manera de un corte longitudinal, afectan a todas las formaciones sociales del país. Escinden al patriciado como al gauchaje, al campo como a la ciudad. No puede explicarse el fenómeno de la divisa por factores exclusivos de índole económico-social. El materialismo histórico nada tiene que hacer aquí, sencillamente porque la predominancia del factor económico corresponde al ciclo

capitalista de la historia y el fenómeno de la divisa se asienta en estructuras precapitalistas, en las cuales predominan los factores de orden emocional y psíquico. De todos modos, los factores económicos y sociales interfieren con el psíquico de la divisa, y se produce una parcial superposición de planos. Los bandos tradicionales han de ser los cauces a través de los cuales circulará el contenido restante de las tendencias históricas que se hallan presentes en nuestro desenvolvimiento. Tal ha sido la extraña peculiaridad de la historia de nuestro país.

¿Hay entre lo blanco y lo colorado alguna divergencia radical, aparte de la ciega adhesión emocional fundada en la peculiar conformación anímica de nuestro pueblo? Esa pregunta debe ser contestada afirmativamente, mas requiere algunas precisiones. La definición de las tendencias históricas encarnadas en los bandos tradicionales, solo puede hacerse de modo muy general en *grandes números* y con un margen de elasticidad muy considerable. Porque en rigor no se trata de *partidos* sino de *corrientes*. No pueden definirse en función de un programa articulado, de formulaciones expresas. Es preciso observar la conducta de estas fuerzas políticas y las reacciones de sus integrantes, a lo largo de los tiempos, para extraer conclusiones con respecto a las direcciones históricas que encarnaron. Direcciones que más que *propósitos* son tendencias, afinidades, simpatías y antipatías. Quizás les convenga mejor que ninguna otra, la denominación biologística de *tropismos*, que se compadece bien con la espontaneidad y proteica plasticidad de este fenómeno político. Y aún así, siempre encontraremos por el carácter *policlasista* de los partidos, por su esencial heterogeneidad, individuos y grupos *atípicos* en el seno de cada uno de ellos, que no responden a la supuesta tendencia general.

El momento decisivo en la evolución de los bandos tradicionales, para la fijación de sus tropismos respectivos, se sitúa en la Guerra Grande. En aquella emergencia, el Partido Blanco agrupó a la casi totalidad de las masas del interior, bajo el estandarte de la defensa de la nacionalidad contra la intromisión anglofrancesa y el cosmopolitismo montevideano. En la dirección de ese bando se encuentra el General Oribe (que trae consigo el apoyo de la Confederación Argentina) y un sector del patriciado, especialmente vinculado a la industria saladeril que hallaba su vía de exportación en Río Grande. Mientras que el Partido Colorado, reducido al ámbito de Montevideo es dirigido por un círculo patricio dedicado a los negocios de exportación-importación y se sustenta con el apoyo de la escuadra anglofrancesa y los batallones formados por la multitud inmigratoria de la Ciudad-Puerto. No es de extrañar que, desde entonces, la corriente blanca se radique principalmente en la población del medio rural o en sectores urbanos de esa procedencia, donde predomina la tradición hispano-criolla. Perdura además, en las filas del Partido Blanco, cierto hilo histórico que continúa, si no el ideario, por lo menos el sentido americano del federalismo rioplatense. El Partido Colorado, en cambio, tiene su fuerte en los centros poblados, especialmente en Montevideo, y muestra una mayor sensibilidad ante el influjo foráneo y las directrices de la vida urbana.

En esencia, ambas tendencias pueden ser antagónicas o complementarias, según la ocasión en que se enfrentan y la inflexión que adoptan. Ambas presentan sus respectivas posibilidades de acierto y de extravío. La preservación del legado tradicional, el sentido nacional y americano, históricamente más arraigados en la masa blanca, son valores que pueden descender en la dirección suicida del

enquistamiento cerril y del conservadorismo reaccionario. El amor al progreso, a la innovación, a los aportes exteriores que distingue a la corriente colorada, es también un valor que puede envilecerse. La adopción indiscriminada de los influjos foráneos conduce al descastamiento, que nos deja inermes finalmente ante la penetración económica y política que generalmente acompaña a la influencia cultural. Un concepto del progreso demasiado simplista nos lleva a la ruptura de la tradición; el deslumbramiento ante los logros de las potencias dominantes es uno de los factores que nos han convertido en una insular factoría, espiritualmente desprendida del área geográfica y cultura hispanoamericana.

Cabe insistir en que los tropismos señalados tienen un carácter *relativo*. Predominan en las bases de los partidos respectivos, y condicionan los actos de sus *direcciones*, mas, en el juego de situaciones concretas que forman la trama de la historia, solo actúan como uno de los términos de una compleja ecuación. No es pues difícil hallar, en la conducta de los bandos tradicionales y particularmente en los actos de sus dirigentes aspectos que parecen desmentir la vigencia de las orientaciones apuntadas.

Uruguay: ¿provincia o nación?, pp. 30-33

73. Agonía de la Educación

«Ya no hay respeto»; la melancólica sentencia de nuestros mayores encierra una estricta verdad. Los papeles se han invertido; la actitud de los jóvenes ante los adultos se halla impregnada de burlona condescendencia.

Los hombres entrados en años evocan orgullosamente los bastonazos paternos, recuerdan con gratitud a venerables marimachos de la era vareliana, que a bofetón limpio encarrilaban clases enteras de muchachones, «algunos hombres hechos», por la senda del saber y del deber. Nuestros abuelos conocieron refinados horrores bajo el reinado de la vara y la palmeta. Las modernas corrientes pedagógicas han dulcificado los procedimientos, invirtiendo totalmente los antiguos cánones. Además de descartar los métodos de fuerza, han abolido prácticamente el principio de autoridad. Un adepto de las teorías en boga nos diría, poco más o menos: «El eje del proceso pedagógico debe estar en el educando, no en el educador. Respetemos al máximo la sagrada espontaneidad del alumno, otorguémosle una participación activa y creadora en la enseñanza. El maestro debe desaparecer, limitarse a una prudente, imperceptible supervisión, debe ser más un testigo que un actor.»

Junto con el avance de estos criterios podemos observar una merma progresiva de los elementos *normativos* en la docencia. El perfeccionamiento de la enseñanza ha sido acompañado por el desmedro de la educación; el sentido integral de esta última se ha perdido. Nunca como hoy se atendió al alcance cognoscitivo de los jóvenes, nunca se les sirvió más abundante acopio de datos. Pero la «Mens» del lema de la pedagogía clásica no era de modo exclusivo la mente que se ocupa del conocimiento de los hechos y de su interpretación racional. Incluía también normas éticas y una implícita filosofía vital, así como una educación estética. Nuestros abuelos transmitieron a nuestros padres no solo su equipo informativo

sino también un código (parcialmente tácito) de principios rectores. Lo hicieron coactivamente, pero en la misma dureza de los medios empleados se revela su inquebrantable convicción en la bondad de las normas que imponían, en la necesidad de que «entrasen» aunque costasen sangre. Nuestros padres (entendiendo por tales el conjunto de la generación adulta que se halla en esa relación a nuestro respecto) parecen haber perdido esa fe —en buena parte hecha de ceguera— en principios que les sirvieron, por lo menos como puntos de referencia, en su propias vidas. Su condescendencia, su ablandamiento pudo haber expresado en su origen un conmovedor anhelo de suavizar las relaciones humanas, una ingenua confianza en la virtud innata de la especie. Pero pronto pasó a indicar, más que esa actitud positiva, la negativa del desconcierto, la duda y la inhibición ante un mundo cada vez más imprevisible, para cuyo enfrentamiento se tornaban caducas las viejas normas. Sus desganados consejos suenan a hueco en los oídos de los jóvenes. Cuando estos se rehúsan a prestar su acatamiento y homenaje tradicionales, protestan por la inseguridad en que se les abandona. Pero en realidad le deben cierta gratitud a la generación paterna por su renuncia a su función tutelar. La impotencia de esta generación no proviene de un criterio erróneo ni de irresponsabilidad. La verdad es que las estructuras morales, las tablas de valores del ayer, han periclitado. Solo subsisten, como flotantes restos de un naufragio, recetas insustanciales, desprovistas de valor vital que decoran lánguidamente cajas de fósforos, anacrónicas exhortaciones de fin de cursos y sermones cada vez más insoportables. Bajo este punto de vista, es un mérito de la generación paterna haber comprendido, o mejor dicho, sentido sus limitaciones y efectuado una prudente abdicación, entregando los jóvenes a una azarosa libertad en vez de forzarlos a la desesperación con una terquedad inútil. Pero el reconocimiento de estos hechos no justifica elevarlos al nivel de «desiderátum», convertir una situación histórica concreta en modelo para sentar principios teóricos generales. Nadie puede, sensatamente, añorar el antiguo Jardín de los Suplicios didácticos ni la desaforada potestad del pater-familias. Pero las pretendidas ventajas de la abolición del principio de autoridad se ven infatigablemente desmentidas por los hechos.

Librado a sus solas fuerzas, obligado a inventar un sistema de conducta, casi diríamos, a inventarse a sí mismo, el joven siente que la tierra falta bajo sus pies. La necesidad de guía y de autoridad tutelar es en los jóvenes tan fuertes como cualquier impulso elemental (la apetencia sexual, por ejemplo). Anhelan emanciparse tanto como obedecer. Aun para liberarse es menester un punto de apoyo, aun para la rebeldía se necesita una autoridad a la cual desacatar. A nuestros abuelos podemos oponernos, pero la generación inmediata anterior casi no cuenta, ni siquiera como adversaria. Nuestra época ha privado a esa exigencia de autoridad de sus cauces naturales, sin aportar caminos para sublimarla. Así como la enfermedad ayuda a comprender la fisiología normal, el fascismo ha expresado, a su perverso modo, hondas aspiraciones insatisfechas. No podemos subestimar esas lecciones: la facilidad con que arrastró a las masas juveniles a la ciega y fanática obediencia a sus jefes revela la profundidad de los impulsos psíquicos que movilizaba. La privación del ascendiente de los adultos, la esfumación de las jerarquías *naturales* de padres y maestros deja un vacío difícil de colmar.

La eliminación del principio de autoridad en el proceso educativo está estrechamente vinculada a la ausencia de *finalidad* de este proceso, a su progresiva carencia de sentido orientador. Oigamos nuevamente al expositor de las innovaciones pedagógicas: «La niñez, la adolescencia, la juventud no son etapas preparatorias de la futura gestión del adulto, son ciclos con exigencias y finalidades propias que se justifican por sí mismas y no deben sacrificarse en aras de una realización ulterior». Es evidente que estos conceptos se emparientan con la bancarrota de la noción de *progreso*. Se trasunta la filosofía inherente a los períodos de estancamiento, instante previo a la crisis o a la disolución. Los cambios operados en la educación tienen profundas raíces enclavadas en el conjunto de la vida social; la pedagogía no hace más que reflejar. Cuando los hombres atribuyen a su existencia un sentido (real o ilusorio) la vida no les parece un conjunto de etapas inconexas que se agotan en sí mismas, sino un desarrollo que conduce a una culminación; cada generación trasmite a sus sucesores los medios que considera más eficaces para alcanzar esa cumbre.

Debilitados sus vínculos con el pasado, cortadas las amarras, nuestra generación ha sido confiada casi exclusivamente al juego de los factores ambientes y al ejercicio de su libertad. Es un privilegio doloroso, para algunos insoportable, pero lleno de excelencias. Es preciso que aceptemos, con todos sus riesgos, ese honor que nos proporciona, más que a ninguna otra generación pretérita, la posibilidad de ser creadores.

«Aproximaciones a la problemática de nuestra juventud»
en *Problemas de la juventud uruguaya*, pp. 55-57

74. Elogio del mate

Ciertas reflexiones acerca del mate y sus virtudes se asociaron en mi mente al mito de Sísifo, por la lectura de un ensayo de Camus. El mate significa, para el criollo, el momento en que Sísifo desciende; el momento en que, ensimismado, se hace superior a su destino, al insensato y tedioso afán que le ha sido impuesto. El mate es un pasatiempo, sin ser una distracción; así muestra su abolengo proveniente de ciclos vitales antiguos.

Quien lo vea como el síntoma de una pereza estéril, se halla contaminado por los valores demoníacos de una época que ignora el ocio fecundo y las virtudes de la contemplación. El cine, la radio, los espectáculos deportivos, la confusa baraúnda que *divierte*, distrae de sí mismo y de su verdadera vida al hombre, esa estéril agitación con que se destruye, parecen más compatibles con el industrialismo. Condenada está la civilización donde el mate no halle cabida, donde la clepsidra mida los pasos de Aristóteles, donde Sísifo no repose, siquiera una vez al día.

En las tierras de la cuenca del Plata, la pampa y la ganadería cerril hicieron al hombre huraño y solitario; se ignoró el requiebro galante y la sensualidad; los sexos se polarizaron, agudizando su natural enemistad. ¿Cómo pudo la mujer vencer el hábito errante del hombre y constreñirlo a la domesticidad? Acostarse juntos pudo ser el momento de la mera codicia, cuando tomaron mate juntos

fue más bien el momento del amor. Cada hombre llegó a sentir que no poseería realmente a una mujer hasta que ella le cebara mate a él, a él solo, una indefinida sucesión de madrugadas y atardeceres. Así el caballo perdió la partida. Aún hoy, son las largas horas del mate las que retienen al criollo en el ocio hogareño y mitiga la tradicional hostilidad a lo femenino que lo lleva a preferir la rueda del boliche. A veces, condesciende tanto con la compañera, que toma mate dulce. Entre los porteños, las virtudes municipales y católicas han hecho un tal progreso que se ha llegado al lamentable exceso de desterrar al mate amargo.

Se ha ensalzado al mate por sus efectos diuréticos, se le ha proscrito como agente de contagio. Existen otros puntos de vista. Subestimo los bacilos que trasmite, ante el amor y la amistad que estrecha su vaivén. El mate fue otorgado por el Señor al hombre para que se sintiera menos isla en medio de la pampa. Desde siempre y en todas partes, el fuego reunió a los hombres a su alrededor. El mate prolonga esta reunión y es como un solo corazón común para quienes participan en su rueda. Una sociología rioplatense podría tomarlo como punto de partida. Crea normas de convivencia y límites a la expansión del yo. «La rueda viene así», dice sacramental el cebador, y su ademán circular frena la impaciencia egoísta. Ahuyenta la fatiga, templa suavemente el cordaje nervioso como a una guitarra, despeja la mente y la torna propicia a la evocación y al diálogo, a la narración y a la docencia. El pensamiento torturado se apacigua, haciéndose lenguaje, en la confrontación de las vidas que el mate reúne en un mismo remanso.

«Hierba bendita, consuelo del soltero»; las palabras de gratitud que el poeta inglés dedica al tabaco, pueden referirse al mate con plena exactitud. Porque así como anuda compañías, afirma y da ternura a la soledad. Yo veo a ese hombre innumerable cuya solitaria madrugada conforta el rumor del primus; su llamita azul reedita para él inmemoriales hogueras alimentando la mínima confianza y alegría que la vida requiere. Lo veo en las tardes, al retorno del trabajo (el momento de Sísifo) en la felicidad del reencuentro, tónica y amarga como la infusión que lo ayuda a despojarse de la fiebre, superando a la ciudad y a la naturaleza en la ardua paz de su alma. A veces, en el naufragio sereno de la angustia, cuando el hombre otea su pampa interior, suspendido sobre la nada, el tierno calor que el poro difunde en la palma de su mano es el único madero que lo mantiene asido a la vida y a la esperanza.

Asir, N^{os}. 23-24, agosto-septiembre de 1951, pp. 45-46

Emir Rodríguez Monegal (1921-[†1985])

No es caso irrepetible pero sí, seguramente, raro, el ejercicio crítico regular en el triple campo de la literatura, el teatro y el cinematógrafo. Este, y en un nivel de firme autoridad, agudeza, ágil estilo e información amplia y completa es, sin embargo, el de Emir Rodríguez Monegal, el más importante de nuestros jueces culturales desde que Alberto Zum Felde hizo abandono, allá por 1930, de tal función.

Los trazos de esa crítica, más concentrada en el ejercicio vivo que en la teorización, más eficiente en lo propiamente literario que en otras implicaciones eventuales de los textos, sus excelencias y sus límites —que como todo los tiene— no han de ser estudiados ahora, porque es desde su «ensayismo» que la personalidad intelectual de Rodríguez Monegal tiene que ser abordada.

Con notas indiscutibles pero externas esta personalidad podría ser dibujada: su fecundidad, su extraordinaria capacidad de trabajo, la multiplicidad de sus intereses, su inflexible sentido de la construcción, su inclinación (de la que fue cabal fundador) por las literaturas anglosajonas, su predilección por la narrativa, su devoción por Jorge Luis Borges, su interés por las connotaciones sexuales de las palabras o imágenes que comenta, su inquietud viajera (Inglaterra 1950-1951; 1957-1960, 1962, Estados Unidos 1960-1962, Chile 1954 y 1963, México 1964, etc.). Todo esto tiene, sin embargo, la semiverdad del esbozo y no debe, ni puede ser dejado sin algún complemento.

En *Marcha*, desde 1944 (14 enero, nº 217 fecha capital) hasta 1959 y solo con algunas interrupciones, Rodríguez Monegal fijó lo que habían de ser los gustos y categorías del sector más considerable de la generación que se da como advenida al año siguiente de su inicio. Desde aquí la recapitulación es fácil: la pasión por la lucidez (una palabra que fue bandera de casi todos), el rigor judicativo, la reverencia por los valores de perfección estructural y formal y por la riqueza imaginativa. el desdén por la trivialidad testimonial, el emotivismo, el regionalismo, la inflación expresiva, el desprecio por la literatura protegida, oficial y perfunctoria, la urgencia por una exploración desapasionada de nuestro caudal literario y un inventario de lo salvable de él, la prescindencia de toda consideración «extraliteraria» y «extraobra» (de piedad, pragmática, beneficiente, civil). Y todavía el ensanchamiento de idiomas y lecturas y la congregación olímpica de unos dioses mayores: Proust y Henry James, Joyce, Kafka, Gide, Faulkner, Shaw, Mann, Virginia Woolf entre los universales; y los hispanoamericanos Borges y Neruda y Lins do Rego y Manuel Rojas; y los uruguayos revalorizados o ensalzados: Acevedo Díaz, Quiroga y Rodó, Espínola y Onetti.

Ningún ejercitante literario y critico contribuyó en mayor grado que Rodríguez Monegal a este firme cuadro de vigencias del que en algún momento muy pocos se hurtaron y que constituyó, en plano decisivo, el aglutinante de la nueva conciencia generacional.

Desde 1949 a 1955 —y mientras se dirigía desde *Marcha* a un público muy extenso del que hizo en cierto modo el séquito de la promoción— Rodríguez

Monegal fue también uno de los promotores de *Número*, la revista de reciente y controvertida reaparición, que congregó en su primera época (véase noticia sobre Carlos Martínez Moreno) el núcleo más activo y tal vez más característico de la por entonces nueva oleada literaria. Desde 1960 escribe en *El País*, donde atiende la crítica de cine y teatro y publica notas semanales de carácter literario.

Pero Emir Rodríguez Monegal no es solo un notero, un «reviewer», un articulista y, en esta tarea que sería agotadora para cualquier otro con menos bagaje y menos oficio, ha encontrado margen y respiro para una persistente labor de investigador e historiador literario de indiscutible solvencia. El resultado de ella es ya *Aspectos de la novela en el siglo XX* (1946), *El diario de viaje a París de Horacio Quiroga* (1949) y la edición de Aguilar de las *Obras completas* de José Enrique Rodó (Madrid, 1957). Tiene desde hace años inédita una indagación incesantemente acrecida sobre *Andrés Bello y el romanticismo hispanoamericano* y la influencia en este del romanticismo en lengua inglesa. Solo algunos fragmentos de tal estudio han aparecido, lo que también puede decirse de sendos libros sobre la novela contemporánea y sobre la crítica literaria de nuestros días, solo inferibles en su alcance completo a través de algunos artículos publicados en *Sur* y *Número*.

Sus otros trabajos (parte mínima de su obra) recogidos en libros son, esencialmente, recolección de textos periodísticos (de *Marcha*, *Número*, *Ficción*, *El País*, etc.) y aun de alguna conferencia. Ello puede rezar con «José Enrique Rodó en el Novecientos» (1950), «Objetividad de Horacio Quiroga» (1952), «José Lins do Rego» (1952), «El juicio de los parricidas» (Buenos Aires, 1956), «Las raíces de Horacio Quiroga» (1961), «Narradores de esta América» (1962) y «Eduardo Acevedo Díaz» (1963).

Desde sus años primeros hasta hoy, podría calcularse que Emir Rodríguez Monegal asumió sobre sí magnitud desmedida de los enconos que su grupo de edad fue suscitando en los anteriores de alguna altura y la saña de los mediocres de todas las etapas, acostumbrados a la impunidad literaria, a la tenue benevolencia de peñas y circulitos. En realidad, desde Zum Felde, ha sido Rodríguez Monegal el escritor uruguayo con más enemigos y —aunque pueda discreparse con varios de sus contundentes dictámenes juveniles, aunque pueda no compartirse su estilo polémico extremadamente frío, metódico, sin resquicios, aunque pueda reconocerse que su mano es, cuando quiere golpear, demasiado pesada y todas sus opiniones demasiado segura— la verdad es que no se llega impunemente (por lo menos entre nosotros) a ser tan respetado y hasta temido como él lo es, a alcanzar un círculo de lectores más amplio que el que ninguna crítica ejercitante había alcanzado, a ser competente, al mismo tiempo, en monografía e investigación literarias y en ese juicio sobre libros, películas o dramas del día, para el cual ninguna erudición sirve de muleta y son prácticamente infinitas las posibilidades de pifia.

A Inglaterra debe mucho Emir Rodríguez Monegal, a Inglaterra como un todo y no solo a su literatura, pues puede decirse que contra sus firmes contornos terminó de pulir las superficies de una figura humana ya bien trabajada. Si de afinidades se habla, es evidente que allí concluyeron por pronunciarse los trazos tanto de su estampa física (gachos alicortos, paraguas, ropas oscuras), de su gusto (por el té, por la buena pintura) como los menos externos de su pasión por

la exactitud, el sobrentendido, el «self-restraint», el humor irónico y el trabajo, siempre el trabajo.

Y si esta precisión sobre Inglaterra viene a cuento es porque a raíz de su última estada larga, a partir de 1957, tanto en impresiones de viaje como en notas aparentemente divagatorias, se ha revelado Rodríguez Monegal aventajado oficiante de un estilo culto, ligero, eminentemente periodístico, pero abonado de cultura, de penetración, de seguro gusto, en el que los años han limado favorablemente agresividades y didactismos. Son ejemplares, en este rubro, algunas páginas sobre Brighton, por ejemplo, sobre los lagos escoceses, en las que la percepción directa y aguda corre entremezclada con los recuerdos ilustres y la visión madura del pasado cultural. De este sector, es posible decirlo, se puede extraer la porción ensayística de su obra, escasa hasta entonces pues, salvo recuentos y panoramas, siempre era un libro o un autor los que circuían, temáticamente, su pensamiento.

A pesar de su brevedad y de no ser, sin duda, insustituible, el texto que sigue representa bien este período reciente de la producción de Rodríguez Monegal. La vivacidad, la aptitud para agrupar ejemplos y posturas desde una común e inesperada raíz, la amenidad se dan con generosa evidencia. Tampoco, como otras similares, dejan de estar marcadas de cierta prisa. Una prisa que en la página presente, desdibujando alguna noción capital, hace del *tropicalismo* sinónimo, a la vez, rastréese, de desarraigo cultural, de «colonialismo mental» y de esa frondosidad emotiva y sensorial que es uno de los comunes denominadores de toda la Hispanoamérica comprendida entre los límites nortes de la Argentina y las tierras altas de México. Podría sostenerse, sin embargo, que esa ambigüedad enriquece el concepto y, ocurra esto o no, el pequeño ensayo no pierde sus virtudes, su calidad, su índole (para decirlo con dos palabras que gustan a su autor) excitante y provocativa.

75. Una gran reserva de tropicalismo

«El trópico empieza en el Río de la Plata», decía el otro día don Ricardo Latcham en una charla informal de sobremesa. A las consideraciones y ejemplos que su vasto conocimiento de las letras hispanoamericanas le facilita, se podría agregar alguna meditación desde esta orilla. Ante todo porque si de algo estamos orgullosos en el Plata es precisamente de nuestro parecido con Europa, de nuestro occidentalismo, de nuestra veteranía de viajes transatlánticos. Y, sin embargo, la humorística y cariñosa observación de don Ricardo (gran amante de las letras platenses) no deja de tener un gran fondo de verdad.

En la superficie el habitante de este río como mar es sobrio y medido, intelectual y triste, gran amigo del derecho y de las abstracciones. Muchos viajeros (desde el conde de Keyserling para abajo) nos han echado en cara la tristeza en tantos que otros han visto con asombro nuestra escasez de color local: algunos gauchos de chiripá, los orilleros de golilla al cuello sujetando las esquinas en el Bajo, algunos negros tamborileros que antes eran de Figari y ahora son de Páez Vilaró. Y en la otra margen no están mejor.

Buenos Aires y Montevideo han creado o difundido la imagen de dos grandes cosmópolis en las que el europeo se siente como en su casa y que solo tendrían que cambiar algunos grados de latitud para ser realmente del Viejo Mundo. A tal punto esto nos parece cierto que cuando a unos ingleses se les ocurre reconstruir cinematográficamente la batalla del Río de la Plata, no tienen más remedio que introducir un anacrónico gaucho en Pocitos para que en todo el mundo les crean que han venido a filmar la película en los lugares de los hechos.

Y, sin embargo, tiene razón Latcham cuando habla de nuestro tropicalismo. Aunque está disimulado, aunque resulta de tonos menos pujantes late debajo de toda la vida nacional. Este tropicalismo platense existe en todos los órdenes de la vida, Dejando de lado el campo político (donde tal vez luce con más firmes colores e inagotable inventiva) es fácil reconocerlo en nuestras letras. Ya me he referido otras veces a la megalomanía literaria platense que exige que todo escritor se sienta Goethe o Platón, que todo poeta intente competir con Homero o Shakespeare.

Nuestros vecinos han cultivado el literato a la francesa con un sentido de imitación digno de la mejor causa. Algunos han llegado a escribir en francés, haciéndose traducir luego sus obras a la lengua nativa. El caso más notable es Victoria Ocampo, poseedora hoy de una excelente prosa castellana y cuyos primeros ensayos fueron pensados y redactados en francés. Por su parte, Enrique Larreta sentó un modelo inigualado de escritor castizo con un patinado fondo de viejas sillas repujadas españolas, escudos de armas y prosa del siglo XVI, que inmortalizó Zuloaga en un cuadro muy bien pagado.

Para no ser menos, nosotros tuvimos a Carlos Reyles, también castizo, también de viejas sillas repujadas, también inmortalizado por Zuloaga, etc. En nuestros días, el argentino Eduardo Mallea continúa portando la antorcha y despertando envidias. Teorías de criados solían recibir a los visitantes a su mansión; no le son desconocidos los refinamientos de comer en vajilla de oro. Los casos podrían multiplicarse y aún abaratarse.

La verdad es que estas ingenuas señales de tropicalismo (o de colonialismo mental) aparecen también reflejadas en la obra. ¿Cuántos de nuestros escritores no han tratado de emular a los grandes y lejanos modelos de Europa, sin preguntarse primero si realmente tendrían algo semejante que decir? En nuestras letras corre ese tropicalismo desde la populosa *Epopeya de Artigas* (alguien había pedido un breve informe sobre el héroe a nuestro vate epónimo) hasta más recientes Epopeyas bolivarianas que ni siquiera tienen la excusa (válida) de haber sido escritas por un gran poeta.

Un semejante afán de grandeza inspira la reconstrucción de algunos episodios de nuestra historia en obras tan dispares como la secuencia narrativa de Acevedo Díaz o el supuesto relato de Dumas, *Montevideo o una Nueva Troya* (escrito presumiblemente por Melchor Pacheco y Obes). Pero si el tropicalismo alcanza cierta justificación en el primer ejemplo, obra de un verdadero narrador, y hasta tiene cierta ingenua frescura en el segundo, no pasa lo mismo con otros casos de más reciente memoria.

¿Qué otro calificativo que tropical merece el acto de 1930 que corona a la autora del *Cántaro fresco* con el título continental de Juana de América? ¿Y esas infalibles Jornadas de poesía que ocurren en uno de nuestros más viejos balnearios, con

oportunas Salutaciones al Mar y puntual concurrencia de la inspiración, de 17 a 19 horas? ¿O esa inefable antología poética que se dejó compilar Julio J. Casal y en la que figuran absolutamente todos los poetas que alguna vez escribieron versos (o los perpetraron, como el mismo antologista dice con amable cinismo) en esta orilla del Plata?

Una ráfaga de manso, disparatado tropicalismo, atraviesa nuestra historia literaria y encuentra nuevas formas en cada época. Hoy resulta hasta agradable burlarse con afecto de la *Revista del Salto*, en que Quiroga intentó (hacia 1899) conmover la siesta de su ciudad natal con artículos sobre el sado-masoquismo o con cuentos calcados externamente de Poe. Hoy los cronistas literarios pueden evocar con placer los disparates que Julio Herrera y Reissig decretaba desde su Torre de los Panoramas, modesto altillo poético en que cualquiera recibía el abrazo que lo coronaba vate máximo.

Pero lo cierto es que esas tarambanadas de nuestros mayores eran, y son, nada más y nada menos que una señal (tan evidente que ya no la vemos) de nuestro tropicalismo ese mismo tropicalismo que deshace en disputas bizantinas a nuestra «Aristocracia» sin clase, que se manifiesta en la grandeza de nuestros proyectos públicos y la modestia de nuestras realizaciones, que cada cuatro años tiene ocasión de manifestarse, en forma orgiástica y cívica.

Las señales están ahí para quien quiera verlas. Aunque es más fácil seguir creyendo que en este río como mar no empieza el trópico y que los ejemplos aducidos son susceptibles de otra interpretación. La realidad es siempre lo más difícil de ver.

Guido Castillo (1922-[†2010])

Podría abreviarse una caracterización de Castillo diciendo que es el cuarto y último, por año de nacimiento, del ya largamente explanado Grupo *Asir*, que es una de las personalidades de más sustancial atractivo de su generación y que su labor crítica y ensayística —nunca recogida en libro— vale por una especie de incansable enunciación de la poesía y su valor supremo.

Con todo, sería poco equitativo no ceñirle con una precisión mayor.

Recargado de deberes y trabajos pero siempre dispuesto a postergarlos en torno a la mesa y al diálogo, vivaz, permanentemente fatigado pero sacando de su cansancio fuerzas para un animoso, gozoso, encandilado vivir, Castillo Meirelles, salteño de origen y montevideano por necesidad, se enderezó, tras unos años de bohemia juvenil, hacia la senda habitual del profesorado, de filosofía en su caso, literatura y lenguas muertas. Paralelamente se fue prodigando en artículos, innumerables conferencias y colaboraciones relativamente regulares en *Asir*, en *El Removedor*, del Taller Torres García (del que fue fervoroso e intransigente teórico y polemista), en *Entregas de la Licorne*, cuya secretaría ejerció, en *El País* y otras hojas. Su pensamiento discontinuo, proclive al repentinismo, ha buscado reiteradamente la forma aforística, que condensó en series: *Bueyes perdidos*, de 1951 y *Pájaros dispersos*, de 1962, con cambio de títulos que traducen, sin duda, un promisorio (aunque todavía invisible) fenómeno de levitación.

En todo lo que Castillo ha escrito hay una disposición muy específica para la paradoja (un escritor es *serio* cuando *juega*; la *poesía es útil* porque *no sirve para nada* son dos entre mil ejemplos); para el juego de palabras y el descoyuntamiento etimológico a la manera unamuniana («*encantador*» es *estar-en-el-canto*, es un caso); para las antítesis violentas (del tipo de *cielo-tierra*, *vida-muerte*, *sueño-vigilia*, *ilusión-realidad*, *claridad-misterio*, *cuna-sepultura*, *razón-cordura* u otras).

La cuarta parte de tales reiteraciones sería bastante para filiar a Castillo dentro de la corriente estilístico-ideológica del barroco conceptista —quevediano, gracianesco— al que sin duda accedió a través de la fervorosa, discipular amistad con José Bergamin, a todas luces la más decisiva influencia de su formación. En tal modalidad, y aun en todo un hispanismo trascendental, parece firme, cómodo, natural, el interesante espíritu de Castillo.

Es claro que los procedimientos, los trucos expresivos que un barroco literario importa no son (y no lo son en Castillo) un mero juego o, por mejor hablar (y hacerlo en su lenguaje) es claro que ese juego es trabajo serio, empeño por iluminar desde ángulos de ataque inesperados, el misterio de las cosas, el permanente milagro de la vida. Es una manera en la que cada objeto, en puridad, va haciéndose el contrario, en la que cada apariencia, caleidoscópicamente, escamotea su sustancia y cada sustancia se hace apariencia nueva y, así, interminablemente.

Junto a la poderosa de Bergamin, habría aún que mencionar en Castillo la impronta de Pablo Luis Landsberg y la más general de los clásicos españoles, materias de sus agudas interpretaciones y glosas, frecuentemente afinadas hasta una delgadez tan provocativa como riesgosa. En esta zona son especialmente re-

levantes sus interpretaciones del *Quijote*, que ha amagado durante años recoger en volumen sin que hasta hoy lo haya hecho.

Bastante desdeñoso de la actualidad y parecido en esto a Visca y a Bordoli, Castillo acentúa más todavía que el último, el primordial y concentrado interés por los grandes textos clásicos universales y, en particular, por aquellos (ya sean en verso o en prosa) en los que la Poesía que idoliza esplende sin rebozo. Y si, como se observaba inicialmente, la loa de la poesía es su obsesión (también lo fue la de Susana Soca, lo es la de Esther Cáceres y Ricardo Paseyro) es explicable que casi siempre sus juicios y sus comentarios giren en torno a una pauta esencialmente fija. El enunciar, definir la poesía e identificar el texto atendido con ella es la porción positiva: la negativa explayará el repudiar todo lo que (realidad y realismo, razón y racionalismo) se considere que atenta contra su entidad. Porque para Castillo, al modo de Croce, toda literatura es poesía o no es —antipoéticamente— nada y cualquier poesía (auténtica, claro está) creación libérrima, alumbramiento en la alegría, sumo órgano de visión, luz de la vida, locura razonable, misterio claro, ilusión realísima, veracísimo fantasma.

Tal concepción le ha conducido, con toda lógica, a métodos de indagación acentuadamente intuitivos y «operocéntricos» y a un correlativo desdén por todo abordaje de tipo biografista o psicológico, historicista o social, genérico o estilístico, enfoques que por lo general, y hasta sarcásticamente, desdeña.

Aun cabría decir que el espiritualismo antiintelectual de grupo de *Asir* se hace en él, si bien se observa, intuicionismo netamente irracionalista y un peculiar «emotivismo» de abolengo español. No es inoperante esta proclividad, sin duda, para franquearle el acceso a una efectiva vivencia de lo sobrenatural, misterioso y milagroso del mundo; una vivencia que tanto nutre su ideal de poesía como una religiosidad que vive con libertad y desgarro de cristiano de nuestro tiempo.

Todo se imbrica en Castillo con un sistema axiológico y un talento vital de tipo (ya se adelantó) hedónico-estético y en el cual, al modo kierkegardiano, ética y religión corren por cuerda separada y la moral dinámica y autonomista de sello protestante se mira con específico desapego. Sin embargo, Castillo (como ya se adelantaba también) no ha desdeñado, al punto que otros de sus compañeros de núcleo, participar en las definiciones políticas y sociales de su generación.

En el texto seleccionado de Castillo (donde se suprimen dos largas citas de Eduardo Spranger y de Carlos Bonnes) se puede advertir transparentemente la ya tan aludida tendencia a situar los problemas en un «más allá» de lo histórico y lo social, en el reino de las designadas «cuestiones eternas» de la vida y la muerte, salvación, contemplación, sentido de la experiencia. Todas ellas se acepta que se encarnen en el hombre positivamente «condicionadas», pero se rechaza todo reductivismo que las convierta en puro, servicial epifenómeno.

Tal tesitura resulta en Castillo inseparable de una aguda percepción (que este texto también ilustra) para todo lo que hace la grandeza del hombre y la afirma en cualquier, e imaginable, contexto social. Igualmente puede rastrearse en él, una difusa hostilidad a lo genéricamente «moderno» y al prestigio de la novedad; en forma más concreta se hace patente el rechazo (o por lo menos ciertas consecuencias humanas, morales) del «robinsonismo» histórico de la técnica y el inocultable apego que Castillo siente por los ritmos naturales del crecimiento respecto a los puramente mecánicos de la fabricación. Se evidencia todavía, de

manera semejante, la importancia que para el escritor posee un gran patrimonio de sapiencia, esa Tradición que es médula de toda cultura mayor. No se ve, en cambio, ninguna inclinación a endiosarla y más bien, sí, la convicción de que se la defiende y acrece en planos de salvación y de experiencia, dos valores cuyo posible conflicto, dentro de su campo ideológico-emocional, el autor no parece haber vivido todavía.

76. La utilidad de la Literatura

La adolescencia se caracteriza, cada vez más frecuentemente, por una pérdida, cada vez menos transitoria, de la natural predisposición del niño para la poesía. En la pureza de la niñez ocurre el descubrimiento, o la revelación, del puro ser de las cosas. Y así como no hay poesía sin un centro indestructible de pureza, que triunfa incluso de la corrupción moral que pueda tener el poeta, así tampoco hay verdadera pureza sin un halo o aire inconfundible y luminoso de poesía. Al contacto del tranquilo asombro de los ojos de un niño —solo los niños saben asombrarse con naturalidad— todas las superficies del mundo y todos los claros misterios de los seres parecen adquirir una conciencia gozosa de su propio existir; la realidad convive sin violencias con los sueños familiares, la verdad se refugia en la ilusión y los mitos forman parte de la vida cotidiana.

Pero son muchos los aspectos de la vida moderna que tienden a desviar la infancia y a interrumpir o saltear la adolescencia, apresurando las etapas de la evolución, para producir, con una rapidez siempre creciente, hombres aptos para la convivencia y la competencia social. No importa que muchos se destruyan en este proceso acelerado de producción, pues el porcentaje de individuos útiles aumenta día a día. Hoy estamos tan convencidos de que podemos fabricarlo todo como de que podemos destruirlo todo: las ideas, la felicidad, el amor y el odio, el pasado y el porvenir, el recuerdo y la esperanza. Por eso los maestros, y los educadores de la juventud, tienen la urgente y extraña responsabilidad de defender a los jóvenes contra ciertas formas de civilización y contra cierto tipo de conocimiento y de estilo vital que en la práctica, se revelan como eficaces para mejorar la situación económica y social de quienes se adaptan a ellos. Siempre será más fácil sacar a la gente del analfabetismo que protegerla de algunos alfabetos útiles para la *lucha por la vida*, y mortales para la dignidad del hombre.

¿Qué papel puede desempeñar la literatura o, más precisamente la poesía y la enseñanza de la poesía en el teatro de la civilización contemporánea? Parecería que ese papel está destinado a ser el de una pobre figurante bastante anacrónica y un poco ausente de la acción.

Los profesores de nuestro país habrán podido observar, seguramente, que cada año que pasa son más los estudiantes (...) que se preguntan para qué sirve la literatura y qué tiene que ver la poesía con las carreras profesionales que ellos han elegido. Estas preguntas encierran, casi siempre, un gran desconcierto y, muy a menudo, un mal encubierto desdén que hace suponer una tácita respuesta. El profesor puede pronunciar un bello y profundo discurso, demostrando que la literatura es una de las más importantes, delicadas y complejas objetivaciones del espíritu. Puede señalar que la poesía es el más directo de todos los lengua-

jes, porque es un lenguaje absoluto; un lenguaje donde desaparece la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la inmanencia y la trascendencia, entre la realidad y el sueño, entre la máscara y el rostro, entre la verdad y la ilusión, entre la gravedad y el juego, entre el significado y el signo, etc., etc. Puede incluso comentar, con tanta inteligencia como fervor, la maravillosa «Defensa de la Poesía» de Shelley, y su talento, su elocuencia y su entusiasmo conmoverán transitoria y circunstancialmente a unos cuantos, convencerán a muy pocos y confirmarán a la mayoría en sus apenas disimuladas sospechas. Por último, al profesor le queda la alternativa de tomar el toro por los cuernos, y decir la verdad desnuda: la poesía no sirve para nada. El auditorio quedará asombrado de ver que sus más firmes convicciones son compartidas por la única persona que tendría el deber de rebatirlas. Algunos se indignarán ante el cinismo y la desfachatez de una actitud tan poco académica y asumirán la defensa de la literatura. El profesor podrá hacer, entonces, la segunda afirmación: la diferencia más sutil y más radical entre el hombre y el resto de los animales es que el hombre es el único animal que hace cosas que no sirven para nada y que, por lo mismo, esas cosas son las más características y distintivas de lo humano. No es muy difícil hacer entender a la casi totalidad de los alumnos que es necesario distinguir aquello que nos sirve para algo de aquello a que debemos servir y que es necesario satisfacer, sacrificándole, a veces, nuestra vida.

Recordemos esta copla de Antonio Machado:

¿Dónde está la utilidad
de nuestras utilidades?
Volvamos a la verdad:
vanidad de vanidades.

Y esta otra, más honda e inquietante:

Bueno es saber que los vasos
nos sirven para beber;
lo malo es que no sabemos
para qué sirve la sed.

Si los niños entienden todo lo que vale la pena entender, los jóvenes, los adolescentes entienden mucho más de lo que suponemos, y, por eso, es preciso enfrentarlos a cosas esenciales, orientarlos hacia los grandes temas, hacia los problemas últimos. Eso no se obtiene con hermosos lugares comunes que hablen del ideal, del desinterés, la verdad, la belleza, etc.: eso se obtiene ayudándolos a tener una experiencia auténtica de su propia existencia, que es inseparable de la existencia del mundo. Y la poesía es una revelación del Ser; pero es una revelación alegre del Ser.

Sin alegría no hay creación ni conocimiento poético posible, y no importa que el poeta esté «triste hasta la muerte», porque la verdadera alegría es más de orden metafísico que psicológico. Un poema puede estar lleno de las más lúgubres ideas y de los más dolorosos sentimientos, sin embargo, siempre serán alegres las profundidades vivas de la forma. Impelido por la voluntad misteriosa de crear y descubrir las formas, el poeta entra, con su tristeza, su dolor y su amargura, en el círculo mágico del juego, y allí juega, como un niño, a deshacer, hacer y

rehacer musicalmente su corazón, con incansable alegría. En ese sentido creo que se equivoca Pedro Salinas, en su estupendo y definitivo estudio de la poesía de Jorge Manrique, cuando dice que el autor de las *Coplas* comenzó jugando retóricamente con la muerte hasta que se encontró con la muerte de su padre y con el fin de todo juego. «El alma manriqueña —escribe Salinas— dormida en el sueño *cortés*, en los retozos retóricos con la muerte hechiza, juguete conceptual inventado en la sensual Provenza, se encuentra un día con la muerte verdadera en una villa castellana». Sin embargo, nos parece que fue entonces, cuando se encontró con la *muerte verdadera*, que empezó a jugar de veras Manrique, no obstante la pesadumbre de sus versos, entrando en el aire de la gran poesía porque jugó con lo que nadie juega. Y siempre vuelven las *Coplas*, como si el tiempo no pasara por ellas, a cantarnos a recordarnos eternamente en el oído «cómo se pasa la vida —cómo se viene la muerte— tan callando». Ellas nos ayudan a despertar y a contemplar nuestra propia condición mortal y lo fugitivo y caedizo de las cosas «tras que andamos y corremos», pero ellas mismas nos ayudan, también, a salvarnos de lo anonadante de ese despertar, de lo angustioso de esa contemplación. El mismo canto, que tan dolorosamente nos despierta, es el que, por arte o juego de encantamiento, nos adormece lo suficiente para soportar la profunda herida que nos abre. Y así, puesto a salvo —por una delicada y peligrosa operación— en el otro mundo de la poesía podemos ver, entredormidos, «que se va la vida apriesa— como sueño».

Esta aparente digresión sirve para mostrar, con un ejemplo concreto, por qué la literatura puede ser la principal educadora de la juventud, la gran pedagogía de nuestro tiempo. Ella le mostrará al adolescente todos los abismos y todos los laberintos y le enseñará, a la vez, a no caer y a no perderse en ellos. Esta pobre figuranta del *gran teatro del mundo* es la que conoce en realidad el sombrío fondo de la tragedia, y si anda, a veces, como enajenada y perdida por la escena, es porque ve, quizás, el lejano resplandor de la sonrisa de los dioses y los invisibles dedos que mueven los hilos secretos de la acción. Ella es la eterna Beatriz que le ha dicho al poeta, al pedagogo, al guía del hombre extraviado:

I'son Beatrice che ti faccio andare;
vegno del loco ove tornar disio;
amor mi mosse, che mi fa parlare.

Es el amor el que mueve la voz de la poesía —«L'amor che move el sole e l'altre stelle»—, y es el que debe mover la voz de todo maestro, de todo educador. Ese amor que trasciende toda utilidad es hoy más necesario que nunca para poder conocer a los jóvenes y para poder comunicarse con ellos. Sin el *Eros* pedagógico no hay método capaz de llegar al corazón de una juventud que se ha desarrollado en la escuela de la avidez, de la velocidad, del lucro y de la ambición.

La gran mayoría del estudiantado pertenece a la clase media, a la pequeña burguesía ansiosa de progreso, de éxito, de rápido encumbramiento social y bienestar económico. Eduardo Spranger ha hecho, en «Cultura y Educación», un admirable retrato de esa clase estudiantil retrato que, a pesar de las diferencias de lugar y de tiempo, se aplica perfectamente a nuestro momento y a nuestro medio (...) Spranger plantea el problema en sus verdaderos términos, y sus observaciones conservan una sorprendente actualidad. Si algo ha cambiado en el panorama del

mundo es para presentar un cuadro todavía más sombrío y desolador. Spranger no podía pensar, en 1927, en una nueva guerra mundial de las características de la segunda, ni en la bomba atómica que inicia, según dicen una nueva era y que puede destruir todo lo que han dejado las otras, revelándose, por eso, como el signo de nuestro tiempo, como el más útil de los instrumentos, el Instrumento de los instrumentos, el Supremo Utensilio. La civilización moderna ha reunido sus más poderosas fuerzas productivas, sus más importantes conocimientos de la más alta ciencia especulativa, conjugados con los mejores recursos de su espíritu práctico, para crear algo que sea capaz de aniquilarlo todo. ¡Qué símbolo inquietante! Y a veces nos parece que flota sobre nosotros una irónica sonrisa sobrenatural, más inquietante todavía.

Creo que no se necesita ser muy sagaz, ni tener una muy desarrollada sensibilidad moral para darse cuenta que la guerra y la bomba atómica han caído sobre todos los planes pedagógicos del mundo entero. Y es un denigrante, inhumano e ilusorio consuelo de los sudamericanos pensar que lo atroz ocurre lejos de nosotros.

En nuestro caso particular de presuntos orientadores de la juventud, en una etapa fundamental de su desarrollo espiritual, debemos preguntarnos qué sentido tiene —en este siglo de las explosiones nucleares, de los vuelos supersónicos y de los satélites artificiales— hablarles a los adolescentes de la cólera de Aquiles o de la duda de Hamlet ¿Es justo, es legítimo distraer a los jóvenes de su preocupación inmediata que no los esperará, y hacerlos girar para que contemplen un pasado que siempre los espera? Antonio Machado ha escrito: «Es el viento en los ojos de Homero, la mar multisonora en sus oídos, lo que nosotros llamamos actualidad». Si los ojos juveniles se acostumbran a distinguir la eternidad temporal, el contra-tiempo histórico del espíritu manifestado en la poesía, se acostumbrarán a no pestañear ante los relumbrones ni ante los fogonazos del presente. Debemos inculcarles a nuestros alumnos cierta presbicia espiritual que los obligue a distanciar las cosas demasiado próximas para verlas mejor, unidas a las más remotas luces del pasado y a las más inciertas del porvenir.

Pero uno de los más graves inconvenientes de la pedagogía de la literatura es que no hay nada más fácil que creer que estamos enseñando verdaderamente a comprender la poesía, cuando, en realidad, no decimos una sola palabra que se relacione directamente con ella. Basta que el educador —y aun el de mayor talento y sensibilidad— se olvide por un momento de su servidumbre de amor hacia aquello que lo trasciende y hacia los oídos que lo escuchan, para que la poesía se vea reducida a lo que no es ella y canjeada por los objetos que están en ella o por lo que la circundan. Esto no significa desdeñar ninguno de los elementos que rodean el hecho poético; es, por lo contrario, imprescindible referirse a ellos, y muy minuciosamente a veces. Todo depende del punto de vista que se adopte; hay que interpretar esos elementos —históricos, sociológicos, biográficos, psicológicos, gramaticales, etc.— desde la poesía y no a la poesía desde ellos. Por lo que a mí me toca, no puedo estar seguro de haber dado alguna vez una verdadera clase de literatura, sin embargo lo estoy de haber dado muchas que poco o nada tenían que ver con ella. (…)

No debe interpretarse que hay aquí una actitud esteticista, ni una negación de la existencia concreta del hombre en el mundo «con toda su muerte a cuestas»,

ni que se ubica el arte *lejos de la vida*. Una concepción de tal naturaleza sería muy poco formativa y peligrosísima para toda pedagogía, aunque no tanto como otras, mucho más difundidas en el aire que los jóvenes respiran, que hablan de compromisos y documentos humanos, para demorarse, y quedarse, en la descripción de los más desagradables fenómenos fisiológicos a los que se quiere investir con todas las dignidades de la metafísica. Eso sí que es literatura, en el mal sentido, en el sentido antipoético de la palabra. Mala prosa que se llena la boca con *la vida*, y que, en realidad, ha nacido, muy frecuente y significativamente, de la cátedra, de una pedagogía invertida y de un oportunismo pedagógico que explican su éxito entre las muchachitas y nuestros barbiponientes intelectuales.

La verdadera literatura, la auténtica poesía, nos enseña que el único modo de habitar en la tierra es habitar en el amor y que no se sabe estar en la verdad si no se sabe estar en el sueño. Lo que forma a un hombre no es solo la conciencia de lo que tiene o puede tener, sino también el sentimiento de lo que no tiene y no se puede asir. En la aparente distancia astral de la poesía está la suprema proximidad de todas las cosas.

Ella parece sufrir la soledad de todo y en realidad nos dice que nunca podremos estar solos.

«He aquí —escribe Martín Buber— la fuente eterna del arte; a un hombre se le presenta una forma que desea ser fijada. Esta forma no es un producto de su alma, es una aparición de fuera que se le presenta y le reclama su fuerza eficiente. Se trata de un acto esencial del hombre; si lo realiza, si con todo su Ser dice la palabra primordial a la forma que se le aparece, entonces brota la fuerza eficiente, la obra nace (...) No puedo ni conocer por la experiencia ni describir esa forma que se me aparece; solo puedo realizarla. Y sin embargo, la contemplo espléndida en el radiante brillo de lo que me confronta, más clara que toda la claridad del mundo empírico. No la contemplo como una cosa entre las cosas *interiores*, ni como una construcción de mi *fantasía*, sino como lo que existe en presencia. Si se le aplica el criterio de la objetividad, esta forma no tiene existencia. Mas ¿qué hay que sea tan presente como ella? Y la relación en que me encuentro actúa sobre mí como yo actúo sobre ella. Actuar es crear; inventar es encontrar; dar una forma es descubrir».

Creo que era Victor Hugo quien decía no saber hasta dónde el canto pertenece a la voz ni la voz al poeta. Nosotros, profesores, debemos enseñarles a nuestros alumnos cómo se debe ver a un poeta para poder oírle la voz y cómo se debe oír la voz para poder escuchar el canto. Cuando estén encantados, puestos en el canto, verán su propio ser en carne y alma, oirán su corazón y en el fondo de su latido escucharán a todas las cosas.

Anales del Instituto de Profesores «Artigas», n.º 2, año 1957, pp. 33-39

Carlos Maggi (1922)

Firmemente sostenida en *La trastienda* (1957), *La Biblioteca* (1958) —editadas en 1961—, *La noche de los ángeles inciertos* (1960), publicada en 1962 junto con las dos obras breves de *Mascarada* (1961), *La gran viuda*, de 1961, es la calidad de dramaturgo la que le ha ganado a Carlos Maggi más notoriedad y la que centra hasta ahora su significación. Pero Maggi, que militó en los centros literarios de la segunda posguerra (la recordada rueda del «Café Montevideo»), que hizo política, que es abogado activo, que colaboró desde joven (como tantos de sus coetáneos) en *Marcha*, que se ha dedicado esporádicamente a la historiografía (en «José Artigas, primer estadista de la Revolución» (1950 y en colaboración con Manuel Flores Mora) en el «Artigas» de *El País*, de 1951) también —y este es el aspecto suyo que aquí se señala— ha trabajado persistentemente esa categoría de la «estampa», el cuadro de costumbres, la reflexión suelta con que se vierte por lo habitual el humorismo literario.

Es este «humorismo» de Maggi un producto a veces craso pero sólido, sano, rico de invenciones verbales, muy a menudo valiente y siempre denso de observación humana. Maggi se mueve en este plano con una especial aptitud para potenciar «lo montevideano» típico, sus gustos, proclividades, manías y debilidades, de asumirlo sin vergüenzas cultistas, o éticas, o «dinamistas», de moverse fruitivamente en un mundo de fútbol, tango, quiniela, jubilación, contrabandos y boliche. Estos (y otros) materiales que Maggi maneja dieron origen, hace más de una década, a un libro excelente y hoy inencontrable: *Polvo enamorado* (1951) al que siguieron en los años varias series de notas de *Marcha* y la última *Libreta de apuntes*, abierta en 1962.*

Es fácil advertir, con todo, que en esta última etapa de su producción formalmente periodística un gran cambio, progresivo pero inescondible, se ha cumplido, que una tendencia creciente a la trascendentalización y a la seriedad cavilosa alcanza a atenuar (y muy a menudo, a hacer desaparecer) el desenfado humorístico, la alegre aceptación del contorno que al primer Maggi distinguía. El paso del costumbrismo a técnicas expresionistas e intención metafísica que su teatro registra se duplica (el paralelismo es transparente) con este de su articulismo.

Todo lo que Maggi ha escrito en 1962 y 1963 lo muestra entonces en el mejor estilo de nuestros «preocupados» de las últimas promociones y del «compromiso» —ritual y esencialmente epidérmico— en uno de nuestros bandos tradicionales, el nuevo Maggi ha pasado a una indagación radicalísima y muy acometedora, a un diagnóstico muy ambicioso de nuestras culpas, nuestros lastres, nuestras fatalidades, nuestros enemigos.

El texto elegido en este volumen no señala demasiado este adensamiento progresivo de las intenciones del autor y aun cierto esfumado humorismo sobrevive en él. Este ingrediente, empero, permite recordar buen trecho de la obra de Maggi y, además, faculta para hacerle representativa de toda una modalidad literaria

* Recogido a fines de 1963 en el libro *El Uruguay y su gente*.

cuya tendencia inevitable parece ser la de tener que apuntar referencialmente (aunque sea en último extremo) a la colectividad entera, a esa sociedad nacional que es trasfondo oculto pero inesquivable de figuras, rasgos y episodios.

Tal movimiento podría ser registrado, no solo en Maggi sino en el lote mejor de nuestros humoristas de hoy y del cercano ayer, que tales fueron o son (cabe pensarlo) Antonio Soto («Boy»), Isidro Más de Ayala («Fidel González»), Alfredo Mario Ferreiro, Arturo N. García («Wimpi»), Ildefonso Julio Zavalla («El aprendiz»), Julio C. Puppo («El Hachero»), Julio Suárez («Peloduro»). También podría serlo en su contemporáneo aquí recogido, Mario Benedetti («Damocles») y en Carlos María Gutiérrez (excelente parodista literario con una labor que debería ser coleccionada).

77. Origen y diatriba de la cachada

Cada tanto tiempo hay que preguntarse de donde se viene para saber adonde se va y cómo se es.

Nosotros —más cerca, más lejos— venimos de un hombre y de una mujer que se largaron a la aventura; abandonaron su mundo, cruzaron el Atlántico y puestos aquí buscaron con uñas y dientes hacerse la América. Somos hijos de una audacia inicial, de una esperanza y también y sobre todo de una inmensa desolación, de un pasmo pavoroso. Cuando alguien es pasado por agua, cuando alguien recibe el bautismo de un océano y queda solo y desamparado del otro lado del mar, este escalofrío se fija en su alma para siempre y secretamente lo irá trasmitiendo después a sus hijos y de estos a sus descendientes. Por eso, mientras no conozcamos mejor la sustancia y las consecuencias del acto inmigratorio, poco sabremos de nosotros mismos.

Un inmigrante es un ser que dejó el mundo conocido para instalar su vida en un mundo desconocido y esto de manera definitiva; porque no se emigra por un ratito, se pone la totalidad del futuro en esa jugada.

El inmigrante, aunque esté derrotado, empobrecido, o incómodo en su lugar de origen sabe, por lo menos, como es ese lugar donde nació y creció, entiende sus normas y sus gentes; ese medio es para él natural, normal, coherente, y por consiguiente, tranquilizador; aunque no le haya ido bien, aunque no haya encontrado oportunidades, lo cierto es que allí nada le resulta imprevisible o inquietante; está acostumbrado a ese ambiente; podrá asfixiarse de impaciencia o de miseria, pero su propio país no lo sobresalta jamás, no lo sorprende no le exige vivir en guardia y a la defensiva; es lo suyo y, mal o bien, él sabe como manejarse allí; entre él y sus compatriotas hay una comprensión de fondo, una inmensa masa de seguridades que puede llamarse lo consabido; hay un estilo colectivo que todos cumplen espontáneamente.

Al emprender su aventura, el inmigrante se arranca de ese seno y luego, bruscamente, se ve desembarcado en un país a medio hacer, bravío y contradictorio, cuya modalidad o falta de modalidad le es enteramente desconocida.

Cualquiera de sus actos —no sabe cual— puede acarrearle la hostilidad de los demás. Una pregunta, un gesto, el modo de ponerse el sombrero puede dejarlo en ridículo. Por la manera de pronunciar una letra es señalado con el dedo. Todo le

resulta problemático y riesgoso y a esto puede agregarse la confusión del idioma o su total ignorancia; y todo sin medios económicos, debiendo empezar de abajo, angustiándose cada día para encontrar qué comer y hallar donde cobijarse.

Para un inmigrante la vida se hace de pronto combate, improvisación, defensa, hecho inminente; debe encontrar en cada oportunidad y al vuelo los principios básicos de la sociedad, debe adquirir rápidamente los modos usuales que los demás tienen como olvidados de tan sabidos.

Todo hombre sometido a tales tensiones reacciona adaptándose a su circunstancia, buscando caminos de solución y al hacerlo se transforma él mismo.

Tal vez por esto último la inmigración es un hecho hereditario; quien la padece termina pensando y actuando de otro modo y esta modalidad, este carácter entrado con sangre a la conciencia, esta segunda naturaleza se imprime en los hijos y aún más lejos, dura todavía en los descendientes.

Un extranjero que viene a quedarse y que no cuenta con nada (poco dinero, pocos conocimientos, pocos amigos, pocos parientes) un recién desembarcado es un receloso; debe prevenirse de todo, debe abundar en sospechas, vive en estado de duda general. La suspicacia, la cautela, la astucia son sus primeras defensas. ¿En qué o en quién confiar agobiado por tanta soledad? Pero al mismo tiempo sucede que no basta precaverse, hay que vivir. El inmigrante no puede contentarse con tomar precauciones, debe salir a ganar; para eso, justamente, quemó las naves y se vino; porque no fueron todos los que se animaron a venir. Debe pues entrar a este medio imprevisible y, pisando inseguro, debe internarse improvisando a cada instante, inventando respuestas, tanteando un poco y, en seguida —peligrando revolcones— debe hacer lo que venga y luego averiguar cómo se sigue y seguir. Es como una marcha en la noche. Los instintos se agudizan, los reflejos se hacen más rápidos y más vivaces; el hombre está colocado sobre el borde de su necesidad: avanza a tientas o se entrega y muere.

De esta experiencia total —atroz y deliciosa— pienso que nace lo que dimos en llamar viveza criolla. Por una ley biológica bien conocida, los seres vivos sometidos a contingencias adversas, en vez de disminuirse —como sucede con las fuerzas físicas que siendo contrarias se anulan entre sí— puestos ante la adversidad, se excitan, se crecen y pasan a ser más fuertes o mejores; arrancan de sí mismos aptitudes inesperadas.

La viveza, por supuesto, es bien diferente de la inteligencia y bastante menos valiosa. La viveza es simple velocidad, es ademán inmediato casi instintivo, es —valga la paradoja— la capacidad de tener buenos reflejos mentales.

Así como el talento crea y la inteligencia esclarece, la viveza que no inventa ni hace extender nada, es pura rapidez mecánica; es simplemente, el modo de agudizarse la facultad mental (al menor excitante responde prontamente), aunque, claro, no por eso la facultad de pensar se hace más profunda, más rica o de mejor índole.

La viveza aceita la máquina, pero no da otra máquina. Por ser inmigrante, hijo de inmigrante o descendiente cercano, no se es más inteligente, aunque se tiene algo así como mejor entrenamiento. Sucede después que esta viveza —que no es capaz de parir grandes ocurrencias ni de brindar comprensión profunda— esta viveza, unida a la suspicacia ambiente, se hace malicia. Es más vivo el más suspicaz y el más malicioso. En cuanto se conoce a alguien, la cuestión es buscarle

el lado flaco. Y por lo mismo que en el fondo se teme el engaño y la emboscada, lo primero que se quiere es tenderle una trampa a ese desprevenido; hacerlo caer antes de caer. La cachada nace de ahí. Se tiene miedo de que a uno lo tomen por bobo y por eso se estudia al otro, se le busca un flanco débil y se lo hace caer en ridículo. En el fondo la cachada es una venganza. El cachador piensa sin pensar: yo que soy hijo o nieto de aquel gaita bruto o de aquel cocoliche ridículo ahora le tomo el pelo a este infeliz. A mí no me hacen lo que le hicieron al viejo. La cachada es una compensación bastante humillante para el cachador. En los barrios, esta forma del desahogo inconsciente se da unida casi siempre con la guarangada. Pero más arriba de la escala cultural, las cosas se visten de elegancia y así se escriben artículos irónicos, reticentes, falsarios, mediante los cuales se revienta a otro mientras el autor escabulle el bulto de su propia responsabilidad.

Se ataca sin defender; se busca hacer una cachada; es decir, agredir para consolarse.

Bajo el título de «La imaginación en Cochabamba» Unamuno publicó un artículo en *La Nación* del 31 de mayo de 1900 donde hablaba de todo esto sin conocer la palabra cachada. Allí decía ese viejo maravilloso, que es el hombre inteligente que nos prestó mayor atención. «Esa indecente y repugnante costumbre de lo que aquí llamamos tomar el pelo, del choteo, del macaneo o como quieran llamarlo —todo lo indecoroso tiene muchos nombres— esa costumbre es un estigma».

Marcha, n.º 1125 del 20 de septiembre de 1962

Aldo Solari (1922-[†1989])

De todo el grupo de investigadores y enseñantes que hacen de la realidad social el centro de sus preocupaciones, Aldo Solari, uno de los más destacados en él, es también, posiblemente, el que con menos inhibiciones ha sumado una aportación de sesgo ensayístico al sector que debe llamarse «científico» de su producción. Porque si Solari, como todo sociólogo, ha aspirado —y alcanzado regularmente— a resultados tan firmes como son los que pueden lograrse con un método riguroso y un ceñido objeto de estudio, también le ha ocurrido con frecuencia comprobar que el afán de conocimiento social tropiece (y esto ocurre en especial en nuestro país y en casi todos los americanos) con tal cortedad de material que toda conclusión científica incontrovertible tenga que dejarse en suspenso. En suspenso —en esa suspensión de la «hipótesis»— antes de una previa complementación de lo más imprescindible. Pero ese afán de conocer es, a veces, demasiado urgente para detenerse ante ninguna valla y, por otra parte, lo inexhaustible de lo real arrastra con naturalidad a pensar que si eso es así, jamás ninguna inferencia útil se hubiera establecido, ninguna conclusión provisoria, pero fértil, se hubiera logrado.

Esta combinación, entonces de dato empírico seguro y cauteloso e hipótesis «a confirmar», esta secuencia de relevamiento e invención (en la que lo imaginativo entra no poco) resulta ser el signo común de la mejor labor sociológica, tal como por estas tierras, y en forma creciente, se practica. Y aun podría pensarse que, si bien se atiende, los dos extremos de estas eventuales antítesis: «dato», «relevamiento» por uno de ellos; «hipótesis» e «invención» por el otro flanquean entre ellos un «espectro» continuo de posibilidades, en el que a veces es difícil afirmar donde termina (o empieza) la tarea científica y en donde comienza (o finaliza) la postura ensayística.

Con todo, es seguro que posee un dominante acento científico la parte más conocida de la obra de Solari, y especialmente su *Sociología rural nacional* (1953-1958), el extenso y cuidadoso informe sobre *Las Ciencias Sociales en el Uruguay* (Río de Janeiro, 1959), su copiosa contribución a revistas especializadas, sus diversos trabajos sobre *Educación y desarrollo económico* y la recientemente publicada síntesis de *Sociología rural latinoamericana* (Buenos Aires, 1963).

Existen, sin embargo, entre los textos de Solari algunos que (sin diferencia muy nítida con los anteriores), exigen perentoriamente renglón aparte. De lo ya dicho, es previsible cuáles son sus disimilitudes con los ya mencionados. Llegar, por ejemplo, a conclusiones más amplias que aquellas que facultan una estricta delimitación de «campos», es una. Cargar la mano, más de lo «científicamente» admisible, sobre el rubro de las «probabilidades» y las «posibilidades», es otra. Y otra, todavía, dejar filtrar en ellos un cierto y soterrado elemento normativo contra el que Solari —fiel al carácter descriptivo y explicativo de su sociología— lucha más empecinadamente en las páginas de su producción académica.

Tales son los trazos de este sector que puede llamarse «ensayístico» en la obra de Aldo Solari, aunque cabe admitir que el rótulo quede abierto a debate y

a refutación. El es, sin embargo, el que motiva su inclusión en este libro y el que le aproxima (también) a otros autores caso de Roberto Fabregat Cúneo y Daniel Vidart, representados en él. Con la diferencia entre ellos, anótese, de ser estos últimos estudiosos independientes y ser Solari sociólogo universitario, profesor y director de investigaciones en la disciplina a que accedió (origen que comparte con Isaac Ganón) desde la enseñanza filosófica.

Algunos trabajos de Solari: el que aquí se recoge, sus muy interesantes (y alarmantes) planteos sobre «pirámides de edades», población activa y seguridad social en el país (*Tribuna Universitaria*, n.º 5, *El País* de 25 y 26 de febrero de 1959), su reciente y removedor «Requiem para la Izquierda» de *Gaceta Universitaria* ofrecen así las trazas de esa actitud ensayística (tenue, dirán algunos) que en su caso se ha tratado de configurar. En todos ellos campea algo que puede calificarse de «impresionismo cauteloso» resultado de una opinión libre y decididamente lúcida y, muy consciente por ello, tanto de sus propios límites como de los enormes vacíos que en lo factualmente, efectivamente conocido, amenazan con extraviarla. Prefiere por eso Solari plantear (con ademán despegado pero últimamente comprometido) una serie de posibilidades y alternativas «a trabajar», subrayando con un humor generalmente diluido pero en ocasiones punzante su minuciosa consideración de simplismos y apurados errores. Este humor es tal vez, la seña distintiva de su expresión escrita, que ha ido mejorando acentuadamente desde su obra de 1953 hasta hoy.

Solari ha logrado por estas vías enfoques originales y resultados valiosos, aunando un fino sentido de la observación y el instrumento hermenéutico que para él, sin duda, representa la aplicación comparatista de trabajos sociográficos realizados en otros países. Y si se dice, como se ha dicho con intención peyorativa, que el destino del sociólogo es asombrarse de lo más obvio y descubrir constantemente el Mar Mediterráneo, mídase la distancia que separa el puro y desmelenado talenteo y este probabilismo cargado de cultura, discreción y sentido de lo ignorado.

78. [Partidos y clases en el Uruguay]

(...) La organización de las clases sociales uruguayas es muy variada. Las clases, en sí mismas, son grupos semiorganizados; al hablar de organización nos referimos a las agrupaciones de cualquier especie que defienden los intereses de una clase social y plasman la conciencia que esta tiene de su existir.

Las clases altas, la burguesía propiamente dicha, es una clase altamente organizada y con una conciencia relativamente fuerte de su existencia. Esa conciencia se ha plasmado en una serie de instituciones, de las cuales mencionaremos las fundamentales. Vale la pena señalar que esa organización puede rastrearse hasta la época de la Colonia. La Junta de Hacendados, la Asociación Rural y la Federación Rural, la Cámara Nacional de Comercio, la Cámara de Industrias, etc., se han constituido a través del tiempo en grupos sociales en puridad, en grupos de presión, que plasmaban o plasman los intereses de las altas clases sociales o de sectores de ella y actúan sobre el gobierno y sobre los partidos políticos. Esa labor, como grupos de presión, se puede palpar desde la época colonial, a pesar

de la rigidez jerárquica que, a menudo, se le atribuye con exageración. La Junta de Hacendados resistió medidas tomadas por las autoridades españolas —medidas que en gran parte ella misma había reclamado—, porque se ponían a costa de los hacendados los gastos que demandaban. No solamente se resistió a esas medidas, sino que llegó a desconocer, en acto verdaderamente revolucionario las facultades de las autoridades para imponerlas. Los hombres del campo uruguayo, antes que los de la ciudad, acompañaron a la revolución de Mayo, porque sus dirigentes estaban en conflicto con las autoridades españolas que lesionaban sus intereses de clase. Se trata de un caso típico de actividad organizada que tiene por objeto influir sobre la vida política.

Cierto es, que la división de las clases altas en rurales y urbanas —y dentro de estas en comerciantes e industriales—, hace que no con respecto a todos los problemas, las actitudes de la clase y de sus organismos representativos sean unánimes. Pero tal cosa no se refiere a los intereses de la clase como tal sino a determinados grupos de intereses que, dentro de ciertos límites, pueden estar contrapuestos.

En el otro extremo de la escala, es menester analizar la situación de las clases bajas en cuanto a su organización. Es indispensable distinguir entre el proletariado urbano y el proletariado rural. Este carece de todo rudimento de organización, salvo en circunstancias excepcionales y en áreas muy limitadas. Es protegido por numerosas leyes sociales que han sido más el producto de una voluntad legislativa progresista —o temerosa de las posibles evoluciones futuras—, que de la presión de los grupos interesados. En las zonas agrícolas las posibilidades de una organización del trabajador rural son mayores que en las ganaderas. La forma de la explotación, la concentración o el aislamiento de los asalariados y otros factores explican fácilmente esas diferencias. Pero aun en las zonas más propicias las posibilidades de organización, al modo del proletariado de las grandes urbes, son muy pequeñas. Hay hechos sintomáticos al respecto. La transferencia de un elevado número de trabajadores del medio rural al urbano, la concentración de estos en una industria importante, no produce —o demora mucho en producir— organización del tipo de aquellas en que se piensa habitualmente con respecto al proletariado. Así ocurre con los obreros de la fábrica Sudamtex en Colonia. En cuanto son, originariamente trabajadores rurales, vienen a la ciudad con la idea de convertirse en pequeños propietarios, de acercarse a la clase media y con una mentalidad muy análoga a esta. Ni huelgas, ni paros, señalan la orfandad de la organización obrera.

Muy diferente es la situación del proletariado de las grandes urbes, pues es esencialmente industrial y se concentra en grandes industrias en las cuales los venidos del medio rural son solo una parte. Pero esas condiciones solo se reúnen en Montevideo y en algunas ciudades del interior para algunos sectores de la industria. La organización no alcanza a esa buena parte de los obreros industriales enumerados en los censos y que pertenecen a pequeños establecimientos. Lamentablemente, nuestras estimaciones no indican cuál es el porcentaje de obreros que está trabajando en fábricas de más de 100 o de más de 500 obreros. El resto del proletariado ha ido plasmando una organización cuyos orígenes se remontan a fines del siglo pasado. Esa organización es la que ha permitido, al movimiento sindical, tener, en determinados momentos una fuerte gravitación

sobre los partidos políticos. Pero carece de la unidad que le daría su fuerza. Las divisiones entre los sindicatos que responden al Partido Comunista y los llamados autónomos, es un factor importante de debilidad que se presenta como difícilmente superable, salvo en situaciones especiales.

Como en casi todas partes, las clases más inorganizadas son las medias. La propia heterogeneidad de su composición explica el fenómeno. Es poco lo que tienen de común los empleados públicos, los profesionales liberales, la mayoría de los comerciantes, los profesores, etc. Salvo la tremenda ansia de no descender, y la lejana aspiración de alcanzar las clases altas, los factores de unidad son escasos y, cuando existen, poco duraderos. Las organizaciones solo plasman —cuando existen—, los intereses de ciertas porciones de las clases medias, a menudo opuestos a los de otros integrantes de las mismas clases. El poder de las clases medias y su gravitación en la vida política reside esencialmente en el número y su medio natural de expresión son los partidos políticos tradicionales y, en parte, algunos de los llamados de ideas. A pesar de todas las transformaciones los partidos tradicionales llevan tras de sí la inmensa mayoría de los votos. Ni los partidos ni los gobiernos pueden desatender, naturalmente, la masa esencial de su clientela electoral.

(...) Estas consideraciones sirven de introducción necesaria al problema de las clases y de los partidos políticos y apuntan a las principales características de su planteo. El problema solo es simple en la propaganda de los partidos; ya pretendan que coinciden exactamente con una clase social, ya pretendan que al servir el interés general sirven a todas las clases. La realidad y el mito se entrecruzan aquí de manera inextricable. La realidad es la que nos interesa; pero no hay que olvidar que el mito en cuanto es creído se convierte, o tiende a convertirse en realidad.

Para encarar el problema son posibles diversos puntos de vista. Por un lado está el problema de la actitud de los partidos en cuanto a las clases sociales, en cuanto actitud declarada. Debe notarse que este problema se plantea, con cierta agudeza, a partir de la extensión y popularización del marxismo. Antes, los partidos tienen de hecho una cierta relación con las clases sociales; en Europa los partidos conservadores están vinculados a los grandes propietarios rurales; los liberales a la burguesía industrial. Pero si los partidos tenían conciencia de esa vinculación no la manifestaban y el tema de clase no aparecía ni en la lucha ni en la propaganda. Esa actitud de los partidos ha subsistido en ciertos países; caso típico, Estados Unidos, con respecto a los cuales puede hablarse, como lo hace Duverger «de la supervivencia de una mentalidad política premarxista». Algo análogo ocurre en el Uruguay donde el tema de clase es muy poco importante para los partidos mayoritarios.

A partir del marxismo, aparecen los partidos que pretenden representar, esencialmente, a una clase social, que se llaman a sí mismos partidos de clase. Son fundamentalmente, el socialismo y el comunismo, en cuanto ambos se proponen como objetivo final la supresión de la alineación característica de la sociedad capitalista y creen que el instrumento de esa transformación es la clase obrera. A la aparición del tema de clase, bajo esta forma, los partidos ya existentes contestan, en principio con la actitud que niega toda vigencia y toda legitimidad a la vinculación clase-partido. Un partido político, afirman en sustancia, no se

confunde con ninguna clase, está por encima de ellas, se propone objetivos, que al beneficiar a toda la sociedad, mejoran la situación de todas las clases en que se divide. O bien exponen la teoría del partido-árbitro entre las diversas clases sociales que no es excluyente de la anterior. La confusión entre partido y clase no solamente es falsa; es inmoral porque niega el fundamento mismo de la sociedad política que es el interés general.

Esta manera de plantear el problema tropieza con dificultades que van creciendo a medida que las sociedades modernas evolucionan. Pese a las pretensiones de los partidos, los integrantes de la sociedad sienten que hay alguna ligazón entre ellos y las clases, que los partidos no miran de igual manera a todos los estratos de la población. A esto se agrega el hecho de que el tema de clase parece rendir desde el punto de vista electoral. Estos factores llevan a los partidos tradicionalmente contrarios a admitir toda vinculación con una o varias clases determinadas a comenzar a desarrollar ciertos temas relativos a las clases. De todos ellos, el más importante, es el desarrollo que adquiere el tema —real y/o mítico— de las clases medias. Salvar a las clases medias se convierte en un imperativo que aparece cada vez con más frecuencia en la propaganda electoral.

Pero un nuevo factor de complicación aparece que debe ser señalado para completar esta brevísima síntesis. Los llamados partidos de clase, sin renunciar expresamente a ese carácter, se empiezan a preocupar cada vez más de otras clases sociales o grupos. Así, por ejemplo, se preocupan de conquistar a los funcionarios, a los empleados, a los intelectuales. El obrero, en sentido estricto, sigue siendo un tema fundamental; pero comienza a adquirir importancia creciente el tema de «el pobre», «el explotado», «el que ve su situación sin cesar amenazada», en general, el más o menos desvalido. En este intento por capitalizar los votos de los descontentos, entran varias categorías y estratos; pero los límites de la clase obrera, en el sentido marxista de la expresión, son ampliamente sobrepasados. Se trata, aun en desmedro de la precisión conceptual, de asimilar todas esas situaciones a la de los obreros. El caso de los intelectuales es más sutil. En parte son llamados porque están o pueden estar genéricamente comprendidos en alguna de las situaciones indicadas; en parte porque se supone que los intelectuales —y estos tienden a admitir con gusto esa suposición—, viven esencialmente preocupados por el problema de la injusticia social.

Estas diversas mentalidades forman estratos que se entrecruzan de una manera compleja en la realidad política. No hay que creer que unas van desapareciendo para ceder el lugar a las otras; de hecho se superponen según los partidos y según el momento. En el Uruguay se pueden observar todos los matices. Hay partidos y fracciones que conservan una mentalidad premarxista, casi íntegramente; es el caso de la llamada 14 o del herrerismo. Hay otros, como la llamada 15, en que el tema de las clases tiene un poco más de importancia, se habla más a menudo de la clase obrera o de ciertos cuadros socioeconómicos. Están los partidos socialista y comunista donde el tema de la clase obrera tiene mayor importancia; pero ha dejado de ser exclusivo por el proceso ya descrito. El tema de las clases medias y de su destino, aparece de cuando en cuando en casi todos, aunque con resonancias bastante diversas. En conjunto, sin embargo, el tema de clases en sentido estricto, es muy poco importante en nuestra vida política.

Pero si nuestra mentalidad política es premarxista —el término está usado en todo el curso de este trabajo sin que implique ninguna connotación valorativa—, lo es, no solamente porque el tema de clases ocupe un lugar relativamente poco importante. También lo es, porque el tema, cuando es usado ha ido perdiendo de tal manera precisión que en lugar de estar frente a clases estamos frente a ciertos grupos más o menos vagamente definidos. Las posiciones de los partidos difícilmente pueden ser definidas con respecto a las clases en sentido propio. Esto es evidente en lo que puede llamarse la propaganda general. Cuando se trata de la oratoria en lugares determinados que son por ejemplo, esencialmente obreros, la temática de todos los partidos se aproxima por la necesidad de atraer a los oyentes y se define un poco más. Pero de cualquier manera los temas de clase quedan sumergidos en beneficio de ciertas afirmaciones generales que solo los rozan. Así el tema de la protección del «trabajador» frente a la explotación del «capitalista» o del «burgués»; pero este tema es común a casi todos los partidos, porque es susceptible de acompañarse de los contenidos mentales más diferentes. «Capitalista», «burgués», «oligarca» han adquirido una connotación tan peyorativa que no hay partido que sea capaz de declarar a favor de uno de esos grupos. Cuando mucho el partido sostendrá la necesaria protección del «empresario progresista» que crea fuentes de trabajo para el obrero nacional. A la inversa, no hay partido que no esté a favor del «trabajador», del «pequeño productor», incluso del «pequeño propietario» cuando es agrícola. Se supone que estos, de alguna manera vaga, son los «explotados». Esta mitología es sagrada y hace casi inconcebible que en el Uruguay pudiera haber un partido que se llamara a sí mismo Conservador. A estar de las declaraciones, el país tiene la dicha de no contar más que con «progresistas» o «revolucionarios».

Creo que el predominio numérico y la importancia electoral que de él deriva, de las clases medias, son uno de los factores que explican esta situación. Si las pocas veces que los partidos mayoritarios se refieren al tema de clases mencionan las clases medias, si cuando concretan sus actitudes prefieren hablar de los «trabajadores» y de la «justicia social» es porque esta terminología comprende a las clases medias. Solo las clases altas no aparecen jamás, salvo vagamente como «sacrificados productores» o «empresarios progresistas» como ya se ha mencionado. Los partidos mayoritarios esperan que su actitud real las llevará tras suyo, pese a la mitología.

Analizada en conjunto, la temática de los partidos parece asentarse en dos principios conexos, uno secundario y otro fundamental. El secundario es que debe alcanzar el mayor número posible de categorías sociales. El principal es que la temática debe estar encarada de tal manera que, en principio, no excluya a nadie de la posibilidad de convertirse en votante del partido. Hay, naturalmente, ciertas diferencias de matiz entre los partidos respecto a esto. El hecho es más intenso en unos que en otros; pero la afirmación en general me parece válida.

Tribuna Universitaria, N^{ros}. 6-7 de noviembre de 1958, pp. 22-26

Vivian Trías (1922-[†1980])

Dibujábase en páginas anteriores, sobre el ejemplo de Emilio Frugoni, el perfil de un socialismo que cabría llamar «novecentista», de inspiración europea, de moda les cultos e intelectuales, de propensión esencialmente parlamentaria y pacífica, de aceptada radicación urbana, de vocación educadora. Se podría marcar ahora, desde el nombre de Vivian Trías, otro tipo de acción política que progresivamente lo reemplazó a medida que nuevas generaciones fueron adviniendo a los cuadros partidarios y diversas circunstancias fueron empolvando, hasta la irremediable vetustez, muchos modos, muchas fórmulas de tres o cuatro décadas antes. Y dígase ahora, antes de seguir, que el traspié electoral de las nuevas maneras políticas que Trías y su generación contribuyeron a promover es posible (y tal vez es seguro) que no obligue a revisar lo mucho que de dado, de ya fijado, de irrevocable tal contraste de concepciones tiene.

Nuestra antología del ensayo contemporáneo en el Uruguay no ha querido asumir la riesgosa, prematura tarea de ser una historia de nuestras ideas políticas en lo que va del siglo pero, al margen de lo tanto puramente rutinario, inarticulado que nuestras grandes máquinas partidarias ostentan, hay, en algunos grupos políticos o parapolíticos, dilemas de acción, de enfoque de doctrina que resultan absolutamente inseparables de esa «temática de lo nacional» que, ella sí, es materia eminente de un libro de la índole de este.

Otras consideraciones habría que hacer por tanto en torno a la significación —incluso extra o meta-política— de aquella «apertura a lo nacional», y a sus errores. A las trabas representadas por la supervivencia de las antiguas «idealidades». A su suscitación en la realidad de un continente en el que un golpe de inspiración, de magia personal o de oportunidad levanta, fervorosas, millones de adhesiones. A su conclusiva advertencia sobre el error de concentrar todo esfuerzo en planos puramente electorales y parlamentarios.

Trías, en suma, reenderezando la noticia a él, puede representar, mejor que cualquier otra figura de sus coetáneos, ese momento especialísimo en que una conciencia política y partidaria revisa todas sus técnicas porque es la visión de la realidad sobre la que ellas deben incidir la que ha cambiado, dando no solo signo distinto al futuro (ese futuro en que siempre sus predecesores hallaban lenitivo refugio), sino, y también, presente y pasado mismos.

La primacía asignada al problema de la reforma de las estructuras agrarias, el antiimperialismo documentado y cabal, el interés por llegar a una concepción válida de nuestro ayer (de alcanzarla en forma de que se cohoneste en una tradición de luchas, victorias y, sobre todo, frustraciones), las tareas actuales de la militancia: todo ello constituye el tema de los libros que Trías ha publicado en breve lapso pero que se perciben madurados en fértiles, empecinados años de formación. *El imperialismo en el Río de la Plata* (Buenos Aires, 1960), es el título relativamente impreciso del contenido de dos estudios que Trías publicara originariamente en *Nuestro Tiempo* (nos. 3 y 5) sobre «Raíces, apogeo y frustración» y

«Estancamiento y crisis interna de la burguesía nacional, uruguaya». «Las montoneras y el Imperio británico» (1961), lleva hacia los orígenes de la nacionalidad los planteos de segunda mitad del XIX del anterior, completándolos así. «El Plan Kennedy y la revolución latinoamericana» (1961) y «Reforma agraria en el Uruguay» (1962) — adelantado en un largo estudio inserto en *Tribuna Universitaria* (n.° 8), representan, en la forma del libro, sus dos sustanciales enfoques del presente en lo interno y lo externo.

Tiene Trías además una extensa labor estampada en *El Sol* y varios nutridos estudios no recogidos, (que se sepa) en libro: *Situación actual del capitalismo* (*Revista del Centro de Estudiantes de Derecho*, septiembre de 1958), «Preguntas y respuestas al Atlántico Sur» y «El imperialismo en el Uruguay», ambos en *Tribuna Universitaria* (n$^{os.}$ 4 y 5).

Desde muy joven, puede recordarse, se había marcado en Trías la vocación literaria, que vio premiada en 1939 (a los diecisiete años) su *Cuaderno de vacaciones* y le dictó años después algunas colaboraciones en la *Revista Nacional* de Montero Bustamante («Consejos del Viejo Vizcacha» (n.° 54) y «El peine de carey» (n.° 159) un cuento feérico de reyes y princesas).

Hacia la época de sus trabajos realmente importantes, tenía Trías quince años de militancia en su partido (al que se afilió en 1946) y, desde 1948 cumplía tareas de profesor liceal de historia y filosofía, excelente oportunidad de afinar y ampliar la base doctrinal que sus posteriores emprendimientos necesitarían. En 1956 ingresó a la Cámara de Diputados como suplente del Dr. Mario Cassinoni y de nuevo electo para el período 1958-1962 fue el Secretario general del Partido Socialista y su doctrinario más activo. La derrota de la Unión Popular le arrastró y, teniendo sufragios de sobra para ser legislador, los artilugios de nuestra ley electoral y nuestras malas costumbres políticas privaron al parlamento —hasta 1966— de uno de los uruguayos más documentados y brillantes que hayan pasado por él.

Demás está decir que no todos los trabajos mencionados penetran en el campo, en cierto modo restringido, del ensayismo y, aun de lo que de este sobreviviera a un expurgo, deberá dejarse de lado, por razones ya expuestas, la parte enderezada hacia el pensamiento histórico.

Tanto en unos como otro sectores de su obra, aun los más embarazados de cifras, Trías es un escritor ágil, incisivo, certero. Puede observarse, sin embargo, en sus textos de análisis económico-social, cierto apresuramiento en la composición, realizada generalmente por ensamble de materiales previos, informaciones veraces pero no siempre suficientemente depuradas y una utilización demasiado copiosa de material periodístico, aunque este resulte eficaz y hasta impresionante por las fuentes en que es espigado. Están, sobre todo, estos rasgos en su libro sobre la Reforma Agraria en el Uruguay (que contiene, sin embargo, un admirable estudio sobre la comercialización de nuestro productos básicos) y en la obra sobre el «plan Kennedy», demostración apresurada aunque de sustancial acierto sobre las fuerzas que tienden a hacer o innocuas o negativas las promesas, los propósitos ambiguos en sí (véase noticia sobre Luis H. Vignolo) que la situación mundial y del continente ha arrancado a los dirigentes responsables de los Estados Unidos.

Abreviaría una caracterización ideológica ya (relativamente predecible, decir que el controvertido estilo socialista de Trías se parece más —se halla más cer-

cano en modos y temáticas a los movimientos nacionales, populares, agraristas y antiimperialistas de los países del Tercer Mundo que de los edulcorados, bien ritmados socialismos europeos en que el socialismo de Frugoni se inspiraba. Si, como se decía, el pensamiento de Frugoni no dejaba de contar con la fuerza de protesta antiimperialista y hasta el «buen nacionalismo», resulta empero, evidente, que los marginalizaba en pro de un (universalismo clasista moralizador e inequívocamente rígido. En cambio (y aunque Trías no parezca haber llevado hasta su último extremo muchas de sus inferencias) puede observarse que el socialismo que él representa tiende a asumir y, sobre todo, no se apura a descalificar con los rótulos de «bárbaro», «totalitario», «candillesco» o «militarista» el carácter policlasista, y borroso —y «personal» que muchos empujes antioligárquicos y anticoloniales tienden a presentar en América, y otras partes. En esta voluntad de «asunción» (y a lo que analógicamente, como inspiración táctica pueda contener) debe considerarse que obedece el archivo (o la voluntad de él) de muchas modalidades que ya se han explanado aquí o en otras oportunidades (ver noticias sobre Emilio Frugoni y Servando Cuadro).

En los últimos tiempos, el socialismo de Trías, sin revisión manifiesta de estos anteriores supuestos, parece volverse más a un carril clasista y marxista (y al «unionismo» táctico), tendencias que notoriamente contribuyen a robustecer la aceptación comunista de la «multiplicidad de caminos» hacia el socialismo, la creciente autonomización de los movimientos de lucha nacionales y la decisiva importancia asignada a las corrientes pluriclasistas de emancipación social.

También habría que sumar a todo esto la mayor flexibilidad ideológica que implican (inevitablemente) las mismas disputas de tal índole entre los partidos mayores del mundo comunista. En una palabra (y aunque muchos no quieran reconocerlo): que si hay una cercanía mayor entre las variantes marxistas esta no se determina por el movimiento en una sola dirección, como antes ocurría. Y decir más, ahora sí, sería desviar el rumbo de esta antología.

En verdad, y como podrían demostrarlo varios y serios planteos (caso del de *El Sol*, del 22 de diciembre de 1961, n.º 92), Trías presenta una fidelidad al marxismo tan firme como la que creían profesar los viejos socialistas. Pero mientras se puede afirmar que Frugoni y los hombres de su generación llegaban a «lo nacional» desde su adscripción a una ideología universal y no dejaban de mirar (como ya se recordó) las modalidades psicosociales del criollo con un gesto entre conmiserativo y desdeñoso, es por una especie de giro copernicano, «desde» lo nacional, que se afirma una voluntad revolucionaria en el caso de Trías, encontrándose «entonces» en el marxismo, el instrumento interpretativo para servirla. (Esta es la ordenación lógica, aunque pueda no ser, siempre, la psicológica).

Tal vez su origen familiar (jefes divisionarios de Saravia entre sus antecesores) sea el que importe en él una comprensión y simpatía por lo campesino, por lo específicamente criollo que hace de su evocación de las montoneras de las *lanzas traicionadas* algo más que un estribillo táctico vistoso; tal vez, también, él sea quien da a su aceptación del hecho nacional (irrevocable, positivo) un radicalismo y calidez esenciales.

79. La contradicción fundamental de nuestro tiempo

La contradicción fundamental del mundo contemporáneo está constituida por la oposición imperialismo-periferia colonial.

En efecto, el imperialismo para sostener la estructura de su régimen social debe mantener, forzosamente, el estatuto colonial de los países sub-desarrollados que explota. En la otra cara de la medalla, las colonias y semicolonias para superar el subdesarrollo y alcanzar la justicia social deben liquidar la explotación imperialista de sus economías. Pero la liquidación de la explotación imperialista es la liquidación del imperialismo y este es la forma actual del sistema capitalista. En resumen, la contradicción imperialismo-periferia colonial es inconciliable, implica la lucha a muerte que solo termina con la destrucción del colonialismo o con su supervivencia.

Este es el dilema de nuestra época, y el rol revolucionario que pueda desempeñar la Unión Soviética, depende del apoyo que preste a los movimientos nacional-revolucionario de las colonias.

El acontecimiento militar de la posguerra es la sublevación de las orillas del mundo capitalista. (...)

Revoluciones antiimperialistas se procesan en Argelia, Laos y el Congo. Revoluciones antiimperialistas triunfantes que luego fueron sofocadas, se han producido en Guatemala, Jordania y Guayana Inglesa. Naciones que han obtenido su independencia política, pero sin procesar una revolución auténtica: Pakistán, Camboya, Líbano, Tánger, Libia, etc.

En abril de 1955 se reunió la Conferencia Afro-Asiática en Bandung convocada por los gobiernos de Birmania, Ceilán, Indonesia, India y Pakistán. Asistieron 29 naciones y votaron los principios anticolonialistas que definen la rebelión de la periferia del mundo capitalista. En el momento de escribir estas líneas se prepara una nueva reunión en Belgrado, a la cual, además de contar con la incorporación de Yugoeslavia (incorporada en reuniones anteriores), se anuncia la asistencia de la Cuba revolucionaria.

Es preciso recordar en qué medida substancial el capitalismo depende de la expansión imperialista, desde fines del siglo XIX, para calibrar el tremendo golpe asestado a su pervivencia por el ascenso revolucionario de las orillas coloniales en la posguerra. El insoluble problema del mercado proviene, esencialmente, de la liberación de centenares de millones de hombres y centenares de millones de kilómetros cuadrados de la explotación imperialista.

Un ejemplo exultante es el caso de la revolución china.

En Latinoamérica solemos no recordar, obsesionados por nuestra dependencia del centro imperial, la enorme importancia que el mercado chino tuvo para el capitalismo norteamericano. La geopolítica determina la expansión yanqui hacia el Océano Pacífico y hacia el Mar Caribe, casi al mismo tiempo y con parejo vigor.

Antes de terminar el siglo decimonono el senador William Frye formuló una declaración contundente: «Necesitamos el mercado (de China), o tendremos una revolución».

Esta es la convicción que alienta tras la política de «puertas abiertas» para China y el Asia, elaborada por el Secretario de Estado Hay al filo del siglo XX.

William Appleman la define: «la Política de Puertas Abiertas se basaba en la proposición de que China sería lo bastante fuerte como para cumplir con sus obligaciones con las potencias extranjeras, pero no lo suficiente fuerte como para afirmar su plena soberanía en asuntos económicos o extranjeros».

«Un imperio informal es quizá la descripción más exacta de semejante programa».

China ocupa el cuarto lugar del mundo como reserva hullera, posee 1.700 millones de toneladas métricas de reservas petrolíferas, 7.000 millones de toneladas de mineral de hierro, el 71% de la producción mundial de wolframio, el primer lugar en yacimientos de antimonio, etc. En 1945 Estados Unidos, Inglaterra y Francia habían invertido en su territorio 9.800 millones de dólares (el 10% de sus inversiones extranjeras totales). En 1937 Estados Unidos, el Imperio Británico y el Japón abarcaban más del 60% de las importaciones chinas. Estas cifras explican la política del Departamento de Estado ante la revolución triunfante en 1949. La intervención descarada para frustrarla, el sostén a la camarilla de Chiang Kai Shek, la provocación de Formosa, la cerrada negativa a admitir a Pekin en la UN, el bloqueo económico, la drástica prohibición —que opera mucho más débilmente para la Unión Soviética— de comerciar con China que pesa sobre las naciones aliadas, etc. Esta política, a su vez, ha influido intensamente en la construcción revolucionaria china y, naturalmente, en su propia política exterior.

Como muy bien acota Kardelj: «La lucha es extraordinariamente difícil. China ha recibido, y sigue recibiendo, determinado apoyo económico de los países socialistas. Sin embargo, por más grande que sea esta ayuda, no es suficiente para acelerar el desarrollo económico de un país que, por sí mismo, es un continente. Para el desarrollo económico normal de China es preciso que forme parte integrante de la economía mundial».

Esta es la raíz de las discrepancias chino-soviéticas; el reflejo de dos situaciones internas distintas. La nación que ya ha superado largamente su subdesarrollo y la que lucha a brazo partido por superarlo en la construcción socialista.

La significación de un mercado de 650 millones de habitantes es, por otra parte, un punto de constante fricción entre la potencia integradora y las demás potencias capitalistas. Muy especialmente Gran Bretaña ha sostenido, al revés de lo ocurrido en la inmensa mayoría de los problemas mundiales, una actitud independiente frente al régimen de Mao. Ello mismo da la medida de la importancia del mercado chino para la supervivencia del sistema capitalista.

La India no ha profundizado su revolución nacional como lo ha hecho la China popular, sin embargo su liberación implica un rudo golpe para el Imperio Inglés.

En 1910 exportaba unos 6 mil millones de yardas de tejidos de algodón al mercado indú. Pero el crecimiento de la industria textil de la India, ha reducido esas exportaciones a 800 millones de yardas en 1950.

La economía norteamericana se ha caracterizado por un grado superlativo de autosuficiencia. En general, su comercio exterior no ha insumido más del 10% de su producción. Pero esa situación tiende a variar vertiginosamente al ahondarse la crisis general del capitalismo. En 1937 la industria textil yanqui exportaba alrededor del 2% de sus tejidos de algodón; en 1950 esas exportaciones ascienden al 7%.

Más arriba hemos demostrado cómo el auge capitalista de la posguerra se debió, principalmente, a un ensanchamiento peculiar de su mercado interno y cómo las causas de ese ensanchamiento han agotado su vigencia. Ello quiere decir que los mercados exteriores adquieren cada vez más importancia. Esta es una de las causas por las cuales la economía norteamericana depende, en un grado creciente, de su expansión exterior.

Un informe del Hemisphere Sindicate —fechado en Washington el 3 de febrero de 1961— asegura que: «La expuesta es una cara de la medalla. Pero hay otra... la estrecha dependencia que la industria y el consumo estadounidense tienen con relación a Latino-América. Prácticamente, se podrá decir —en hipótesis, claro— que si Latinoamérica no comercia con los Estados Unidos, esta nación viviría el más grande desajuste económico de su historia.

El Departamento de Comercio ha realizado un análisis de 87 productos indispensables para la industria norteamericana. No ha tenido en cuenta productos esenciales para el consumo como frutas, azúcar o carnes. Llega a la conclusión que el 80% de ellos proviene de los países latinoamericanos.

El 25% del algodón se compra a México y el 18% a Perú; el 50% del petróleo que alimenta a la industria proviene de Venezuela, lo mismo acaece con el 43% del asfalto petrolífero y el 33% del mineral de hierro; el 13% de la lana se adquiere en Uruguay y el 8% en Argentina; el 91% del tabaco en Cuba; el 75% del chicle crudo en México y el 21% en Guatemala; el 40% del cobre proviene de Chile y también el 39% del nitrato de sodio natural; el 31% del sisal y del henequén de México y el 18% de Haití; el 67% del extracto de quebracho de la Argentina y el 30% del Paraguay; el 60% de la semilla y aceite de ricino del Brasil y el 16% de Haití, etc. (...)

No solo es vital para el imperialismo asegurarse los abastecimientos indispensables, sino que estos se adquieran a muy bajos precios. Es el fenómeno de «las tijeras», por el que cada vez necesitamos más lana, o más café o más cobre para comprar el mismo tractor Caterpillar. Es la esencia de la explotación capitalista de nuestras economías y el bloqueo de hierro que impide financiar nuestro desarrollo.

Vender manufacturas caras y comprar materias primas baratas, es lo que permite altos beneficios para los monopolios y un standard de vida elevado para la clase obrera metropolitana, de modo que sus eventuales contradicciones sociales recaigan sobre nuestras espaldas. El factor primordial que determina el funcionamiento de «las tijeras» es el dominio de los mercados por los trusts, que conciertan sus compras frente a la atomización y la competencia de los países productores.

Para un índice 100 en 1953, la evolución de los términos de intercambio en Latinoamérica sigue las siguientes alternativas desde 1951 (año de «boom» coreano):

Años	Precios productos primarios	Precios manufacturas	Relación de intercambio
1951	119	102	117
1952	106	104	102
1953	100	100	100
1954	103	98	105
1955	100	99	101
1956	101	103	98
1957	102	106	96
1958	96	106	91
1959	94	106	89

Este es el mecanismo del «círculo vicioso de la pobreza» —según la conocida expresión de Gunnar Myrdal— que envuelve el subdesarrollo. Es importante destacar como el fenómeno se agudiza a partir de la crisis de 1958.

En cuanto a las exportaciones yanquis hacia el continente al sur del Río Grande, oscilan entre el 24 y el 26% de las totales. El Informe Rockefeller afirma que el trabajo de 4.500.000 obreros norteamericanos dependen de las exportaciones siderúrgicas y de automotores hacia Latinoamérica.

Todavía resta el problema de las inversiones yanquis en el exterior. Ellas ascienden, en las 20 repúblicas del sur, a unos 10 mil millones de dólares en inversiones directas. En cuanto al total de las inversiones extranjeras se distribuye, en 1957, de la siguiente manera: Latinoamérica el 35%, África y Medio Oriente el 9%, Europa Occidental el 16%, Canadá el 33% y otras regiones 7%. El 51% corresponde a países subdesarrollados.

En el período 1946-1956 los consorcios americanos se llevaron de nuestras naciones 5.600 millones de dólares como transferencias de beneficios. Cada dólar invertido reportó 3.17 de beneficio (datos de CEPAL).

Los monopolios obtienen el 15% de sus ganancias de sus inversiones exteriores, pero ese 15% es decisivo. La revista *Visión* 2-I-1959, afirma que la actual crisis no ha alcanzado proporciones mayores, «debido a las entradas de subsidiarias extranjeras». Los escasos ejemplos expuestos evidencian que el imperialismo no puede prescindir de la explotación colonial y que esta dependencia se intensifica cada vez más.

Una prueba insuperable de que la contradicción que amenaza más gravemente al capitalismo es la que lo enfrenta a la insurgencia de sus orillas coloniales, radica en el verdadero destino de los armamentos y los ejércitos levantados con la cooperación americana en todos los rincones de la tierra.

A partir de 1952 —bajo el signo de la guerra fría— los Tratados Militares Bilaterales se firmaron en serie en Latinoamérica. Miles de millones de dólares se gastaron en organizar la «defensa continental» contra una eventual agresión soviética.

La soberanía nacional de nuestras Repúblicas fue desconocida en estos Tratados y se incluyó a nuestros pueblos en un vasto sistema, comprometido con las aventuras imperialistas de Washington. El «anticomunismo» fue el programa ideológico de esta política. Anticomunismo que, como nadie lo ignora, se maneja mucho menos contra los comunistas, que contra los movimientos populares y

nacionales antiimperialistas del continente. A tal punto, que Juan José Arévalo ha acuñado una nueva expresión para designar este tipo de «anticomunismo»: el «Antikomunismo» con k.

Pero aún las propias armas suministradas por los fabricantes yanquis los jefes militares entrenados por el Pentágono, no se utilizan en la lucha antisoviética, sino en la sujeción de las masas populares, en el apuntalamiento de los regímenes oligarcas que constituyen el apoyo interno del estatuto colonial.

El Plan Kennedy y la Revolución Latinoamericana, pp. 170-177

80. [La nueva faz del nacionalismo]

La transformación revolucionaria imprescindible para superar el colonialismo y el subdesarrollo, plantea un problema político de inocultable trascendencia: la cuestión nacional.

La nación es un hecho histórico. En la evolución económico-social se llega a un estadio en que se hace necesario organizar políticamente el Estado nacional soberano, a los efectos de que las fuerzas productivas en desenvolvimiento puedan realizarse.

Otros factores integran la nación, como la comunidad geográfica, la comunidad cultural e idiomática, la tradición histórica común, pero lo que precipita la organización del Estado nacional es cierto grado de madurez en el desarrollo de las fuerzas de producción y sus relaciones sociales implícitas.

La clase social que expresa a las fuerzas productivas en ascenso, es la que toma sobre sus hombros la tarea de construir la nación, la que formula el proyecto y el propósito de construir la nación; este proyecto es, justamente, el nacionalismo.

En la Edad Moderna, tal papel fue jugado por la burguesía, quien protagonizó la creación de las naciones capitalistas de Europa. Para alcanzar sus objetivos debió luchar y vencer las resistencias del «ancien régime» —el absolutismo feudal—, cuya extinción era decretada por la expansión de las nuevas fuerzas económicas y su superestructura política más importante: el Estado nacional.

Ello nos demuestra que el hecho político y superestructural de la nación, está íntimamente vinculado al crecimiento de la industria y a la imperiosa necesidad de organizar el mercado interno, exterminando las trabas de los localismos feudales, de los gremios medioevales y de la economía precapitalista.

Luego el capitalismo se transformó en imperialismo y el nacionalismo burgués evolucionó en el mismo sentido.

Se convirtió en el disfraz ideológico de la agresión exterior y del colonialismo; ya fuera como la «carga del hombre blanco», la «cruzada civilizadora de occidente», el «destino manifiesto», el «pueblo elegido» o la «raza superior». La dialéctica histórica lo transformó en su contrario; de un papel progresista en la Edad Moderna, pasó a cumplir un papel reaccionario en la Edad Contemporánea. Pero el mismo proceso dialéctico que impulsa la segunda revolución industrial en los países colonizados explica el nuevo nacionalismo revolucionario bajo cuyo signo político se moviliza su insurgencia.

La expansión del desarrollo industrial y sus relaciones sociales implícitas, requieren la superestructura de la nación soberana, la liquidación de los restos de economía precapitalista, de los resabios feudales existentes, la organización de un auténtico mercado interno. El proyecto de crear el Estado nacional, de afirmar la soberanía nacional es el nacionalismo en los países subdesarrollados. Para llevarlo a cabo no solo se deben destruir las resistencias internas de las oligarquías autóctonas, sino, y esto es muy importante, la opresión imperialista.

Para disponer libremente del excedente económico potencial, para planificar el desarrollo, para liberar el comercio exterior de las ataduras imperialistas, es imprescindible conquistar la nación, realizar la soberanía plena, «hacer la patria». No es el fruto del azar, ni una casualidad, la consigna fidelista de «Patria o muerte».

Este nacionalismo revolucionario de la periferia colonial exhibe características peculiares.

En primer término, es un requerimiento insoslayable para hacer viable la justicia social. El nivel de vida de las masas, su mejoramiento constituyen factores substanciales del nuevo nacionalismo. Es que sin liberación nacional, no se puede superar el subdesarrollo y sin superar el subdesarrollo no se puede resolver el magno problema de la miseria popular.

El Plan Kennedy y la Revolución Latinoamericana, pp. 184-186

Gustavo Beyhaut (1924-[†2011])

En la nueva generación de profesores de historia, Gustavo Beyhaut se destacó desde el principio de la década anterior por su firme base técnica, afinada en años de estudio en Europa en las orientaciones historiográficas francesas de la línea de Marc Bloch, Braudel, Febvre, el grupo de *Annales*. Añádase a esto el temprano sesgo americanista de sus intereses, dentro del rótulo «universal» de la materia que enseña aunque, al mismo tiempo, la ambición de enfocar los asuntos del pasado continental «sub especie universalis», lejos de todo el parroquialismo con que, habitualmente, se les considera.

Se trataba de saltar (Beyhaut lo hizo y hoy puede darse en camino de lograrse generalizadamente), sobre la artificial división (fomentada por arcaicos programas) entre una «historia universal» de carácter esquemático y utilización pasiva de autoridades y una «historia americana y nacional» de minucia documental, ombliguista, reticente a todo significado que no fueran los lugares comunes del conformismo nacional o la versión liberal progresista, rosada del proceso latinoamericano.

A una historiografía normada por aquellos propósitos pertenece en la obra de Beyhaut un vasto estudio sobre la segunda mitad del siglo XIX en América, según es posible inferirlo de los informes consulares franceses, aún inédito en su totalidad y del que solo se han publicado tres interesantes fragmentos (*Tribuna Universitaria,* n$^{ros.}$ 2 y 3 y *Marcha,* n.º 897).

La consideración de los problemas de la aculturación, del crecimiento económico, de la historia de las costumbres, del proceso inmigratorio ya señalaba a Beyhaut como una «rara avis» en el panorama de la historiografía uruguaya, cuya inadecuación a sus ambiciones intelectuales llevó a este investigador a tentar por varios años la continuación de su labor en la Argentina, donde alcanzó a conquistar por concurso la cátedra de Historia económica del Río de la Plata en la Universidad Nacional del Litoral y a trabajar activamente, en la de Buenos Aires, en una compleja indagación —todavía en curso de desarrollo— sobre los efectos de la inmigración masiva en el Río de la Plata. A este período de la actividad de Beyhaut pertenecen sus ensayos *Tecnología e investigación en el mundo subdesarrollado* (Buenos Aires, 1961), e *Inmigración y desarrollo económico* (Buenos Aires, 1961, en colaboración con R. Cortés Conde H. Gorostiqui y S. Torrado). En la actualidad es profesor de Historia Americana en nuestra Facultad de Humanidades y Ciencias y prepara el volumen correspondiente a Latinoamérica para una Historia universal que tiene en curso de preparación la firma editorial alemana Fischer. Tampoco (como casi toda su generación) ha sido Beyhaut indiferente a los reclamos del medio uruguayo ni remiso a las exigencias del compromiso político y sucesivos empeños suyos se han sumado a los de tantos otros para el alumbramiento de una «izquierda nacional», fiel a la vez a los reclamos de la altura histórica mundial y a las mejores tradiciones hispanoamericanas.[4]

4. No hace mucho Beyhaut ha sido designado para un alto cargo de docencia e investigación en L'Ecole Practique de Hauts-Etudes, de Paris; también prepara para «Eudeba», *América Latina en el siglo XX*.

La adopción de una perspectiva rigurosamente propia (y por «propia» hay que entender menos la estrictamente nacional que la continental y aun la de todo el «mundo marginal»); la obsesiva atención a las urgencias del desarrollo económico y social; el manejo más libre, desprejuiciado de las claves interpretativas que las «ideologías» brindan; el ubicuo «valor cien» de la promoción humana del «tercer mundo», la sólida base factual —histórica y sociológica— de los planteos; la correlativa impregnación de esos planteos de un móvil, limpia, confesadamente pragmático; el gusto por el trabajo en equipo, interdisciplinario, plurinacional, de sólida organización técnico-universitaria: tales son los rasgos que hacia estos años se han pronunciado en la labor de Beyhaut y que pueden contribuir a caracterizarlo nítidamente en el nuevo pensamiento del país.

Si se habla, empero, de uso ecléctico de claves ideológicas y de pragmatismo no se quiere decir que se esté, en el caso de Beyhaut, ante un cierto y laxo «probabilismo»: toda su obra se vertebra desde esas extendidas posturas con las que, inviscerando determinados ingredientes (socialistas, nacionalistas, tecnocráticos, antiimperialistas, humanistas) las comunidades del Tercer Mundo se esfuerzan por llegar a formar ideologías coherentes con sus necesidades, su circunstancia y sus querencias. Esto, asi como su posición ecléctica ante la «occidentalización» ya cumplida bajo sello «clasista» (tratar de enjugar sus males pero no disipar sus ganancias), sus temas más reiterados: la urbanización, la industrialización, el cambio tecnológico, la inmigración, pueden signar, no solo su labor sino la buena parte de las últimas promociones de estudiosos en materia económica y social y, en especial, a los equipos de CEPAL, CIDE y otros organismos que han recibido aportaciones humanas uruguayas de significación.

Sobre temas de historia económica y social latino-americana o con otros sujetos o motivaciones, Beyhaut ha realizado una labor de tipo ensayístico que bien puede portar las características ya registradas en el caso de Solari: la (ante los muchos blancos que todavía no se han cubierto) del quedarse en una «opinión» ilustrada por el mayor caudal empírico posible y el valer por una invitación a los demás —igualmente a sí mismo— al estudio afincado que la confirme o desmienta.

Las páginas que de su obra aquí se recogen muestran bien estos rasgos y la feliz alianza del móvil «comprometido» y la limpidez científica que en todos los trabajos de Beyhaut se da. Para quien haya recorrido el libro valdrá por una reincidencia la preocupación por definir a Occidente, en la que también se explayan páginas de Quijano y Ardao.

81. Crisis de Occidente y crisis en América 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 precisar su contenido. Por eso no sabemos aún cómo incide dicha crisis en los problemas que afectan a América Latina.

Como uno de los síntomas positivos de 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 los dolores de parto de lo que será un mundo nuevo, aunque resulte riesgoso todo vaticinio sobre sus características.

El elemento occidental de nuestra cultura es mucho más difícil de precisar. Basta una somera revisión de los conceptos sobre originalidad de las culturas, contacto 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 antigüedad, con referencia al ámbito geográfico mediterráneo occidental opuesto al de «oriente». Fue evolucionando y admitió caracterizaciones que la hacían más extensa o más compleja. 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 de extender ciertas peculiaridades de esta cultura que se consideran amenazadas por peligros que, lo adelantamos, no son ajenos ni exteriores a su misma integración.

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 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 estruc-

tura del mundo actual y el papel de la técnica en la alteración de los contactos de cultura 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 modo eficaz para demostrar a los que aún 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 europeo-occidental: sus orígenes asiático-africanos, 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. 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 evolución bastarán pocas generaciones para que una familia hindú pase del régimen de castas al de la occidentalización y estudios en Cambridge, para que surjan finalmente políticos tan hábiles como independientes; o para que una familia negra salte de la edad de 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 comercial, 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 cuál 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 proporciona 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 prácticas institucionales 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 conjunción de las guerras mundiales, los conflictos sociales, el fracaso 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 África, 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 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 características 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 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 del 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 perjuicio del medio. Otras han quedado sin explotar por la falta de capital y técnicos para hacerlo.

La cultura hispanoamericana ha sido el resultado de variados aportes: indígenas, ibéricos, africanos, itálicos, 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 oligarquías 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, por ejemplo), no podía afectar del mismo modo a aquellos otros elementos de cultura sobre los que influye la realidad circundante (corrientes de opinión, soluciones políticas, géneros de vida).

Podrá parecer demasiado sombrío el panorama que describimos, pero no hemos querido destacar 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 advierten claramente los signos de la descomposición y frente a ellos 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 de América Latina se había hecho en beneficio de Europa y de las oligarquías locales, su enjuiciamiento podía encontrar ambiente favorable. El odio al «gringo», el desprecio al intelectual y a «su» civilización, las simbólicas consignas de muchas rebeliones o campañas demagógicas, 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 puede 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 empleo de los elementos tecnológicos en forma irracional o carente de sentido humanitario. Este es también nuestro problema.

Imago Mundi, Buenos Aires, pp. 11-12, marzo-junio de 1956,
pp. 127-133

Juan Luis Segundo S. J. (1925-[†1996])

Como ya se ha señalado a propósito de Dardo Regules, la línea general del catolicismo uruguayo —son escasísimas las excepciones de valía— ha sido la de asumir el mundo profano, secularizado en que se ha movido. Esto implica, llevado al plano político social, la aceptación y aun la simpatía hacia la tradición liberal-democrática del país, la del repudio a cualquier forma de «integrismo» que identifique rígidamente lo religioso con estructuras socio-políticas determinadas y que ayunte, uno y otro ingrediente («lo espiritual» y «lo temporal») en posturas ofensivo-defensivas tajantes. Nada, entonces, de alianzas del «trono y del altar» o de «la cruz y de la espada», salvo algún momento penoso y esporádico hacia 1936. Por eso, y si bien se observa, en cuanto todo lo anterior implica una tradición de conducta, nada más ajeno a ella que la percutida asociación de hoy entre «mundo occidental» —«cristianismo»— política de poder de «las naciones libres», a la que, sin embargo, tantos católicos (no los más calificados, aventúrese), adhieren con calor.

De cualquier modo, unas u otras posturas suponen que existe un mundo (no solo nominalmente) cristiano a defender y, si ciertos tipos de «defensa» pueden ser peores que el enfrentamiento inerme, la opción por una u otra actitud resulta cuestión de prudencia, de consideraciones tácticas, de circunstancias. Cabe creer, entonces, que la importancia de la labor del sacerdote jesuita Juan Luis Segundo es la de expresar una coyuntura histórica en la que la minoría efectivamente religiosa asume —también— y hasta con cierto deliberado, tónico pesimismo, que «el mundo no es cristiano» y de que si aún, tenue, remanentemente lo fuera, es mejor «partir desde cero» y enfrentar el hecho universal de la secularización naturalista y de la dificultad (sociológica, intelectualmente considerada) de la Fe. A ello se une una conciencia muy aguda y casi angustiosa de las dependencias de la Iglesia respecto no solo al mundo expresamente no cristiano sino al que alegadamente lo es. Esto, en especial, en todo lo que se refiere a las afinidades eclesiástico-sociales que hacen que en tantas zonas de la tierra la Iglesia —lo quieran o desquieran sus dirigentes— sea, crudamente, una «Iglesia de clase». *El Triunfo de la Iglesia* a la manera contrarreformista y española no le resulta, por ello, a esa minoría, muy incitante, pues sabe que la hegemonía aparente de la institución ha solido acompañarse, en muchos períodos de la historia, con los procesos de descristianización social más acentuados. Odio y resentimiento (sobre todo en nuestros días) puede segregar y ha segregado la contradicción, odio y resentimiento desde un cabo contra lo que se ve identificado con los poderes temporales opresivos, utilización farsaica de sus poderes, por el otro, para reforzar un orden social que beneficia y que se siente amenazado.

Es de pensar, a esta altura, que se están forzando demasiado los significados y que el Padre Segundo carga sobre sí más equipaje que el que realmente se sentiría dispuesto a llevar. Pero el movimiento a asumir riesgosamente este mundo secularizado, indiferente u hostil, casi nunca más que insularmente o personalmente

cristiano, este movimiento que tuvo su expresión en el imborrable pontificado de Juan XXIII y en el presente Concilio Ecuménico, es el que puede enhebrar el sentido de muchas páginas de Segundo y la obra de un grupo de universitarios, técnicos y estudiosos agrupados, entre otros centros, en los «Equipos del Bien Común», y del que, posiblemente, el demógrafo Juan Pablo Terra sea la figura laica más conocida.

Claro que poco de esto se dice tan transparentemente en las clases y páginas de Segundo y así adquieren en ellas gran importancia las entrelíneas, las insinuaciones, los «understatements». Aun protegido por la sólida textura de una Orden que, como la Compañía de Jesús, aparece históricamente dotada para una extrema flexibilidad ante los cambios sociales, Segundo conoce el suelo que pisa y la situación de una Iglesia nacional en la que buena parte de sus cabezas parece más cercana al Cardenal Spellman y su entusiasta capellanía del Pentágono que a las directivas del Pontificado y a las inspiraciones de los núcleos cristianos más lúcidos.

Muy consciente es Segundo de toda la ambigüedad de la situación. Y en las memorables conferencias de la Facultad de Arquitectura de Montevideo, a principios de 1962, adelantaba la réplica a una aún más radical exposición de la esencia del cristianismo —culto del amor que hace sacral lo profano y no reúne, incluso, las notas clásicas de una «religión»— que una parte de su auditorio pudo haber motejado de ingeniosa, otra de revolucionaria y otra de demagógica. «*Esto es lo que nos dicen ahora*», era la objeción posible de los reticentes, sosteniendo en seguida la cabal exactitud de la frase y pasando a explicarlo. Porque si el Dogma, para un cristiano y, sobre todo para un católico, es inmutable y suprahistórico la historicidad en que está inmerso pone, inevitablemente, al descubierto vetas que no habían sido alumbradas; aspectos que no atrajeron hasta entonces la atención, elementos nuevos que perfeccionando y ahondando un mensaje intemporal permiten hablar de un «progreso del Dogma», paradójico pero efectivo. El vivo sentido de las latencias de la Fe que campea en la obra teológica de Karl Rahner ha sido fundamental en esta dirección pero también lo ha sido la distinción posible entre aquellos mismos «dogmas» y el lenguaje, históricamente contingente, de la escolástica aristotélico-tomista en que han corrido conceptualizados.

En lo intelectual, el Padre Segundo parece nutrido fundamentalmente en la corriente espiritual que con posterioridad a la segunda posguerra tuvo su centro en Francia y que conoció, con el episodio de los «sacerdotes obreros» un contraste dramático —digno de los conflictos de Port Royal— en un movimiento de ideas mucho más hondo que el episodio mismo y en el que la Orden Dominicana, algunos laicos: Mauriac, Gilson, tuvieron papel importantísimo.

En 1948, en la serie *Filosofía de nuestro Tiempo* dirigida por el Padre Ismael Quilles, un pequeño librito de un jesuita uruguayo formado en el Seminario de San Miguel se sumó a estudios sobre el existencialismo cristiano y ateo breves pero solventes. Se trataba de *Existencialismo: filosofía y poesía*, del Padre Juan Luis Segundo y revelaba no solo una excelente y actualizada nutrición filosófica sino también una experiencia estética de calidad más que inusual en el clero de lengua española. Recién en 1960, en el n.º 1 de la revista *Política* (la briosa y asfixiada empresa de Eduardo Payssé González) el autor de esta noticia pudo leer un nuevo texto de Segundo: *Pequeño psicoanálisis político del católico uruguayo*,

un buido análisis de las relaciones entre «desarraigo» y «descristianización», lleno de divertidas insinuaciones sobre temas más concretos. Fue entonces que recién supo algo de este uruguayo que ha pasado buena parte de los años de su educación sacerdotal entre Argentina, Chile y Europa, que ha trabajado intensamente en investigaciones sociológicas y demográficas para los institutos técnicos interamericanos, que forma parte del equipo de redactores de la revista *Mensaje*, de Chile a cuyo divulgado número 115: *La Revolución en América Latina*, contribuyó con un «Diagnóstico político» del continente, que tenía por entonces terminada una nutrida tesis doctoral para la Sorbona sobre Nicolás Berdiaeff que en estos días acaba de aparecer (*Berdiaeff: une reflexión chrétienne sur la personne*, París, Aubier, 1963). Ha dictado también clases y conferencias en seminarios y universidades y ensayado aquí, en Montevideo, y por dos años, unos Cursos de Complementación cristiana de elevado nivel. Recogiendo el material de dos de esas series, apareció en 1962 su *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, de la que se extrae la página que va a continuación.

En el lenguaje, así, vivo, casi coloquial de lo hablado (es fácil verlo en la puntuación y ciertos rasgos de sintaxis), Segundo aborda en la perspectiva más radical del realismo sociológico, las condiciones de la acción católica en el Río de la Plata. Su ya mencionada descreencia en «países católicos», en las invocaciones escandalizadas a tal calidad, en la virtud de una religión meramente oficial (que reza sobre todo para la Argentina); la tendencia a poner el registrador de la marcha en cero; el total descarte de «argumentos de autoridad»; el gusto y la necesidad de diálogo, trascendiendo todo parroquialismo, con actitudes opuestas; el empleo de textos marxistas, para un contacto o una disidencia sin pudibundeces; el apartamiento de todo énfasis apologético; la confianza en la posible eficacia persuasiva de una exposición desgarrada, sincera, impecablemente autocrítica; la pendiente hacia la rigurosa problematización de todo lo discutible; el ya mencionado «understatement» son rasgos de la expresión ensayística de Juan Luis Segundo que, aun en la brevedad del trozo seleccionado se podrán mayoritariamente apreciar, junto, claro está, al interés capital del tema tratado.

82. [Libertad y dependencia de la Iglesia]

Pasemos ahora al sector en que las divergencias son más aparentes y donde, por lo mismo, podremos ir más rápido, mostrando cómo son siempre las dos concepciones diferentes de la función de la Iglesia las que llevan en una u otra dirección en el compromiso político, social y económico.

Por aquí entramos en el problema de las estructuras del país en relación con la Iglesia. En otras palabras, entramos en el problema de la confrontación entre la función de la Iglesia y la estructura del poder en nuestros países.

¿De dónde viene esa confrontación? Durante siglos la Iglesia Católica se propagó y se conservó fundamentalmente por la comunicación individual de la fe. Sus adeptos eran, propiamente hablando, *conversos*. La primera institución social utilizada para propagar en forma más masiva la fe cristiana fue, evidentemente, la institución familiar. Pronto se nace en familias cristianas. Es decir,

pronto una parte importante de los fieles está compuesta por hombres que han nacido cristianos.

Cuando Occidente se convierte en un mundo cristiano, en una Cristiandad, todas las instituciones sociales, políticas y económicas se convierten en vehículos del Cristianismo, porque todas ejercen una presión social que facilita a la masa la pertenencia a la Religión Católica.

El Uruguay nace ya fuera de ese mundo compacto. Es el único país de América Latina que no conoció sino de oídas, por decirlo así, la Cristiandad. Durante cierto tiempo muy corto para un país naciente, la función de la Iglesia pudo contar con un apoyo, no siempre entusiasta ni sincero, pero sí relativamente eficaz, por parte del poder político. Pero con el proceso de secularización política, comenzado hace poco más o menos un siglo, y paralelo al proceso de pluralismo ideológico, todas las instituciones cristianas pasan a manos privadas.

También la Argentina nace, en gran parte, fuera de ese mundo compacto. Sobre todo lo que podríamos llamar la «nueva Argentina», la que procede de la inmigración masiva del siglo XIX y de este siglo y se concentra en Buenos Aires y en las provincias más activas y decisivas en la moderna estructura del país.

Un gran proceso de descristianización se produce en la masa popular y pasa de ahí al sector político. Pastoralmente la descristianización argentina, aun quitando lo que pueda haber de superficial en el anticlericalismo religioso de las masas en el día de hoy, es un hecho. Se ha recorrido un camino muy rápido desde el Congreso Eucarístico de 1934 hasta la gran Misión de 1960.

En el momento en que comienza la época de Perón, un largo proceso político desembocaba en un laicismo manifiesto. Hacía ya mucho tiempo que las obras de la Iglesia, sacando un presupuesto de culto limitadísimo, tenían que buscar otros medios para subsistir.

Esto significa. sociológicamente que si se quiere seguir utilizando instituciones que lleven el Cristianismo, no ya a tal o cual individuo, sino al alcance de la masa, si se quiere ejercer sobre ella aunque sea una mínima presión social, hay que recurrir a una de las dos formas del poder: o la política o la económica.

Toda institución cristiana no apoyada por el poder político, tiene que ser sostenida por el poder económico. Por el simple hecho de que cuesta dinero. Los colegios y escuelas católicas, el diario católico, la gran Misión en Buenos Aires, en Montevideo el Instituto de Cultura Católica y Juventus, los sindicatos católicos, las asociaciones católicas todo lo que constituye hoy la función eclesiástica en los países del Plata, en su sentido más amplio, todo lo que reúne y agrupa masas importantes de católicos, cuesta dinero. No solo exigen capital, sino que, en el plano económico, no son rentables. Exigen continuas y fuertes inyecciones de dinero, precisamente porque van contra la corriente de una grande y rápida descristianización a la que, en este mundo laico y moderno, lleva la línea de mayor facilidad.

Que la función eclesiástica, en lo que se refiere a las masas del pueblo, depende en estos países del poder económico, es un hecho incontrovertible. Cualquier cristiano activo lo vive en carne propia. Y no son pocos los sacerdotes rioplatenses que habrán pasado una gran parte de sus vidas buscando ese apoyo para las obras católicas (...).

Es, pues, un hecho; pero quedan por examinar dos cosas. En primer lugar hasta dónde esa dependencia es no solo dependencia con respecto al poder económico, sino con respecto a la *estructura actual* del poder económico en estos países. Y en segundo lugar, hasta dónde la función de la Iglesia en el Río de la Plata puede prescindir de semejante dependencia.

En otras palabras, y hablemos claro ¿hasta dónde, en primer lugar, la función eclesiástica depende hoy aquí de la división de riquezas existente en estos países? Y les ruego no dar a esta hipótesis ningún sentimiento tendencioso. No se trata de sacar a luz un vergonzoso crimen oculto de la Iglesia rioplatense. Se trata de establecer un hecho y de establecerlo con las cifras que realmente tiene. Desgraciadamente esas cifras nos faltan y tenemos que reducirnos a datos indirectos.

Pero la hipótesis es demasiado verosímil como para dejarla de lado, y es la siguiente: la influencia del catolicismo en el sector económico parece ser en el Río de la Plata más grande que la existente er el sector político, cultural u otros de la realidad nacional. En otras palabras, la actividad católica contaría en estos países con más medios económicos que lo que induce a pensar su influencia social, política o cultural. Otra expresión de lo mismo: existe un pequeñísimo sector de la población argentina en cuyas manos reside un enorme poder económico. El P. Fernando Storni (...) da los significativos datos siguientes: 550 propietarios poseen la mitad de las cabezas de ganado del país, mientras que solo 200 personas controlan casi la mitad de toda la producción industrial. Algo semejante ocurre en el Uruguay (...). Pues bien, si nuestra hipótesis es exacta, en ese pequeño grupo que detenta el poder económico en estos países existiría una proporción mayor de católicos activos que en las llamadas clases medias, y en estas una proporción igualmente mayor de católicos activos con respecto a las clases bajas.

Además de la simple observación, muchos elementos sociológico-económicos inducen a pensar esto. En primer lugar, el desplazamiento del capital nacional por el extranjero no se ha realizado en gran escala en estos países. Y aún prescindiendo del hecho de que parte de ese capital extranjero pertenece también a católicos, el capital nacional, dada la relativa estabilidad del país, proviene en gran parte aún de familias tradicionalmente ricas y tradicionalmente católicas. Esto es cierto en particular de las fortunas derivadas del campo.

Además, desde hace más de cincuenta años se realiza un proceso social en torno a la educación y en especial en torno a la distinción entre enseñanza más o menos laica y gratuita, por un lado, y enseñanza católica y paga, por otro. Hablando en términos sociológicos, generales, una formación católica efectiva, en la Argentina y el Uruguay del siglo XX, hay que pagarla. Como el auto o las vacaciones en la playa, constituye un indicador de nivel social. Y viceversa, es muy frecuente el caso de que, al pertenecer a ese nivel social, se quiera enseñanza paga, independientemente de las creencias religiosas y que por ahí se integren o reintegren al Catolicismo miembros de las nuevas clases adineradas.

Todo esto nos hace pensar que la hipótesis enunciada tiene que corresponder a la realidad. A primera vista parece muy verosímil que una transformación de la estructura socio-económica de los países del Plata tendiente a una nivelación más perfecta del poder económico, reduciría considerablemente la ayuda económica que necesitan las instituciones católicas de estos países.

No es menester, en ese caso, ser marxista para temer que esta dependencia con respecto a la estructura actual del poder económico en los países del Plata se traduzca, aunque más no sea inconscientemente, en un freno de las reformas sociales que seguramente necesitan nuestros países.

A menos que... se pueda prescindir de esta dependencia. Y aquí entra justamente el segundo problema, el que nos interesa porque veremos otra vez aquí, y con más claridad, la dinámica de las dos concepciones sobre la función de la Iglesia en la realidad nacional.

La primera posición es demasiado lógica. Demasiado lógica para expresarse claramente. La Iglesia necesita el funcionamiento de sus instituciones masivas. Una vez más, se trata de la salvación y de la salvación de la masa. No es el cenáculo de una élite de grandes capacidades y de fortísima personalidad. Necesita escuelas, colegios, universidades, diarios, radios, asociaciones, sindicatos propios donde los cristianos comunes se agrupen y afronten con ciertas garantías de éxito la laicización masiva del ambiente.

La segunda posición, más sensible al peligro de esa dependencia económica, más sensible también al testimonio que da la Iglesia ante los no católicos, renuncia de antemano y alegremente a ese peligroso compromiso. Pero hay en esa renuncia mucho de sentimental, no solo por la incapacidad de justificarla teológicamente (aunque en este punto las encíclicas sociales ofrezcan un sólido punto de apoyo práctico), sino también, en la mayor parte de los casos, una gran ignorancia de los efectos sociológicos que lleva tras sí esa renuncia para el Cristianismo.

El que cree poder sin más prescindir de una gran parte de ese apoyo económico, probablemente comprende que eso significa prescindir por igual de una buena parte de las instituciones cristianas. Pero quizás no comprende hasta qué punto su cristianismo actual depende de esas instituciones. Y quizás sería el primer sorprendido al ver desaparecer, con las instituciones cristianas, los libros que lee, una buena parte de la formación que tiene de militante cristiano, el poder que le da en las estructuras nacionales el simple hecho de pertenecer a un grupo numeroso...

Y aun cuando, renunciando a todo ello, su cristianismo lograra subsistir más fuerte y más puro, ¿qué sería de la masa del pueblo? ¿Qué respuesta cristianamente consistente puede darse a esa pregunta?

*Función de la Iglesia en la realidad rioplatens*e, pp. 19-23

Ángel Rama (1926-[†1983])

Atraído igualmente por la literatura y el cálido, urgido vivir, desde los tiempos de *Clinamen* (1947), Ángel Rama impuso en los medios de la nueva generación un estilo personal tejido por la multiplicidad de sus ambiciones creadoras, la laboriosidad casi inverosímil, el dinamismo torrencial, la curiosidad y vastedad de las lecturas, la viva atención por los contactos sociales y humanos que la literatura, inexorablemente, establece. Pero no es una textura monolítica la de Rama (¿cómo podría serlo una de su tipo?) y no parecen faltar en él los conflictos, los movimientos pendulares entre el entusiasmo y el reclamo de la estrictez, entre la pasión por la lucha social y la noción exigente de los fueros de la obra de arte, entre el reclamo axiológico espiritual y la horizontal, trepidante hospitalidad a toda experiencia.

Casi tan dúctil como Benedetti en sus aptitudes expresivas, Rama ha escrito y publicado mucho. Obras teatrales de las que tres: *La inundación* (1958), *Lucrecia* (1959), *Queridos amigos* (1961) han sido representadas. Narrativa: *¡Oh sombra puritana!* (1951), novela primeriza, *Tierra sin mapa* (1961), estampas delicadas de una Galicia soñada que Rama lleva muy adentro y *Desde otra orilla*, dos relatos aún inéditos premiados por el Concejo Departamental de Montevideo. Y estudios, todavía, casi incontables, de historia y crítica literaria, aparecidos algunos en *Entregas de La Licorne*, de la que fue secretario (caso *Tradición y palenque* (ns 5-6) uno de los mejores textos que publicó esta revista), otros en *Asir*, en *El País* (1955-1958) y, sobre todo, en *Marcha*, cuya sección literaria atiende con inventiva y ganas desde 1959. En un libro juvenil, *La aventura intelectual de Pedro Figari* (1951), penetró, entre los primeros, en el incitante tema de las relaciones que se dieron en este entre pintura, poesía y pensamiento. Su prólogo a *El terruño* de Reyles (1953), editado por la «Biblioteca Artigas», su monografía sobre *El Lazarillo de Tormes*, del que es autorizado estudioso y una sólida monografía aún inédita sobre el teatro de Ernesto Herrera reflejan un estudio más formal, menos personal del pensamiento de Rama y se hallan de algún modo vinculados a la actividad que como profesor de literatura desarrolla desde 1950. Y todavía, desde 1957, ejerce la crítica teatral en el diario *Acción*. Ha realizado también muchos viajes y estos han dejado un caudal de numerosas y densas correspondencias. Se sospecha que no duerme nunca, se decía en *Marcha* alguna vez, trazando su silueta.

Como ya se apuntara a propósito de Emir Rodríguez Monegal, Ángel Rama igualmente se ha negado a elegir, así, entre los temas literarios nacionales —a veces más humildes, más profesorales— y la literatura universal contemporánea de mayor magnitud. A este respecto es digno de registrar que debe ser Rama, dueño de una sólida nutrición europea, uno de los pocos críticos de lengua española capaz de escribir una página solvente sobre figuras ilustres pero un poco marginadas, del tipo de Apollinaire, Valèry-Larbaud, Bontempelli o Charles-Luis Philippe.

La mención a Emir Rodríguez Monegal en su noticia no es casual, porque por más que lo separen de este autor y del grupo de *Número* tantos matices y muchas actitudes personales, Rama (incluso) puede ser más expresivo que ninguno de sus oficiantes de la antítesis que resulte de contraponer con otro opuesto cada uno de los rasgos de *Asir* (véase noticias sobre Carlos Martínez Moreno). Presentista y hasta noveleramente enamorado del turbio, cálido mundo que lo entorna, de gustos cosmopolitas, esencialmente «intelectual», disperso es Rama. Pero es sobre todo en él que el ingrediente de crítica social, de decidido «compromiso», de implicación política ha asumido en el sector literario de su generación, manifestación más neta. Haciéndose portavoz (en cuanto es solo actitud) de una visión estrictamente terrenal «aquendista» del mundo y de la cultura, el impulso militante de Rama se ha vertido en los últimos tiempos hacia el marxismo y sus claves socioliterarias pero representa, en general, mejor su sustrato, una más amplia postura de izquierda radical, antiburguesa, racionalista, internacionalista, del tipo de la que en Francia se definía con el *pas d'ennemi à gauche*.

Después de todo lo dicho, parecería ocioso agregar que Rama expone los rasgos capitales de su promoción en gustos, actitudes, tareas y conducta. Pero su sensibilidad entusiasta y pronta, su hervor, su voluntad de militancia, la pasión por su tiempo, todo eso que es suyo y que porta en algo el sello del brío novecentista, puede ser bien la cuota temperamental, intransferible que lo peculiarice en aquella.

Hay sin duda textos más importantes de Rama que el que a continuación se transcribe. Esto, por lo menos, dentro de un género difícil de deslindar en la tarea crítica (de libros, personalidades o literaturas) que es habitual en él. Pero pocos pueden expedir con más fidelidad, en forma más directa, ciertas líneas profundas de su inteligencia y de la fe moderna en la sinceridad sin tapujos, en un «realismo» que no escamotee medrosamente ninguna realidad, en una literatura edificante que no comience a serlo hasta no haberlo tomado «todo» en cuenta.

83. La púdica dama «Literatura»

Las grandes épocas civilizadoras tuvieron también grandes formas expresivas: altos ideales de vida, precisos cánones estéticos a los cuales se ajustaron sus artistas con una especie de fe jubilosa. En esos cánones se vio el funcionamiento de los mitos más entrañables y ricos a que habían llegado los hombres, y ellos otorgaron intensa temperatura a las visiones ideales del arte.

Las épocas menos plenas, o menos creadoras, desgarradas por crisis internas —el siglo XVIII— presenciaron en cambio una pluralidad de tendencias individuales sobre las cuales la sociedad ejerció una tutela constreñidora que, no pudiendo ser la de un canon estético superior, fue simplemente la de una convención.

Convenciones no escritas que integran el modo operativo de las clases dirigentes —a cuyas necesidades responden— y que incluso no necesitan ejercerse coercitivamente, sino que se trasmiten por la pedagogía oficial, por el dominio de los sistemas de expresión y comunicación, por una especie de moral pública intangible. Son, en definitiva, manifestación de un espíritu conservador que trata por cualquier medio de evitar todo aquello que altere el equilibrio establecido,

aun cuando sea un equilibrio basado sobre mentira o injusticia. La instauración de estas convenciones no nos sorprende, conocemos el ejemplar actual, y solo da testimonio de la escasa invención creadora de una sociedad o una clase dominante. Cosa distinta en cambio es aceptar pasivamente la situación, limitándose a buscar los resquicios que permitan al artista respirar con más libertad, generalmente por el lado de la burla.

En nuestro mundo contemporáneo esas convenciones son expresión de las clases burguesas, aunque no su patrimonio exclusivo: ya ha sido señalado que el establecimiento de un arte nuevo al servicio del proletariado se hizo en el régimen soviético apelando a lo que limitadísimos teóricos tenían a mano y que eran los subproductos del arte burgués. (Ejemplo la escuela pictórica de la era staliniana que nace de la academia primisecular o de los rezagos impresionistas). Por su origen esas convenciones favorecen la conservación de la fachada burguesa ya que no el régimen, y, a medida que la sociedad se altera y se resiente de su defectuosa estructura, entran en un proceso agudo de arterioesclerosis. Simultáneamente se hacen más coercitivas; simplemente son más falsas.

Sería iluso pretender que nuestra sociedad uruguaya haya sido capaz de engendrar ideales o cánones estéticos; apenas si ha podido establecer algunas convenciones de buena cepa burguesa con las cuales interpretar —¿o conjurar?— la realidad que vive. Pero si esas convenciones han sido duramente atacadas en el terreno político, económico y sociológico, continúan dominando, impertérritas, el campo de lo literario, al punto de que hoy todavía puede afirmarse, aquí, que entre nosotros no hay dama más púdica que la literatura.

Mientras que, desde la escuela hasta la mayoridad, los organismos tutelares del estado impregnan a los ciudadanos con el aceite alcanforado de los textos de Rodó y Julio Herrera y Reissig, los más agudos integrantes de la sociedad están participando en el universal movimiento de desmitización, de enfrentamiento comprensivo a la realidad humana, y la unanimidad de los teóricos independientes se pronuncia por una investigación valiente del cuerpo social. Pero este esfuerzo solo ha alcanzado parcialmente a la literatura que sigue moviéndose en el carril burgués. Ese tono gris uniforme del país cuya procedencia veía Martínez Moreno en su numerosa clase media, no solo establece una cartilla temática —con el imperativo derivado de que son ellos quienes leen casi exclusivamente— sino un tratamiento artístico, donde la verosimilitud va aliada a la prudencia del medio tono y del vocabulario. (Basta observar las perífrasis a que recurre cualquier periodista para no utilizar ciertos términos de alusión sexual).

El medio tono, la temática inocua, el humorismo de pura diversión sin mordiente satírico, el entretenimiento o la fantasía gratuita, sobre todo lo sensorial y anecdótico sin acceso posible a las estructuras ideológicas, integran ese no escrito reglamento al que se ajusta en nuestro país la creación literaria de un modo sumiso.

La única fuga que han intentado con prudente éxito nuestros escritores, ha sido la denuncia social —más en la dramaturgia que en la novela— y esa misma ha quedado reducida a zonas muy cerradas, particulares que no tocan con su resonancia crítica las estructuras centrales. Nada semejante a la operación demostrativa que en Brecht permite ascender de lo particular a lo general y mos-

trarnos las íntimas vinculaciones entre las llagas de un determinado ambiente y los criterios vigentes sobre los que se asienta la vida social y económica.

Esta ampliación temática no ha alterado sin embargo un estilo realista menor que es la tónica dominante y que descansa en el empastado de medio tono, en el matiz prudente que tiende a lo verosímil —desde este ángulo formativo de la burguesía, no desde el ángulo de lo posible real—, y que como consecuencia, más que rescatar las vidas individuales en su plenitud jugosa, tiende a las esquematizaciones de lo humano apenas apuntadas en sombras de seres vivos.

Si este sector de la literatura social ha logrado romper el imperativo temático convencional, cosa de primera importancia que debe subrayarse, no ha logrado en cambio un desprendimiento total. Las reglas dominantes de su estilo, el trazado de sus personajes, la construcción de las situaciones, las estructuras literarias en fin, se han mantenido ligadas a la convención e incluso se ha rendido tributo a las buenas maneras.

Bastaría cotejar el tratamiento de un tema social en una y otra orilla del Plata para comprobarlo. Enfrentar las formas expresivas de un Gravina, de un A. Jiménez, con las de David Viñas, en *Los dueños de la tierra.* Observar por ejemplo la intensidad gritada con que este último ha descripto una tortura, esas mismas torturas policiales que la prensa denuncia día tras día en Montevideo, sin que la literatura de denuncia social llegue a hacerlas suyas en forma cabal.

Pero hay otros sectores en que la púdica dama Literatura resulta casi intocable. Si hay un tema que el siglo XX ha iluminado con reflectores poderosos ese es la vida sexual, mejor dicho el fundamento sexual de la relación amorosa. Bibliotecas enteras —partiendo de la experiencia clínica, del psicoanálisis, de la sociología— se han consagrado a un tema donde la voracidad —lectora— del público está demostrada. Una rica literatura le ha sido consagrada a las diversas formas de la relación amorosa, tanto aprovechando las aportaciones del examen científico como adelantándose audazmente a él.

El tema no es desconocido en la realidad montevideana, y desde ya compadecemos al Kinsey que intente el correspondiente «Informe sobre la conducta sexual del macho y la hembra uruguayos». Incluso la cuota de neurosis y perversiones es bastante pronunciada si nos atenemos a las crónicas policiales, y a la sobrecarga de trabajo de nuestra veintena de psicoanalistas titulados.

No se puede decir que no sea además un tema que ha sido puesto bajo los ojos del público culto. El éxito de algunos libros (*Lolita* por ejemplo), la difusión hasta en los barrios más populares de algunos filmes (*Hiroshima mon amour*, *La dolce vita*, *La buena edad)* prueban en forma terminante un interés que no puede despreciarse incluso considerando que lo mueva exclusivamente el afán sensacionalista.

Pero mientras en la realidad cotidiana y en el arte extranjero que llega al país el tema ha alcanzado la consideración que deriva de su propia importancia, con esa decisión que corresponde al análisis claro de los nuevos problemas en la vida contemporánea, en nuestra literatura casi no ha aparecido y cuando lo hace es en formas tímidas de inmediato reprobadas por el medio.

Habría que remontarse a Javier de Viana (*Gaucha* por ejemplo) y a algunos cuentos de José Pedro Bellan (*La realidad, Los amores de Juan Rivault, Una inglesita*) para encontrar en nuestras letras la exposición de estos temas. El propio

Quiroga que a través de sus cartas muestra una lúcida comprensión de los problemas de la vida sexual, en sus cuentos se ha limitado a rozarlos sin acometer su entera significación. Son todas obras anteriores a 1930. Posteriormente el tema se ha acallado dentro de la buena literatura, justo cuando las letras europeas lo trataban con mayor amplitud, no solo en el plano de la vida normal (Henry Miller) sino en el de las perversiones (el *Erostrato* de Sartre). De estos últimos tímidos ejemplos han aparecido: algunos cuentos de F. Hernández, aun cuando este envuelve su tema en una mitología muy atemperada línea a línea por un humorismo desaprensivo e infantil; más visiblemente en los cuentos revueltos y sórdidos de Armonía Somers cuya audaz resolución literaria les confiere una categoría estética nueva. Es bastante poca cosa; la dama Literatura en el Uruguay sigue siendo una jovencita Sacré Coeur aun en la época en que estas jovencitas leen corrientemente a Françoise Sagan. Algunas novelas —*La sobreviviente* de Clara Silva, las *Confesiones a una botella* de Hierdorf— anuncian planteamientos femeninos, que en este renglón han sido los más curiosos.

Tal pudor no responde a una elevación de criterios morales ni a la vigencia de altos ideales espirituales. La fruición con que nuestro público, incluso el burgués, se precipita sobre esta literatura extranjera, descarta tal suposición. Es más bien una moralina nacional con la cual se quiere esconder y pintarrajear el rostro verdadero de la sociedad. «Son cosas de la posguerra» es la frase habitual con que se explica entre nosotros el cine o la novela que plantea valientemente las formas nuevas de la vida amorosa, y en la frase va implícita la afirmación: «No son cosas autóctonas». Por este camino llegaremos a afirmar que el sexo tampoco es autóctono. Hace pocos años tampoco eran autóctonos los temas sociales.

Negarse a ver de frente este como otros temas, aun vedados por razones largas de explicar y bastante misteriosas —en un país donde la mayoría de los escritores son profesores o maestros no se ha escrito casi nada sobre la vida escolar— significa mantener una situación falsa que genera atormentados fantasmas y que conducirá fatalmente a rupturas más violentas y perversas de las que ahora podría provocar una inmersión valiente en estas realidades comprobadas.

Marcha, n.º 1040, del 23 de diciembre de 1960

Luis H. Vignolo (1927-[†2010])

Muy corta es la obra publicada de Luis H. Vignolo, uno de los ejemplos nacionales de cómo el trajín periodístico diario absorbe muchos de los talentos mejores. Un ejemplo, también, de sociedades que parecen planeadas para trabar el ejercicio de toda posibilidad individual realmente distinguida. Pero como el derecho a una antología no tiene por qué ganarse, como se ganan ciertas cátedras, mediante la mera acumulación de trabajos casi siempre irrelevantes, aquí será considerado Vignolo sin más que un ensayo en el memorable n.º 6-7 de *Tribuna Universitaria*, otro, «Reencuentro con la tradición española en la pintura de Torres García» en la *Revista de la Facultad de Arquitectura* (n.º 2, 1960), un manojo de correspondencias sobre política argentina en *El País*, alguna nota en *Nexo* y unos pocos editoriales en la excelente y desaparecida revista *Reporter*.

Pocos títulos, en verdad, pero que bastan para que sea legítimo concederle a Vignolo una importancia (o mejor: una significación) mucho mayor que la de tantas nulidades orondas y prolíficas que hormiguean en nuestra vida cultural.

Como la de Cuadro, que salió del socialismo como la de Ares, que se originó en el comunismo, como la de Luis Pedro Bonavita y la de Methol que provienen del nacionalismo, toda la trayectoria de la inteligencia de Vignolo, originario del anarquismo y de la militancia en FEUU podría condensarse en una apasionada voluntad de llegar a las raíces nacionales y populares del área rioplatense, de entrar en contacto vivencial con nuestra realidad, de repensar después, identificado con ellas y sin las muletillas de ninguna ideología, las formas político-sociales más coherentes, más funcionales que nuestro ente hispanoamericano exija, que reclame la altura histórica en que le toca afirmarse y sobrevivir.

Dicho esto y marcados estos contactos, parecería ocioso señalar que la ensayística de Vignolo testimonia la inclinación hacia el enjuiciamiento crítico de lo que el país es, común a todas las últimas generaciones. También la actitud displicente o irreverente, pero siempre negativa, ante las vigencias de un Uruguay senil y desesperadamente maquillado; también la conciencia de la caducidad de todas las estructuras político-sociales fundadas sobre las pautas del racionalismo individualista; también el enfoque revisionista de nuestra historia, y la importancia fundamental atribuida a ciertas realidades y valores: la «forma nacional», la Tradición, la comunidad; también la preocupación por otros: el desarraigo, la soledad, las relaciones y recíprocas influencias del campo y la ciudad.

En toda esta temática (e incluso en el lenguaje) la obra de Vignolo presenta claros contactos que el lector de estas páginas deberá estar ya, atendido a lo anterior, en condición de señalar.

En el texto seleccionado se ve como Vignolo renhebra el hilo de nuestra historia por la ojiva significante de la subsistencia y la pérdida de una «comunidad» en la acepción que le da a este concepto la sociología de Tönnies (véase noticia sobre W. Lockhart) es decir un ámbito social urdido por cálidos vínculos emocionales unificadores, trascendiendo en mucho el bilateralismo de lo contractual y el sentido

puramente utilitario y racional de la convivencia. El hábil juego de inferencias e interpretaciones luce en especial en la refisonomización de la generación del 900 como la que añora el mundo comunitario perdido; es posible ver, sin embargo, la debilidad de una exégesis que solo toma en cuenta a Sánchez y a Herrera y Reissig y deja al margen todo el resto. Lo mismo se puede decir del anarquismo como nostalgia de la comunidad si se atiende (aun aceptando que una cosa es la «racionalización» y otra el «impulso») a su fundamentos ideológicos europeo autonomistas y racionalistas. El «motivo» de la ligazón de la insubordinación paisana que se expidió en las guerras civiles promovidas por el blanquismo partidario y los arrestos revolucionarios del movimiento obrero (o, como lo dijo Vivian Trías: *de Martín Fierro a los sindicatos*) es un testimonio valioso de la voluntad de las nuevas promociones con conciencia política de fundar las consignas de la acción actual en la más entrañable tradición criolla.

Se dijo que Vignolo prescindía de ideologías cerradas, conclusivas y es cierto. Pero esto no significa que su originario fondo anárquico no se marque en el trozo recogido (y en las páginas que lo deberían complementar), con su hostilidad al estatismo, su ideal de un país «a la medida del hombre», el valor supremo otorgado a una comunidad que encuadre hombres libres en la igualdad, el trabajo y la fraternidad cordial.

No en forma demasiado acentuada pero sí suficiente «Montevideo, la sociedad del desamparo» testimonia la peculiarísima, brillante y muy peligrosa capacidad de Vignolo para formular leyes en base a pocos ejemplos, para interpretar o reinterpretar los hechos más rutinariamente categorizados y restituirles o dotarles de una significación que parecía demasiado trabajoso concederles. Esto tiene sus riesgos, acaba de decirse, y habrá que volver sobre ello al hablar de su amigo, afín y vecino de volumen Alberto Methol Ferré. Pero hay que decir ahora que una excesiva capacidad imaginativa, una desmesurada combustión ideadora cuando ellas se aplican a la especulación política pueden parar en un verdadero barroquismo de posibilidades, muy ameno pero eventualmente fútil. La historia y el presente se hacen una realidad esotérica, en los que tan pocos deciden como pocos pueden penetrar, mientras la «inmensa mayoría» sigue unos sonsonetes, unas creencias que nada han de pesar. Contra cierto determinismo plúmbeo, que supone que «nada» puede variarse, se levanta un culto de la contingencia sobre el que «todo» varía. En nombre de la capacidad de «invención», de la fecunda fantasía, se supone que de un día para otro lo negro puede hacerse blanco y el león cordero y los ideales, planes, antecedentes, pasiones, adhesiones no contar para nada y todo poder ser jugado en un divertido ajedrez entre unos pocos, sin riesgos, resentimientos, recuerdos.

Esto —hay que apurarse a decirlo— es donde un pensamiento de tal tipo puede llevar, no donde el suyo a Vignolo lo lleva. Pero si en algo, o en bastante, sus características lo alcanzan, ello puede ser una de las causas que han hecho de él uno de los meditadores políticos más sensibles de su generación a todo fenómeno nuevo, a todo evento que rompa esquemas u opiniones preconcebidas. Tal puede ocurrir, si se revisan sus páginas demasiado escasas con las realidades supervinientes de la lucha interimperialista mundial. Tal con las transformaciones económicas y sociales internas del neocapitalismo (redistribución de la estratificación de clases, entre otras). Tal con la ambigüedad esencial de los

«planes de ayuda» y todas sus nominaciones y variantes (dar salida a los romanentes de capital, voluntad neocolonialista; exorcismos contra transformaciones sustanciales; «auxilios» remuneratorios; servidumbre política; móviles de una estrategia planetaria y «propaganda» eficaz pero —también— reconocimiento de una opinión pública mundial que ya no es fácil de engañar; resignación a límites objetivos en los coeficientes preestablecidos de explotación económica; necesidad de redistribuir en algo los beneficios del aparato productivo, intimidación más que real ante la irrupción de centenares de millones de hombres a la superficie de la historia; concesiones efectivas arrancadas por la necesidad de subsistencia nacional en la amenazadora bipolaridad de poder del mundo y en la pugna por desequilibrarla; auténtico idealismo moral en muchos de los planeadores; desplazamiento de la movilización internacional desde los grupos directamente económicos a los núcleos representativos de una concepción más arbitral del interés nacional). Ambigüedad, dígase de nuevo, a la que la decisión perspicaz, unitaria, tenaz, de verdaderos «estados nacionales» podrá dotar de un sentido positivo y contener en su rampante, relamida capacidad de corrupción. También ha hablado mucho Vignolo de «nasserismo» y a su experiencia de atento observador del remolino porteño debe este rubro de sus intereses. Pero si eso importa es porque también lo ha hecho capaz de advertir la equivocacidad de una serie de movimientos para los que la izquierda clásica tenía siempre un rótulo consabido y «a priori» por más que se hayan revelado en zonas decisivas del mundo, (a veces muy afines a nuestro continente) alentadoras etapas de la emancipación nacional y anticolonial, de la lucha contra oligarquías, estructuras económicas arcaicas y castas políticas superfluas.

84. Montevideo: la sociedad del desamparo

El Uruguay que se estructura en 1900, encontró uno de los más singulares elementos de su dinámica, en la gran ausencia, en el vacío sin atenuantes de sus formas comunitarias.

Por desdicha la historia nacional muestra, sin que se haya reparado en ello con la atención necesaria, que el nacimiento decretado y artificial de la nación adviene antes, mucho antes, de la formación de los nexos comunitarios, de la sólida organización de la sociabilidad que hubiese sido el único fundamento posible para el Estado.

La rara monomanía constitucionalista (que da en hacer y deshacer constituciones) nota obsesiva de la política nacional, es el síntoma más preciso y elocuente de que el país ha vivido acicateado por la conciencia culpable de no ser comunidad. Por ello, invirtiendo los términos, ha desarrollado como formidable mecanismo de compensación, la ficción institucionalista de la que ha esperado con una confianza mágica en el poder de la razón, que produjese el orden social, las formas estables, justas y dinámicas de la relación humana.

Que este país fue hecho al revés, es verdad hoy difundida, la primera reversión fue precisamente el haberlo hecho; desde entonces a ahora, todo ha seguido el disparatado proceso de empezar por el final. El tema que nos ocupa no hace excepción; también aquí el Estado precedió y por añadidura inhibió a la Comunidad.

La historia comienza para el oriental con la negación inapelable de lo único que no se puede negar al hombre: vivir en sociedad.

El territorio en que asentó este pueblo carecía de interior, era prácticamente en toda su extensión una larga frontera marítima y terrestre. Como tal estaba destinado a ser lugar de paso, vía del contrabando, zona de fricciones entre dos grandes imperios. Razones geopolíticas conspiraron contra la estabilidad; el escenario de luchas y presiones no podía ser propicio para una radicación permanente de pobladores.

Cuando se creó Montevideo como respuesta a la amenaza de la frontera, la situación no cambió para el país, porque la factoría operó como un nuevo vector extraño, intentando organizar el territorio en su provecho.

La condición mínima del asentamiento, de la constitución de la familia, del reparo económico es trabado, no metafóricamente, sino con abusivo uso del poder, por el primitivo estamento de latifundistas. El gaucho es ante todo un desarraigado, un vago por obligación, un andariego porque ninguna tierra lo recibe y por ello un hombre querencioso como pocos de la sociabilidad que se le niega.

El fantasma de la comunidad ausente ronda tempranamente al país, alimentando todas sus tensiones y el sentido mayor del artiguismo es el de haber comprendido que la tarea esencial era dar las bases económicas para que se resolviesen esos conflictos.

El mundo paradisíaco

En los planteos posteriores por los cuales la nación buscó una fórmula económica y social, se da un momento de singular importancia, una verdadera marca en el tiempo uruguayo, cuando se constituye la estancia clásica de la segunda mitad del siglo XIX. Si bien ella no es en el orden de la justicia la respuesta a las demandas del campesinado; constituye desde el punto de vista social, el primer asentamiento, la primera organización estable de la vida de relación.

La presencia del estanciero afincado en sus tierras, moviéndose con ajuste al mismo estilo vital del gaucho, asimilado en costumbres, indumentaria y hasta en su consumo, a la masa rural, reemplazó la borrosa imagen del latifundista que operaba desde Montevideo.

La transformación del latifundio en estancia amplió las fuentes de trabajo, y aunque nada se hizo para rectificar la distribución de la tierra, el campo fue por mérito de la nueva forma de explotación más generoso para absorber puesteros y peones. Esa menguada estabilidad económica bastó para centrar en la estancia los impulsos societarios hasta el momento frustrados.

El significado del nuevo orden rural, el sentido cabal de esa comunidad ha de ser relevado por José Hernández en su pintura de la Edad de Oro del mundo campesino. La imagen de esos tiempos la recoge de su memoria el poeta en aquellos versos que comienzan con el «Yo he conocido esta tierra en que el paisano vivía», a partir de los cuales apunta sucesivamente todos los elementos del órgano comunitario.

El poema se detiene y regodea en el recuerdo del curso rítmico y sosegado de la vida, desde el feliz despertar junto a la china hasta la faena campera sentida como actividad lúdica.

No es nuestro propósito repetir mal lo que Hernández dijo bien, sino apuntar algunos de los elementos conceptuales que sostienen esta imagen. Ante todo, la comunidad es para él la consecuencia de la asociación (no deliberada y contractual, sino natural) de los hombres en torno al quehacer común.

La concreción, la participación en la labor de todos, es el fundamento primero de esa sociedad. El polemizado trabajo resulta pues sustrato de la integración. Pero el trabajo es aquí algo más que la maldita e inevitable condición del sustento, es en esencia una discreta y varonil forma de amor, con la cual el individuo rinde homenaje, se inclina ante la comunidad para vincularse a ella. Por eso el trabajo en este tipo de sociedad se fusiona sin solución de continuidad perceptible con todo el resto de la vida y el conjunto de la acción humana se asemeja a un largo y ceremonioso juego.

Otro rasgo en el que madura esta experiencia es en el rescate de los gestos más triviales para asociarlos a una totalidad dotada de sentido, de modo que cada acto es vivido con el entusiasmo casi devoto que solo puede lograrse cuando se conoce el significado final de lo que se hace.

Ese mundo que añora Hernández es por excelencia el lugar del diálogo, es decir el ámbito en que el hombre se confronta con su prójimo y extrae la imprescindible aquiescencia, el respaldo social, sin el cual caería en el horror de sentirse innecesario.

Si este orden se hubiese prolongado hasta sus últimas consecuencias, si la formidable presión exterior no lo hubiera frustrado cuando era apenas un ensayo, el inevitable fin habría sido la formación y explicitación de una visión total de la vida y la postulación de un sistema de valores capaces de aglutinar una efectiva y real comunidad.

La expulsión

Pero cuando Hernández escribía el Martín Fierro, en el 71 ya la sociedad a la que hacía referencia había entrado en la crisis final, sucumbía ante la repentina irrupción de las formas capitalistas en la explotación del agro. Hernández, como lo hará luego F. Sánchez, expresan la lúcida toma de conciencia que de sus propios valores hace un mundo al sentirse atacado en los fundamentos. Puede concluirse como consideración general que una sociedad no revisa los supuestos que le asisten, no desarrolla con claridad las notas que la definen hasta que se percibe amenazada.

Mientras un régimen funciona con relativa felicidad, simplemente se le usa, no se le analiza.

Las generaciones que comienzan a actuar en el Río de la Plata a partir de 1870, que culminarán en nuestro país con la floración intelectual del 900 se caracterizan por una progresiva y disolvente actitud crítica, porque precisamente son ellas las que debieron afrontar y padecer la convulsión.

Si las generaciones actuales (y esta revista es una prueba) se sienten urgidas por dar una nueva formulación al país y por primera vez desde 1900 emprenden la tarea sistemática de la demolición, es porque el viejo estado paternal, con su redistribución arbitraria del beneficio, muestra síntomas alarmantes de agota-

miento y su ineficacia amenaza por añadidura con arrastrar a la ruina la inmensa estructura ideológica en la que se ha atrincherado.

El ingreso del capitalismo a la sociedad rural se hizo en el Uruguay por iniciativa del más mentado gobierno autoritario, el de Latorre, y se tipificó en la comprensión popular en las figuras del comisario, el juez, el gringo y el doctor. En formas distintas ellas han pasado a integrar el acervo de una supuesta conciencia colectiva. El rencor a la autoridad, el menosprecio al sistema jurídico, la duplicidad de criterio con que se acepta y desconfía simultáneamente frente al doctor y al extranjero, muestra hasta qué punto la gran ruptura en la historia nacional, que tuvo por protagonistas a esos arquetipos, ha dejado huellas en las tradiciones populares. A partir de este momento, la nota obsesiva que rige a la sociedad uruguaya es la conciencia de haber perdido un ámbito habitable, la noción de sentirse expulsada de un orden natural, de un mundo paradisíaco. La «intelligentsia» de la sociedad del 900, se aboca en todos sus estratos a la tarea de recordar la comunidad perdida. En sus principales figuras, la añoranza de los vínculos societarios es el rasgo común que los vincula. Sánchez, de extracción campesina, revolucionario blanco primero, anarquista después, hombre de pueblo ante todo, registra con altísima conciencia de su tiempo la ruina de la antigua estructura y el parto de la nueva. Junto a él Herrera y Reissig, procedente de la más rancia oligarquía colorada, que militó también a su modo de «enfant terrible» en la ideología anarquista, hará de sus «Extasis de la montaña», la formidable expresión lírica del sueño comunitario que desveló a su pueblo.

Reissig, pese a su extranjerismo declarado (y por ello), es explicable en su totalidad por las coordenadas de la realidad nacional. En la obra que mencionamos surge ese ceremonioso sentido de la vida con sosegado ritmo en el quehacer, el mundo en fin en el que cada individuo cuenta con un lugar inalienable, un puesto que no sufrirá menoscabo. En definitiva, la imagen responde al ideal de sociedad que recordaba melancólico Martín Fierro.

La añoranza del mundo paradisíaco del cual se sienten expulsados es, decíamos, el lugar común de estas generaciones y toda su fuerza creadora se orienta hacia la evocación de un orden social que resulta promovido al nivel del mito. Esta expulsión es algo más que un mero símil, se concreta realmente en los hechos en la obligada migración del campesinado hacia la urbe, hacia la capital.

Montevideo ha de ser el escenario donde se jugará la segunda parte de la historia, donde padecerá su desarraigo.

La búsqueda

Si nuestra historia es una empecinada disputa entre el campo y la ciudad, a partir de 1900 el conflicto se resuelve no en solución o síntesis, sino en la radical primacía de la capital. El estado que comienza a operar a partir de 1903 y la economía que él impone, postergan el campo a la doble condición de oscura trastienda y base de suministros, sobre el que caerán las máximas obligaciones y todos los estigmas del menosprecio. A partir de entonces solo hay una sociedad protagónica, la montevideana, y es en ella donde rastrearemos los esfuerzos por engendrar formas de sociabilidad.

La capital que avanza hacia el gigantismo es el producto de la migración de los campesinos sin tierra, arrancados de cuajo del escenario rural y lanzados a los arrabales y de los inmigrantes europeos que las crisis capitalistas de fines del siglo pasado impulsan a tentar una suerte americana. Estos componentes tienen mucho de común, son en ambos casos hombres desarraigados de su medio natural que aportarán una actitud nostálgica hacia el pasado. Traen los campesinos una fresca memoria redondeada por la fantasía, de los valores humanos inherentes a su vieja comunidad y el extranjero, español o italiano, aportará las notas de las ideologías revolucionarias que llenan de promesas mesiánicas al proletariado europeo.

A la añoranza del orden social perdido se suma la aspiración al ingreso en un nuevo reino de justicia, en una equilibrada forma de relación humana, sin propiedad privada ni poder coercitivo.

No es posible entender el inusitado predicamento del anarquismo entre la clase obrera y los intelectuales sin poner el positivo acento en el hecho evidente de que esa sociedad estaba atenaceada por la añoranza comunitaria. El anarquismo en base a la atención especial que ha prestado a los problemas concretos de la organización, de la convivencia (por su utopismo dirían los marxistas) era de las corrientes de la izquierda, la que más adecuado clima ofrecía a los impulsos de esas nuevas masas urbanas. No es casual que entre los teóricos libertarios haya sido Kropotkin, el del «Apoyo Mutuo», y no Bakunin quien tuvo más difundido éxito.

Estas extrañas fuerzas de gauchos desplazados y proletarios rebeldes estaban destinadas a entenderse y no solo participaron en las mismas motivaciones societarias sino que el excampesino cambió con facilidad su hábito de revolucionario en las cuchillas, por la «acción directa», en las calles de Montevideo. Si antes el gobierno era su enemigo ahora radicalizó su furia contra el estado, en ambos casos el «milico» siguió siendo símbolo concreto de sus odios. En realidad no hubo canje de posiciones sino tal vez mera alternancia, peleaba en las patriadas del 97 y del 904 cuando el caudillo lo llamaba y se batía en los tiempos de «paz civil» cuando las demandas gremiales lo exigían. A modo de testimonio de esta época no es difícil escuchar aún hoy en las respetables casas burguesas de Montevideo entonar «Hijos del Pueblo» o «Bandera Roja» con la misma melancolía con que se canta un tango viejo.

El término de «auguralismo» que acuñó Vasseur es la más ajustada definición de ese estado espiritual rioplatense, que apoyado en la desesperada nostalgia de una comunidad perdida creía estar en la puerta de un nuevo paraíso.

La neutralización de las tradiciones

La capital se extendía en tanto como un conglomerado amorfo, chato, sin color local (salvo que ese color sea el gris con que visten casi todos sus varones) y por debajo de las fuerzas que pugnaban por forjar una nueva sociedad, otras instituciones reales y concretas comenzaban a señorear.

La ciudad había sido formada por aluviones de inmigrantes, por desarraigados, decíamos, y este rasgo dirigió en definitiva su destino. La nota que va a dominar en la urbe del 900 será precisamente la aniquilación de todas las tradiciones, la

neutralización de todos los aportes culturales vivos de cada uno de los grupos integrantes.

Toda esa inmensa «cultura analfabeta» decantada a través de un trabajo secular que podrían haber traído españoles e italianos, se desvanece sin dejar más que episódicos rastros. Las notas peculiares, el folclore, sus canciones y costumbres y por encima de ello su infusa concepción de la vida, a lo sumo se encontrarán en expresiones superficiales y anecdóticas en los centros y clubs de inmigrantes.

El aporte de tradición nacional también se diluye en el choque con esa suma de elementos heterogéneos. La rica forma del hablar campesino, con su esmerada y lujosa exactitud en el uso de las palabras y los modismos, en lo que se revela un lento trabajo colectivo, rápidamente perecen en Montevideo, en esta ciudad de todos y de ninguno, donde nadie tiene derecho a usar un acento propio.

Como reemplazo a esa riqueza del decir, que no se puede rescatar, surgen modalidades nuevas, donde la justeza, la precisión y la ironía, son reemplazadas por la simple y pueril deformación de la palabra, por el agregado inútil de sílabas, por la inversión del vocablo como únicos recursos de donde extraer nuevas formas expresivas.

En esencia eso es el lunfardo y al margen de la defensa que de él han hecho algunos populistas folclóricos, es el dramático e inapelable reconocimiento de que la sociedad que le dio origen y se expresa a través de él, es carente de raíces, padece una falta total de tradiciones y ha hecho de la inexpresividad su forma habitual de comunicarse.

Esta absorción de todas las formas típicas en una sustancia homogénea y anónima se percibe con nitidez en el canto sin modulación, casi inarticulado de los arrabales.

La sociedad del desamparo

Si la ciudad se revela por estos signos externos es porque su estructura misma participa de algún modo en esa neutralización aniquiladora. Las razones hay que buscarlas en la situación singular de esos hombres nuevos de la sociedad americana, en los habitantes de la urbe, en los desarraigados. La ciudad es, en efecto, el lugar en que se suman individuos sin nexos ni instituciones que los liguen, donde cada uno se sentirá un agregado más sin destino previsto, sin lugar propio, en el gran conjunto anónimo. Es, en definitiva, la acumulación de «expulsados» que, salvo la conciencia de haber perdido un mundo mejor, nada tienen, en común.

El único vínculo de relativa firmeza que opera en ese medio, es la familia, pero reducida a su más modesta expresión de relación entre padres e hijos. Nada tiene esto que ver con el antiguo orden del medio rural o de la aldea europea donde el individuo poseía el ancho respaldo de una comunidad, se le conocía por su nombre o constituía por su profesión una entidad indispensable y respetada, donde su oficio era la más estimada herencia dejada por una larga serie de antepasados. En lugar de ello se sentirá el hombre de la ciudad inserto entre una masa de extraños, en la cual ha de ser un desconocido y por consiguiente un desamparado. Su vida está cercada por el miedo y la desolación. Será consciente de que no es para el ambiente que lo rodea más que un accidente casual, en nada necesario y un formidable miedo existencial surgirá de su total insignificancia.

Es un desolado al cual no llegará ninguna forma de asistencia social. Desolado, entiéndase bien, no un solitario, porque el solitario se adentra en sí mismo llevándose su mundo, este, en cambio, no tiene mundo, no tiene nada.

Consecuencia paradójica de lo anotado es que esta sociedad que ha acentuado el culto del coraje sea esencialmente cobarde, porque la valentía personal solo es posible cuando se asienta en valores confrontados por una comunidad que da sentido al quehacer de cada uno. Ella puede vertebrar el valor del individuo compartiendo sus propósitos, cooperando con ellos, o bien, colocándose frontalmente, negándolos. Es el caso de los reformadores, de los mesías, hombres, que se han colocado dialécticamente ante sus pueblos, para recibir el «no». En cualquiera de las modalidades, con o contra, la comunidad es el punto de referencia que valida el sentido de la obra personal.

Pero cuando no existe pueblo, cuando solo hay puras individualidades desasistidas de la atención colectiva, el valor es imposible.

Tribuna Universitaria, N$^{os.}$ 6-7 de noviembre de 1958, pp. 62-68

Alberto Methol Ferré (1929-[†2009])

Muy significativos contactos podrían establecerse entre la orientación temática y la modalidad intelectual del autor inmediatamente seleccionado y las de Alberto Methol Ferré. Si bien de distinto origen (Methol, como se ha señalado, proviene de la línea blanca), si bien su aparato conceptual es diverso (y el de Methol resulta tributario de la filosofía, una disciplina a la que ha dedicado esporádica pero perspicaz atención), la exploración de la circunstancia nacional e hispanoamericana los unifica. Y también el desdén frontal, «realista», por las ideologías y el amor casi monomaníaco por las ideas y su airoso ejercicio; también el valor fundamental asignado a la tradición clásica del pensamiento; también la rica capacidad imaginativa y constructora, la aptitud y el gusto por armar «interpretaciones», de indudable eficacia, sobre un caudal habitualmente restringido de certificados datos.

Inquieto por la política y el destino colectivo, Methol ha sido un analista curioso de los mecanismos internos de la primera, que lo atraen con fascinada persistencia. A ese interés, tan lúdico (en puridad) como científico, tiene que imputarse el modo neutral, raigalmente «maquiavélico» en el mejor sentido del término, con que se ha inclinado sobre los hechos del Poder sin la (por lo menos visible) secuela de resonancias éticas que son habituales. Su estudio sobre el peronismo, en *Que*, de Buenos Aires, de 1958, por ejemplo, ha sido juzgado con justicia como una pieza capital de esta visión lúcida y compleja, más inusual todavía cuando se vierte sobre movimientos histórico-políticos ambiguos, oscurecidos por la pasión, los intereses y hasta la simpleza. Su análisis de las condiciones de la propaganda política en el medio rural en «¿Adónde va el Uruguay?» (*Tribuna Universitaria*, nos. 6-7) es, al margen de su tesis central, igualmente penetrante, original, alcanzado sin andadores.

Pero esto no es solo una perspectiva preferida, una, en cierta manera, actitud gnoseológica. Responde también a una convicción sobre la índole de la realidad misma, histórico-política, social. Las notas de «contingencia», de «ambigüedad», del fenómeno político, la resistencia de todo lo realmente importante a ser esquematizado, conceptualizado, previsto, ha pasado a menudo en Methol de ser una convicción de naturaleza intelectual a convertirse en una dispensa pragmática no exenta de riesgos. Dispensa de prever la dirección que las cosas toman. Dispensa al esfuerzo de instrumentalizar la acción política a la realización, a la encarnación de valores ético-sociales. Esta seguridad en que el espesor de lo real siempre va a bajar el impacto respecto al blanco que se apunte puede recalar en un maquiavelismo vulgar; ya decía en una breve polémica con Methol el valioso y llorado Rodolfo Fonseca Muñoz (*Marcha*, nos. 833-834) que, si con la certeza de que la gravedad va a rebajar nuestra puntería ya apuntamos bajo, nuestro proyectil picará más abajo aún.

Pero anótese, para los fueros de la verdad, que este maquiavélico Methol que orquestó para paladares cultos y con brillantez indisputable la ideología del

«ruralismo» recién triunfante (el ya citado estudio «¿Adónde vamos?», reeditado en folleto en 1959 y en Buenos Aires, el mismo año, con el titulo *La crisis del Uruguay y el Imperio Británico*); este maquiavélico Methol que sostuvo la significación histórica decisiva de las elecciones de noviembre de 1958 (*Marcha*, nos. 940-943 y *Política*, de Buenos Aires, nº 1), este maquiavélico Methol se desvinculó del movimiento en el ápice de su influencia cuando llegó —sin duda tras muchos «agonising reappraisals»— a la madura certeza sobre los móviles, afinidades y sustrato social de la fuerza a la que él (marginal a sus intereses, a medias a convicción, a medias a ardida esperanza en poder orientar proficuamente su rumbo), había dotado de novedosa fundamentación (*Marcha*, de febrero a abril de 1961, nos. 1047-1049-1051 y *Reporter*, n.º 8, de marzo de 1961).

Con esto se ha aludido al episodio más notorio de la trayectoria intelectual de Methol y el que, de contragolpe, lo hizo conocido entre la generación joven de ensayistas nacionales. Y toda la historia podría significar que la pasión por moverse en la contingencia, en la ambigüedad del hecho político, en las corrientes en «estado naciente» (una pasión tan clásica como existencial, tan nutrida en Merleau-Ponty, uno de sus maestros) se detiene respetuosamente ante ciertos significados infranqueables, objetivos, que no hay más remedio que enfrentar.

Posiblemente, sin embargo, sigue firme en Methol la convicción de que el Uruguay «entra en la historia», fuera de la cual vivía, con las elecciones que el Partido Nacional y el Ruralismo ganaron en 1958. Y si se menciona esta idea es porque ella es típica de su estilo dialéctico, de su gusto por las sinopsis y los cambios, cualitativos, de la identificación de «deseos» y «realidades» cuando estas son influibles y aquellos eficazmente actuables (su jefe era la historia, su contricante la extra-historia). También del uso de términos en toda su ambigüedad («historia» es aquí el vivir misionalmente, abierto a los cambios universales; «extra-historia» es la existencia apacible, vegetativa, segura). Pero también yace en el esquema, subráyese, el común anhelo generacional de sacar al país del marasmo, el irrealismo, la puerilidad y la miseria de planteos que —sean o no la «extra-historia— son bien tangibles, reinantes y opresivos.

En otros aspectos, no puede negarse que la brillantez, la versatilidad, la imaginación barroca de las posibilidades de la acción histórica, el gusto por la actuación vicarial y el adoctrinamiento de los jefes, el manejo consciente de fuerzas ciegas y contundentes es demasiado fuerte en Methol como para haber desaparecido con aquella experiencia, triste y cerrada no solo para él. Las tentativas de una aglutinación de «izquierda nacional» lo tuvieron entre sus promotores y si el fracaso transitorio de la iniciativa (tal vez con otras cautelas, otros rótulos, otras alianzas, otras técnicas, otros planos de acción) no quiere decir que esté clausurada, esa continuación es seguro que lo contará entre sus teorizadores.

En esta zona de su actividad se engranan muy bien su formación católico-tomista (aunque no pertenece a la Iglesia) y su interés creciente y documentado por el marxismo: se puede decir que Methol es uno de los nombres con que se puede contar para la gran cuestión de la inteligencia moderna que es el encuentro y la aculturación de las dos más vitales fuerzas culturales de esta segunda mitad del siglo. Un antecedente (y nada más) de su contribución a esta tarea puede representar el estudio «Jorge Abelardo Ramos y el marxismo en Sudamérica»,

publicado en *Nexo* (n.º 1) y recogido posteriormente en libro: *La izquierda nacional en la Argentina* (Buenos Aires, 1960).

También a esta corriente, nutrida por tantas contribuciones, aporta Methol su origen tradicional y junto al «social» y «socialista» el ingrediente «nacional», que en él (militante adolescente en el «Movimiento pro-libertad de Puerto Rico y otros similares), como en todos sus coetáneos, es no solo la devoción carnal al destino de la patria uruguaya sino también la preocupación por esa «Latinoamérica, un país», para usar la expresión de su amigo, el fértil y persuasivo argentino Jorge Abelardo Ramos. Verla integrada y fuerte, justa, independiente y soberana, capaz de alternar en las pugnas universales del poder y la cultura, alzada al fin del coloniaje y el estancamiento es, en cierto sentido, ese horizonte último, esa postrimería casi religiosa capaz de sostener contra la erosión del fracaso y la desesperanza.

Tal otros doctrinarios de su línea, Methol ha sido atraído por una restauración de la verdad del pasado del país al margen de los ramplones dualismos partidarios o de ciertos chirriantes esquematismos ideológicos. Esto es lo que significan su estudio «Oribe y el Estado nacional» (*El Debate*, del 12 de noviembre de 1957), su boceto de Artigas en *Marcha* (n.º 1058) y el prólogo al *Oribe* (Buenos Aires, 1958) de Stewart Vargas, en colaboración con Washington Reyes Abadie.

Methol, que es un escritor concienzudo y castigado, ha producido poco y su obra puede enumerarse en los trabajos ya citados y algunos artículos: en *Marcha*, sobre «Un conformismo angustiado» (n.º 1006), examen de la generación que él llama del «Centenario» y la polémica con Carlos Maggi sobre Herrera y el «hijo del zapatero» (nos. 1053-1056); en *El Nacional*, de 1953 (notas sobre Martí, Berdiaeff, Camus, Mircea Eliade); en *Cuadernos de Nosso Tempo*; en *Unitas* (n.º 1) sobre «Jean Paul Sartre y el fin del humanismo»; en *Nexo*, la «revista hispanoamericana» que dirigió con Ares Pons y Reyes Abadie (1955-1958), el ya citado ensayo sobre el marxismo y Ramos y un importante texto sobre las razones de la postura neutralista y tercerista de un sector de católicos que por entonces integraba: «Los católicos y la cultura occidental» (nº 2); en *Artes*, el enfoque que parcialmente este libro recoge y cuyo interés e intención hablan por sí mismas.

Tiene inédita hace mucho tiempo una antología y estudio sobre Emilio Oribe, pensador a su juicio fundamental para la comprensión de la cultura uruguaya.

85. Dos odiseas americanas

Unir en un artículo a Torres García con José Vasconcelos parece empresa descomedida, arbitraria. ¿Qué puentes tender entre un mejicano y un uruguayo?, ¿entre un pintor y un filósofo y político? ¿No es estirar demasiado la latitud de la analogía para encubrir lo totalmente equívoco? Así lo aparenta de primera impresión. ¿Para qué, ademas, remitirnos a un Vasconcelos del que tan pocos uruguayos tienen noticia? Para muchos no pasa de su necrológica reciente. ¿No tiene acaso Torres García bien asegurado su rol en «nuestra cultura nacional» como para evitarnos establecer gratuitas relaciones con lo ajeno? Justamente ¡ese es el problema!

Toda reflexión sobre la historia de una cultura nacional implica un deslinde previo. El deslinde preciso de la comprensión y extensión del término «nacional». ¿Cuál el campo acotado por el concepto de «nuestra cultura nacional»? ¿La generación del 900 uruguaya, por ejemplo, es coextensiva en su momento con «nacional»? Si respondiéramos afirmativamente exhibiríamos una creencia fundamental: que el Uruguay es una Nación. Lo cierto, sin embargo, es que no hay tal y que lo arbitrario es esa creencia. El Uruguay no es una Nación sino solo un Estado. El área nacional es Latinoamérica y el Uruguay solo una de sus partes, o mejor, una de sus patrias. Uno de los tantos Estados en que se pulveriza y escinde la nación latinoamericana. Es esta una idea tan clara y distinta que sorprende las confusiones tramposas de que normalmente somos víctimas. Estado y Nación no son conceptos idénticos y en el ámbito de la cultura no es precisamente el Estado lo sustantivo. Cuando hablemos pues de los problemas de la cultura nacional es claro que nos referimos a lo americano y en su radio están incluidos por igual Vasconcelos y Torres García.

El Modernismo

Torres García y José Vasconcelos pertenecen cronológicamente a las postrimerías de la generación del 900 americana. ¿Quedan como fronterizos? ¿Se limitan a ser una marca que la historia ha sobrepasado? No hay duda que la generación del 900 ha entrado definitivamente en nuestro pasado, llevando tras sí la mayor parte de las generaciones siguientes. Es ya pura historia. Por lo contrario, Torres y Vasconcelos participan desde lo más hondo en nuestra actualidad, nos son rigurosamente contemporáneos. En cuanto a su significación se trascienden y abren caminos aún no recorridos cabalmente.

Si alguna denominación continental puede abarcar —de manera imprecisa, es claro— el clima espiritual de fines del siglo XIX y comienzos del XX es la de «modernismo». Es difícil definir al modernismo de manera positiva, pues incluye en su seno tendencias dispares y hasta encontradas, pero puede caracterizársele en principio por una triple negación: ruptura con la retórica pseudo-clásica del verso, del academismo naturalista en pintura y la disolución simultánea del espiritualismo ecléctico y el positivismo en filosofía. Históricamente, sin embargo, lo más relevante y propio es que el modernismo unió a su inconfundible tonalidad americana —en rigor el primer movimiento de dimensión originariamente «nacional» desde las guerras civiles de la independencia— la más aguda «enajenación» cultural. Nuestro «mal del siglo» tuvo en su esencia esa contradicción: fue simultáneamente la primera generalización de la «conciencia» hispanoamericana y la mayor «colonización» espiritual, en el apogeo del imperialismo. Esa ambigüedad profunda de la raíz misma del modernismo, su polivalencia, funda su capacidad de absorber los juicios más contrarios así como su prolongado prestigio, puesto que realmente no hemos resuelto las contradicciones que lo generaron. Así como en conjunto es comienzo, umbral histórico de una «unidad de conciencia latinoamericana», (superando el interregno de realidad y conciencias balcanizadas en cada «particularidad estatal» identificada falsamente con nación durante las décadas centrales del siglo XIX) también lleva la impronta de los exotismos más presuntuosos, y termina en una inevitable, nueva y vaga retó-

rica de lo americano. Por ello es compartible el juicio áspero y tajante —aunque sin matices— de Hernández Arregui sobre esos «retóricos aristocratizantes» o «anarquistas formales»: «La generación modernista pasó del estrépito juvenil al ocultismo, el alcohol o el suicidio, síntomas de una misión histórica incumplida y un desencanto trágico. Esos movimientos fueron socialmente inocuos y por eso contaron con la indulgencia de las clases dirigentes. Vasconcelos y Torres atraviesan —de distinta manera— el modernismo y sus generaciones epigonales y beatas (deslumbradas e inmovilizadas por la llamarada modernista) incólumes al desaliento y con la peculiaridad de no supeditar lo universal a lo nacional, sino de querer fraguarlo —eso sí— desde lo nacional. Una vocación insobornable por lo universal que revierte sobre las raíces. Y como las esencias se vislumbran en la vida concreta, es bueno referirnos a los momentos más iluminadores para nosotros de los itinerarios peregrinos de Torres y Vasconcelos.

Torres García se fue del Uruguay un poco antes de nuestra eclosión modernista. Partió sobre el filo de la crisis del 90, bajo el civilismo patricio de Julio Herrera y Obes, con su padre, inmigrante y comerciante golpeado por las quiebras bancarias de entonces. Pero volvió con su padre a Cataluña porque su vocación naciente de artista le indicaba que nada había que aprender aquí. En Cataluña va a encontrar un «modernismo» análogo, «festes modernistes», y participará luego en un movimiento «nacional» y por ende tradicionalista, de reencuentro con «lo mediterráneo». La tradición mediterránea, su «clasicismo», tenía como aquí, su referencia a una mitológica Grecia Apolínea. Justamente, Max Henriquez Ureña la define en relación al modernismo americano: «Es la Grecia de Chenier. Es la Grecia de Guerin. Es también la Grecia de Renán cuando eleva su Oración sobre el Acrópolis. Es igualmente la Grecia de Leconte de Lisle y Luis Mesnard». Las evocaciones tienen en Cataluña las mismas resonancias francesas y parnasianas. Torres García toma esa ruta, aunque con una cercanía a las fuentes infinitamente más auténtica que la de nuestros intelectuales anclados en nostálgicas factorías portuarias. En el año 1917 es la definitiva crisis del «modernismo clásico» de Torres, el descubrimiento de sí mismo y el comienzo de su más profunda experiencia plástica y metafísica, ahondamiento de su subjetividad, voluntad de forma, encuentro con la «ciudad» y reminiscencia platónico-pitagórica conjugadas. Por esos mismos tiempos la gran revolución agraria mejicana aventaba al modernismo. La más intensa actividad del modernismo mejicano se concentró en las postrimerías empantanadas, asfixiantes, del régimen de Porfirio Díaz. Allí crecieron lujuriosamente los «jardines interiores», los «estanques de loto», las «amadas inmóviles», pero la gran crisis revolucionaria, la irrupción de la violencia colectiva, de las multitudes, Pancho Villa, Zapata, Huerta, «le tuercen el cuello al cisne» mucho más que el soneto de Enrique González Martínez. Es el nacimiento intelectual de Vasconcelos que, tras su repudio del positivismo oficial, inicia su turbulenta existencia política a la vez que en 1916 escribe su «Pitágoras» punto de partida de su obra propia. Simbólicamente, son los tiempos también en que Amado Nervo, diplomático, moría en Montevideo y era repatriado en el crucero «Uruguay» en medio de la más espectacular apoteósis americana, Salvando las distancias, es en el mismo momento que Vascancelos y Torres dejan atrás sus «modernismos» y veremos luego como experiencias tan intrínsecamente dispares confluyen, se aproximan por las exigencias de dos vidas vividas a fondo, una

misma realidad nacional en sustancia, aunque no en modalidades, y una afinidad metafísica.

La experiencia uruguaya

En las vidas de Torres y Vasconcelos hubo un punto en que fueron tangentes. Tuvieron una común experiencia del Uruguay. Claro que en momentos distintos y de manera diversa. Vasconcelos de paso; Torres como morada última y definitiva. Vasconcelos viajero americano, fugazmente, Torres como hijo pródigo que busca patria donde aposentarse y predicar. Vasconcelos vino al Uruguay en tiempos de la presidencia de Brum, en los momentos estelares y ascendentes de la «utopía en bandeja», según expresión de Despouey. Torres en cambio vino al filo del suicidio de Brum, en la declinación inicial de la «utopía en bandeja». ¿Cómo la vioVasconcelos, cómo la vivió Torres? Las perspectivas difieren: Vasconcelos tiene una óptica principalmente político-social, Torres una visión cultural. Son dos planos superpuestos, pero conexos, parientes.

Vasconcelos entra al Uruguay por la frontera con Brasil, su primera experiencia no es Montevideo sino la campaña. Venía de ser actor de primer orden en la revolución campesina mejicana. La llevaba en la sangre. Su impresión inmediata es «la tristeza pesada» de nuestro campo y cae en cuenta que «a pesar de expedir el Congreso muchas leyes y los Gobiernos proclamarse muy radicales el atraso y el latifundio imperaban». «A pesar de las halagüeñas estadísticas nos sentimos en un medio pobre». Atraviesa el país —«sin que el paisaje variara»— y llega finalmente a Montevideo. Cuando Ios visitantes entran directamente por el puerto, Vasconcelos entró por el fondo. En Montevideo hace buenos amigos, Sabat Ercasty, Mezzera, Manacorda, Juana de Ibarburú, de quienes lleva el mejor recuerdo. Señala sin comentario que «en la Universidad flotaba todavía la memoria de Amado Nervo». Pero el saldo es una gran desilusión. Méjico y el Caribe estaban bajo la «política del garrote» y el Ariel de Rodó era la gran compensación y consuelo de los débiles. Vasconcelos venía a la patria de Rodó, a «la iniciadora de la predicación hispanoamericana». De ahí su repulsa a la «utopía en bandeja». Creyó llegar a la avanzada latinoamericana y nos vio sentirnos europeos. ¿Qué era eso del «mestizaje»? Vasconcelos confiesa «a veces me violentaba y me sentía en un ambiente hostil». El que desde Méjico nos había mirado en un mapa «y soñado llegar un día allí de improviso con el nombre cambiado y toda tradición rota, para elegir mujer y fundar familia». No puede reprimir su antipatía con el oficialismo de entonces solidario con los desembarcos en Veracruz de Wilson. Hasta el presidente Brum había escrito un folleto contra el latinoamericanismo de Manuel Ugarte. Vasconcelos que vivía como fundamental el problema agrario observa que si bien «los obreros de la ciudad han afianzado las ventajas usuales de ocho horas de jornada y determinadas alzas de salario, en los campos prevalece el feudalismo y los campos son toda la riqueza del Uruguay, que es esencialmente ganadero». Y nos define como franceses en literatura, ingleses en los negocios y norteamericanos en la política internacional. Nos ve sin solidaridad esencial con lo americano, satisfechos de la uruguayidad solitaria. Somos «el que menos se parece a nosotros», y se interroga apesadumbrado. «¿Por qué empeñarse en ser uruguayos, si pueden convertirse en la conciencia de América?» El signo de

su experiencia uruguaya fue la de una total ajenidad, una extrañeza vital, que se tradujo en una denominación curiosa: al gran constructor del Uruguay contemporáneo le llamó «Ogro». Y es significativo que cuando pasa a Buenos Aires se sintiera hermanado con el «peludo» Yrigoyen y repudiara violentamente la desviación «oligárquica» de Alvear.

Torres está en el otro extremo. Ajeno radicalmente a la política, es más bien un exilado perpetuo. Los arraigos, en cierto sentido, no se eligen. Quiso lo universal a través de lo catalán, circuló por Europa ensimismado y obstinado en la realidad plástica, fue a Nueva York y la sintió como el reino del «tener» y no del «ser» (de modo análogo a Vasconcelos), formó una empresa de juguetes para niños, y en las primicias del «universalismo constructivo» decidió volver a la patria. Blanes Viale le advirtió que aquí no había interés por la pintura y solo eran importantes las vacas. Torres empero cree que todas las salidas en Europa están cerradas, que es vía muerta. La atmósfera espiritual estaba ya impregnada de pesimismo, la «decadencia de Occidente» casi un lugar común. Sintió la necesidad de abrir nuevos rumbos en tierras vírgenes. Y la misma razón que le impulsó alejarse de su país le incita a volver. Ahora, en cambio, tenía el acopio de una larga madurez en las fuentes y ellas estaban en peligro de secarse. Había que salvar el fuego sagrado de la gran tradición de la pintura. La experiencia uruguaya le dinamiza, le despierta un infatigable impulso mesiánico. ¿Qué le trae al país? «Levantar al arte, crear una nueva conciencia, buscar la tradición profunda». La vuelta al yermo plástico y cultural de su país, la vida en Montevideo, las esperanzas y hostilidades padecidas, el nuevo «clima», están espléndidamente sintetizadas en el cuento fantástico y real de «La Ciudad sin Nombre». El ámbito pacato, de pesadilla, atravesado por una fe que mueve montañas. La denominación de ese cuento circular, en que su principio es su fin, es ambigua. Apunta el desarraigo, el pastiche, la simulación estructurales de nuestra ciudad-puerto y a la vez lo universal, o sea la calle, el árbol, la máquina, el gigantismo comercial constitutivo de toda ciudad, lo permanente, que la habitan en esencia sin necesidad de referencias accidentales, folclóricas. Es y no es Montevideo. Aquí está la eterna geometría de la calle, el mismo disco de la luna. ¿Qué afinidad tiene con las gentes con que tropieza? El hombre universal. La misma ajenidad nacional que Vasconcelos percibió, la extrañeza americana del país, su no ser ni lo uno ni lo otro (europeo), su falta, en una palabra, de nombre, es el punto de partida mismo de Torres, la razón de su apuesta. Es que el Uruguay es el límite más preciso en que lo americano pasa a ser europeo así como lo europeo pasa a ser americano. Es el punto de intersección más perfecto y por ende con menos «cuerpo» de esto y aquello. Ser el punto más débil de lo nacional es desilusión para Vasconcelos, esperanza para Torres. Por lo menos era el lugar natural en que un hombre de la sustancial experiencia europea de Torres podía radicar. Campo neutral y neutralizado. Torres no está sin embargo tan lejos de Vasconcelos, siente esa anemia nacional. Bastardos, dice y para salvarse elabora un presunto «primitivismo» americano, o mejor «indoamericano». La revaloración de las culturas pre-hispánicas, el indigenismo había cundido por todo el continente en diversas formas. La «Indología» de Vasconcelos, aunque en otro plano, está en los orígenes de ese clima. Hay una necesidad de creer en el porvenir americano. Así, serán en América la «Raza Cósmica» de Vasconcelos, la «Tradición del Hombre Universal» de Torres.

Dos metafísicas de la cultura que se confunden sin más con la Utopía. Pero el mito es uno de ios resortes capitales de la historia. Las carencias nacionales, la dependencia, se subliman en imagen ideal de destino supremo. No es esto sin embargo, lo sustantivo: la cultura se implanta solo al decir de Eugenio D'Ors, con «la Obra Bien Hecha». Eso también dejaron Torres García y Vasconcelos.

Los Ulises criollos

Para nadie es misterio la indigencia cultural americana. Cultura es victoria sobre la naturaleza, humanización del mundo, el sello del hombre en la raíz del paisaje, trabajo que transfigura el ser de unas cosas, emergencia del hombre en la materia misma. No hay duda que no alcanzamos la altitud europea. La economía es un modo de cultura y la dependencia a ese nivel nos compromete en la totalidad. La tradición nacional latinoamericana es reciente y endeble, en cierto sentido más posibilidad que realidad, más futuro que pasado, y por tanto, más incierta, más frustrable, más elegible, más improbable. Es más proyecto que dato. Y hasta hace poco creíamos que por ser más «futuro», el porvenir sería nuestro, que lo sena justamente por no tener tanta gravitación del pasado. Racionalmente, nada abona tales convicciones. El futuro no es sino indeterminación, algo a adquirir, algo a perder. La pérdida puede ser radical, sin embargo no deja hueco: simplemente el lugar lo ocuparán modalidades imprevisibles para nosotros. La historia no es solo crecimiento, es también un gran cementerio de pueblos y naciones, muchos de ellos en agraz. Y si hay salvación para ellos en el tiempo, será a través de sus testimonios, de sus obras y espíritu. Vasconcelos y Torres van aún más allá: la salvación auténtica es metafísica. Será la participación con el fundamento, con el eterno presente que a todo da sentido. Vasconcelos y Torres fueron dos metafísicos natos, quizás los únicos de la generación del 900 centrados en la metafísica hasta los tuétanos. Metafísica vivida, la vida política y la vida artística. Claro que para ser tales no podían ser «hombres de lo estatuido», puesto que la mayor parte de nuestras instituciones es remedo. Tenían que hacerse solos, sin orden establecido, peregrinos, aventureros. Dos Ulises Criollos. No les sostenía en la tierra el imperioso sedimento de los muertos innumerables, la tradición. Y la obsesión de ambos fue la tradición, lo que no tenían, lo que debían encontrar y recoger en la escasez misma, lo que había que elegir, lo que debían contribuir a crear para hacer nuestra tierra más hospitalaria, más verdaderamente humana y significativa. Por eso, al decir de Torres, nada de amaneramiento; por eso, al decir de Vasconcelos, nada de olvido para lo que hemos sido. ¿Acaso podemos partir de la nada? ¿Acaso disfrazarnos de lo que no somos? Ni siquiera de nuestra historia de disfraces podemos prescindir.

Y estos metafísicos autodidactas que tenían tirria a profesores y académicos, tuvieron dos de las más altas pasiones del hombre: uno la política, otro el arte. Vasconcelos nos recuerda que Pitágoras fue muerto en una conspiración; que Platón padeció el destierro. Y Torres, en ese modo de actividad poética que es la pintura, estuvo a la altura de su tiempo, participó de la peculiaridad de nuestra época en la que, precisa Maritain, «la poesía debe satisfacer una doble necesidad: proseguir su canto creador, y replegarse reflexivamente sobre su propia sustancia».

Vasconcelos y Torres vivieron audazmente la experiencia metafísica. La consigna de Torres «arriesgarse a cualquier atrevida hipótesis; pues aquí mentir

sería proclamar la verdad! Y desgraciado el cauto, el prudente, que no se atreva a recorrer tal riesgo». No tuvieron escrúpulos lógicos, no temieron las reiteraciones, las confusiones, el desorden. Grave peligro intelectual el que corrieron, acosados por la sospecha de ininteligibilidad o charlatanería. Era un riesgo mejor que un sistema de bolsillo y retazos prolijos como cualquier profesor de filosofía americano. También se comprende la adversión mutua de Torres y Vaz Ferreira. Nada más obvio. Vaz era cauto, inhibido por temor al traspié del paralogismo, con timidez metafísica. Las alusiones de Torres al respecto son despiadas, llegan a la violencia: cuenta de un filósofo para quien: «la cúpula virginal del pensamiento es la paralización de los contrarios, en un secreto abrazo, anulador de toda acción y de todo criterio», que profesa una doctrina titulada «hermafroditismo mental» y ejerce una influencia nefasta en su pueblo, consagrado oficialmente.

La audacia de Torres y Vasconcelos, esa común desaprensión por el ejercicio de la razón, les condujo paradojalmente a los misterios capitales de la metafísica tradicional, los hizo revertir en la «filosofía perenne» (de la que Vaz Ferreira, con no menos audacia, dijo que era un inmenso paralogismo). Aparentemente surge entre ellos la contradicción. Empleando la dicotomía medieval, diríamos que Torres es un «realista» y Vasconcelos un «nominalista». La célebre querella radicaba en la biporalidad de admitir la existencia real de las esencias en estado de universalidad o afirmar que lo universal no es más que palabra flatus vocis, y que la existencia es exclusivamente individual. Para Torres la verdadera realidad parecen ser las esencias, las estructuras comunes; Vasconcelos es un enemigo empecinado de esos «ídolos de las esencias». Esa división sobre el significado de lo «universal» se atenúa ante una mirada más atenta que revela profundas afinidades. Por lo pronto una raigambre común en la tradición platónica. Aunque se trate más bien del Platón del *Timeo* que Vasconcelos señala «descubre en la contextura del mundo los siete factores —materia, idea, matriz, psique, logos, armonía y Eros».

Tanto el «Monismo Estético» de Vasconcelos como el «Universalismo Constructivo» de Torres aluden a una imagen del Cosmos que es Ritmo, Armonía, Belleza. Mientras Torres incluye la Geometría, Vasconcelos habla de Melodía, cosa que indica una diferencia de sensibilidad, en el uno pictórica y en el otro musical. Es que Vasconcelos es más bergsoniano que Torres, aunque ambos se mueven bajo la profunda influencia del filósofo francés. Ambos culminan en una visión mística de la realidad, en un «sentimiento» suprarracional que Vasconcelos denomina preferentemente la «emoción artística». Para él, la filosofía es un método musical y el arte el verdadero «universal concreto». Torres y Vasconcelos coparticipan de una visión estético-religiosa de la realidad. Pero en las ultimidades se bifurcan decididamente: en Torres el fundamento es inmanente a la realidad, se abisma en lo Divino, en tanto que para Vasconcelos es Dios. A la religiosidad laica de Torres corresponde el catolicismo de Vasconcelos.

Fueron dos existencias heroicas, que a cada paso se recapitularon y comprometieron. Autobiográficos siempre, vivieron en tensión sin descanso. En todo lo que hicieron estuvieron enteros. ¿Qué mayor heroísmo ser hombre de fe y pintor metafísico en Montevideo? ¿Que el padre de la educación popular mexicana, antiimperialista, lanzara «Volver a Plotino»? Claro que no todo está en un idéntico

nivel de calidad. De la obra escrita de Vasconcelos se aventa hojarasca, pero la perla es buena.

Torres García y Vasconcelos son la mejor herencia del novecientos, los de mayor sentido universal, y por ello de mayor significación nacional. Vida y obras están allí testimonio de la única posibilidad, de la esperanza que «un mismo amor mueva las almas y las estrellas».

Artes, n.º 2, agosto de 1959

Antología del ensayo uruguayo

«Si el ensayo parece inicialmente un género ilimitado, ¿no será, por lo menos, un género limitable?». Ante esta premisa, Carlos Real de Azúa, un clásico del pensamiento uruguayo, se aboca a la compleja doble tarea de recomponer una antología para una figura escurridiza del campo literario nacional, y de ofrecer herramientas para una clasificación objetivable sobre este género. Si el resultado, ensayístico, merece un espacio destacado e indudable en la reflexión sobre la literatura, lo merecerá aún más en el marco del pensamiento intelectual y de cómo el mismo ha adoptado estrategias discursivas concretas.

Esta colección de Clásicos Universitarios cumple con una postergada doble deuda: la reedición de un material imprescindible para la literatura de nuestro país, y la indispensable necesidad para la reconstrucción de la memoria de nuestro pensamiento.

ISBN: 978-9974-0-0871-7