

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA - MONTEVIDEO - URUGUAY

ras nacionales Letr  
ras nacionales Letr  
as nacionales Let  
as nacionales L  
nacionales  
nacionales  
nacionales  
nacionales  
nacionales  
nacionale  
nacional  
naciona  
nacional  
naciona  
naciona  
nacional  
nacional  
nacionale  
s nacionale  
as nacionale.  
as nacionales  
ras nacionales  
ras nacionales  
ras nacionale  
ras nacional  
ras naciona  
as naciona.  
s naciona.  
e nacionale  
nacionales  
nacionales  
nacionales  
nacionales L  
nacionales Letr

CARLOS REAL DE AZUA

# ANTOLOGIA DEL ENSAYO

URUGUAYO CONTEMPORANEO

TOMO I

Carlos Real de Azúa

BIBLIOTECA  
ARTURO E. RODRÍGUEZ ZORILLA

*Real de Azúa*  
*X 11 9 64*

ANTOLOGIA DEL  
**Ensayo**  
**Uruguayo**  
CONTEMPORANEO

Tomo. I

Universidad de la República  
Departamento de Publicaciones  
Montevideo - Uruguay - 1964

## Indice General

---

### INTRODUCCION Y ADVERTENCIA

1—¿Un género ilimitado? .....	11
2—Un género limitable .....	15
3—Ensayo en el Uruguay .....	30
4—Los temas de nuestro ensayismo .....	44
5—Criterios y normas de esta antología .....	55
<b>JULIO MARTINEZ LAMAS (1872-1939) .....</b>	<b>63</b>
1—Agrarismo e Industrialización .....	71
2—Factor Geográfico y Factor Racial: El Norte y el Sur .....	73
3—La pereza criolla .....	74
4—Población, Latifundio y Capital .....	77
5—Los partidos tradicionales .....	78
6—Ganadería extensiva y pobreza .....	82
<b>JOSE IRURETA GOYENA (1874-1947) .....</b>	<b>85</b>
7—El peligro de la fraternidad .....	89
<b>JOAQUIN TORRES GARCIA (1874-1949) .....</b>	<b>95</b>
8—Introducción .....	101
9—Arte y Comunismo .....	104
10—El concepto de “medida” es universal .....	109
<b>EMILIO FRUGONI (1880) .....</b>	<b>111</b>
11—Lo material, lo económico y lo espiritual .....	130
12—América y Europa .....	133
13—Sobre la ajenidad del Socialismo .....	136
14—Intereses preponderantes .....	138
Ubicación social de la Burocracia .....	139
El sufragio y el Burocratismo .....	140
Remedios peores que la enfermedad .....	140
<b>EDUARDO DIESTE (1882-1954) .....</b>	<b>142</b>
15—Base folklórica del conocimiento .....	147
16—Teatro y Novela .....	149
<b>DARDO REGULES (1887-1961) .....</b>	<b>156</b>
17—El ideal de cultura de la generación anterior a la guerra .....	163

GUSTAVO GALLINAL (1889-1951) .....	168
18 — "Nomenclatura urbana" .....	172
19 — Democracia y Dictadura .....	177
ALBERTO ZUM FELDE (1889) .....	181
20 — La influencia hispana y la francesa .....	190
21 — Política y Literatura .....	192
22 — Emancipación espiritual .....	195
23 — El paralogismo universalista de la Democracia .....	196
24 — Ironía de nuestro coloniaje intelectual .....	197
25 — Nosotros y los Norteamericanos .....	200
ANTONIO M. GROMPONE (1893) .....	204
26 — Revolución y la Organización .....	208
EMILIO ORIBE (1893) .....	212
27 — Tiempo, Muerte e Inmortalidad .....	219
28 — Ideal de Poema .....	222
29 — La Inteligencia y la Vida: el Intelectual y la Sociedad .....	223
30 — El idealismo pragmático de Estados Unidos .....	227
31 — La poesía bárbara de América .....	230
32 — Una cultura colonial .....	233
33 — En el torbellino de las fuerzas .....	236
34 — Nacionalidad y cultura .....	241
CLEMENTE ESTABLE (1894) .....	248
35 — Cultura y Educación .....	253
SERVANDO CUADRO (1896-1953) .....	259
36 — Alternativa de destinos .....	272
37 — Capitalismo y trascendencia .....	274
38 — La emoción religiosa y el comunismo .....	278
39 — Nuestro complejo de minusvalía histórica .....	281
40 — Poder y Miedo .....	285
41 — Blancos y Colorados .....	286
CARLOS BENVENUTO (1899) .....	294
42 — El conflicto de las grandes potencias y la causa de la Humanidad .....	301
LUIS GIL SALGUERO (1899) .....	308
43 — El Hombre y la revolución .....	312

CARLOS QUIJANO (1900) .....	316
44 — En la nueva etapa .....	326
45 — Más garantías; menos libertad .....	331
46 — Mensaje de Navidad .....	335
47 — Los Muertos entierran a sus Muertos .....	340
48 — En el Umbral de la Conferencia .....	346
49 — Los verdaderos dos partidos .....	351
LUIS PEDRO BONAVIDA (1903) .....	356
50 — La continuidad de los procesos deformantes. El esquema de democracia y totalitarismo .....	360
51 — Uruguay: dimensión humana y gigantismo .....	363
ESTHER DE CACERES (1903) .....	367
52 — La cultura de América y sus fuentes .....	369
ROBERTO FABREGAT CUNEO (1906) .....	377
53 — Los Grandes Vacíos Sudamericanos .....	379
SUSANA SOCA (1907-1959) .....	384
54 — Encuentro y Desencuentro .....	389
JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO (1907) .....	394
55 — Notas sobre situación y decisión .....	396
ARTURO R. DESPOUEY (1909) .....	401
56 — La Utopía en Bandeja .....	405
ARTURO ARDAO (1912) .....	410
57 — Dialéctica de la occidentalidad .....	413
RODNEY ARISMENDI (1913) .....	419
58 — Dialéctica y Relativismo .....	424
WASHINGTON LOCKHART (1914) .....	429
59 — El mundo no es absurdo .....	443
60 — Dos formas de la infidelidad .....	447
61 — La "realidad" que nos dan .....	453
BALTASAR MEZZERA (1916) .....	460
62 — Gauchaje y Modernidad .....	464
63 — Blancos y Colorados .....	468

CARLOS MARTINEZ MORENO (1917) .....	471
64 — No olvidemos qué se llama revolución .....	479
ARTURO SERGIO VISCA (1917) .....	486
65 — Soledades Rioplatenses .....	491
DOMINGO LUIS BORDOLI (1919) .....	499
66 — La desaparición del tiempo libre .....	503
MARIO BENEDETTI (1920) .....	508
67 — El subsuelo de la calma .....	515
68 — Más o menos nativista .....	516
69 — Canjeables e inadaptados .....	518
DANIEL VIDART (1920) .....	522
70 — Valoración económica y social de la estancia .....	526
ROBERTO ARES PONS (1921) .....	533
71 — Pérdida y recuperación de la trascendencia .....	536
72 — Los Partidos y su contenido .....	539
73 — Agonía de la Educación .....	542
74 — El elogio del mate .....	545
EMIR RODRIGUEZ MONEGAL (1921) .....	547
75 — Una gran reserva de tropicalismo .....	552
GUIDO CASTILLO (1922) .....	555
76 — La utilidad de la Literatura .....	559
CARLOS MAGGI (1922) .....	566
77 — Origen y diatriba de la cachada .....	568
ALDO SOLARI (1922) .....	571
78 — Partidos y clases en el Uruguay .....	574
VIVIAN TRIAS (1922) .....	580
79 — La contradicción fundamental de nuestro tiempo .....	585
80 — La nueva faz del nacionalismo .....	590
GUSTAVO BEYHAUT (1924) .....	592
81 — Crisis de Occidente y Crisis en América Latina .....	595

JUAN LUIS SEGUNDO S. J. (1925) .....	601
82 — Libertad y dependencia de la Iglesia .....	606
ANGEL RAMA (1926) .....	610
83 — La púdica Dama "Literatura" .....	613
LUIS H. VIGNOLO (1927) .....	617
84 — Montevideo: la sociedad del desamparo .....	621
ALBERTO METHOL FERRE (1929) .....	629
85 — Dos odiseas americanas .....	634

## INTRODUCCION Y ADVERTENCIA

### 1 - ¿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. Dé un Nietzsche, 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 fluídamente 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 sólo 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, epilodal. 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 filosofía 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 Hazlitt, 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 Unámuno, 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° 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. /

## 2 - 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 aún 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 que 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 teóricante. 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 opi-

nión, 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 sólo la umbilical nota de personalidad, no sólo 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 *looseness 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 aún 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 palpitos

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 contactos, 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 Riosco en una formulación cargadamente impresionista y retórica y que sólo 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 aún los ejemplos tradicionales cultivaban frutivamente 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 noción 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 sus traen 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*: éste 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 hipótesis* y ésta 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

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 contactos, 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 sólo 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 aún 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 noción 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 sus traen 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*: éste 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 hipótesis* y ésta 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. Cabr'a 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 afinada 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 *demonstración*, más *opinión* que afirmación dogmática, apodíctica.

Podría objetarse aquí que estoy construyendo una noción relativamente a-histórica 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, sibilina) 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 *desorde-*

nado 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. Sólo 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'évolution 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 éste 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 sólo 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 direccio-

nes), 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 talento, 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 rocóco lingüístico no basta para prestársela. La tendencia, sin embargo, a la pureza de los géneros y, más concretamente, la incomodidad por ciertas conmixciones 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 éste 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 ar-

tística", 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 aún podría sostenerse (con Goethe, con Sartre, con Eluard 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 tér-

mino 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 aquélla, pasivamente y en bloque. Y esto es así porque creo que aquí el móvil creador importa poco, ya sea éste 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 sólo puede ponerse a escribir, o sólo 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 éste 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 partida* y nada más para una digresión, para un ensanchamiento ensayístico, ocasión para hacer de un *texto, pretexto* (tal creo, por ejemplo, que son los 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 aún "ensayo filosófico". Bien sé

que la presencia en ella de ciertos autores y textos (por ejemplo, los núms. 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 sólo predomina en tales textos el pensar característicamente ensayístico, sino que (salvo los núms. 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 excluído, 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 núms. 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 oligárquico-liberal) esté como soterrada y diluída 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 éstas 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 incluído. La misma consideración sería aplicable para ciertos *cortes* que pudieran también completarse antológicamente, en el material que este libro 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.

### 3 - 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 epilógicos 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 sólo 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 Angel Floro Costa en "Nirvana" (1880) y "La cuestión económica en las Repú-

blicas 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 sólo 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 bara-

tura 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, —sólo 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, desgarrado 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 sustanciales 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 Alvaro 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 que 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 coexistentiales" (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 Sienna, 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.

Pertenece, 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 sólo 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 “novacentismo” 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 (Bellán, 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, trilogía, infaliblemente 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 sólo 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 catolicismo 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 Angel" (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, vió 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 acendramien-

to 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 Arismendi, 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 n° 60), ni algún ensayo de Justino Jiménez 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.

X 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 ésta. 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 inescapable, 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, so-

bre 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 ésta, 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 sólo 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 elogio 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 sólo 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 aquél 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 (habilitosa, coactiva), de sus caparazones, con su consagración como enormes máquinas, inútiles para el Bien Común, sólo 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 inocuo, 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 Liber 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 pre-

cisión 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 Eche-goyen); 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 "Becquer", de 1953) y la libre, tenue reflexión poética (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.

#### 4 - Los temas de nuestro ensayismo

Alguna vez ("Ficción", Buenos Aires, n° 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, torrenciosamente, 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 núms. 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 núms. 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 Angel 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 (núms. 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 Sienna 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 núms. 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 núms. 8, 10, 15, 27, 35, 55, 59) pueden inscribirse en los sectores tradicionales de metafísica, la gnosología, la axiología; no creo, sin embargo, que ello les arrebatase 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, aún 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 Ferreira 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 impuesta 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 núms. 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. Tam-

bién, 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 Sienna. Y aún 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 aún 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 aún 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 aún 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 *estrictéz 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, mo-

delación, 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 "items", 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 incuestionablemente 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 candida tentativa de una "sociología uruguaya". Pero, como el conocimiento salta sobre sus propias cautelas, como la avidez colectiva por una introspección 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 (aún de una pretenciosa, 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 tie-

nen 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 núms. 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 núms. 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 Angel 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 Angel 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 éstos y "Riqueza y Pobreza del Uruguay" de

Martínez Lamas: dieciocho años; de lo que separa a éste y los acuciados ensayos de la promoción del 45: un cuarto de siglo, o más.

Y, tras todo esto, aun 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— "revisiónismo": 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).

## 5 - Criterios y normas de esta antología

Es posible que aún 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, ideológi-

cos. 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 señal promisorá para el género ensayístico, un signo evidente de su avidez de comprensión, de su ubicuidad, de su embestidora valentía, de su vitalidad, al fin.

Habrà 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 “diseño literario”— que poesía, drama o narrativa, que sea mucho más desconectable, que valga más en aislamiento de lo que éstas, 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, ésta ha tratado de combinar, en la medida de lo posible, varios criterios (y éstos, 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 *indole 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 —confiésete 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. Agregó, todavía, que la extensión concedida a cada autor no está *siempre*, y no está *sólo*, 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 sólo 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 cáldico 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 sefuelos 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 imprescindible, 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, sólo 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". Sólo la de Salaverri hace mención especial, entre otros rubros, de cuatro ensayistas (Rodó, Vaz, Hector 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, sólo los de Araújo y Salaverri seleccionan textos que pueden reputarse "contemporáneos".

Carlos Real de Azúa

**AUTORES  
Y TEXTOS**

## 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 explicado en su libro fundamental.

En 1943 la diligencia de su hijo dió 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 capitaliza-

ción, 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 limitada 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 saltar 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 sus-

tancialmente 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 aquél que el autor había tenido presente.

El ámbito intelectual de éste 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 expandir 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 cierto 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** sólo 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 anti-industrialista, 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 Viviani 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, insti-

tucionales...) 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 aquellas y estas ideas pudo (y puede) sorprender que tales críticas se parigalen 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 sextremos 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 estancamiento 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 sólo 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 atañer 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 sólo 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 iniciado-

res podrían señalarse en algunos informes de la época virreinal (Azara, el Anónimo de Brito Stifano, Oyárvide), 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 Ordofiana 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.

## I - [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 ha-

blado, una ilusión, generosa como todas las ilusiones acariciadas al calor del afán de engrandecimiento nacional, pero ilusión al fin. Consiste ésta 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 ésta, robusteciendo la economía local; pero el sobre precio 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", págs. 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 si uno de los mayores. Si el Río de la Plata estuviera asentado a igual latitud Norte que lo está al Sud, 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 físico, 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 Africa 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, Piche; 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", págs. 105-108.*

### 3 - La pereza criolla

Las gueras dieron, además, como amargo fruto envenenado, una situación de general pobreza, paradójica 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 traducían en falta de trabajo; la segunda, en incompreensión de que esa falta es causa de males infinitos. Ambas creaban el forzado hábito de no trabajar.

Quando 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 aún 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 formi-

dable 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 paradójica, 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 éstas 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 éste? 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”, págs. 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 éste 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?

Acceptando 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 ésta es la causa de aquéllos? Es verdad que la ganadería impide el poblamiento de la estancia, porque en ésta 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 aún 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 aún 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", págs. 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 sólo 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, obsérvese que, en realidad, el sentimiento que les dió 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 simplificada, 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 éste 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 éstos defendiendo una idea, sino que obedecieron, tan sólo, 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, aún 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 sólo 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 substituyeron 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 éstos 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, aún 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, com 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 éste 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 aún los extranjeros pueden esquivarla, pues preside la vida colectiva, a la que les es imposible substraerse; 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", págs. 136-144.*

## 6 - [Ganadería extensiva y pobreza]

La pobreza del criollo rural es irremediable dentro de la ganadería extensiva, porque: primero, ésta 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, inerte pero latente, si un taumaturgo la despierta enseñando a aquellas multitudes campesinas su

desgracia tal cual realmente es y convenciéndolas de que sólo 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 esquilados, 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", págs. 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 anti-etatismo; 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 rancharios) 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 antimperialista 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 institu-

ciones que promoviera, era el positivismo, pero un positivismo atemperado por una postulación "ius-naturalista" en todo lo que tendiera a dogmatizar la permanencia de los intereses y los ideales con los que su acción se consustanciaba. 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 Nietzsche, 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 ariético.

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 aún 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 logomaquia 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 U. R. S. S. 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 substancialmente 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 éstas 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 —perdónese 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 ésta 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 N. E. P. 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 mismo. 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 espe-

jismo, 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 sólo 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 recalitrantes a toda conciliación. El espíritu es por naturaleza monocrorde; 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 de 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", sólo es compatible con el altruísmo de un Francisco de Asís, o el desbordamiento caritativo de un Vicente de Paul.

Decía De Maistre que las constituciones estaban hechas para el hombre y que el hombre no existía, pues sólo se conocía al inglés, al francés, al alemán... Parodiando esa sentencia célebre, —un tanto paradójal como todas las sentencias— podemos enunciar nosotros, que el comunismo sólo 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 arrebatarnos 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 máximun de altruísmo compatible con el mínimun de egoísmo constructivo, una fórmula de equilibrio que contemple la insolencia de los demás, sin cegar la fecundidad del esfuerzo individual. Cada colectividad posee un coeficiente de resistencia capaz de llevar a cuestras, 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 cifra de individuos física, mental 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 substraerla 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" págs. 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 (nº 85) se expidió, 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 sólo 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 postu a 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 facces 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 sólo puede lograrse (más allá de lo epidérmico del verismo fotográfico, 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, exis-

tir 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 sólo no basta; el alma no se confunde con ella y sólo 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 éste le baste acompañarse 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), **Gu ones** (1933, Madrid) y los que siguen, publicados todos en Montevideo, algunos en edicio-

nes 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° 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, medida, 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 éstos 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-americano, 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 aún 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 vivamente— 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 sólo se manifiesta su credo personal y social: también se transparenta en tonos de desgarrada autenticidad la pobreza ejemplar, la entra-

ñable 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, dió 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 aún 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, aun estamos en lo mismo.

En ese gran lapso, hemos visto en torno nuestro derrumbarse cosas que soberbiamente parecían incommovibles, y aun, ahora mismo, asistimos a ese trágico espectáculo, y vemos, hoy del modo más palpable, que sólo 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; sólo 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 ésta 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, Medio Evo, 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 Post-Impre-

sionismo hasta Cézanne. A partir de éste 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 desarrolló 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, dió 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 fundamentos.

Pues bien, la exposición de esta Regla Universal de Arte, y con fin no sólo 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 seiscientos 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 sólo 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 sólo 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 éste 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 sólo se quiere llegar a esa esencialidad universal, donde se evidencia que la Regla Constructiva y el Universo se identifican.

Marzo de 1942

"Universalismo Constructivo", págs. 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 se ve 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, porque 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 sólo 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 referencias 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 si, 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 sólo 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 aun, 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 influenciados por ellos —y el público—. Además, tenían que pasar 40 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 sólo 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 Frenlich 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 sólo 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: 1º, 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 aun 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" págs. 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 ésta: que la MEDIDA, que comenzó por parecerse 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 si 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 ésta, 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 ésta, 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 temple 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 abstenemos** ¡Error profundísimo! **Nada es reprochable 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 sólo 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 (sólo 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” págs. 963-965

## Emilio Frugoni (1880)

Entre las individualidades que el 900 encuentra en plena juventud o, ya superada ésta, 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, constitucionales, 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 éste 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 tra-

dicional, 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 prohiar, 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 *Mediación americana* (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 Alvaro 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, sólo 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 periodos 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 periodos 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 incontinente; 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 de 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 sólo 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 U.R.S.S. 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 aquél pueda existir sin éste y proseguir, pese a ello, eficaz carrera. Cohe-

rentemente 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, afin, 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 biológicas o psicológicas, su actitud general aparece nitidamente 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 "demonolitizado" (ya se adelantaba), descompuesto en elementos vitales y elementos muertos, dejando estos a un lado y postulando la connixión 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 sólo de sus gustos poéticos sino también de su vertebación ideológica, como él mismo, no hace mucho, lo reconoció justicieramente (Marcha, n° 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 sólo entonces, la influencia decisiva de ésta 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 sólo 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 sólo 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 so-

ciudad 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 éste 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 sólo 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", supereditado 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, incondicionado con lo que, como se ve, aquí también las "superestructuras" tienden a escapar a la reducción de las "ideologías" y acceder a lo superclásico 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 apatencia 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 "pre-historia" 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 incompreensión. 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° 1007). Aunque estas aseveraciones porten a veces un nitido 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 immanentista, 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 sólo 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 sí 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 socio-económico 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 transplanta 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 sólo para las formas institucio-

nales concretas de la democracia tradicional, no sólo 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 éste capaz de imponer el librecambio comercial en los congresos socialistas de Europa ante la divertida estupefacción de los propios correccionistas 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 inocuidad.

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, despadiado 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 Hu-

manidad, 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 actitud 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 U.R.S.S., al 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 dió 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 consustanciaba. 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 "sorborno 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 psico-socialmente efectiva), las tradiciones nacionales asumirían en esta segunda postguerra mundial. En flagrante disidencia con lo que en el texto 80 de esta selección, producto de otra generación socialista, se estampaba, 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 sólo 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 rastreado 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. Sólo 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, y 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, cuidadosamente, 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) acostumbra a conducirse.

Sobre esta esperanza, Frugoni organizó un partido homogéneo, muy perfilado ideológicamente, cuidadoso de la austera conducta de sus afiliados, misionario 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 intrusión 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 burlesca 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 enciaustrada 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 ineffectividad 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 dicitos, 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 dígame, 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 seme-

jantes 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 sólo 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 facismo 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" —útese sin el menor matiz peyorativo— fuera el que lo cifrara mejor. Empeñachar 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, Reyes 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 discolá, 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 ra-

dical); 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.

## II - [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 textura 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 incurrir 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 sólo 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 sólo 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 ésta 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 sólo 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 gro-

seros, 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 *homo 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 hombre y de la sensación tífica, el primer eslabón del concimiento 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 obscuro, 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 sólo una explicación de la historia, sino asimismo una incitación a realizarla.

*“Ensayos sobre Marxismo”, págs. 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 pependencias 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 vió clara entonces la necesidad de no incurrir en los vicios de pensamiento y de pasión que engeguen 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 ésta 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 distinguo, 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 men-

talidad americana. De ésta 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"* págs. 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 ambientales. 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 gaucho (...). 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 cos-

mopolitas, 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 sólo 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 cumpliera su misión histórica— pero que la cumpliera 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" págs. 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 —herre-rista 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.

## UBICACION 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 contemplan 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 dió 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 sólo 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 previsoras 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 con-

tribuciones 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 sólo 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", págs. 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, a 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

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

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 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, lo 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 Angeles) y Chile, donde murió. Esto, y su propensión a reeditar sus textos, modificándolos, variando su título, redistribuyéndolos, imputándolos a los dos nitidos "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 Val e 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 a 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 sólo 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 "distráida", de un saltarse —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 atestigüa) y su radicales notas de disponibilidad y libertad.

En "La base folklórica 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° 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: "folklórica", 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 folklórica 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, transmitido 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 folklórica 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; sólo 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 conside-

rar porque 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 incomprendible 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 sólida-mente 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 cortesmente 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 ésta 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 ésta 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 vió 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 folklore 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 - Los problemas literarios", págs. 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 éste 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 sólo 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 Dostoyewsky. 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. Dostoyewsky 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, Dostoyewsky 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 sketches*) 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 ésta 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 Tolstoy, o la afectiva de Chejov 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 sugerencias elegidas detienen su libertad en el muro de un alto relieve que, asimismo, es de mal concepto plástico (...)

Con lenguaje táctico llanísimo consigue Dostoyewsky el efecto figurado 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 éstas 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 incommensurables; 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 Dostoyewsky. 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 inmediata-

mente, 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 auto sacramental 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 tráfico 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. Los problemas literarios", págs. 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 conmisericordioso: 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 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 intelectual, 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 dió 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, sigase con la recapitulación: también un político articulado de cultura y pensamiento, jefe de fila en una generación que lo contó del volumen de Gustavo Gallina!, 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 rodosismo 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 dió 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 demoiberal, 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 políticos, 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 bastarle 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 aristotélicotomista. 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 Fe-

rreira, 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 asento 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 sólo 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° 191, pág. 17).

El pasaje, no carente de cierto énfasis, es sumamente nítido. Las consecuencias también lo son. En esos años, el arrielista 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 Marín-Betancourt que la unidad de "las cuatro Américas" (nórdica, mediterránea, atlántica y pacífica) debía fundarse en la realidad y no en promesas y verbosidad, 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 O.E.A. estaba cerrada a la conciencia de su inoperancia (aunque parecía estarlo, en cambio, a la de su peligrosa y eventual operancia).

Desde la postguerra 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 hombre 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 Américas", 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 tacharsele de esa puntual racionalización de las propias conveniencias con que los sectores alto-burgueses, dotados de cierta articulación ideoló-

gica, 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 aforable, 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, indarraigablemente liberal. Así lo planteó en un texto sobre Como 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 científicismo, 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, nº 159, págs. 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 fácil y fructífero 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, sólo un testimonio.

Vamos al tema. 1ª afirmación. Creo que entre 1900 y 1914 hubo en nuestro país una juventud con **sentido de generación**. Para localizarla mejor la evoco al 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 Méjico, con Alfonso Reyes, Antonio Caso y José Vasconcelos, que por 1905 se reunían para hacer una edición mejicana 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 Agüero, 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?

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

2ª 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

dió la Universidad?... Nos dió todo lo que tenía. Pero, —yo pregunto—, ¿tenía algo que dar la Universidad?... Lo que tenía, lo dió. Nos dió 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 al 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, en raizado 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 dió 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 científico, —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 dió 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 dió 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 primer 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 sólo 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 el 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 dió 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 manojito de nuestras dudas, aquella generación sirvió los fuegos 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", págs. 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 estrecho 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 arrielismo 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° 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 dió 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 se-

ñalarse 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 maltratada, 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 Guerra Mundial n° 2 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.

Desvaneciése, por ejemplo, de sus escritos, cierto hispanismo tradicionalista que rezuman sus primeros libros y sólo 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 institu-

ciones laborales creadas en Francia por el Frente Popular ("Ensayos", 1937, n° 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 libra —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 achabacaran 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 montevidéana" 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 novelaría, 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"

Hacia 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, dió 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 oíbe.

"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 ragos del pueblo que preside. Que el extraño que cruce sus calles no pueda mal pensar al veirlas 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 proscritos 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 éste 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 transeuntes 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 Musco 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 Avila, 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 conmemoraba 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 ésta, 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 adhesión 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. Al verlo cruzar las calles de Montevideo, se adivinaba la pobreza de su vida: miseria sobrellevada con altivez señorial. Más de una vez lo ví 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 arres-  
tos 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 contem-  
plación 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 pode-  
rosos; resurgirá más tarde a la luz esclarecedora e inmóvil de la his-  
toria. 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 espiri-  
tual 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 estre-  
chez de perspectiva, fueron poco a poco rompiendo la armonía del  
plan de Lamas. Obedecía esta nomenclatura a una concepción histó-  
rica y nacional. Las rectificaciones posteriores, como muchas denomi-  
naciones incluídas en la parte novísima de la ciudad, derivan de cri-  
terios ahistóricos y cosmopolitas. Ahistóricos, propios de espíritus limi-  
tados 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 sólo en la hora presente fueron con lento tra-  
bajo 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. Acep-  
taría yo, si no fuese acicate para nuevos retoques, que se adoptase un  
nombre que encajaría con precisión en el conjunto. La calle "Cá-  
maras" fue llamada así en honor de la Asamblea Legislativa del

Estado, que ha tenido su sede durante casi un siglo de vida constitu-  
cional 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 remo-  
ver 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 evolu-  
ción, y para aquellos otros posteriores que merezcan tal honra.  
Ningún homenaje nacional o internacional será derogado ni disminuído.

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*", págs. 285-295.

## 19 - [Democracia y Dictadura]

Mucha agua ha corrido bajo los puentes después de aquella no-  
che 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 hu-  
mana. El valor humano se cotiza más alto que ninguno. El ciuda-  
dano es la creación magistral de la civilización de occidente, nu-

trida 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 despojarse el poder público. Aún 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 diametralmente 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 quien 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 cuales 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. Sólo 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 sólo 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 sólo 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 ultra conservadores 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 desman-

teladas 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 bancarota. 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", págs. 19-25.

## Alberto Zum Felde (1889)

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 setiembre de 1930— aunque desde 1928 sólo 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 lite-*

ratura 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 Editorial 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 patrioterica, 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 "Lauzar". 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° 15 y el que esto escribe en "Marcha", n° 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, fucionalismo, 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 Nietzsche, 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 aún 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, apodictico, incoerciblemente 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, desdiciendo toda esa faena de sutiles ajustes a través de los cuales el pensamiento necesariamente ondulado, 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 continuo detonar de fenomenalidad, esencialidad e historicidad, de sociológico, dogmático, dialéctico, exegético, teórico 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 "eman-

cipación", 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 periodos 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, sólo convocado a título de ejemplo. Aunque, contra lo que afirma Zum Felde en la introducción de la última tirada, mucho ha cambiado en la historio-

grafía 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. Prescindiendo 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 setiembre de 1942), sostuvo Zum Felde sin desdecirse que sólo 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 "Aición" (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 consejo 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 teológico, que postula la subordinación de lo histórico-temporal,

la acción inmediata, lo económico y lo político al espíritu y a la contemplación, no sólo 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 dígame 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 pureza 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 apologetica —modestos apuntes le llama el autor en involuntaria autocritica— 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, desvarios, 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 subyacemente —y testimonialmente— importa en su libro: el desajuste de un ser humano a la inmanencia social, su hambre de sobrevivir 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 sub-desarrollado 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 "arielesta" 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 incommunicables 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 dió 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 ensa-

yística 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 "Ariele" 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 Usler Pietri. El fragmento, basado entonces en un esquema de tipo cultural y psico-lógico-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 filosofía 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 commixión 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 viene 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, aún 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 transmitida, 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 em-

pavesadas 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 despegó 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. El 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 herencia 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 sólo por lo que ésta 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 sólo 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 intelectual 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; sólo el idealismo racionalista de los franceses, desde Rousseau hasta Benjamín Constant, y desde Edgard Quinet hasta Renán, dominó la intelectualidad hispanoamericana, conformándola a la manera francesa.

*"Estética del Novecientos"* págs. 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, sábase 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 del 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, pre-

sentando 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 inculca 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, fué 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", págs. 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 espúrea, 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 éstos, 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. Aquéllos y éstos, 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", págs. 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, imbuídos 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 éste 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 conven-

cional, 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 hoy, 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 aquél que se halle más de acuerdo con las normas puramente racionales del Derecho abstracto, sino aquél que más eficientemente responda a las condiciones de la realidad concreta.

*"El Ocaso de la Democracia", págs. 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 sólo 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 apro-

piado, 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 substratum 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 hombre 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 hombre culto americano —y el intelectual en grado máximo— es un colonio; 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 teórica 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 sólo 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, ésta es, si se examina a fondo, la posición espiritual del sudamericano culto. Nuestra patria espiritual está en Europa, no en América. Tal el desarraigo paradójico 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 sólo 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", págs. 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 uti-

lización práctica, pero no sólo 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 buscarlos; 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 fuerte-

mente 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 sólo 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 sólo 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 influncian 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", págs. 114-119.*

## Antonio M. Grompone (1893)

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 aún 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 hipostasie "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 señal 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° 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 sólo 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 la 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, 2ª 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 cohesionarse 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 sólo 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 exagera 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 transmitirse, 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 mínimo 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 sólo 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 sólo 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 médio 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 éste 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 confía en ellas o que suponga que ellas tienen valor y fuerza para mantenerse. Es que, en el fondo, aún 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 ésta, 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", págs. 10-14.*

## Emilio Oribe (1893)

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", sólo 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 [éste] 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 últimos 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 cátaró a la carne, a la encarnación, a la paternidad que desviriliza. En una imagen reveladora de uno de sus libros confiesa "a fortiori" —que sólo 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 Lasplastes 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", Paris, Unesco, 1956, págs. 292-322) es el resultado, salvo cuatro brevísimos pasajes (págs. 293-294; 298-299; 311; 320-322) de una cuidadosa taracea de textos de "Teo-

ría 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 Potino, 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 éstos, 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 diti-rambo 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 manojó 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 sólo resultará importante el hallazgo de esas imágenes felices, esas claridades aforísticas que surgen, 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 los 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, De-

bussy, 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 "inteligentsia" 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 ésta como base imprescindible del pleno frutecer de aquélla (en páginas que aquí también se reúnen).

De los restantes textos seleccionados, el n° 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 entorno 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, 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 aún (como en el caso de la alta cultura filosófica) se trasplanta casi por entero. No sólo 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 sobrevivir 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. Estudiando 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 éstos, 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 El, 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", págs. 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 cacería 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 inme-

diatamente 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, fructifica 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", págs. 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 desagradó 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 aquéllos 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 **Lebré Celeste**, de Thompson y **El Cementerio Marino** de Valéry, valdrán siempre en su sólida duración por sí mismos, al margen de los soporíferos 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, inconexo 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" págs. 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 incompreensión 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 sólo 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 ésta 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 pendientes del azar y conducentes al mal o al dolor, sino que concluía en formas que satisfacen a la misma inteligencia: simpatía, amor, ex-

pansión 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 gozos, 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 éstos 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 caben 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 substancia 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 ésta 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 inteligencia 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 ésta.

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 sólo como

una línea que determina el cruce de realidades que divergen apenas se las cree unidas.

Así, sólo se logrará en lo artístico durante el análisis de la obra de un escritor un sector de la influencia vital; aquél 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", págs. 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 ésta, 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 ésta 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 substancia, 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 na-

turalidad 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 pasaje 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 Africa 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", págs. 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 bosque de la eternidad más viva.

*"Trascendencia y platonismo en poesía", págs. 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 dionisiaca 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", págs. 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 disciplinado 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 Lebré 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", pág. 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 delfico 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 ésta 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 ésta deje jamás de ser lo que es.

*"La Dinámica del Verbo", págs. 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 interrelaciones 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", págs. 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", pág. 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", pág. 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 hiciera 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 Babels coronadas de torres de marfil, las americanas son Babels 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 sólo se afana por nutrirse y accionar, e impide el establecimiento de jerarquías de la inteligencia.

*"Teoría del Nous", págs. 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 sólo era nuestra la técnica: el pensamiento enfriado por la acción. El pensamiento puro se evapora al pasar el Ecuador; sólo viene un vino malo embotellado en lenguajes antiguos: un vino muerto con algunas llamas del Nous.

*"Teoría del Nous"*, pág. 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 dónde 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, abrumba 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 aquéllos y sin percibir ni remotamente esta ausencia.

*"Teoría del Nous"*, págs. 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 quiénes son... ¿Es seguro esto último?

*"La Dinámica del Verbo"*, pág. 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"*, pág. 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"*, pág. 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 error grosero y la penetre. Enseguida es rechazado. En las culturas blanduzcas caben todas las mentiras y los errores confundiendo con las verdades. Tienen un valor igual que las más insignificantes 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"*, págs. 208-209.

¿Nuestro continente es, políticamente, algo bastante repugnante? Tiranías, guerras, amenazas extrañas, odios y nada más. Nos salvaremos sólo 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 sólo se venderá por medio del pensamiento. Creando pensamiento y más pensamiento, edificaremos la libertad de los futuros seres.

*"El Viejo y el Nuevo Mundo"*, pág. 311.

### 33 - [En el torbellino de la fuerzas]

#### a) LA REVOLUCION, 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"*, págs. 115-116.

¿Las muchedumbres? No me interesan. A mí, por ahora, 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 Nietzsche, el querido hermano del hospital.

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

*"Poética y plástica"*, pág. 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"*, págs. 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"*, pág. 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 com nube de tormenta en la obra realizada 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.

*"El Mito y el Logos"*, págs. 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 subrepticamente 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"*, págs. 162-163.

La naturaleza poética me ha dotado de una sensibilidad finísima: un asco de una sutilidad inenarrable, que me hace alejar indeclina-

blemente 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 alumbró y me impide caer en las redes que me tienden por más hábiles o fuertes que sean.

"La Dinámica del Verbo", pág. 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 fustoso signo de baja 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", pág. 226.

Los latifundios no sólo 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 semi-cultural de las ciudades. Como el gigantesco monumento de las columnas herácleas 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 rancharios y poblachos que abundan en los campos, en algún recodo de los latifundios, son como la resaca de éstos. 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 sólo 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 éste 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", págs. 284-285.

#### c) PELIGROS Y EXIGENCIAS DE LA CONDICION 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 manifestaciones 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 fabricante 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 *quantum* 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 existencia, 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"*, págs. 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"*, págs. 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"*, pág. 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 hombres 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"*, págs. 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"*, pág. 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", págs. 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. Fijese 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 provoca 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", págs. 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 ésta: ¿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. **Sólo 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 éste: 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 indefinible. 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", págs. 21-25.*

La tarea de transplantar soluciones sociales de otros países al nuestro es muy insegura. Sólo 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 sólo 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", págs. 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 atreven 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. Sólo 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 Nietzsche 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 semi agrarios 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", págs. 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 constituímos después de la Independencia. 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 virreinos, 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 virreinos.

*"Teoria del Nous", págs. 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...

*"Teoria del Nous", págs. 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", pág. 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 éste: una élite que

piensa; una masa campesina que no piensa. ¿Cómo solucionar el conflicto?

*"El Mito y el Logos", pág. 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", págs. 227-228*

## Clemente Estable (1894)

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 resistencia del trabajador de gabinete, del enclausurado 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 afeó de numerales y ordinales cuando éstos son necesarios para el nitido 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" (nº 193). Muy gustoso parece sentirse Estable en este tipo de ocurrencia 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", nº 5, 1957, que muy ventajosamente podría cotejarse con otros textos recogidos en esta selección).

Son insustituibles todas esas páginas para incorporar 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 "espirituocéntrico" (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 profesar los (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, límites 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 encima de "ismos" y de fronteras. En este sentido es lógico que se haya identificado, casi desde su nacimiento en 1946, con la causa de U.N.E.S.C.O.: 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. Muñíos (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 indole 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 complementaridad dialéctica de las "verdades" es que aguja 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 immanente, 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, florecimiento 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 sólo por sus creado-

res 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 más 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 éste 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 **reformular antes de formar** y entonces, se **deforma** lo que de algún modo iba formándose... **En la vida sólo 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: 1º, favorecer el desarrollo, en el orden de los valores, de lo dado en la naturaleza humana; 2º, complementar la naturaleza; 3º, 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 Arcefilas, 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 semi-consciente, 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 pseudo-evidencia, 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 proceder, 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 sólo 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 discute 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 sólo 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"*  
nº 107, 1947, págs. 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 sólo, 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 sólo 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 sólo "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, ésta de Cuadro, ajetreada y oscura. Sin títulos universitarios (sólo 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 renunciaciones 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, sólo (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 "hombre de izquierda" el frenesí "reduc-tivista", la pasión antivalarativa, 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 incomprensida, y sola, pero, sintiéndose, al mismo tiempo portadora de un manajo de ideas y postulados en cuya salvadora operancia creía. Cuadro era un desgarrado y aún un "desesperado", a la española, con toda esa riquísima connotación que en nuestro idioma tiene la palabra, traduciendo hondos veneros de tiempo 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.

Esquemático (esquemático 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 libertad 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.**

Sólo 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 de 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 promisoría 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 ingre-

dientes 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 sólo 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 latén; 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 hispano americano 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 U.R.S.S.; no dejarse aislar de ésta 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 sólo importarles, prestarles un apoyo esencialmente táctico o combatirlos, según favorezcan o contradigan ese valor cien de la Federación Hispanoamericana. Esto reza, y la lista es incompleta, con los Estados Unidos y la U.R.S.S., 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 U.R.S.S. 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 vió, sobre todo, en la U.R.S.S., 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 sólo 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 devastadora 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 vió 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 demoleadora 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 dió 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 Occidentales cristianos. Que su concepción de la Federación Hispanoamericana es el remate de una corriente caudalosisima del pensamiento latinoamericano, desde Bolívar a nuestros días. Que su idea de que el retraso del mundo marginal es un avance no sólo estaba en los críticos esclavos 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 sólo alcanzan a destruir una originalidad teórica 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 éste aparecía al fin de la Guerra Mundial, no rati-

fica su videncia, casi profética en otras materias. Que su latitudinarismo, su virtual relativismo a ideologías y afinidades por tónico (por contrapun-tísticamente tónico) que pueda ser, implica el pe-ligro de que, al fin de cuentas, esa su Federación quedara flotando en un vacío de valores, de conte-nidos 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 (ar-chivando recetas envejecidas) nuevas estructuras para una realidad nueva.

Y si en el rubro de los contenidos se está, re-sulta notorio que su focalizada atención en los factores de una dinámica espiritual se sitúa dema-siado 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 de-cirse que las energías "religiosas" que trataba de alumbrar son las únicas capaces de darle a un ver-dadero "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 benefi-ciarios del imperialismo pero que puede ser (tam-bién) el parto de los montes de un impulso eco-nómico 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 descrea (o más objetivamente, elude) de todas sus formas históricas, apela incesantemente a su eficacia potencial, cargando "de", y "sobre", esa religio-sidad, todas sus soluciones. Y también que su re-visionismo socialista es vago, nebuloso, poco fun-damentado 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 doc-trinales del fascismo (y subrayaron por ello su

peligro) algunas de sus ideas y tendencias funda-mentales. Ese anhelo de vinculación y calor comu-nitarios, por ejemplo. Esa vaga religiosidad últi-mamente temporal y movilizable desde el plano de lo 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 asentar a tal co-rrección, haya que ir a contrapelo de esa proclivi-dad 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 fructifi-cación de cualquier postulado es variable, latísima y que muy pobre es toda "verdad" cuyas consecuen-cias, 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 sólo 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 cohe-rente" del mundo tuviera salida. En este punto, su confianza tiene selo 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 cambio, 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 —Asista, 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, ope-

rando de factor catalítico por medio de iniciativas y reordenaciones sorprendidas, 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 haberlo 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 ineffectividad le tocó vivir), sólo a flanquear inocuamente un Régimen, al parecer inamovible, conducía.

## 36 - [Alternativa de destinos]

### "AMERICA PARA LA HUMANIDAD"

Para expresar la diferencia **cuantitativa** 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 enteró, que habría de correr todos los riesgos del hombre, o de la humanidad —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 demostrale 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 históricas 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, un 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 tiene 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 ésta; de ahí la insistencia tolstoyana 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 EXPRESION 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", págs. 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 quier 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, sólo 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 sólo 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, utili-

zando 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 sólo 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 adscrito o no tenga ninguna. El 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", sólo 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 na-

die; 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", págs. 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 sólo 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 ésta 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 incommensurables 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 ésta, 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 dió 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 ésta 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 proletarianización 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 proletarianizado, 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 an-

tojadizo. 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 Angel 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", págs. 100-103

## 39 - Nuestro complejo de minusvalía histórica

He querido crear el estado premonitorio para afrontar una de las 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 Méjico 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 auto-derrota debemos arrancarlo de nuestros espíritus, cueste lo que costare. Mas eso sólo lo lograremos

mos 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, aún 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 eutimia 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 sólo 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, políticatrós, 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", págs. 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, sería 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 transplantar 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, aún hasta nuestros días). Ahora bien: si no nos faltan las aptitudes elementales para gobernar 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", págs. 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 conquistaran a su vez, su forma óptima, igualmente asequible.

Hay un hecho innegable en el panorama político de Hispano-

américa: 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. Amézcaga), 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, si quiera 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 veces 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 discursar 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 ésta: 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 com 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 superracional 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 superracionales y como de sangre.

Sin duda, cuando las modificaciones sociales han de hacerse cando 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, sólo 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 aún 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 divisa. 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 energético 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 psico-pedagogo de profundo sentido clínico e histórico, que trabaje en la Filosofía de la Educación.

## COSTRAS Y RAIGES

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: sólo 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 autóctono, 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 sólo 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, etc. 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 tinguñazos, 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, etc.) de una altura jerárquica, solvencia y responsabilidad que ni siquiera consiente el paralelo con los correspondientes de nuestra actualidad. Nada hay, en efecto, en ésta, 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 cru-

dito, 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 éstos 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, dió esta respuesta: **No, no, déjense de zoncetas 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 **libido** 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 concepción, 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”, págs. 211-216; 239-241

## Carlos Benvenuto (1899)

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 religion" 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 cear 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 asu-  
mir, trágica, dilaceradamente, el desorden del mun-

do para intentar entenderlo. 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 sonambúlco elenco de los que, como tantos profesores del mundo entero, no hacen otra cosa que ser un plagio innominado, continuo ("Marcha", n° 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 premisas recién halladas, sin continuarse, sin prolongarse (discursivamente) nunca. Un pensamiento, en pureza, 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 (hábtese ahora sólo 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 despertar 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° 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 desdénso 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 Guérin, Nietzsche, 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 Marc o 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 1930-36 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 sólo 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 acendrará 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 desplazado de sentirse tal.

Benvenuto ha escrito mucho; las listas de sus obras divergen grandemente y probablemente ni siquiera él podría 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 sólo 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 postguerra 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 POLITICA

De una tragedia que no hemos querido pero que se ha sabido afrontar, es preciso extraer una aurora. Antes que las armas pongan 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 apereibir 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 apereibir 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 sucesos, "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, adúlador 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 quienes 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, presente que pensar únicamente no es pensar, que sólo 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 diagnosti-

cara 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 excel-situd, profético, auroral, crea la vívida y cética 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, cierto, su orfismo, se estampa en nuestro corazón, constituyendo el ápice de nuestra 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; mas, 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. Certo 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. Disceta, silenciosa, invulnerable, su presencia espléndida es la política espiritual cósmica, en acto. Supremo civilizador, atrayente, persuasivo, enternecedor, imantando sin presionar, instituye una innominada mas 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 aún 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" brufiendo 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 sólo 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 demos-

trativas 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, sólo 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 Holderlin: "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 si tregua; pero siempre y sin cesar, el afán de sus brazos permanece estéril, como obra de las Furias".

---

Incorpórea ella misma, la vida creadora de cuerpos, acaso sólo 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, traspassa 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 alcan-

zado", 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° 83, de noviembre de 1944, págs. 255-262.

## Luis Gil Salguero (1899)

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, márguese con todo, aunque sumariamente, algunas de las diferencias más notorias entre Benvenuto y Gil. En éste, 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, repante, letal posibilidad de falsificación que ellos arrastran. No sólo 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° 5, junio de 1950), sino que, en uso, mismo a su intento teórico más ambicioso: "El acto filosófico y descriptibilidad de la Experiencia metafísica" (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 acor-

des indefinidos y oscuros, como ciertos "diminuidos" 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. El párrafo abierto, cargado de puntos suspensivos, la acumulación, la emulación de nexos, de artículos, le acercan con frecuencia al modo de dicción poética. 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 desumbramiento 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 subtítulo "ensayo sobre la idea de experiencia indeterminada en Federico Nietzsche", "Al margen de la filosofía 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 veces), 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 ineditiz, la infinita germinabilidad de lo real adquiere su máximo esplendor. Y agréguese todavía que situado así, preferentemente en una amplia gene-

realización 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 sólo 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 biológica 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 coordina-

ción 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 presentado 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 ésta 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 del 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; éso 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 se 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 llegemos 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**. Aún los más selectos, y los más enérgicos, y precisamente éstos, tienen que hacer el ensayo de la **hombría**; rehuir lo abstracto y, si espíritus aligeros, 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 crónicas 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 planea ante lo sofocado; si adhiere a lo presente y vive la hazaña histórica entrafada 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", págs. 9-13*

BIBLIOTECA  
ARTURO E. RODRIGUEZ ZORRILLA



## ALGUNAS ERRATAS ADVERTIDAS

DONDE DICE	DEBE DECIR
pág. 88 — renglones 32-33 importación .....	Impostación
pág. 99 — renglón 19: latino-americano	latino-mediterráneo
pág. 121 — renglón 14: actitud .....	acritud
pág. 121 — renglón 25: a pasar .....	al pasar
pág. 160 — renglón 29: a lo que .....	a los que
pág. 186 — renglón 43: <i>el consejo dramático</i> .	<i>el soplo dramático</i>
pág. 249 — renglón 40: trascendencia .....	trascendencia
pág. 389 — renglón 21: mostrarlo un .....	mostrarlo, un
pág. 438 — renglón 3: o absoluto .....	lo Absoluto
pág. 441 — renglón 38: nuestros "modos" .....	nuestros "moods"
pág. 525 — renglón 32: <i>tahalls</i> .....	<i>tahalis</i>
pág. 597 — renglón 30: el quedarse .....	del quedarse

a continuación de la numeración de la página 429, en las numeradas como 530, 531, 534, 535, 538, 539, 542, 543, 546, 547, 550, 551, 554, 555, 558 y 559, debe leerse 430, 431, etc., hasta la página 460.



