



Colección  
EL SABER  
Y LA CULTURA

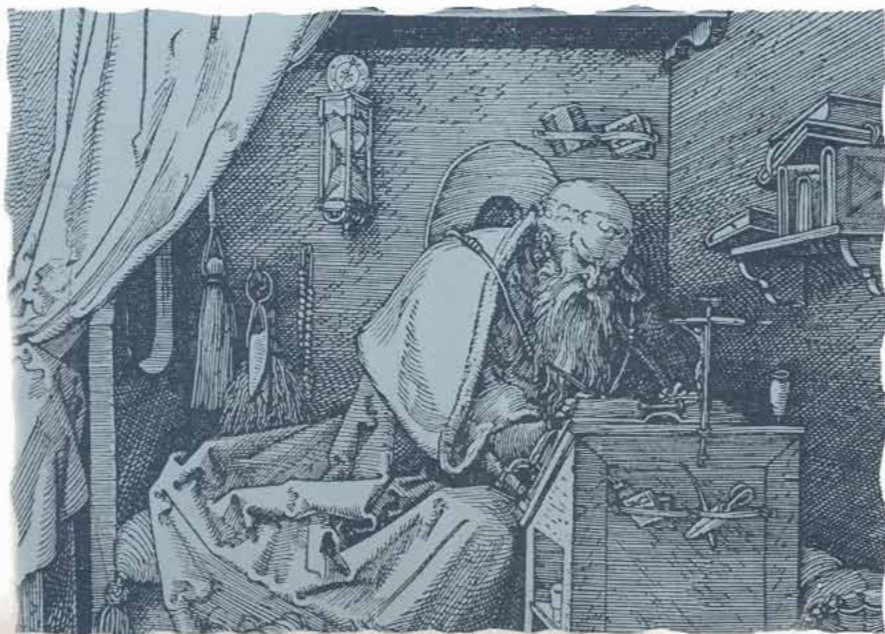
Félix Schwartzmann

# EL LIBRO DE LAS REVOLUCIONES

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN  
CORREGIDA DE

# EL SENTIMIENTO DE LO HUMANO EN AMÉRICA

Antropología de la Convivencia



EDITORIAL UNIVERSITARIA

PRÓLOGO  
*a la primera edición*

El presente volumen, continuación temática y teórica de la primera parte de este obra, no necesita de una advertencia preliminar. Sin embargo, como han transcurrido más de dos años desde la aparición del volumen primero, deseamos referirnos brevemente, en este lugar, a la generosa acogida de que fue objeto dicha parte de la obra en círculos de amigos y filósofos profesionales. Verdad es que la crítica se ha limitado hasta el momento a juzgar la obra desde un punto de vista exclusivamente estético literario; sin ir tampoco en este plano del estilo y la expresión demasiado lejos, ya que no se detuvo en nuestro intento de contribuir, muy modestamente por cierto, a la conquista de algún rigor en el lenguaje filosófico castellano, evitando, dentro de lo posible, los tecnicismos profesionales.

Esperamos, pues, que este tomo segundo contribuya a perfilar con mayor nitidez lo que esta investigación encierra de nuevo, en cuanto señala la realidad de un problema y la posibilidad de un método. Porque, en efecto, no sólo afirmamos una posición básica que es preciso diferenciar de teorías aparentemente afines, sino que nuestra investigación sigue un método peculiar, que creemos de valor y significación para la antropología filosófica y las ciencias del espíritu.

Esperamos, además, que se comprenda lo que este trabajo ofrece como posibilidad de autognosis del hombre y como contribución al conocimiento del sentido de los problemas ético-sociales de la época presente. Y que se atienda, además, a la índole dual del mismo: investigación pura de un lado y, del otro, manifiesta voluntad de acción.

Si así se hace, no se pensará, como ha ocurrido, que mucho de lo que hemos afirmado como ideal de vida sólo podría concebirse como realizable en una sociedad organizada de una manera radicalmente distinta de la actual. Lo cual, a nuestro juicio, más que objeción constituye un llamado a la responsabilidad; porque el hombre, a través de su historia, se revela como auténtico creador de realidad.

Por otra parte, en los últimos años, la gigantesca ola de mediatización de las relaciones entre los hombre, lejos de iniciar su reflujo, continúa avanzando. Surgen nuevos y oscuros signos, augurios de un impersonalismo creciente, presagios de guerra que ya como tales hielan, sofocan el anhelo de una comunidad universal y ensombrecen la alegría del claro vínculo humano. En lo internacional, lo que parece lograda simplificación política encarnada en dos bandos que se adjudican mutuamente definitivas decadencias o idílicos albores culturales representa, en verdad, la simplicidad aparente de una real barbarie. Trátase, en rigor, de una crisis profunda, acaso sin par, del espíritu necesario para orientar la convivencia hacia su plenitud, que se evidencia en todas las relaciones interhumanas.



Por eso, pensamos que no hay azar en nuestra búsqueda de las leyes esenciales que rigen lo interhumano, en nuestra investigación de las formas de la experiencia del prójimo y su variabilidad histórica, como no lo hay en la dificultad para penetrar el sentido de nuestro intento. Las mismas fuerzas irracionales que impulsan a la loca fuga hacia lo impersonal, impiden a algunos de entre los mejores ver clara y distintamente la significación teórica y práctica (ambos términos tomados en su sentido más amplio) del conocimiento de ese primario traumatizarse, por decirlo así, del hombre por el hombre mismo, que prefigura la naturaleza de las relaciones interpersonales.

Por nuestra parte, investigando cómo cada época tiende a expresar —o negar— la aspiración a una nueva relación ingenua del hombre con su prójimo, llegamos a vislumbrar la peculiaridad de dichos vínculos en el americano y el hecho de que cada grupo humano vive a su prójimo desde el fondo de su experiencia primordial del otro. La curva del acaecer de los años venideros mostrará, más dolorosamente aún, hasta qué punto existe un enlace metafísico esencial entre la inmediatez del vínculo, anhelo de realidad y voluntad de objetividad por una parte y, por otra, entre convivencia mediatizada y proclividad a despeñarse en la barbarie impersonalista. Tal aniquilamiento de lo individual no posee, como hemos de verlo, parentesco alguno con formas de auténtica participación en la vida de la comunidad.

Pero, no actúa el azar, tampoco, en el hecho de que una doctrina como la nuestra surja en tierras donde alientan originales modos de la idea del hombre, así como un nuevo sentimiento de la individualidad. Recordemos, a este respecto, que en el tomo primero nos referimos con amplitud al ideal del hombre, propio del americano, como vinculado a su particular sentimiento de lo humano. A pesar de ello, decíamos, su vida se ensombrece por una bruma de inhibiciones, por la angustia que engendra en él la ausencia de una totalidad social con sentido a la cual poder adscribirse creadoramente. Señalamos, también, cómo su existencia parece oscurecerse por una suerte de caída en el ensimismamiento que, en ocasiones, casi se convierte en deseo de autoaniquilación. Entonces, ¿por qué si un peculiar experimentar el ser del otro constituye la fuente originaria de la idea del hombre y de la acción que de ella dimana, dicha experiencia obra en el americano conduciéndole a una suerte de hermetismo afectivo y espiritual? ¿Por qué la extrema agudización de su capacidad para percibir lo singular en la persona ajena —sensibilidad que alcanza a veces hasta una angustia visceral—, culmina en una especie de huida ante la humana presencia?

Es necesario buscar en la naturaleza misma de esa idea del hombre hija de aquella experiencia el origen y significado último de tal comportamiento. Porque ocurre que lo aparentemente negativo oculta, aquí, el germen de una poderosa afirmación. Puede suceder, de esta manera, que tan extraña dinámica interior, caracterizando un modo históricamente condicionado de vivir al prójimo, conduzca, por necesidad de su propia esencia, hasta la acción creadora. Así, VINCULAMOS LA METAFÍSICA DE LA ACCIÓN A LA METAFÍSICA DE LO INTERHUMANO; o, expresado en el plano del acontecer

concreto, enlazamos la realidad configuradora de lo interhumano a la realidad de la acción. Es a tal núcleo de interrogantes a los que hemos intentado dar respuesta haciendo interferir para ello, de continuo, referencias a lo universal con un plano ejemplificador histórico, propio de la experiencia americana de la vida.

La investigación de dicha esfera de problemas nos ha permitido aislar toda una serie de hechos psicológicos penetrados de un sentido particular, que juzgamos como la zona de elaboración científica propia de una ANTROPOLOGÍA DE LA CONVIVENCIA. De ahí el subtítulo del presente volumen. Tratamos, en esta antropología de la convivencia, de ahondar en la singular dialéctica de la experiencia del prójimo hasta orillar el análisis del ACTO MORAL, para concluir rastreando su alcance ético-social, pedagógico, revolucionario.

Para concluir, permítasenos una fugaz referencia a trabajos futuros. Confiamos en que, liberados en cierto modo de investigaciones preliminares, podremos hacer una aplicación más ágil y concreta del método empleado en esta obra, en otra, en preparación, acerca de filosofía de la historia. Como la presente, ella constituirá una parte de mi trabajo como miembro del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Será, pues, —y sea dicho con plena conciencia de los riesgos de confusión teórica que ya aparecen con su mero enunciado— otra contribución a la filosofía americana.

F.S.

*Santiago, febrero de 1952.*

*"¿Preguntas por hombres, Naturaleza?  
¿Te lamentas como un arpa que el viento,  
hermano del azar, se complace en tañer,  
porque el artista que la tañía ha muerto?  
¡Ya llegarán tus hombres, Naturaleza!  
Un pueblo rejuvenecido te rejuvenecerá  
a su vez, y tú serás como su desposada,  
y contigo se renovará la vieja unión  
de los espíritus.*

*"Ya no habrá más que una sola belleza;  
y la humanidad y la naturaleza se  
fundirán entonces en la divinidad  
universal."*

HÖLDERLIN, HIPERIÓN,  
Libro Segundo

## XI

*A través del confuso esplendor,  
a través de la noche de piedra, déjame  
hundir la mano  
y deja que en mí palpite como un ave  
mil años prisionera  
el viejo corazón del olvidado.  
Déjame olvidar hoy esta dicha que es  
más ancha que el mar  
porque el hombre es más ancho que el  
mar y que sus islas,  
y hay que caer en él como en un pozo,  
para salir del fondo  
con un ramo de agua secreta y de  
verdades sumergidas.*

## XII

*Sube a nacer conmigo, hermano.*

PABLO NERUDA  
Alturas del Macchu Picchu

*Capítulo I*  
LA PECULIAR IMPOTENCIA DEL  
HOMBRE ACTUAL

I

En esta obra —mitad invitación a la acción creadora, mitad ensayo de antropología filosófica—, se intenta comprender al americano en su mundo. Semejante propósito señala la necesidad de alcanzar las raíces y el sentido de su idea del hombre y la vida, más allá de exaltaciones vacías que no representan una forma real de ser. Y puesto que participamos también de manifestaciones universales propias del mundo cultural contemporáneo, comenzaremos destacando algunos de sus rasgos. Se verá, así, dónde residen las diferencias y hasta dónde la trayectoria histórica resulta común.

Dos expresiones colectivas típicas del hombre actual representan una clave adecuada para su comprensión. Éstas no se refieren a caracteres exteriores hacia los que preferentemente orientanse las búsquedas de signos de decadencia, tales como el culto a una especie de *cosmotecnía*, sino que tocan a la actitud adoptada por el individuo frente a sí mismo. Fijemos ahora dicha forma de reaccionar en un breve enunciado: *La experiencia de la inmensa desproporción existente entre lo ideal y lo real, unida a la incapacidad propia del hombre medio para establecer vínculos ingenuos con el prójimo, integra las condiciones íntimas que prefiguran su conducta social.* Desenvuélvese, por tal motivo, un estilo de vida que se exterioriza en un vivir compensando impotencias con variadas rebeldías, aniquilando contactos humanos directos.

Puede argumentarse que el desequilibrio señalado es cosa de todas las épocas. Ciertamente. Pero lo que importa destacar es el modo cómo reacciona el individuo al vislumbrar el desajuste que separa palabras de actos. En efecto, sucedía durante la Edad Media, por ejemplo, que la contradicción existente entre la visión eclesiástica del mundo y el real imperio de lo terrestre y diabólico, orientaba a numerosos individuos hacia la vida ascética o les estimulaba el anhelo de salvación eterna del alma. En cambio, las contradicciones y desarmonías que caracterizan a la sociedad moderna, inclinan al individuo a la fuga, la excentricidad, hacia lo impersonal, a la masificación, al autoaniquilamiento. Del mismo modo, en el mundo americano, manifiéstase también un peculiar distanciamiento entre viejos ideales y realidades inhóspitas. Vive, pues, el hombre de esta época, una radical desviación de sí mismo que constituye la expresión cabal de su inautenticidad, de su inseguridad frente al prójimo y la sociedad. Y es esta impotencia para vincular creadoramente lo ideal a lo real, ya sea que se manifieste en la acción social o en los contactos personales, la que permite reconocer claramente la imagen de nuestros contemporáneos y de nosotros mismos.



Si corre tras la alegría, su búsqueda, ljos de incrementar la potencia de su ser, tal como acontece cuando ella es auténtica, concluye por deprimirle, porque sus juegos físicos y espirituales encubren una fuga de sí, disimulan temor a enfrentar la realidad. Vive en multitud, herido por el agujón de la soledad. Construye febrilmente para, de hecho, extravertirse y habitar la calle. Cree decir y predicar la verdad, pero engaña a los demás y a sí mismo. Lucha también por la libertad, y acaba encadenándose, ya que su visión del contorno se encuentra disminuida por una extraña ceguera, por lo que no sabe dónde y cómo desplegar esa anhelada libertad. El desaliento, el temor, la inseguridad, la impotencia misma ante el transcurrir le conducen a la pasividad, a extremas inhibiciones de todo su ser. Y resulta imperioso continuar este análisis. Percibiremos, entonces, que en el hombre de nuestro tiempo se ha destruido la necesaria unidad creadora entre el vínculo con el prójimo y su imagen cósmica. Le ha abandonado la firmeza del ánimo que favorece las manifestaciones del autodomínio y la veracidad; y además, el sentido de la responsabilidad, del que se va desprendiendo en su caminar masificado. Sucede, por todo esto, que su lejanía de sí mismo aumenta de día en día. Lucha, es cierto, pero se va resintiendo, porque en el trabajo percibe su deformación interior como hombre y presiente la pérdida del vínculo ingenuo con la naturaleza y el otro. Deambula angustiado, y su inacabable monólogo interior es una débil tentativa para huir de lo impersonal, que se extravía en fantasías insólitas.

Acaso lo que precede ha sido ya adecuadamente observado. Sin embargo, —como se verá en otra parte de esta Introducción— no se ha escudriñado ni comprendido suficientemente lo que se gesta bajo tal apariencia sintomática. En rigor, los motivos últimos que condicionan la inestabilidad y la desarmonía que aquejan a la sociedad actual se remontan —lo cual no significa desconocer el influjo configurador de lo económico—estatal— *al advenimiento de un cambio substancial en la actitud del hombre respecto de sí mismo y del prójimo*. Veremos también, más adelante, cómo el americano del sur, al perseguir su cabal expresión cultural, se incorpora con ello a la órbita que rige procesos históricos universales. Converge, así, hacia una revolución en la índole de los vínculos interhumanos, en la modalidad de la experiencia del prójimo y en la concepción de la individualidad.

Dado el poderoso impulso configurador que ocultan las variaciones colectivas del sentimiento de lo humano, se comprende su influjo sobre ciertos fenómenos sociales, desconcertantes por lo contradictorio. Porque ocurre que en correspondencia con cada impulso histórico originario, aparecen nuevas inhibiciones psíquicas. Verdad es que se habla de solidaridad mundial, de comunidad, de planificación, pero nunca como ahora han permanecido más lóbremente distantes los individuos que se cruzan o entran en contacto circunstancial en las calles de la ciudad moderna. Sucede que se teme al prójimo, incluso entre los mismo "héroes" de la técnica monumental; pues, cuando se desrealiza el contorno vital, por la ausencia de vínculos directos con el hombre, acosan inquietantes sentimientos de inseguridad. Hasta

cierta forma de temeridad, en algunas ocasiones, se desvanece ante la mirada del otro. Recordemos aquí lo que, agudamente, observara Melville ya en el siglo pasado en *Moby Dick*: "Bravo en lo que podía serlo, tenía principalmente esa especie de coraje visible en algunos hombre intrépidos, quienes pueden generalmente mantenerse firmes en el conflicto de los mares, o vientos, o ballenas o cualesquiera de los irracionales horrores del mundo, pero que, sin embargo, no soportan esos horrores más terroríficos —por ser más espirituales— que a veces lo amenazan a uno a través del ceño arrugado de un hombre encolerizado y poderoso".

Cita y observación pertinentes para recordar el sentido con que en la actualidad ostentan una particular interdependencia sentimientos de agresión y de frustración. De ahí la renovada vigencia de las investigaciones de K. Lorenz, Tinbergen y otros. En efecto, interpretamos ese pasaje de Melville aplicándolo a la realidad de las innumerables experiencias, aparentemente contrapuestas que viven las juventudes contemporáneas. Realismo liberacionista y entrega a lo fantástico, santificación de lo erótico, tendencia a la guerrilla y a la indolencia, luchas por una universidad concebida como antiuniversidad, temeridad penetrada de inhibiciones neuróticas, y tantas otras formas de correspondencia entre aparentes disposiciones contrarias.

Debemos tener presente, además, que el impersonalismo acrecienta sentimientos de inseguridad y temor. Saber que lo singular en uno cuenta muy poco, pues acarrea más daños que beneficios; el saber, en fin, que nada fantástico o inaudito encontraremos en los demás, confina a la soledad. Por otra parte, esta modalidad de la experiencia de lo íntimo, limita el impulso creador y el orden de convivencia necesarios para el desenvolvimiento de un Estado justo, de una auténtica comunidad. En otros términos: el carácter angustioso que condiciona el imperio que ejercen sobre el hombre actual las potencias sociales incontrolables, como la burocracia y la técnica, *obedece al hecho de que dicho oscurecimiento del ámbito interior determina la simultánea destrucción de la imagen cósmica, su desrealización, con lo que se destruye el equilibrio propio de la conducta activa.* Y entiéndase que no se trata de establecer aquí un paralelismo, una romántica identificación entre la infinitud del curso de lo íntimo y una cósmica ilimitación. Trátase de encontrar el camino hacia una sociedad que haga posible al hombre alcanzar hasta sí mismo, elevándose al sentido en que Platón pensaba que el vínculo orgánico que enlaza los individuos —la amistad, la justicia, la comunidad—, aproxima el orden de lo humano al orden del universo.

## II

A pesar del matiz negativo de las consideraciones precedentes, este libro aspira a ser un canto al hombre, una exhortación al tenso pero aun oscuro anhelo que anima la vida americana. La idea de la decadencia y disolución de las formas culturales, de la desarmonía entre las potencias del alma y del cuerpo, idea fija y deprimente que

todo lo penetra con su influjo paralizador: acaso señale como irreal y hasta trágicamente irónica, si se quiere, esta exaltación de lo humano que aquí anunciamos<sup>(1)</sup>. Nos apresuramos por ello a advertir que la evocación de una imagen del hombre pura y creadora, es un camino que, por conducir hacia la realidad, resultará penoso y difícil: heroico en todo caso. Pues cada época desenvuelve el heroísmo que le es propio, en correspondencia con los problemas y anhelos que la inquietan. De tal manera, no debe considerarse puramente metafórico caracterizar como heroica la fe en el autodomínio del hombre, en unos momentos que transcurren bajo la impresión aciaga del ineludible encadenamiento de los hechos adversos. En efecto, actúa sobre el hombre actual, a modo de elemento inhibitor de su espontaneidad, una suerte de creencia en la magia de lo impersonal. Es así como lo económico, lo político, lo racial o lo geográfico; la planificación, la guerra, la nación, el Estado, el partido, parecen encarnar las fuerzas que todo controlan. Proliferan, por tal motivo, actitudes de expectación, sentimientos de opresora impotencia. Mas, si heroico debe ser el combate moral contra la inercia interior, por ahora, sólo como impotencia cristaliza nuestra actitud ante el acontecer. *Dicha impotente pasividad, agudizada por lo concebido y experimentado como ineludible, corre a parejas con la pérdida de fe en el hombre.* Por el contrario, la firme creencia en el poder del desenvolvimiento interior, puede llegar a aniquilar la magia de las fuerzas históricas impersonales, ahuyentando la desesperación que acompaña a la impotencia, ya que, como pensaba Novalis, "toda desesperación es determinista".

Mirando, ahora, hacia nosotros mismo, afirmamos que se trata de ir trocando la sensación de ineludible encadenamiento a potencias exteriores incontrolables, por el sentimiento de un alegre transcurrir. No se exalta aquí un bucólico o romántico anhelo de retozar en la alegría que mana de la propia delectación, sino que vislumbramos la posibilidad de llegar a ser —como dice Burckhardt de los griegos al destacar su lugar entre Oriente y Occidente— "originales, espontáneos y conscientes allí donde los demás están dominados por un *tener que* más o menos sombrío"<sup>(2)</sup>.

Pero es necesario advertir que, por su origen, ese sentimiento de impotencia debe comprenderse en dos diversos sentidos. El uno remóntase a lo autóctono y diferencial, tocando por tanto a la situación específica del americano; alcanza el otro hasta la realidad mundial del presente. Así, por nuestro lado, *resulta ser una particular impotencia frente al prójimo, para vincularse orgánicamente a él, lo que condiciona el curso del "sombrio tener que ser" propio de la vida americana.* Sin embargo, como a esta inhibición se enlaza un particular ideal del hombre, que por su índole misma rechaza toda suerte de mediatizaciones, trátase, pues, de una actitud negativa que revela la presencia de una forma cultural no desenvuelta aún plenamente, pero afirmativa en su substancia última. En cambio, por lo que respecta, en general, a la peculiar

<sup>(1)</sup> A pesar de que L. Binswanger mostró las limitaciones del *homo natura* en Freud, no alcanza las dimensiones de lo interhumano que yo desarrollé en este libro, ver su *Discours, parcours et Freud*. Gallimard, 1970, pp. 208 a 227.

<sup>(2)</sup> Historia de la Cultura Griega, Introducción.

impotencia del hombre actual, ella se manifiesta en la incapacidad para armonizar *el antagonismo dado entre querer influir, configurar racionalmente el curso de la vida social, y aspirar a la convivencia singularizada, libre de mediatizaciones*. Naturalmente, dicha virtualidad del americano se entrelaza y cruza con esa contradicción propia de la vida de la época, no pudiendo sino por abstracción aislarse ambas formas de reaccionar. Con todo, la soledad del americano frente al prójimo, condicionada por su impotencia expresiva, no se confunde con el aislamiento del hombre actual, si bien esta última forma de soledad no está por entero desprovista de elementos de inhibición comunicativa, así como la primera encierra notas de aislamiento características de la convivencia en la gran ciudad masificada.

Ambas formas pueden parangonarse. La peculiar incapacidad del hombre considerado en el ámbito mundial, alusiva a su impotencia frente a lo ya acaecido y petrificado en estructuras sociales, y las virtualidades del americano, porque "lo querido y presupuesto es, como pensaba Burckhardt, más importante que lo pasado", ya que "en determinados momentos se manifestará en hechos". Lo cierto es que, a pesar de esta posibilidad comparativa, resulta difícil hacer distingos exactos, dado el complejo cruce de lo autóctono con lo diferencial y universal. quede señalado, no obstante, que por vivir una etapa aun larvada de evolución, agudízanse entre nosotros los síntomas propios de los fenómenos sociales modernos. También por ello mismo, a veces sucede que en estas tierras se manifiestan signos de la edad presente con más acusados relieves. Por igual motivo describiremos al americano del sur como participando en la realidad crítica de la época, esto es, *en el cambio de dirección en la representación de lo humano y en la experiencia del prójimo*.

Por otra parte aquella voluntad de controlar racionalmente el curso del acontecer, va aparejada con la conciencia de la crisis, de la decadencia, de la historicidad propia de todo lo humano. Cabe, pues, concebir una suerte de armonía de contrarios entre el hecho de la creciente racionalización y el sentimiento de impotencia ante las instancias ineludibles, que abaten al hombre moderno. Pero, llegados a este punto, volvamos una vez más la atención hacia nosotros mismos.

Veremos entonces que, aun cuando experimentamos sentimientos propios de épocas de decadencia y somos víctimas de un temor difuso sin motivo aparente o de un sentimiento de resignación, nuestro peculiar encadenamiento no deriva de un perecer por haber realizado plenamente el espíritu del pueblo, el que, como diría Hegel, "perece en el goce de sí mismo" cuando la vida ha perdido su— interés su premo<sup>(3)</sup>. Rostotzeff cuenta, además, cómo en el período final del Imperio romano "se extendió una ola de resignación. Era inútil luchar: valía más someterse y aceptar silenciosamente las cargas de la vida con la esperanza de hallar otra mejor más allá de la muerte. Este estado de ánimo era inevitable, pues todo esfuerzo honrado se encontraba de antemano condenado al fracaso..."

<sup>(3)</sup> Jacob Burckhardt. *La época de Constantino el Grande*, Sección Primera.



Pero, admitamos con Hegel que una motivación vital superior "sólo existe donde hay oposición, antítesis" <sup>(4)</sup>. Por nuestra parte advertimos que en la conciencia de historicidad, de responsabilidad ante el acontecer en nosotros y fuera de nosotros, poseemos un seguro exorcismo contra la impotencia, el temor y la resignación. En efecto, en uno de sus aspectos, ella revela un proceso de creciente interiorización, de gradual aproximación del hombre a sí mismo. Y no se trata de especular acerca de notas psicológicas características de períodos decadentes. Invocamos, solamente, el hecho del antagonismo entre racionalización y necesidad de vincularse al prójimo. *Esa tentativa de interiorización creciente del americano, representa la valoración esencial del hombre concebido en sí mismo, y expresa la naturaleza de su ideal del hombre.*

Continuando por este camino, comprenderemos el proceso dialéctico de su impotencia, de su falta de espontaneidad expresiva, en fin, de su sombrío tener que ser. Mas, aquí es necesario hacer un alto para enlazar orgánicamente la siguiente serie de conexiones de sentido, fundamentadas en el curso de esa obra. Al imperativo de realidad (visión objetiva del contorno), corresponde el despliegue de la auténtica libertad personal; al imperativo de continuidad interior (equilibrio íntimo), corresponde el espíritu de convivencia directa con el prójimo. Expresando, ahora, estas mismas, correlaciones de la conducta en dirección inversa o en su aspecto negativo, tenemos que, a la incapacidad para tender a lo singular en el prójimo, sigue el impersonalismo del vínculo interhumano y, con ello, la desrealización creciente del mundo exterior que culmina, por ende, en la pérdida de la libertad. Constituye, pues, un todo unitario el hecho de la desrealización, del encadenamiento individual y del impersonalismo de los nexos interhumanos. De ahí que en la vida actual engranen una en otra, la deformación de las perspectivas objetivas propias del "hombre-masa" y la impersonalidad que anima sus contactos interhumanos. En consecuencia, sirviéndonos de una breve fórmula, podríamos caracterizar el signo bajo cuyo influjo transcurre la vida del hombre de esta época: *Al propio tiempo que percibe como ineludible, sombríamente, el acontecer de que participa, le paraliza una suerte de impotencia interior para establecer vínculos ingenuos y alegres con el prójimo.*

Claro está que es necesario ajustar y afinar aún la visión exacta de estos hechos distinguiendo en ellos lo eterno y lo mudable, la raíz antropológica de su textura histórica en continuo devenir. Max Scheler observó en su *Sociología del Saber* que en los períodos de decadencia "crece el momento colectivista de las fatalidades y, por ende, el sentimiento de una determinación en los hombres". Del mismo modo, siguiendo un curso de pensamientos semejantes al que aquí desenvolvemos, se pregunta Scheler si surgirá en el futuro de la civilización europeoamericana "una técnica psíquica y una técnica vital interna" del tipo que hasta el presente sólo han desarrollado las culturas asiáticas. Concluye afirmando que ello será decisivo para el

<sup>(4)</sup> *Lecciones sobre la Filosofía de Historia Universal*, tomo 1, pág. 43, Madrid, 1928.

destino final del tecnicismo occidental, ya que el hombre de Occidente, no obstante sus portentosas hazañas técnicas, ha olvidado "como ningún otro de entre la historia humana conocida de nosotros, casi totalmente, el dominio de *sí mismo y de su vida interior*, más el de su autorreproducción, por medio de una técnica psíquica y vital sistemática, de tal suerte que hoy se nos presenta el mundo occidental como un todo más ingobernable por sí mismo de lo que ha sido nunca". Pero, lo cierto es que Scheler no llega hasta la significación antropológica última de los problemas que se refieren al dominio interior, al vínculo humano y a la experiencia del prójimo, aunque concibe como posibilidad fecunda del cosmopolitismo cultural una compensación y recíproco influjo entre la ciencia positiva occidental y las "técnicas psíquicas" propias de las culturas asiáticas.

Sólo el análisis de las formas esenciales e históricas de los contactos interhumanos puede arrojar más luz sobre la paradoja antropológica del hombre moderno. Como vimos anteriormente, ella se manifiesta en un peculiar antagonismo. Por un lado existe la voluntad de controlar racionalmente el curso de la vida y las estructuras sociales—voluntad que se desenvuelve unida a la conciencia de la historicidad de todo lo humano y eventualmente a la de su decadencia— y por otro obsérvase en el individuo la pérdida de sí mismo, ya sea de su autonomía personal, como de su posibilidad de relacionarse con los demás desde la actitud interior, en una recíproca contemplación de lo singular en cada uno. Es decir, pensamos que las diversas formaciones histórico—sociales aparecen como más susceptibles de ser caracterizadas con exactitud, *indagando el tipo de vínculo humano en que se fundan*. Dicho de otra manera: la descripción de las peculiaridades de la convivencia puede servir de principio heurístico para distinguir lo particular en las formas de comunidad y el ideal de vida que las penetra y anima. Más aún, *sólo atendiendo a la índole cambiante de los nexos interpersonales puede rastrearse lo propiamente diferencial en las objetivaciones culturales*.

Veamos ahora un ejemplo. Las diversas variedades de Estado totalitario coinciden en su tendencia a absorber crecientemente las manifestaciones de la vida personal, incluso las que carecen de sentido político. No obstante, el despotismo no constituye una característica privativa del Estado totalitario. También se desarrolló en el pasado, aunque con notorias diferencias. Así, Burckhardt nos dice que "el despotismo del emperador romano no se halla sobrecargado con esa vigilancia penosa de todas las pequeñeces, con esa intervención ubicua ni con ese dictar y controlar en asuntos del espíritu, cosas más propias del Estado moderno" <sup>(5)</sup>. Lo agudamente observado por Burckhardt hace ya casi un siglo, Cassirer lo destaca especialmente al estudiar los mitos políticos modernos. Afirma en este sentido que los sistemas de dominio más fieramente despóticos se limitaban a controlar las acciones exteriores del hombre. Considera, en cambio, que los mitos políticos actuales comienza por el intento de cambiar a los hombres, persiguiendo el objetivo

<sup>(5)</sup> *La época de Constantino el Grande*, Sección Segunda.

final de poder llegar a condicionar y regular sus actos. "Aun bajo la presión política más fuerte los hombres no han dejado de vivir sus propias vidas. Siempre quedaba una esfera de libertad personal que resistiera a esta presión <sup>(6)</sup>".

Sin poner en duda la exactitud de estas observaciones, advertimos que la determinación del grado de despotismo en función de los límites que se fije a la expansión de la esfera de lo privado no representa una caracterización cabal del fenómeno. Su verdadera descripción comienza con *la referencia a la índole del vínculo humano que un despotismo condicione o inhiba* y con el análisis de las formas del vivirse recíproco de los individuos constreñidos bajo un totalitarismo determinado. Y al contrario, desde el estudio de los modos de convivencia podemos ascender no sólo hasta el conocimiento de los mecanismos represivos propios del Estado de que se trate, sino que también se revelará claramente su condicionamiento interno originario, sus articulaciones vivas. Continuando tal indagación, descubriremos el sentido social que anima la voluntad del hombre moderno que tiende a identificarse con el Estado. Veremos, en fin, cómo tal querer reacciona sobre la cualidad del vínculo humano, mediatizándolo, si no es que una especial experiencia del prójimo ya ha predeterminado dicha voluntad de identificación.

El ejemplo que sigue evidenciará la necesidad de describir y comprender las experiencias íntimas que reflejan la estructura propia de las organizaciones sociales modernas. Nos referimos, en particular, al proceso de su racionalización creciente. "Con la racionalización —dice Max Weber— de la satisfacción de las necesidades políticas tiene lugar inevitablemente, en cuanto fenómeno universal, la divulgación de la disciplina. Y esto reduce continuamente la importancia del carisma y del obrar individualmente diferenciado" <sup>(7)</sup>. Advertimos, además, que Weber opone lo "burocrático" a lo "carismático", fundando tal distinción en el hecho de que la racionalización "introduce una revolución desde fuera", en tanto que el carisma "manifiesta su poder revolucionario desde dentro". Afinando la caracterización de estas formas opuestas de dominio, añade que la "dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza

<sup>(6)</sup> *El mito del Estado*, pág. 339, México, 1947.

<sup>(7)</sup> *Economía y Sociedad*, Tomo IV, Cap. V; véase también los capítulos IX y X.

Weber define lo carismático del siguiente modo: "Debe entenderse por 'carisma' la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente cotidianas y no asequibles a cualquier otro—, o como enviado del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder", Tomo I, Cap. III. Sobre carisma y jefatura véase la obra de J. Wasch, *Sociología de la Religión*. De las relaciones existentes entre la mentalidad colectivista y carisma, trata, además, W. Röpke en *La Crisis social de nuestro tiempo*, pág. 104, Madrid, 1947. Stalin creó más bien idolatría, en tanto que Hitler condicionaba una verdadera fascinación (el de Stalin sería por eso un caso de rutinización carismática) precisiones necesarias, sobre todo si se considera que en los últimos tiempos se ha generalizado el empleo de dicho concepto en forma tan banal como ideológica.

a toda regla". Al lado de esta oposición hay que considerar que el carisma experimenta transformaciones, pudiendo llegar a convertirse en rutina. Así, recuerda Max Weber que este influjo de lo concebido como sobrenatural se hace presente en la propaganda política y electoral, determinando cierta impresión emocional sobre las masas, por lo que acontece que a veces la organización burocrática de los partidos acaba subordinándose a la adoración carismática del héroe. Reconoce este investigador, por otra parte, que siempre puede actualizarse lo carismático, tal como sucede en todas las edades con el "carisma de la palabra", ya que su poder y aparición no está limitado a etapas evolutivas específicas.

Lo cierto es que estas observaciones complementarias no descubren la raíces del problema y antes, por el contrario, revelan una suerte de disonancia conceptual. No se vislumbra, por tal camino, de qué manera se opera en la historia moderna el cambio en el modo de sentir de los dominados. Y oportuno es preguntarlo, dado que, según Weber, cuando lo carismático ejerce su poder condiciona un verdadero "renacimiento". Sin embargo, los trastornos sociales de los últimos tiempos no muestran afinidad con hondos ideales salvacionistas. Porque si bien hemos presenciado un ascenso poderoso de formas de dominación carismática —en Mussolini, en Hitler y Stalin— resulta una precisión puramente formalista decir que ellas manifiestan su poder revolucionario "desde dentro". Pues también se observa en el fascismo esa mezcla de racionalización e inhibición de los vínculos interindividuales, mencionada anteriormente, que no se compagina claramente con dicho actuar "desde dentro".

Porque, en verdad, en la historia contemporánea lo carismático representa un fenómeno de deformación colectiva. Prescindiendo de valoraciones, consideramos que la "revolución desde dentro" *no* es plenamente "vvida" por los dominados como un "renacimiento". Conclusión que resulta justa, cuando ocurre —como en el nazismo— que la adhesión al portador de carisma sumerge a los individuos en las tinieblas de lo impersonal, dejándolos impotentes para experimentar un profundo sentimiento de comunidad. De ahí que Weber nos dirá, y no sólo una vez, que "el destino del carisma queda pospuesto a medida que se desarrollan las organizaciones institucionales permanentes". Sucede, así, que el totalitarismo cierra posibilidades, lejos de anunciar nuevas revelaciones, y por eso oprime la espontaneidad; representa la culminación de un largo proceso histórico antes que un comienzo fecundo. Por tal motivo, la experiencia íntima correspondiente a las formas totalitarias de dominación carismática revela pérdida de fe en el poder configurador de lo interior y en la autonomía de la persona.

*Vemos, de este modo, que la determinación de la naturaleza de los vínculos interhumanos contribuye al descubrimiento del sentido de las formaciones colectivas, señalando, simultáneamente, la índole de las relaciones que se establecen entre el hombre y el mundo.*

La creencia en la magia, por ejemplo, supone una peculiar visión del contorno vital, y en tanto imaginan que mediante sus conjuros puede desviarse el curso del



acontecer, obsérvase entre los primitivos cierta actitud de recelo hacia el prójimo. Así, también, quien manifiesta adhesión ciega al "jefe", mediatiza y deforma la pureza y objetividad de sus relaciones. En consecuencia, no resulta contradictorio señalar que lo carismático, a pesar de su actuar desde dentro, reduzca, en algunos casos, la esfera de lo privado.

Entre los griegos, por el contrario, la persona se realizaba con plenitud al participar en la vida del Estado y la comunidad, sin que ello significara anular la espontaneidad en las relaciones personales <sup>(8)</sup>.

<sup>(8)</sup> Cf. M. Scheler, *Ética*, T. II, p. 335, Madrid, 1942.

## Capítulo II EL MÉTODO

### I

No es posible llevar muy lejos el conocimiento de la correspondencia existente entre las formas de sociabilidad y la organización del Estado, si no se ha determinado previamente la naturaleza —psicológica, moral, histórica— de los vínculos humanos. *Por consiguiente, hemos considerado esencial al penetrar en nuestro mundo, estudiar el sentimiento de lo humano, esto es, cómo vive el americano a su prójimo.*

Recordemos aquí que si a Ortega y Gasset le parece sorprendente que los sociólogos no se preocupen de determinar el concepto de sociedad, limitándose en sus análisis a confusas vaguedades, incapaces de arribar a evidencias elementales, más sorprendente es aún que tampoco los psicólogos y filósofos indaguen la índole y las leyes propias de las relaciones interhumanas: ni una experiencia primordial del prójimo, ni la primordialidad de esa experiencia misma. Señalamos, pues, la posibilidad —de la que este trabajo es una prueba— y la necesidad, al propio tiempo, de desarrollar las *fenomenología de la experiencia del prójimo, la antropología de la convivencia. En ella no se trataría, solamente, de establecer algunos nexos formales relativos a los contactos sociales, sino de llegar hasta el fondo vivo de aquel primario traumatizarse del hombre por el hombre mismo, que prefigura la naturaleza de las relaciones interindividuales.*

En este punto, se vincula el conocimiento del hombre al conocimiento de la historia. *Porque cada época expresa y objetiva en sus creaciones espirituales y formas de vida social una nueva relación ingenua del hombre con el prójimo. ¿De qué modo se manifiesta este hecho originario en el americano del sur? Tal es nuestro problema.* Ya su mero enunciado señala la ruta de peculiares indagaciones. En efecto, hay una manera de comprender la realidad social que no se dirige ni a las creaciones culturales, ni a los valores a que los individuos tienden desde su íntimo anhelar, ni, en suma, a las intuiciones colectivas de que ese todo social participa. Tal método revelará si ello acontece de un modo inmediato o mediato; esto es, si la relación personal es valorada en sí misma, o se le concibe y experimenta como adquiriendo valor en cuanto es identificada con formas culturales. A partir de este modelo descriptivo, se tenderá a aislar la experiencia primaria del yo ajeno de las relaciones impuestas posteriormente por el pensamiento social o jurídico, si bien tales actitudes y normas dimanen de aquella experiencia primordial.

Resulta extraño verificar cómo el conocimiento del hecho de la presencia interior del prójimo, que, consciente o inconscientemente, rige nuestros actos, se

oculta a quienes estudian la psicología individual y social. No es lo mismo decir que todo acto humano posee significación social, que expresar el pensamiento según el cual en los movimientos del ánimo que acompañan las decisiones, se calcula, teme o presagia el significado que tendrán para "el otro". En el primer caso se destaca una situación impersonal y, en el segundo, un oculto temor a revelarse como singular. Infinitas, y a veces paradójicas, son las formas de reaccionar que reconocen como centro de atracción la mirada del prójimo. Inútil será argüir que un instinto social condiciona las cosas de tal forma. Y estéril, porque semejante condicionamiento constituye ya una función secundaria de las peculiaridades del sentimiento de lo humano, el que se manifiesta en los extremos ideales como un máximo inhibirse o como una plena espontaneidad frente al prójimo.

Con todo, aún no tocamos el núcleo más sensible del problema. La continua representación de la persona ajena no sólo condiciona maneras sociales de reaccionar, sino que señala el sentido último de las actitudes del individuo frente al mundo. La posibilidad misma de contemplar y experimentar la belleza del paisaje natural, en ciertos casos supone la presencia del otro, como interno acompañamiento imaginario. Y repárese en que no se trata de un "otro" neutro, arquetípico o indiferente, sino de que la serenidad contemplativa va acompañada del sentimiento de la existencia de un vínculo con la persona ajena, orgánico e individualizado. No olvidamos, sin embargo, que también sucede que la soledad y la huida del mundo despiertan en el hombre un profundo sentimiento de la naturaleza. Además, puede querer sepultarse el recuerdo de todo vínculo humano merced a la contemplación de lo natural. A pesar de ello, la contradicción es aparente, así como también es aparente la necesaria unidad entre soledad y sentimiento de la naturaleza. Siempre cabe reducir los procesos de aislamiento, y hasta la voluntad misma de huida del hombre, a términos de contacto humano.

La honda expresión ética, poética y filosófica de la relación existente entre la visión de lo cósmico o trascendente y la presencia interior del otro se encuentra ya en la teoría platónica del *eros*. En su última revelación, en el *Banquete*, Diótima hace ver a Sócrates cómo desde la contemplación del mancebo hermoso se puede ascender hasta la visión de las ideas, de la belleza eterna y suprema. Del mismo modo, en el *Fedro*<sup>(1)</sup>, se dice que cuando el amante descubre en un rostro rasgos casi divinos, tal visión —para nosotros expresión de una honda experiencia del prójimo— eleva a una altura mística lo erótico, las artes adivinatorias y el poetizar mismo. Es decir, visión del futuro, contemplación de la belleza del paisaje y relación humana enlázanse estrechamente. Cabe establecer, así, el primado originario de la experiencia del prójimo, y ello en un doble sentido. Como fundamento de la vida en comunidad y como principio heurístico del conocimiento histórico-social. Sería erróneo descubrir aquí un puro esteticismo. Pero, naturalmente, es necesario distinguir entre la

(1) 244 C, 245 B, 251-B-C.

legítima interpretabilidad de los conceptos inherentes al sistema platónico y aquello que podemos deducir por encontrarse, si no expreso, implícito como conexión espiritual objetiva<sup>(2)</sup>.

En correspondencia con el hecho, que cada época alumbra una experiencia original del prójimo, manifiéstanse diversas actitudes ante lo dado en la persona ajena como singular. Tal valoración de lo único va desde lo concebido como lo infrahumano o lo demoníaco, pasando por lo espiritualmente armónico, hasta despectar la idea del héroe casi divino. Recordemos en este sentido las consideraciones de Dilthey relativas a las ciencias del individuo y la historia. Tratando del valor de la biografía para el conocimiento histórico, destaca del siguiente modo el sortilegio ejercido por lo personal y su destino: "Lo singular de la existencia humana impresiona por el poder con que el individuo atrae hacia sí la intención y el amor de otros individuos, con mucha más fuerza que cualquier otro objeto o que cualquier generalización"<sup>(3)</sup>. Esto es, lo singular impresiona por la posesión de una cualidad anímica o de una actitud que se traduce en vínculos con el prójimo. Agreguemos, solamente, que el problema de las relaciones entre lo histórico, lo singular y lo biográfico en el hombre, se plantea continuamente a lo largo de sus escritos.

Dilthey piensa que la concepción del hombre como ser que precede a la historia y la sociedad constituye una ficción aisladora que la antropología y la psicología debe superar estudiando al individuo en función de su trayectoria histórico-social; a pesar de ello, su análisis de las interacciones entre el individuo y la sociedad resulta limitado, especialmente por lo que respecta a la idea del otro como contenido de la experiencia interior. Y en tanto que las indagaciones diltheyanas de lo singular ignoran la variabilidad histórica de la experiencia del prójimo, evidénciase en ellas cierto realismo ingenuo aplicado al conocimiento histórico. De hecho la dirección real a través de la cual se singulariza el sujeto, se capta al investigar el *desplazamiento continuo de lo experimentado por el hombre como íntimo*, lo que, a su vez, se relaciona estrechamente con el sentimiento de lo humano, con transformaciones en el orden de la convivencia. Naturalmente, estas transfiguraciones en el estilo del "encuentro", tienen como límites antropológicos concretos los invariantes propios de las relaciones humanas.

<sup>(2)</sup> Cf. la interpretación de Jaeger en *Paideia*, Tomo II, "El Simposio". Hace notar en esa obra, que la visión final de la ciencia por excelencia, la ciencia de lo bello, no poseía para Platón un puro valor estético. Pero el "significado humanista" que Jaeger atribuye a la teoría de *eros*, como impulso que lleva al pleno desenvolvimiento del yo, a la perfección en relación con un tú, no cubre todo el campo de las ideas aquí sostenidas. Anotemos, finalmente, que la "contradicción" que Dilthey y Landsberg creen descubrir en la teoría platónica del *eros*, consistente en que la desvalorización de lo corporal corre a parejas con el hecho de que su contemplación nos eleva hasta las ideas eternas, acaso pueda comprenderse a través de nuestra concepción de la primigeneidad del sentimiento de lo humano.

<sup>(3)</sup> *Introducción a las ciencias del espíritu*, Libro Primero, VIII.



Félix Krueger corrobora nuestra afirmación de la necesidad de ir más lejos en la busca del dato último del historicismo. Refiriéndose a Dilthey y los psicólogos que le siguen, dice que "descuidan en realidad mucho las condiciones *sociales e históricas* de todo acontecer anímico". Ahora, por lo que toca a la sociología, no vacila en afirmar que lo producido bajo ese nombre está limitado a "ingeniosas observaciones para la doctrina de las formas de la comunidad", que carecen "fundamentalmente de lo psicológico y, sobre todo, de la observación propia de la psicología evolutiva"<sup>(4)</sup>.

## II

Llegados a este punto, verifiquemos la existencia de algunas aproximaciones teóricas a los supuestos de que partimos.

Encontramos en Max Scheler una manera similar de enunciar nuestro problema, emparentada con las ideas que aquí se sustentan. Las afirmaciones que transcribimos a continuación son para él axiomas fundamentales de la sociología del conocimiento. 1º. Considera el saber que posee el individuo de que es miembro de la sociedad, no empírico, sino a *priori*. Dicho saber es anterior a la conciencia de sí mismo. En correspondencia con ello, sucede que no hay "yo" sin "nosotros", y éste precede genéticamente al sentimiento del yo. 2º. Los modos de participación del individuo en el vivir de sus prójimos se manifiestan diversamente según la estructura esencial del grupo. Estos modos deben comprenderse como tipos ideales<sup>(5)</sup>.

De los enunciados precedentes, el segundo, por lo menos, parece coincidir con el principio heurístico que hemos formulado como una fenomenología de la experiencia del prójimo o de la variabilidad histórica del sentimiento de lo humano. Sin embargo, a medida que se avance en esta investigación, se verá que nos separamos de Scheler en cuanto concebimos de manera distinta la significación antropológica del vínculo humano y, sobre todo, con plena independencia de cualquier filosofía de los valores. Quede dicho ahora, que es precisamente el absolutismo de los valores de Scheler, su personalismo axiológico, lo que diferencia desde el origen e inspiración primera sus doctrinas del núcleo de pensamientos que estamos exponiendo.

Como ya se ha dicho más arriba, el hombre es el ser originaria y esencialmente traumatizado por la presencia interior del hombre mismo. Por eso, sólo la espontaneidad de los vínculos interhumanos abre camino a las realizaciones éticas, creando la visión más profunda de la realidad. La apariencia y naturaleza de esta afirmación nos lleva a señalar su genealogía, la que, en *uno* de sus aspectos, se remonta al mundo de hechos desentrañados por el psicoanálisis. Debemos, sin embargo, introducir algunas restricciones por lo que se refiere a la afinidad y parentesco con esta teoría.

<sup>(4)</sup> Acerca de la necesidad metodológica de superar esa sociología sin psicología, tanto como la psicología que desconoce las consideraciones sociológicas, véase su ensayo "El concepto de estructura en la Psicología", págs. 48 y ss., en el volumen *La totalidad psíquica*, Buenos Aires, 1945.

<sup>(5)</sup> *Sociología del Saber*, Cap. II, A. Problemas formales.

En efecto, de la totalidad de las doctrinas de la psicología analítica, aislamos el contenido objetivo de las generalizaciones infundadas. Más aún, en ocasiones hemos reinterpretado fenómenos que el psicoanálisis extrae hasta la superficie de la conciencia, prescindiendo de sus deformaciones especulativas. Digamos que las complejas relaciones entre los fenómenos conscientes e inconscientes y de los modos de referencia a sí mismo y el otro investigados en esta concepción del hombre conllevan una revelación no siempre formulada clara y distintamente: *que el hombre vive traumatizado por una imagen interior del prójimo que condiciona todos sus actos*. Dicha imagen que se forja en los albores de la vida psíquica, se identifica, se transfiere y se proyecta e identifica en los contactos que se establecen en la esfera social. Y según que tal identificación deforme o no la espontaneidad de las relaciones, la imagen interior del prójimo, oculta, inconsciente, inhibirá o no la posibilidad de un vínculo interpersonal espontáneo, directo, orgánico, inmediato, en suma, creador. Así, Jung dice que "son extraordinariamente numerosos los casos en que el poder demoníaco del padre gravita sobre la hija, al punto que éste permanece durante toda su vida, aún casada, incapaz del menor acercamiento psicológico a su marido, a causa de que la imagen de este último no armoniza con el ideal paterno infantil, que pervive en el fondo de su inconsciente".

Mas, con entera independencia de la posibilidad de que se fijen en el inconsciente imágenes filiales, primordiales o arquetípicas, destacamos el hecho de un continuo oscilar de la relación humana manifestándose, ya como un inhibirse, ya como un reaccionar espontáneamente ante los demás; o bien, para repetirlo en otros términos, observamos nexos mediatos o inmediatos con el prójimo. Sin embargo, la índole de las relaciones no queda descrita cabalmente ni deriva sólo de la existencia o inexistencia de una imagen humana, individual o arquetípica, fijada en lo inconsciente de la persona, *sino de un sentimiento originario del otro yo, coordinado a la vivencia del hecho misterioso del vínculo humano*. Y de aquí emana toda aquella larga serie de temores, azoramientos, inhibiciones, vacilaciones, inseguridades, cautelas, contradicciones, frustraciones, desrealizaciones, angustias, depresiones sin motivo aparente, nostalgias, melancolías, o, como opuesto a todo ello, puede surgir la alegre espontaneidad de las relaciones personales.

Proliferan, no por azar, entonces, doctrinas y técnicas inspiradas en Freud. Ello ocurre en una edad del hombre en que aflora y se extiende, por todas partes, la depresión espiritual y aumenta el aislamiento de los individuos, justamente en virtud del contacto masificado con los más. Por eso, la realización del anhelo eterno de establecer vínculos inmediatos es una posibilidad que parece cada vez más lejana. A pesar de ello, aparecen signos y augurios de retorno a un equilibrio interior.

Tal es el método que hemos aplicado al estudio del americano del sur, a su experiencia de la vida y a su imagen del mundo. Como un momento indisoluble de este análisis, veremos cómo y en qué se manifiestan dichas señales positivas.

Con el objeto de evitar equívocos, hagamos presente en este lugar que nuestro concepto de traumatización originaria del hombre por el hombre mismo, de determinación de convivencia, no posee relación alguna con la idea de Otto Rank de un traumatismo propio del nacimiento, la que reconoce más bien una raíz fisiológica. Para ser exactos, recordemos, sin embargo, que Rank piensa que el traumatismo del nacimiento sólo en apariencia es un fenómeno meramente corporal, ya que a través de él se alcanza el fundamento biológico del mecanismo de lo inconsciente. En todo caso, Rank se limita a relacionar, por ejemplo, la angustia infantil, las neurosis, las elaboraciones simbólicas del traumatismo originario, con situaciones intrauterinas. Con ello, siempre permanece en la esfera de lo psicobiológico. Esto se revela especialmente cuando concibe la posibilidad de una tipología o caracterología —que, a juicio suyo, tendría la ventaja de poner en evidencia el “determinismo individual”— fundada en el estudio de la forma del traumatismo primitivo. Así, adoptando la clasificación tipológica de Jung, dice que según la intensidad y característica del traumatismo del nacimiento, se tendrá una disposición introversa o extravertida. Vemos que estas generalizaciones del trauma primario, que siempre conservan su contenido biológico, en nada se emparentan con nuestra idea de la experiencia del prójimo<sup>(6)</sup>.

Por último, quede también dicho en este lugar, que la idea de la relación existente entre la variabilidad del vínculo humano y el curso cambiante de la historia no reconoce parentesco ideológico alguno con la “religión de la humanidad” de Comte, ni con el humanismo naturalista de Feuerbach ni con el “individualismo anárquico” de Stirner. Del mismo modo, un abismo media entre las ideas aquí desarrolladas y el llamado “humanismo existencialista” de Jean Paul Sartre<sup>(7)</sup>.

<sup>(6)</sup> *El trauma del nacimiento.*

<sup>(7)</sup> Véase en la obra de M. Scheler *De lo eterno en el hombre*, págs. 10 y ss., Madrid, 1936, su crítica a la teoría del “Grand-Etre” de Comte y la variación operada respecto a la idea de humanidad desde el siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial.

### Capítulo III

## NECESIDAD DE NUEVAS INDAGACIONES PSICOLÓGICAS Y LA IDEA DEL HOMBRE EN LATINOAMÉRICA

### I

¡Vida social contemporánea...! ¡Mundo de la convivencia! No sé qué género de sortilegio parece convertir en inaccesible el pensamiento moderno la descripción de la experiencia del prójimo, sobre todo en aquellos aspectos donde esa experiencia tiende a coincidir con la vida misma<sup>(1)</sup>. Apenas si se consigue, en este punto planear por encima de meras exterioridades relativas a los contactos interhumanos. Una limitación más honda afecta también a la actitud espiritual general, propia de la época presente: *Piénsese entonces en la desrealización del sentido de lo cósmico e individual; repárese en la pérdida colectiva de la voluntad de objetividad*. Un ritmo de vida interior que tiránicamente acrece impotencia y temores, empequeñece al mismo tiempo el ángulo de la visión del mundo. Dicha estrechez manifiéstase en especial en la manera como se conciben los problemas y los males que nos circundan.

El hondo anhelo de autocomprensión no impide que luego de grandes esfuerzos algún investigador vuelva a encontrarse en el lugar de su partida como si, por un mágico extravío, toda una noche de cavilaciones hubiese transcurrido girando inútilmente en torno al mismo punto. Verdad es que el componer vaticinios acerca de nuestro destino cultural se ha convertido, desde Nietzsche hasta el presente—para fijar un hito en el tiempo—, en verdadero género literario—filosófico. Mas, también es cierto, como lo observa Sombart en *El burgués*, que dichas descripciones o análisis críticos del espíritu del tiempo son más “ingeniosas” que capaces de influir en la orientación de nuestras ideas o en la comprensión del acaecer inmediato. Su gran número, unido a su inocuidad problemática, parecen testimoniar la existencia de una insuperable propensión—sospecha Meinecke— a pensar de modo fragmentario. Investigando las causas de la “catástrofe alemana”, opina también que los trastornos de la época “enturbian ineludiblemente todo juicio por más que cada uno se esfuerce en ver las cosas con claridad y objetividad”.

Perseguimos, pues, comprender cómo una época que parece descansar por entero sólo en la exaltación del hombre y en su voluntad de autogobierno, se revela tan ciega al desplegar sus esfuerzos de autoconocimiento. Y comprender cómo ello no impide a sus historiadores y filósofos acuñar afirmaciones radicales. Mencione-

<sup>(1)</sup> En la filosofía contemporánea representa un ejemplo típico de la señalada limitación la obra de Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo*. En efecto, Jaspers no descubre ni investiga el hecho antropológicamente fundamental de cómo a cada imagen del mundo subyace una particular idea del hombre.

mos, por ejemplo, aquella en que coinciden, entre otros, Jaspers, Meinecke y Huizinga. Sustentan el criterio que la crisis del hombre moderno supera, por la cualidad de su desquiciamiento, a toda la serie de pasadas decadencias y aciagos destinos colectivos. Ciertamente es que una vieja propensión inclina al hombre a concebir su presente como instante de suprema corrupción. Búscanse, por ello, los signos diferenciales de la realidad y el sentimiento de nuestra crisis cultural. En tal caso, hay quien encontrará dichos signos —como Huizinga— en el pensamiento generalizado que la crisis actual es un proceso progresivo e irreversible. O bien, lo nuevo y singular del instante histórico es descubierto, cosa que le acontece a Jaspers, en el fenómeno de “*la desdivinización del mundo como algo consciente*”.

El medio siglo transcurrido ha resultado fecundo en tales búsquedas de variada índole y orientación. Surgen, así, ideologías y concepciones que tienden a expresarse con rasgos proféticos. Elabóranse interpretaciones sibilinas, se encuentran sorprendentes y recónditas causas últimas de influjo, de la crisis cuya dirección y sentido resultan tan inauditos e imprevisibles, como la sucesión de cambios de rumbo que describe un guijarro al rodar por una ladera. Destaquemos, en breves enunciados, algunas de las fórmulas que, ostentando poca soberbia interpretativa, suelen circular como segura clave para aproximarse al conocimiento de los problemas culturales del presente.

¿Cuál es el origen o la explicación del mal para los autores de dichas anticipaciones del futuro? Rebelión de las masas, pérdida de la capacidad de ensimismarse; sentimiento de irrealidad, de soledad, de alejamiento de toda comunidad y convivencia condicionado por el medio técnico predominante; inadaptación del hombre interior a su potencia exterior; patología cultural; psicopatología colectiva; aniquilamiento de la esfera privada por subordinación a la vida política; el hombre como animal masoquista y sus variables expresiones sociales; ambivalencias del maquinismo; incapacidad para integrar adecuadamente la máquina a la vida social; reversión a lo primitivo como manera de compensar lo hipercivilizado; el romanticismo, el subjetivismo histórico e historicismo como fuentes de nacionalismo y disolución; la asimilación del desarrollo histórico al biológico; búsqueda de rígidas jerarquías por soledad frente a los demás y vacío interior; temor a la libertad acrecentado por sentimientos de inseguridad; decadencia como neurosis cultural; insuficiente integración de lo occidental y lo oriental; derrota de Asia frente a Europa, a causa de su occidentalización creciente; crisis comprendida como ambigüedad de todo lo objetivo; deificación del Estado; impotencia ante el transcurrir exterior; inadaptación neurótica entre ciertas actitudes humanas y las nuevas condiciones objetivas imperantes; impersonalismo burocrático; simultaneidad entre el capitalismo decadente y el colectivismo; crisis condicionada por las insuperables contradicciones propias del actual régimen económico; ineludible decadencia encadenada a la fatalidad cíclica que rige a cada círculo cultural; preferencias estimativas orientadas hacia los valores vitales; angustia y sugestibilidad colectivas;

visión esquizoide de la realidad; preponderancia de las tendencias introversivas, como reacción de cansancio ante la extratensión; el espíritu como enemigo del alma; el hombre como animal simbólico; crisis por regreso a un estado de primitiva y caótica "participación"; crisis no puramente política, económica o social, sino de ser moral del hombre; insuficiente diferenciación espiritual del hombre de nuestro tiempo, motivada por el hecho de no haber vivido con hondura la etapa de desenvolvimiento infantil dada como "sentimiento de unidad" y la etapa juvenil que se manifiesta como una realzar la distancia existente entre lo ideal y lo real; crisis sociales y guerreras en conexión con el despliegue de ciclos climáticos mundiales; crisis condicionada por la actual democratización fundamental de la sociedad y por la interdependencia creciente que tiende a establecerse entre los procesos individuales y colectivos; crisis de los tres rasgos fundamentales de la cultura occidental: el intelectualismo, el activismo y el individualismo; crisis determinada por el influjo de las cualidades destructoras del marxismo, del psicoanálisis y de la teoría racista; peculiaridad de la situación actual condicionada por el desplazamiento de la tensión política desde Europa Occidental a Asia; desmesurado desarrollo de una tecnología en función de la guerra, etc.

Y, por último, antes de tocar la nota final de esta tan larga como disonante y heterogénea descripción de rasgos y causas de la crisis contemporánea, añadamos todavía dos hipótesis que también pretenden explicar la evolución social contemporánea. El hundimiento espiritual de la época concíbese en ellas como condicionado por la racionalización creciente de la conducta individual y colectiva, o bien como vinculado a la especialización sin límites del trabajo y la producción intelectual. Dominemos aún, por un instante, nuestro justificado deseo de iniciar un comentario crítico a fin de conceder atención a un rasgo muy significativo y además común a todas estas concepciones. A pesar de la disparidad que anima los puntos de partida de las mencionadas "interpretaciones", concóidese, de ordinario, en considerar el gran incremento de la población mundial, la cuestión demográfica, como factor causal fundamental de las actuales convulsiones colectivas. Manéjanse, en este sentido, cifras comparativas que llegan a producir en nosotros una especie de pavor numérico, estimulado por la contemplación del hombre mismo y su ilimitado horizonte de reproducción.

¡Qué notable desborde de conciencia histórica! Empero, ya veremos que no es menor la ceguera que encubre. Lo que se ha perdido en hondura para percibir lo inmutable en el hombre, aparentemente se ha ganado en penetración para intuir su cambiante fisonomía histórica, pues, se torna a cada instante más imprevisible. Justas son, las palabras de Groethuysen: "Hay épocas de la vida histórica en que el hombre dice de sí: soy *el* hombre, sin más. Nosotros no vivimos en una de esas épocas. Sabemos de nuestra temporalidad; conocemos nuestra caducidad. Tenemos conciencia de que pasamos para no volver. Ha habido otros hombres y otros hombres habrá. Nosotros constituimos *un* tipo de hombre, no el hombre todo".

Asonbra verificar que el despliegue de esta conciencia histórica entrega al hombre moderno a una suerte de impotencia frente a la realidad y o a lo más sutiles "mecanismos de evasión". Recordemos, volviendo la mirada hacia el siglo pasado, que Dilthey, auténtico amante del autoconocimiento fundado en la visión histórica, advirtió ya, aunque refiriéndose especialmente a la ciencia y la filosofía, el elemento trágico que encierra la relatividad de todo conocer. "De esta disonancia —escribe en unas consideraciones sobre la cultura—, entre la soberanía del pensamiento científico y la perplejidad del espíritu acerca de sí mismo y de su significación en el universo, brota el último y más genuino carácter del espíritu de la época presente y de su filosofía".

## II

Dejemos ya en la libertad a nuestra inquietud crítica y quede ella expresada perentoriamente. ¿Cómo se manifiesta esa ceguera engendra, al parecer, por el antagonismo existente entre la conciencia histórica y el conocimiento de los motivos reales de los actos? ¿Cómo se revela esa oculta relación entre conciencia universal de la crisis e incapacidad para orientarse en los problemas por ella planteados? Respondamos: dicha ceguera manifiéstase tanto en la propensión a destacar el influjo de fuerzas impersonales, como la tendencia a eludir el estudio de la crisis como surgida del hombre mismo. Cabe insistir, todavía, en una formulación más escueta y tajante: *a pesar del impresionante despliegue de conciencia histórica relativista, reina una suerte de incapacidad para comprender al hombre desde sí mismo*. O, expresado aún en otros términos: Aunque la esencia de la individuación del hombre, desplegándose a través de cambiantes formas, *fluye del hecho de percibirse originariamente la conciencia, como conciencia del prójimo*, dicha unidad espiritual no es considerada como factor determinante de la evolución histórica.

Y no interpretemos la sensación de vacío e ineficacia que despierta la avalancha de concepciones recién mencionadas, como insatisfacción motivada por la ausencia de un factor coordinador capaz de remontarse a una fuente única. Es decir, tal sentimiento no emana de una necesidad de monismo aplicada a la contemplación de la existencia histórica. Sucede, en verdad, que al atender el mecanismo de todos aquellos hilos de la vida social, imaginados como gérmenes de decadencia, y en no pocas de esas concepciones con riqueza de pensamientos, se torna evidente la falta de un factor motivador que arranque del hombre como del ser que sólo adquiere suprema realidad en la convivencia creadora. *Porque no se trata de concebirlo como un objeto para el hombre, que aparece junto a otros en el ámbito del mundo exterior, sino del hombre como interiorizando a su prójimo y de la variabilidad histórica de cómo ello ocurre. Esto es, tratase de conocer aquellos aspectos subjetivos en que la visión esencial, categorial propia del individuo, depende de la idea del hombre, de la idea del "tú" y del "nosotros" que yace en lo más íntimo y hondo del sentimiento personal y colectivo de la existencia.*



Asistimos actualmente al despliegue de un verdadero culto al imperio o magia de lo exterior. Mas también asistimos, en otro plano, a una cabal exterioridad interpretativa. Y ello, aunque se hable en los más diversos tonos —de ordinario muy espirituales— de desajuste entre lo interno y lo externo o de oscilaciones en el nivel de la humana individuación. Decimos "exterioridad", no obstante la amplitud de las diversas "variaciones" conceptuales, si permanece ignorado el plano en que coinciden —en el más hondo sentido antropológico— visión del mundo y experiencia del prójimo, acción y sentimiento de lo humano. Por otra parte, digamos también en este lugar que, desde el punto de vista de lo que denominaremos *sociología del conocimiento histórico*, parece aportar igual parcialidad el sabio y el vulgo, la investigación histórica y la experiencia colectiva de los ritmos culturales. Atendemos, al hacer tal distinción, al hecho de que no en todo tiempo han coincidido la visión del investigador de la ciencia de la historia y la vivencia inmediata de la crisis, como hoy ocurre en más de un aspecto .

Al persistir en tal limitación del juicio sobre la situación presente se pierde, al propio tiempo, al sentido para percibir lo inmutable y eterno en el hombre. Verdad es que todos participamos en el fenómeno del moderno ascenso de las masas y del universal asentimiento a sus valoraciones. Pero al describir esta realidad, olvídase que ella ya constituye una manifestación secundaria, sintomática, de inhibiciones que impiden convivir singularizándose recíprocamente. Dicha impotencia originase, a su vez, en cambios fundamentales en la orientación interior y vitalcómica de los individuos. Coinciden, pues, la masa y sus sabios en esta resistencia a atribuir el origen de los males sociales, junto a otros factores, a una actitud de índole interhumana. Puede parecer injustificado el acusar de "exterioridad" a doctrinas que, como la recién mencionadas, parecen querer decir que Occidente debe buscar el equilibrio interior de sus propias tendencias defendiéndose únicamente de sí mismo. Pero no lo es tanto si reparamos en el hecho de que para esas teorías constituye apenas una cuestión marginal investigar problemas fundamentales. El investigar, por ejemplo, cómo la plenitud de la existencia se vincula a la posibilidad de establecer relaciones directas con el prójimo o al grado de interiorización de la imagen del cosmos; el investigar la dialéctica propia de la convivencia, la determinación de convivencia. Sin embargo, alienta en ello algo eterno.

Una vez más citaremos una aguda observación de Burekardt —verdadero augur del siglo XIX— que cabe, sin violentarla, aportar en apoyo de las críticas que venimos formulando. Refiriéndose a la diversa fisonomía que ofrecen las crisis, dice el historiador de Basilea que "los individuos y las masas tienden siempre a atribuir la causa de cuanto los oprime al último estado de cosas vigente, cuando en realidad se trata en la mayoría de los casos de cosas inherentes como tales a la imperfección humana".

Dicha tendencia a descubrir la fuente de la crisis sólo en el desequilibrio de todo lo exterior, o en el desequilibrio, muy formalmente descrito, existente entre lo "interno" y lo "exterior", representa una de las expresiones del culto moderno a lo

cuantitativo y material. René Guénon ha llamado la atención sobre la incapacidad de los occidentales para elevarse por encima de lo sensorial y, correlativamente, sobre su propensión a juzgar como irreal o ficticio lo que no indique la presencia de una realidad sensible. Piensa, en este sentido, que muchos creyendo escapar al influjo del moderno "materialismo", sucumben a ideologías que a pesar de su apariencia "neoespiritualista", permanecen en la órbita de aquello mismo que se intentó superar. Y refiriéndose al pensamiento filosófico, llega a afirmar que, a menudo, lo que se acostumbra a designar como espiritualismo o idealismo, no representa otra cosa que un oculto materialismo<sup>(2)</sup>.

Sin duda, resulta ser ilusorio todo lo que se persigue y espera al margen de la naturaleza humana. "Pero ésta misma —puede objetarse con triunfante sonrisa— varía según las circunstancias históricas". Limitémonos a responder que dicho ritmo cambiante obedece, a su vez, a disposiciones esenciales del alma humana. Por eso, la desmesurada valoración de la técnica aleja al hombre de sí, en cuanto le hace pensar en una felicidad que, acaso por su naturaleza misma —ya se trate de que ella entrañe insuperables limitaciones psicofísicas o bien una infinita voluntad de trascenderse— no llegará a alcanzar. Ciertamente existen determinaciones y condicionamientos históricos generales que ejercen un influjo ineludible, que despliegan su inevitable curso. Sin embargo, la tensión diferencial que anima la fisonomía propia de cada instante de la vida de una comunidad, deriva del modo cómo son experimentadas aquellas supremas ordenaciones que rigen su estructura básica, y no emana de la constancia o verdad absoluta de estas últimas. Descubriendo, si se quiere, el subsuelo psicológico de la afirmación precedente, veremos que en uno de sus aspectos, la fundamenta un hecho observado ya por Nietzsche. Dice en *La gaya ciencia*<sup>(3)</sup> que ha sido más esencial para la humanidad y ha determinado más hondamente su felicidad o su angustia, la "creencia en tales o cuales motivos" que el motivo efectivo, que los verdaderos móviles de los actos.

Ya el gigantesco despliegue de autoritarismo señala la existencia de un primado de lo exterior. Y ello se comprende, como lo han destacado especialmente los sociólogos de tendencias psicoanalíticas, porque para el pensamiento autoritario la "vida está determinada por fuerzas exteriores al yo individual". Así, pues, el problema que nos afecta puede plantearse en los siguientes términos: ¿Cómo influye en el hombre, de qué manera prefigura su vida la creencia en el sentido creador de las fuerzas sociales impersonales o de lo puramente exterior o él mismo? Ocurre, finalmente, que la contemplación del inmenso desarrollo de las técnicas sociales existentes nos arroja, por ese camino, al abandono interior. Y la realidad tórnase, de este modo, ingobernable, aumentando con ello la impotencia personal.

Hablemos, entonces, de *fe en el hombre* como aquella disposición íntima capaz de detener el desarrollo colectivo del sentimiento de impotencia e inseguridad. Mas,

<sup>(2)</sup> *La Crise du Monde moderne*, Paris, 1964, págs 99 y 133.

<sup>(3)</sup> *Libro Primero*.

no se entienda por ello un ingenuo querer controlar y dirigir racionalmente las posibilidades económicas y técnicas de la sociedad actual. Pues, al hacerlo, en verdad continuamos adaptándonos a la dialéctica que rige los designios inherentes a la moderna civilización técnica, que puede caracterizarse como tendencia a un incremento infinito de activismo. De hecho sucede que la tenacidad empleada en la pura racionalización de las estructuras sociales y de su peculiar dinámica desplaza al verdadero problema existente, el problema humano, agudizando sí el irracionalismo propio de las contradicciones inherentes al desenvolvimiento creciente de la técnica. Fenómeno comprensible, pues tendiendo *solamente* a controlar fuerzas impersonales, en rigor nos entregamos a ellas, por olvido de las desviaciones que dichas "fuerzas" condicionan la naturaleza humana. En consecuencia, mientras mayor número de problemas sociales, aparentemente sin solución, nos presente la realidad externa (como los de índole demográfica, por ejemplo) *más necesario resultará ser el encontrar la experiencia interior capaz de guiarnos hacia soluciones objetivas*. Y esto no significa idílica fuga de los ineludibles condicionamientos reales y materiales. Por el contrario: supone auténtico anhelo de objetividad. Revela necesidad de llegar a comprender lo real desde el hombre mismo, para evitar la caída en el encadenamiento que nos amenaza, disimulado, oculto en el querer señorearse de lo técnico a través de lo puramente técnico, o de lo burocrático en función de lo puramente burocrático.

En fin, sírvanos para ilustrar lo que precede, el conocimiento de una etapa propia de la evolución de la experiencia religiosa, agudamente interpretada por Groethuysen. Al investigar la formación de la conciencia burguesa durante el siglo XVIII, en Francia, el mencionado historiador analiza cómo la disminución de la fe determinó transformaciones e innovaciones en el objeto de la misma. Es decir, piensa que la alteración de las convicciones religiosas del burgués condicionó, correlativamente, un cambio en su concepto de Dios. Así, al disminuir la intensidad de la fe, fue menester que Dios se acercase a la sensibilidad humana, a fin de continuar siendo objeto de ella. Del mismo modo, al perder el creyente la creencia en "las intervenciones divinas en el curso de la vida personal", Dios convirtiéndose en un "arquitecto del universo que se representaba como perfecto". Anotemos todavía una observación de Groethuysen perfectamente aplicable a nuestras relaciones actuales con el mundo técnico-burocrático y su voluntad de racionalización, siempre en aumento. "Posible es que al pronto parezca poco evidente esto de que cambios en la forma de creer hayan de influir de un modo u otro sobre el objeto de la fe. El creer más o menos en algo parece afectar a la conciencia del objeto, pero no al objeto mismo. No obstante, es seguro que la distinta posición de la fe dentro del conjunto de la vida tuvo una influencia decisiva sobre lo que el individuo consideraba, o incluso, podía considerar, como objeto de su fe".

Surge aquí, algo que es, sin más, evidente: La falta de referencia a las fuerzas interiores de la humanidad que caracteriza tanto al planteamiento abstracto de los problemas sociales como a su experiencia colectiva, *conduce a la desmesurada afirma-*

*ción de la seguridad exterior como fuente de valores y como estímulo vital.* Pero todo no se reduce a eso. También la visión del pasado se subordina a esta misma instancia de anhelo de estabilidad. Jacobo Burckhardt, siempre preocupado por indagar hacia dónde conduciría el optimismo propio de su tiempo, que se manifestaba como espíritu de lucro y sentido del poder, observó este fenómeno. "Lo que ocurre —escribe en sus *Reflexiones sobre la Historia Universal*—, es que se quiere juzgar todo partiendo de ese grado de seguridad exterior sin el que *nosotros* ya no podríamos existir y se condena el pasado por el hecho de que este modo de concebir la vida fuese ajeno a él..." Más aún, analizando las ideas en que se fundan los juicios sobre la dicha o infortunio de épocas determinadas, dice que se tiende a supeditar todos los problemas a una ley objetiva y fija: "Toda la moral de nuestro tiempo se halla esencialmente orientada hacia esta seguridad que exige al individuo, al menos por regla general, de la necesidad de tomar por su propia mano las más importantes decisiones en relación con la defensa de su casa y de su hacienda". Por otra parte, sucede que dicha afirmación de lo exterior, en estrecha correspondencia con el anhelo de seguridad, torna inauténtica y falsa la aspiración a la universalidad propia del presente. Pues, la idea de "Estado universal" no puede prosperar junto a los requerimientos irracionales y nacionalistas que el deseo de seguridad despierta y favorece.

### III

Siguiendo las consideraciones precedentes, nos hemos aproximado al objetivo de este capítulo: delimitar el sentido de iniciar nuevas indagaciones psicológicas para comprender las peculiaridades del sentimiento americano de la vida. Éstas se revelan en el haz de experiencias que enlaza estrechamente la visión de la historia, vivencia del prójimo e idea del hombre. Con todo, falta aún una corta etapa por recorrer, antes de llegar a determinar el alcance de tan decisivo planteamiento.

Continuemos, pues. No cabe concebir la existencia de verdadero pensamiento o sensibilidad histórica, sin el despliegue de un auténtico anhelo. Porque es nuestro sentido de la vida el que se proyecta al pasado. De ahí que la perspectiva de lo ya acaecido varía continuamente, según el ritmo del presente y el presagio del porvenir. Se explica así que resulte legítimo hablar de *historia* al tratar del *presente*. En consecuencia, no debemos ver en el *pasado* —sugiere Burckhardt—, la antítesis del ahora, sino ir descubriendo en él lo constante, lo típico en el hombre. De este modo, llegaremos a contemplar lo actual como devenir hacia el que confluyen lo originario e inmutable unido a lo nuevo y singular. Trátase de esa "plasticidad" de lo pasado que han destacado especialmente William Stern y Max Scheler, entendida en el sentido de que las "expectativas del futuro" van modificando la imagen de las grandes individualidades históricas, las que sólo permanecen rígidas y estáticas para las abstracciones naturalistas. Según el signo que rige el instante, para Stern,

va cambiando el significado espiritual de Platón, Jesús o Goethe, por ejemplo. Teniendo presente, por eso, la índole primordial de la experiencia del otro, se comprende que pueda encontrarse en el peculiar sentimiento de lo humano del americano la clave para interpretar su manera de narrar la historia y de experimentar el futuro.

Importa, entonces, conocer la naturaleza íntima de las visiones prospectivas. Cada vivencia del futuro encuéntrase animada por una tensión diferencial que le es propia. Ahora bien, ocurre que el hombre de la época presente no aspira a calcular, presagiar o conjurar el porvenir, sino que intenta *prefigurar* el ritmo y dirección esencial de su historia. "Una de las más fuertes diferencias —escribe Burckhardt— entre el mundo antiguo y nosotros, es que aquél pretendía o creía adivinar el porvenir y nosotros no". Mas, el advertir que no poseemos especial sensibilidad para los presagios y adivinaciones no revela por entero lo particular de la actual imagen de lo futuro. Si los griegos cultivaban el arte o la ciencia augural, *el hombre de esta época, en cambio, no aspira a indagar el futuro, sino a racionalizarlo*. Su vaticinio del porvenir se reduce a percibir el instante como susceptible de seguir la órbita de los designios humanos conscientes. Frente al desarrollo de la mánica en la Antigüedad, desenuélvase ahora la magia del racionalismo, *el pathos* de los planes quinquenales, en suma, las planificaciones de toda índole <sup>(4)</sup>.

Por este camino se estimula, además, la tendencia a imaginar hombres pertenecientes a sociedades ideales. Surgen éstas a través de representaciones cuya característica más notoria aparece en el hecho de concebir el destino humano como función de la voluntad de autogobierno, particularmente por lo que toca a la estructura social, a la "organización", al sistema de vida. Y alienta en todo ello un sentimiento del yo, que alejándose de la idea de la naturaleza humana concebida como inmutable, erige al propio tiempo la nueva imagen del mundo. Al desplazamiento de lo experimentado como íntimo corresponde, pues, una original cualidad de la visión universal. Dicha forma de conciencia histórica y la idea de individuación que la expresa desata, como es natural, peculiares antagonismos psíquicos. No se manifiesta así, en el hombre americano, la milenaria oposición entre las representaciones de lo absoluto y lo histórico, entre un derecho natural racional, invariable y lo irracional de la vida. O, visto desde otro ángulo, trátase *del peculiar antagonismo que experimenta el individuo entre la voluntad de racionalizar el futuro y el sentimiento de impotencia frente al otro y al porvenir inmediato*. Ahora, cuando a todo eso se agrega la valoración del hombre en sí mismo, como tendencia opuesta a su identificación con potencias trascendentes —cosa que ocurre en el suramericano con la fuerza de un fenómeno originario—, compréndese la necesidad de nuevas indagaciones psicológicas.

<sup>(4)</sup> Lo que siempre importa conocer es la preferencia que orienta las representaciones, lo considerado como posible. Sospecha Rohde, al estudiar la religión dionisiaca en Grecia, que bien puede ser cosa de leyenda lo sabido de aquel pulular de hombre y mujeres profetizando el porvenir; "pero —concluye, sin embargo— estas leyendas traslucen, condensado poéticamente en imágenes, un estado de cosas que llegó a tener, sin duda, una plena realidad", *Psique*, Capítulo VIII, 2.

*Afirmamos que ellas deben orientarse en el sentido de descubrir las íntimas relaciones existentes entre la evolución de la historia y el sentimiento de lo humano. Esto es, en el sentido de sacar a luz, no sólo la variabilidad histórica de la experiencia del prójimo, sino también el influjo ejercido por esta vivencia sobre el curso de la cultura.*

Aunque permaneciendo muy alejado de tal planteamiento, Burckhardt necesitó, sin embargo, describir peculiares estructuras psicológicas a fin de poder emprender con hondura el estudio del Renacimiento. Aislemos, a guisa de ejemplo, algunos supuestos psicológicos de su historiografía. Burckhardt tiende a narrar lo acaecido en función del interior enlace creado por las correlaciones espirituales que una experiencia primordial condiciona. Así, el nuevo sentido de la individuación —el despertar de la individualidad— desarrollado durante el Renacimiento, engendró particulares relaciones funcionales en las diversas reacciones y actitudes anímicas. Entre otros motivos de tal cambio, se cuentan las continuas amenazas que cernía sobre los “príncipes” la tiranía misma, como impulsando el desarrollo de la personalidad. La consideración objetiva del Estado desenvolvíase, también, paralelamente al despliegue de lo subjetivo. Dejando atrás cierta indiferenciación medieval, sepárase entonces claramente la conciencia como referencia al mundo y a la intimidad. “El hombre se convierte en *individuo* espiritual y como tal se reconoce”. Lejos de estigmatizar lo individual, se reverencia lo singular y lo único. Persistiendo en este rumbo se suceden aún otros encadenamiento espirituales. Vemos que al desarrollo del individuo corresponde “una nueva forma de valoración hacia afuera: el sentido moderno de la gloria”. La misma propensión al sarcasmo y la burla se remonta a un individualismo de esa estirpe. Y de parecida fuente brota, además, el descubrimiento del mundo, de la belleza del paisaje y el descubrimiento del hombre. Se vincula también, a todo esto, el desarrollo del sentimiento del honor. Es decir, el despertar de la individualidad irradia en todas direcciones, creando un estilo de vida y de arte, una manera de amar y de fantasear. Pero, evitemos aplicar sentencias generales a los pueblos, nos advierte Burckhardt. Sobre todo, porque el juzgar el carácter y la conciencia nacionales resulta “enigmático”, tan pronto como llegamos a un punto en que no pueden distinguirse claramente los defectos de las virtudes, que aquéllos encarnan. De ahí que el carácter del italiano de esa época, su deformación principal “se nos presenta, a un mismo tiempo, como la condición de su grandeza: el individualismo desarrollado”. Burckhardt, por cierto, no ve una “culpa” en las relaciones entre moralidad e individualismo, ni en el hecho de que la afirmación de lo singular en uno conduzca, no sólo a su búsqueda de sí mismo en el otro, sino hacia una extraña mezcla de renunciamiento y egoísmo, de venganza y sentimiento del honor. Dejando muy atrás cualquier enjuiciamiento, le parece que ello “fue impuesto por un decreto de carácter histórico-cultural”. En fin, de igual manera, acontece que el individualismo del hombre del Renacimiento convierte su religiosidad en subjetiva, en cosa personal.

Esta visión de Burckhardt condensa dos direcciones metódicas, en las que el signo de cada hecho se subordina a la estructura de la totalidad en que se manifiesta. En una de ellas se deja entrever cómo el individualismo extremo proyecta su orden interior sobre el Estado, la religión, el arte y la vida social, configurándolos; sostiénese, en la otra, la idea según la cual en las distintas actitudes vitales, en sus factores motivadores, anida una viva referencia a la totalidad, estableciéndose en ella particulares relaciones funcionales.

Hasta aquí un aspecto de los supuestos histórico-psicológicos utilizados por Burckhardt. Como fácilmente puede verse, ellos no consiguen penetrar —a pesar de ser extraordinariamente fecundos para la comprensión del Renacimiento— en la raíz antropológica, en la entraña de lo histórico, ni atienden específicamente a la variabilidad y sentido de los vínculos interhumanos.

Tal limitación se evidencia con especial relieve cuando Burckhardt trata de las "seis condicionalidades" que resultan posibles entre las tres potencias universales: el Estado, la religión y la cultura. Describe cómo cada una de estas potencias puede condicionar a las dos restantes, según la significación que encierre para la vida toda. Así, por ejemplo, las religiones que en menor grado entorpecieron la cultura fueron las dos religiones clásicas, por encontrarse desposeídas de jerarquía, de textos sagrados y de una sensibilidad extrema para los presentimientos y temores del Más Allá. Pero en esta búsqueda del "hombre histórico" en oposición, como diría Vierkandt, al abstracto y ficticio "hombre natural", Burckhardt no logra alcanzar hasta fuentes que nos parecen primordiales. Verdad es que él mismo niega "valor sistemático" a las "seis condicionalidades". Porque advierte que el continuo devenir aniquila toda rígida subordinación de lo condicionado por lo condicionante. En consecuencia, no vacila en afirmar que "jamás ha existido nada que no se hallase condicionado o fuese puramente condicionante...". Con todo, esta relatividad o rítmico alternarse de factores condicionantes, si bien soslaya determinismos unilaterales, deja olvidados condicionamientos recíprocos esenciales.

#### IV

La real necesidad de iniciar nuevas indagaciones psicológicas se manifiesta tan pronto como establecemos la relación estructural, el *condicionamiento entre experiencia del prójimo e ideal del hombre* (como implicación, queda dicho, que no denota causalidad, sino interacción).

*¿Constituye la idea del hombre un dato último y, por lo que respecta a su origen, revela ella la existencia de un problema límite? Pensamos que el contenido vivo de esa idea es función de cada singular experiencia del prójimo.* En Hispanoamérica, la sensibilidad para lo humano ocupa el primer plano. El sentimiento de la naturaleza y del paisaje se encuentra subordinado a dicho motivo primario. Por eso, si el arraigo social de la



concepción de la vida y del mundo ha de entenderse en toda su significación para la historia de la cultura, debe tenerse presente lo designado por nosotros como *necesidad de prójimo* y, en no menor grado, debemos atender a las experiencias que se derivan del *anhelo de mutua formación*, anhelo que constituye el correlato vivo de la idea del hombre. En la esfera íntima de la convivencia, experimenta el individuo su definitivo amor al mundo. Surgen en ella misma los impulsos animadores de la actividad creadora. El americano, que no percibe a su prójimo como encarnando una ley inmanente al mundo —cosa que le ocurría a los griegos, para quienes el hombre representaba una parte del cosmos—, acaso no tienda a educarlo para actuar en un Estado concebido como capaz de encarnar la justicia y la armonía suprema del Ser. Para el americano, la autenticidad personal está dada en la posibilidad de establecer relaciones directas con los demás. Por eso valoriza el futuro como proceso de interiorización, de creciente aproximación a sí mismo. Tal es el significado esencial de su necesidad de prójimo: *valorar al hombre en sí mismo*.

La tendencia a establecer vínculos inmediatos con el prójimo, orgánicos, directos, parece despertar la visión de un enlace interior con lo colectivo que no aniquila al individuo, estimulando, por el contrario, su espontaneidad expresiva. (Naturalmente, en la medida en que nos alcanza el universalismo técnico de la época, que todo lo penetra, la mediatez masificada también deforma, y en parte anula, la frescura prístina de nuestras actitudes originarias).

*A pesar de ello, existe en el americano cierto "ascetismo" aplicado a los contactos personales, entendido como austeridad y relativa prescindencia del otro. En efecto, su ideal del hombre condiciona el aislamiento interior, tanto como su anhelo de relaciones compensa con la soledad por impotencia expresiva. Porque pertenece a la naturaleza de su sentimiento de lo humano vivir esta etapa de indiferencia formadora. Asimismo acontece, en general, que la voluntad de influir éticamente se rige por las leyes propias del ideal humano correspondiente. Por eso, lo importante es descubrir el motivo último de la necesidad de recíproco influjo, para actuar desde él educando. Su manera de manifestarse es lo que distingue a una sociedad de otra. Entendemos, pues, por experiencia formadora, el sentir la convivencia como legítima sólo en cuanto todo en ella subordinase al deseo de influir en los demás. Podría decirse, entonces, que la oposición individuo-comunidad tiende —idealmente— a desaparecer, tan pronto como el individuo elabora el contacto con el prójimo a través de su vivencia formadora y es, por así decirlo, impulsado por ella. Acaso en la posibilidad de conquistar dicha síntesis reside la peculiar grandeza y dirección del futuro de América.*

Tales son los problemas que se plantean a una teoría psicológica que pretenda comprender con hondura algunos aspectos de la moderna conciencia histórica relativista. Mas, las precedentes consideraciones no indican que demos nuestro asentimiento a la doctrina de Lamprecht, según la cual el estudio de la historia es "psicología aplicada". Del mismo modo, el hecho de que intentemos aplicar la fenomenología de la experiencia del prójimo a la descripción de la sociedad y de la historia, tampoco prueba que pensemos que los períodos culturales puedan reducir-

se "a la acción de leyes psíquicas sencillas". Por consiguiente, dichas investigaciones histórico-psicológicas deberán elucidar, de preferencia, el sentido de la siguiente serie de hechos: de cómo el espíritu que encarna en la tendencia hacia nuevos objetos de identificación—el hombre y la historia concebidos como naturaleza—, encuéntrase vinculado tanto a una nueva concepción de la individualidad como a originales formas del vínculo interhumano. Y poner en claro, además, de cómo en el presente se enlazan la perspectiva histórica relativista, el impersonalismo y la indiferencia formadora.

Fundamental es, en consecuencia, la pregunta que brota espontáneamente: *¿Qué tipo humano, qué ideal de formación puede surgir de la moderna mentalidad de masas?* Y al cavilar en su alcance no debe olvidarse el escenario real que ahora contemplamos. Ocurre que el impersonalismo nos convierte en insensibles a la ajena condición. Porque no se plantea la responsabilidad moral frente a un prójimo que se desvanece en medio de la inmensidad del grupo o de la mediatez de los contactos afectivo—espirituales. Más todavía, la falta de seguridad que, con todo, alcanza como un aura de oscuros vaticinios hasta la masa misma, a veces torna cínicas las relaciones entre los hombres. El impersonalismo estimula, así, una suerte de indolencia y hasta de resentimiento por el otro percibido como sufriendo limitaciones comunes.

Condiciona, también, inhibiciones en otro sentido. Parecería que las mediatizaciones características de las relaciones de masa impiden la visión de lo individual y lo humano general, como constituyendo la unidad originaria. ¡Con cuánta razón se ha dicho, ya en el siglo pasado—como lo recuerda Meinecke—, que no parecen ser décadas, sino siglos lo que nos separa de Goethe! En efecto, perdida está aquella goethiana proclividad a descubrir lo universal en el seno de lo particular, que caracterizaba su idea de la individualidad. De ahí que en el presente se opongan con tal violencia el individuo y la comunidad. La verdad es que ya no aspiramos a situarnos por encima de los antagonismos ni a buscar la armonía de los contrarios. Persíguese, más bien, la monótona uniformidad de lo impersonal que lo humano universal. Por eso es estigmatizado lo singular. Y del impersonalismo, impotente para concebir la unidad de la vida en todo el ámbito de sus cualitativas oposiciones, mana la *indiferencia por la función formadora* ya que, según quedó expuesto más arriba, la responsabilidad frente a los demás sólo se actualiza a través de una honda aprehensión de lo individual. La misma intransigente afirmación del valor supremo de la comunidad comprendida como lo colectivo supone, antes un firme temple personal que real despersonalización. No debe confundirse, por eso, el personalismo colectivista con el impersonalismo que representa un mero mecanismo de evasión.

Ahora bien. Fácil es verificar que en los estudios realizados acerca de la sociedad americana o de la crisis cultural contemporánea, la referencia a lo interhumano a menudo se expresa por medio de tímidos titubeos conceptuales. O bien, sucede que la vacilante búsqueda inhibe en el investigador el deseo de llevar hasta sus últimas consecuencias la descripción de fenómenos fundamentales. Sin ir más lejos, eso es lo que ocurre con la resistencia a ver lo que hay de incondicional en la necesidad de prójimo, o a distinguir cómo la experiencia del tú integra la estructura categorial de imagen del mundo. Finalmente, vence la inclinación a las interpretaciones pragmáticas del sentido de la vinculación con los demás. Con todo, no puede evitarse —hecho elocuente— rondar este núcleo de problemas. Por eso, aparecen a veces, como ahora veremos, sólo luminosas observaciones.

Resulta especialmente significativo que Karl Jaspers, testigo del derrumbe del nacionalsocialismo, destaque —en un estudio que tiene por objeto investigar la “culpabilidad” de Alemania— su “responsabilidad” en la Segunda Guerra Mundial-, que “la falta de visión que se nota en el pensamiento humano, sobre todo cuando reviste la forma de la opinión mundial, que como una ola irresistible todo lo arrolla, es un peligro enorme”. En el hecho de “colocar al individuo bajo lo general”, en el “desviarse hacia lo general”, descubre lo inhumano, la degradación del hombre como individuo. Del mismo modo, la tendencia a vincular la existencia a un conjunto, “a no apreciarse como individuo paraliza los impulsos morales”. En fin, importa advertir que Jaspers, opinando que la idea de la culpa global constituye una fuga de la responsabilidad personal, únicamente imagina como posible juzgar moralmente a otro siguiendo el camino de la identificación con el prójimo: “Sólo el considerar a otro como a uno mismo crea la intimidad que, en libre comunicación, permite convertir en cosa común lo que es realidad personal sólo en la soledad”<sup>(5)</sup>. Todo lo cual —es necesario verlo claramente—, dista aún mucho de representar un enunciado positivo y riguroso relativo a las leyes que rigen la forma interior de la convivencia y su variabilidad histórica.

Tales consideraciones se mueven en la esfera propia de aquellos pensamientos —o mejor, lamentaciones— típicas de la época. Así, Jaspers señala con especial énfasis cómo el hombre—masa se desvanece en la pluralidad de su existencia; cómo el individuo vive como “conciencia social existencial”, reducido a lo general, convertido en mera función. Por lo mismo, ocurre que se tiende a evitar “contacto de hombre a hombre en lo personal”. Piensa, en fin, que a consecuencia de ello, una “angustia vital” desconocida en el pasado, surge de hecho, que parecería que nadie se vincula de “modo absoluto” a nadie.

<sup>(5)</sup> *¿Es culpable Alemania?*, Madrid, 1948, págs. 18, 28, 89 y 90. Véase también, para lo que sigue a continuación, su libro *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcelona, 1933, págs. 35 a 59.

El mencionado filósofo existencialista cree descubrir, por otra parte, en el psicoanálisis, una de las manifestaciones negativas de la época. Le atribuye "cualidades destructoras", particularmente por concebir a la cultura como sublimación de instintos reprimidos. Pensamos que ello es exacto en cuanto el psicoanálisis sucumbe a la misma limitación de la edad presente, que se manifiesta en su impotencia para comprender el elemento incondicional propio del anhelo de mutua "presencia", de realidad, de espontaneidad que impulsa los contactos humanos.

En este sentido, Erich Fromm ha intentado superar ciertas limitaciones de Freud. Mas, a pesar del historicismo aplicado a la idea de la naturaleza humana, su interpretación de la dialéctica de la individuación y de la libertad, posee algo de mecánica invariabilidad <sup>(6)</sup>. Debemos reconocer, sin embargo, —y por tal motivo exponemos su doctrina— que Fromm afirma que la única actitud que no conduce al hombre hacia un conflicto insoluble es la que supone "*relación espontánea con los hombres y la naturaleza*, relación que une al individuo con el mundo, sin privarlo de su individualidad". Veremos, no obstante la hondura de este enunciado, cómo al referirse concretamente al sentido que orienta la "necesidad de evitar el aislamiento", ella aparece sólo pragmáticamente descrita, y únicamente tiende a destacar el tópico de la *angustia humana*. Pero claro está que ello no prueba que con eso sea por lo formal o por lo superficial de la referencia, quede cabalmente delimitada la interioridad del hombre, o comprendida su esfera toda de experiencias posibles. Y recordemos que también ocurre que al conceder preponderancia al "factor humano" en la evolución de la historia piénsase, a menudo, en unos mecanismos psíquicos elementales en los que no tienen cabida las experiencias del alma ajena.

En las distintas épocas puede acontecer, acaso inevitablemente, si bien por motivos diversos, que el hombre se sienta acosado por un profundo sentimiento de soledad e impotencia. Y ello porque, para Fromm, no sólo los impulsos biológicos poseen el carácter de inmutables, sino también la necesidad de evitar el aislamiento físico y la soledad moral. Mas, esta necesidad varía según las oscilaciones experimentadas por el "nivel de individuación", sujeto, a su vez, al cambiante curso de la historia. Desde la reforma hasta nuestros días —siempre a juicio de Fromm— el proceso de individuación humana parece haber alcanzado las más altas formas. Al llegar aquí, se divisa ya el gran problema. Pues, con ello, también se ha producido el alejamiento máximo de los "vínculos primarios", lo que trae aparejado el despertar de agudos sentimientos de soledad, impotencia e inseguridad.

¿Cuál es el mecanismo que rige estas conexiones psicológicas? La pérdida de los vínculos primarios anteriores a la individuación, constituye para Fromm la clave fundamental de la historia social del hombre. Denomina "proceso de individuación"

<sup>(6)</sup> Consúltese su obra *El miedo a la libertad*, especialmente el capítulo "El surgimiento del Individuo". Añadamos, además, que la tendencia del neopsicoanálisis a destacar la historicidad de los síntomas e inhibiciones neuróticos, a la manera como lo han intentado Malinowski y Kardiner, por ejemplo, no queda libre de las críticas que hacemos a Fromm.

el tránsito desde un estado de primitiva participación en el todo, de unidad indiferenciada con el mundo natural, hasta alcanzar la conciencia de sí mismo, la objetividad frente a la naturaleza. Antes de emerger el hombre como individualidad, sucedía que el enlace orgánico con el todo le confería seguridad, aunque a costa de inhibir las revelaciones de lo singular en él. Vínculos primarios son para Fromm los que se establecen entre el niño y la madre, los que unen al hombre primitivo con la naturaleza y el clan, en suma, aquellos que incorporan al hombre medieval a la Iglesia o a su casta social. (Evidente es aquí la confusión y el desconocimiento de una verdadera jerarquía o distinción objetiva de la índole de los vínculos sociales posibles).

El despliegue continuo del proceso de individuación manifiesta, en general, un carácter dialéctico, adecuado, en cada caso, al nivel histórico de la individuación propio de la sociedad de que se trata, cuyos límites no pueden tramontarse. Si, por un lado, aumenta la fuerza del yo, despierta, por el otro, simultáneamente, un sentimiento de soledad e impotencia. Renace entonces el anhelo de sumergirse nuevamente en el mundo exterior, de despersonalizarse, como reacción conducente a superar los sentimientos inhóspitos. Pero los vínculos primarios resultan ya, en definitiva, irrecuperables. Las identificaciones ulteriores serán inevitablemente de otra índole. Tal es el proceso dialéctico de la individuación. Atendamos a las propias palabras de Fromm: "La individuación es un proceso que implica el crecimiento de la fuerza y de la integración de la personalidad individual, pero es al mismo tiempo un proceso en el cual se pierde la originaria identidad con los otros y por el que el niño se separa de los demás". La falta de armonía entre esos dos procesos estimula la tendencia a evadirse, a través de los más variados mecanismos de compensación anímica. En el hecho de "ser parte de la naturaleza y sin embargo trascenderla" reside el destino trágico del hombre como, asimismo, lo ambiguo de la experiencia de la libertad. Esto es, si las condiciones sociales y culturales tienden a obstaculizar el libre despliegue de la individualidad, la libertad se torna insopportable: "Ella se identifica entonces —escribe— con la duda y con un tipo de vida que carece de significado y dirección. Surgen así poderosas tendencias que llevan hacia el abandono de este género de libertad para buscar refugio en la sumisión o en alguna especie de relación con el hombre y el mundo que prometa aliviar la incertidumbre, aun cuando prive al individuo de su libertad".

Todo este sencillo —aunque delicado— mecanismo interpretativo parece atascarse, detenerse súbitamente tan pronto como Fromm intenta contestar "por qué el miedo al aislamiento es tan poderoso en el hombre". No ve en ello ningún misterio. He aquí, pues, su respuesta: "Un elemento importante lo constituye el hecho de que los hombres no pueden vivir si carecen de formas mutuas de cooperación. En cualquier tipo posible de cultura el hombre necesita de la cooperación de los demás si quiere sobrevivir; debe cooperar ya sea para defenderse de los enemigos o de los peligros naturales, ya sea para poder trabajar y producir". La réplica debe ser

inmediata: El plano en el que Fromm describe lo interhumano representa el de las interacciones de dirección puramente biológica, pragmática e impersonal. Es la esfera donde el otro, exteriormente concebido, no aparece como forma interior inherente a todo ver, sentir y querer, sino como un objeto, vivo, es cierto, pero situado junto a otros objetos de la naturaleza. En consecuencia, Fromm ni siquiera menciona el proceso de recíproca actualización de la esencia personal, de plenitud íntima condicionado por la verdadera referencia directa a los demás, regida por el juzgar y aprehender al otro en sí mismo.

No debemos extrañarnos, por lo tanto, que auxiliado por tal instrumento teórico—la reducción de la experiencia del prójimo a mera huida del aislamiento por necesidad de "mutua cooperación"—, se atenga al formalismo al intentar fijar la cualidad diferencial propia de las relaciones personales en diversos períodos históricos. En contraste con lo que sucedía en la Edad Media, "el sentimiento de aislamiento y de impotencia del hombre moderno —escribe— se ve ulteriormente acrecentado por el carácter asumido por todas las relaciones sociales. La relación concreta de un individuo con otro ha perdido su carácter directo y humano, asumiendo un espíritu de instrumentalidad y de manipulación". ¡Cabal formalismo interpretativo! Pues, al considerar las relaciones del hombre medieval, en oposición al carácter de las del hombre actual, como "directas", olvida su afirmación anterior según la cual "la sociedad medieval no despojaba al individuo de su libertad, porque el 'individuo' no existía todavía; el hombre estaba aún conectado con el mundo por medio de sus vínculos primarios". Y no se trata de sorprender contradicciones sistemáticas por puro solaz lógico. El hecho es que esos vínculos mediatizan los contactos humanos determinando solamente relaciones indirectas que se establecen a favor de la previa identificación del otro con un todo social. Del mismo modo, la experiencia religiosa también puede condicionar la pérdida de contactos directos por desenvolverse ellos a través de la visión de la divinidad. En rigor, Fromm no vislumbra la fisonomía diferencial que distingue una relación inmediata, orgánica, espontánea, de su contraria. No elabora el criterio necesario para ello, ni indaga los fundamentos antropológicos de los vínculos humanos, cuyo conocimiento constituye la única ayuda posible para valorar el verdadero grado de actualidad personal. En consecuencia, la propensión a establecer vínculos directos, concebida como característica propia de la sociedad medieval, representa, verosímelmente, sólo una apariencia ilusoria, formal. Y reconozcamos, en este sentido —alejándonos ya de este investigador—, que justo es dirigir a Fromm las mismas críticas que desarrollamos a propósito de Tönnies<sup>(7)</sup>. (Véase Apéndice 1)

<sup>(7)</sup> Resulta fugaz la satisfacción que podría experimentarse al creer encontrar, en Ernst Manheim, un planteamiento teórico que ofrece sólo una aparente similitud con los conceptos expuestos en esta obra. En efecto, se advierte que sus descripciones poseen las mismas limitaciones destacadas en Tönnies y Fromm. Porque, si bien distingue entre relaciones *mediatas* e *inmediatas*, el criterio que le sirve de base para ello resulta insuficiente y superficial. Juzga como proceso típico de esta época "la mediatización

El advenimiento de la nueva modalidad de las relaciones humanas se evidencia en el espíritu propio de la vida social en nuestras tierras y en el modo de existencia característico del hombre de esta época. Justifícase, por eso, la indagación de la cualidad de las experiencias íntimas en que se funda dicha actitud general. Y se justifica, además, porque, como verdaderamente sucede, el nuevo género de vínculos actualiza toda una trama peculiar de interrelaciones de variada índole. Es decir, la vivencia del tiempo, la idea de la acción, la visión de la historia, la conducta moral, el arte mismo, en suma, experimentan hondas mutaciones.

Karl Mannheim, a partir de estos hechos, y considerando en particular que esta edad siente como su problema más entrañable el de la transformación del hombre, investiga el tipo de psicología que se elabora al perseguir la realización de dicha tentativa. Del supuesto tácito de la inexistencia del "hombre en general", deriva Mannheim la creencia que "el punto de vista de la planificación lo anuncian manifestaciones nuevas de la psicología". Y ello lo considera natural, ya que, a su juicio, cada sistema económico engendra como correlato orgánico un tipo humano particular. Así, el pragmatismo, la psicología de la conducta y el psicoanálisis le parece que surgen de la voluntad de planificar y, en general, de las tendencias sociales características de la época actual. Veamos ahora, brevemente, cómo se corresponden —para Mannheim— éstas tendencias y aquellas corrientes de la psicología contemporánea.

En tanto ocurre que el *pragmatismo* no establece una separación insuperable entre el pensamiento y la acción, sirve adecuadamente a la voluntad de planificar. Porque ello significa que el pragmatismo tiende a integrar, a hacer coincidir el pensamiento y la conducta. Por otra parte, en la sociedad de masas resulta también necesario poder calcular la manera de reaccionar del individuo medio ante determinadas circunstancias; y necesario, además, conocer sus motivaciones o transformar su personalidad. Siendo así, la *psicología de la conducta* expresa entonces los requerimientos de la actual

social de las relaciones humanas inmediatas". Mas, al expresarse así no se refiere a la experiencia del prójimo y su variable tensión diferencial, sino a algo puramente formal, lo que se torna evidente cuando dice que las relaciones interhumanas dependen, de manera creciente, de la evolución social general. ¿Cuándo ello no ha acontecido de tal manera? ¿Dónde reside, entonces, lo nuevo del cambio en la esfera de la convivencia? A falta de un análisis psicológico profundo del fenómeno de la relación de hombre a hombre, se recurre —y es algo que podía preverse— a la comparación con la vida social durante la Edad Media. Se dice, por ese camino, que ahora el individuo es, antes miembro de su sociedad que campesino, aldeano o artesano. Mannheim no llega, sin embargo, a precisar lo peculiar de las nuevas relaciones humanas. Su formalismo es indiscutible, aunque proclame de manera perentoria: "En pocos decenios la relación recíproca de hombre a hombre ha adoptado —parece que un modo definitivo— un carácter social general y se ha desligado así de su inmediatez tradicional, estamental y local". Nos vemos obligados a repetirlo una vez más: prescindiendo de meras diferencias exteriores y atendiendo, únicamente, al sentido liberador de los vínculos espontáneo y directos con los demás, cabe rastrear parecida mediatez tanto en el seno de la comunidad familiar, como en los gremios medievales o en la cual subordinación del individuo a instancias colectivas. Véase de E. Mannheim "La opinión pública", Madrid, 1936, págs. 9 a 21.



mentalidad racionalizadora. En fin, el *psicoanálisis* contribuye, a su vez, a favorecer los intentos de planificación. Pues el conocimiento de las motivaciones inconscientes puede señalar el camino de una adaptación más honda del individuo a la realidad social, de índole no puramente mecánica o exterior, como es el caso del conductismo, sino persiguiendo comprender al hombre en su totalidad.

Verdad es que Mannheim proclama la necesidad de una nueva psicología para comprender los fenómenos sociales de la época. Cierto es que también reconoce que los estudios más valiosos escritos en este sentido constituyen un recuento de síntomas incapaz de alcanzar hasta el conocimiento de las causas determinantes. "La razón principal —concluye— de nuestro fracaso en esta rama de los estudios es que hasta ahora no hemos tenido una psicología histórica o sociológica"<sup>(8)</sup>. Sin embargo, Mannheim no advierte que las psicologías mencionadas, si bien pueden servir adecuadamente los designios de las diversas etapas de la planificación económica y social, no tocan específicamente el problema fundamental; esto es, no atañen a la significación de los símbolos bajo cuyo influjo vive el hombre de hoy: *su anhelo de configurar formas impredecibles de su libertad histórica*. Expresado en otros términos; se trata de comprender el oculto sentido de su creencia en la posibilidad de configurar el futuro. Ella existe y se desenvuelve, en la medida en que el hombre comienza a percibirse a sí mismo como el valor supremo.

En este escenario poblado de predicciones históricas y de optimismo racionalista se perfilan, también, singulares conexiones espirituales, importantes tanto por lo que toca a lo vivido mismo, como a la teoría que puede hacerlo comprensible. Así, por ejemplo, conciencia de la historicidad, desplazamiento de lo experimentado como íntimo y peculiaridades en la manera de experimentar al prójimo como fuente de la idea del hombre, representan nexos esenciales que Mannheim desconoce. Y ello es exacto, aunque afirme la variabilidad de la naturaleza del hombre. Porque, al igual que otros sociólogos, olvida las transformaciones históricas del sentimiento de lo humano.

Por otra parte, así como Mannheim no distingue suficientemente el hecho cómo es *vivida* la libertad —aunque la conciba en relación a una sociedad determinada—, del problema de su posibilidad objetiva, tampoco diferencia los tipos de psicología que están al servicio de la mentalidad planificadora, que la alientan, estimulan o hacen posible, de los verdaderos motivos de dicha voluntad de planificar. Y es, justamente, en este último punto donde surge la necesidad de iniciar nuevas indagaciones psicológicas. Lo cual significa que cuando Mannheim invita a ahondar en un conocimiento de lo anímico que favorezca los intentos de prefigurar al futuro, sigue en verdad el mismo movimiento colectivo que pretende explicar.

Por segunda vez debemos formularnos la pregunta: ¿Qué ideal de formación puede elevarse del espíritu de masificación? Porque Mannheim no repara en que la

<sup>(8)</sup> Karl Mannheim, *Libertad y planificación social*, Introducción, III, Parte IV y IX.

tríada de enfoques psicológicos recién mencionada sirve, por cierto, al imperio de la racionalización creciente, si bien antes de aproximar al hombre a sí mismo, le aleja con ello de su real autenticidad. *Observamos, por eso, que se juzga como una romántica herejía invocar hoy la legitimidad y armonía interiores como fundamento de una acción social y económica creadora.* No debe sorprendernos entonces que Mannheim, sirviendo a la época tanto en su anhelo de impersonalismo como en su tendencia a la fuga de la autonomía personal, concluya elaborando una fórmula verdaderamente simbólica. Afirma que la libertad no consiste ahora en poner límites al planificador, sino en crear un forma de planificar que la torne posible. Pero aun falta citar el enunciado que debe ser interpretado como expresión histórica sin par de renuncia a la humana autonomía: "planificar para la libertad es la única forma lógica que queda de libertad".

Antes de continuar, es necesario dejar establecido lo siguiente: Cuando aquí hablamos de variabilidad histórica de la experiencia del prójimo, entendemos por ello que sus oscilaciones únicamente son posibles dentro del mismo ámbito que rige el sentido antropológico primario de dichas experiencias. Lo cual quiere decir que ni el historicismo ni el sociologismo pueden vulnerar cierta inmutabilidad tocante a la esencia misma de las actitudes humanas. Y en esta tarea de sortear equívocos evidénciase también que, a pesar de que Mannheim clama por una psicología histórica, la verdad es que no desarrolla ni concibe otra forma de psicología que la dictada por su extremo sociologismo. Desviación conceptual merced a la cual se procede a la desubstancialización teórica del yo y la personalidad, substituyéndolos por una constancia o equilibrio interior, determinado solamente por interacciones de fuerzas sociales. No se pregunta por eso qué características constitutivas de la naturaleza de ciertas humanas hace posible el cambio histórico de la conducta colectiva.

Se comprende, entonces, que atendiendo al puro dinamismo de las transformaciones sociales, imagine la existencia, de manera tan silvestre como pseudo-científica, de profundas mutaciones en la naturaleza humana. Además, veremos que Mannheim no desarrolla una psicología, ni distingue siquiera las esferas del conocimiento del plano de la conducta. En fin, no diferencia el nivel antropológico de lo histórico, individual o social. La amplitud de las oscilaciones anímicas dadas entre lo personal y lo humano universal, entre lo mudable y lo eterno, en una de sus manifestaciones interhumanas. Pero el hecho es que pasando por encima de todos estos distingos, con irresponsable vaguedad científica, Mannheim escribe "que se está produciendo un cambio radical, no sólo en nuestro pensamiento, sino también en nuestra misma naturaleza".

Lo importante es afinar el sentido para captar lo diferencial, lo particular, evitando que se nos oculte la esencia del fenómeno, su universalidad. Y no se trata de proclamar un romántico culto a lo invariable sino, al contrario, trátase de poder aprehender cabalmente lo singular como dado justo en el juego histórico en que se entrecruzan lo temporal y lo eterno. Por eso, a pesar de que Mannheim reconoce que "se necesita una psicología diferente, que pudiese explicar cómo tipos históricos

especiales se derivan de las facultades generales del hombre", se contradice gravemente. Pues a continuación agrega —dejando sin precisar su alcance conceptual— que la Edad Media y el Renacimiento produjeron tipos de hombres enteramente diferentes a los actuales. A modo de comentario final, permítasenos insistir una vez más en el hecho de que sólo la *antropología de la convivencia*, describiendo la índole de los vínculos sociales de manera clara y distinta, puede contribuir a un verdadero análisis histórico diferencial. En todo caso, delata imperdonable ingenuidad vaticinar cambios en la naturaleza humana tan pronto como se advierten ciertas modificaciones en el rumbo de la evolución histórica. Además, inspirados en semejante criterio, nos encadenamos, al perder la libertad para la visión de lo que ocurre, la que sólo se despliega ante el mirar real y objetivo. Y nos encadenamos, sobre todo, cuando acontece —ilusión tan frecuente como trágica por sus consecuencias— que interpretamos manifestaciones negativas de nuestra propia esencia personal invariable, como definitiva transformación del hombre.

## VII

Es posible observar, sin embargo, la presencia de signos que anuncian profundas transformaciones espirituales en la manera de ser del hombre. Sólo que ellas antes parecen despertar viejas virtualidades que revelar ignorados estratos de la persona humana. Para decirlo brevemente, trátase de la inacabable aventura histórica por la que el hombre tiende —no pocas veces siguiendo huellas invisibles para el historiador— a desplazar hacia lo íntimo los fundamentos del acto moral. Con todo —y aquí reside el dramatismo de la nueva condición—, a nada se resiste tanto como a entregarse a su definitiva responsabilidad. ¿Qué estimula dicha resistencia? Acaso pavores engendrados por la soledad de la autodeterminación.

Bien puede suceder, en consecuencia, que los historiadores del futuro juzguen necesario *desplazar el centro natural de la periodificación del pasado, atendiendo al advenimiento de una nueva actitud del hombre respecto de sí mismo*. Cosa que, por nuestra parte, equivale a afirmar que deben abandonarse las determinaciones de fases culturales fundadas en los ritmos o ciclos cósmicos, en los cambios políticos, en las luchas por el poder y en las crisis, así como también las fundadas en lo puramente histórico. Abandonarse, a fin de revivir la sucesión de las épocas y dividir los períodos de la historia universal en función de cambios en las relaciones del individuo respecto de sí mismo y del otro (criterio muy alejado, por lo demás, de la idea hegeliana que considera las fases de la historia como sucesivas objetivaciones del espíritu a través de las cuales éste conquista la conciencia de su libertad). Pensamos, en fin, que la aspiración a captar la unidad cultural, tan natural en el historiador, tal vez pueda realizarse con cierta seguridad atendiendo al grado de interiorización de las experiencias humanas.

*El curso de la historia adquirirá entonces la apariencia de un proceso de interiorización de la responsabilidad, de identificación entre personalidad y responsabilidad.* Lo cual significa que el hombre puede llegar a tener la certidumbre de que todo, la forma, el sentido y el curso de su vida, descansan en él mismo. Tiende y ha tendido a ella a través de las edades, aunque a nada, en verdad, se ha resistido tanto. Por eso se conservan las huellas que deja esa doble inclinación interior, que tan pronto se manifiesta como búsqueda o huida de la autarquía. Ya nos referimos, más arriba, a que la creencia en la posibilidad de configurar el futuro parece encontrarse estrechamente enlazada, en la actualidad, con el hecho de que el hombre comienza a contemplarse a sí mismo como el valor supremo. Pero, ese es sólo uno de los aspectos externos del fenómeno de creciente interiorización de la responsabilidad. Bosquejemos, pues, su verdadero perfil, describamos su apariencia más relevante.

Desde hace aproximadamente un siglo, viejos ateísmos vienen adquiriendo nuevos bríos, en tanto que no sólo niegan lo divino, sino que afirman lo humano con plena independencia de esa misma negación. Porque debe verse claro que se trata de un cabal proceso de interiorización y, como tal, ajeno a toda suerte de reacciones compensatorias negativas. Nos referimos a la "desdivinización del mundo como algo consciente", recordando aquí una observación de Jaspers, quien la expresa con palabras de Nietzsche. La nueva actitud se ha proclamado a través de sistemas tan diversos como los desarrollados por hombres como Carlos Marx, Federico Nietzsche y Nicolás Hartmann<sup>(9)</sup>. ¿Cómo formulan dichos pensadores la crítica de la religión? Para Marx —que en este punto sigue a Feuerbach—, ella culmina con la idea que el hombre es lo más alto para el hombre. Y llevando luego tal pensamiento hasta sus últimas consecuencias concluye, sin vacilar, diciendo que "la única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación sobre la base de la teoría, que declara al hombre como el ser supremo para el hombre". Imagina, además, que concebir a la persona como lo supremo para sí misma, continúa o actualiza en otra esfera la trayectoria espiritual iniciada por Lutero. Porque el hombre de la Reforma

<sup>(9)</sup> En su profundo estudio *La idea del hombre y la historia*, Max Scheler analiza la significación antropológica de estas ideas, en particular por lo que respecta a Nietzsche y Hartmann. Destaca lo peculiar y lo nuevo existente en el ateísmo de Nietzsche y en el "ateísmo postulativo de la responsabilidad" de N. Hartmann. Como tales no los considera comparables a ninguna manifestación anterior de ateísmo en Occidente. (También Jaspers observa que el moderno escepticismo religioso diferencíase profundamente del que se desarrolló en la India del pasado o en la Antigüedad; mas, a juicio de Jaspers, eran incrédulos para quienes el mundo continuaba "dotado de alma"). Pero Scheler juzga dichas concepciones sólo como una forma de antropología —entre otras posibles—, a la que corresponde una determinada teoría de la historia. No atiende a su valor como experiencia colectiva propia del hombre moderno. Nos parece, en cambio, que al rebasar la mera historia del pensar filosófico, veremos que el sentimiento de "desdivinización" desenvuélvese paralelamente al proceso de occidentalización. Y aquí no se indaga, por cierto, la objetividad del juicio acerca de la existencia o inexistencia de Dios, sino la actitud interior correspondiente a tal afirmación y lo que representa como impulso configurador de posibles formas de vida). Para la exposición que sigue véase, de Marx, *Para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, y de Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Libros tercero y quinto.

—según Marx— se liberó de la religiosidad externa, desplazándola hacia su intimidad, al convertir la devoción en convicción. Parecería así que, para el pensamiento de Marx, el hecho de que el hombre llegue a percibirse como el ser supremo para sí mismo, aproxima al individuo a la definitiva emancipación interior.

Ahora bien, ¿qué significación y trascendencia encierra para Nietzsche aquella sentencia en la que anuncia que *Dios a muerto*? Porque tal es —a juicio suyo— “el más grande acontecimiento de estos últimos tiempos”. Pero, ¡cuidado! —nos previene— con creer que el Universo es un organismo o mecanismo; pues representa, por el contrario, un eterno caos. Cuidado, también, con atribuirle perfección o hermosura, irracionalidad o nobleza. Por consiguiente, el cosmos tampoco posee instintos. Se trata, en suma, de “desdivinizar” a la naturaleza y de “naturalizarnos” nosotros mismos, a fin de llegar a formar parte de una naturaleza “redescubierta, redimida”. Mas, de todo esto no se posee clara evidencia ni ello es vivido a través de apacibles sentimientos. Las multitudes desconocen aún la significación de esta nueva etapa de la religiosidad humana. Su presagio se manifiesta como una confusa mezcla de sombras milenarias y de luz proveniente de una futura aurora: de alegría de espíritu libre y de “pavorosa lógica del terror”, en la que se manifiesta el proceso de “hundimiento y cambio” de la moral europea.

Y, por último, ¿cómo se incorpora Nicolás Hartmann a esta peculiar corriente de ateísmo? En cuanto el hombre es el ser que tiende a conferir realidad a los valores ideales conviértese, para Hartmann, en *persona*. El deber ser humano reside, entonces en el hecho de que sin la proyección de lo ideal a la esfera de lo real operada por el individuo, los valores —ideas platónicas según Hartmann— permanecerían en el “reino de la esencia”, sin actualizarse. En consecuencia, el que coincidan de algún modo *personalidad y responsabilidad*, indica que en el hombre mismo alientan atributos divinos. Lo cual significa que a través de la persona el deber ser ideal de los valores puede llegar a influir en el curso de la realidad histórica. Siendo, pues, el hombre quien revela los valores, resulta innecesaria la idea de Dios. Sólo el hombre es personalidad, mas no la divinidad. Porque el individuo es libre —y responsable— de optar o no por su actualización. De ahí que para Hartmann lo peculiar de los valores morales no reside ni en su orden o jerarquía ni en la tesis teológica de “su dependencia de otros valores, sino en su relación con la libertad”.

Apartémonos ahora del curso seguido por la historia del pensamiento filosófico, a fin de atender al hecho de cómo se manifiesta —o experimenta— este proceso de desdivinización del mundo, en la vida colectiva. Como etapa transitoria de la pérdida de la fe, asistimos a ese “ensombrecimiento” interior profetizado por Nietzsche. En decir, incapaz el hombre del presente de atreverse a sustentar una legitimidad moral y espiritual que emane de su propio ser, le vemos entregado a la angustia y a fanáticos idealismos. Ocurre, así, que olvida, por ejemplo, los rasgos eternos de la naturaleza humana concluyendo por mezclar, en política, la crueldad más irracional con el pensamiento y la esperanza de un idílico futuro; o, si se quiere,

por mezclar lo tiránico con la bucólica expectativa de felicidades colectivas. Porque el presagio de la desdivinización, distante aún la serenidad, paraliza al hombre en perplejidad frente a sí mismo. Y entonces la certidumbre de la autodeterminación le arroja a esa universal soledad interior, poblada de visiones de oscuros destinos.

Y ahora detengámonos en este punto, puesto que hasta él queríamos llegar. La certidumbre—es lo que cabe concluir—del señorío moral que el hombre ejerce sobre sí, condiciona peculiares reacciones sociales que, atendiendo a su imagen externa, más parecen exaltar los instintos primitivos que inclinar al individuo al sereno autodomínio. Pues bien: el conocimiento de la naturaleza y sentido de tales contradictorias actitudes debe constituir el objeto de las nuevas indagaciones histórico-psicológicas que juzgamos necesario emprender.

Digamos, para concluir, que en cada momento histórico los pueblos revelan sus anhelos más definitivos en el modo como se manifiesta en ellos el *desplazamiento de las motivaciones*; esto es, la desproporción existente entre la norma interior que inspira sus actos y los actos mismos, la desarmonía entre lo afirmado y la realmente querido. A través de dicha "lucha de motivos" se expresa siempre una lucha entre lo legítimo y lo inauténtico. Señala, en suma, cómo se deforma lo originario al petrificarse en hechos. Las reacciones negativas que acompañan a la desdivinización—angustia, soledad sentida como sino aciago, impersonalismo, incapacidad para establecer vínculos personales—constituyen un elocuente ejemplo de ello. El descenso a lo íntimo puede también, por instantes, encadenar. Ahora bien, ocurre que en el americano el fenómeno del desplazamiento de motivos manifiéstase como la aparente no coincidencia entre su idea del hombre y el tono propio de la convivencia que, a veces, alcanza hasta la región de lo sombrío. Procuraremos ver qué oculta tal desarmonía.

LA IDEA DE HISPANOAMERICANO Y LIMITACIONES  
DE ESTA INVESTIGACIÓN

I

Un sentimiento, un estremecimiento de soledad ensombrece la vida moderna. Se la experimenta y se la estudia. Como en otras épocas de transición, se habla de ella con insistencia. Pero, en cuanto al modo de vivirla, a su cualidad interior, no revela semejanza con los rasgos que adquirió en el pasado. Porque no se trata hoy del aislamiento y separación de la sociedad a que muchos individuos se entregaron, por ejemplo, en los orígenes del anacoretismo cristiano, en los siglos tercero y cuarto. Nada, pues, de vida eremítica, sino de angustiosa soledad experimentada en el seno de lo colectivo.

En aquellos tiempos, los ermitaños entregábanse al aislamiento físico por motivaciones religiosas, y la renuncia al mundo les abría la posibilidad de purificarse interiormente. En cambio, ahora es la densidad sin distancias, propia de la masa, lo que condiciona una suerte de impotencia expresiva entre el prójimo, engendrando además la *soledad del impersonalismo*. Por eso, no se intente descubrir en ésta nada de ascético. Pues se trata de la soledad por falta de recíproca participación interior en actos y afectos, como la que acongoja *al lobo estepario* de Hesse. Sintién dose solo, percibe agudamente su "incapacidad de relación", su "carencia de relaciones", lo que ya no le resulta destino sino "condenación".

Mas, y oportuno es preguntarlo, ¿por qué hemos analizado con especial énfasis este sentimiento? Ocorre que dicho fenómeno ofrece una puerta de acceso al *punto donde se entrecruzan lo autóctono y lo mundial*. Y ello en esfera tan principal como la de la convivencia. Puesto que si desde el ámbito mundial nos llega el soplo de la soledad que nace en medio de la masa, entre nosotros encontramos al solitario penetrado de anhelos de comunicación y en busca de relaciones directas con los demás.

En consecuencia, no nos hemos alejado de nuestro tema. Fácil es advertirlo al tener presente cómo América Latina aspira, a partir de nuestra propia experiencia de la vida, a incorporarse a la órbita de los procesos históricos universales. Por otra parte, ¿qué envuelve de extraño intentar un estudio del sentimiento de lo humano, de la soledad, de las inhibiciones que despierta la presencia del otro, en un mundo donde, como en el americano, la afectividad y la valoración del hombre en su plena autonomía cuentan tan fundamentalmente?

Se comprende, entonces, que Keyserling, en la novena de sus *Meditaciones suramericanas*, proclame en este continente el primado del "orden emocional", al extremo de afirmar que en Suramérica "el principio racional no desempeña casi papel



ninguno, ni siquiera en el mundo masculino". Le parece, en consecuencia, que la *amistad* constituye el motivo esencial de las relaciones interhumanas, a las que confiere decisivo tono afectivo. Dicha actitud general sería la creadora de un verdadero orden, si bien de índole puramente *emocional*. No vacila, siguiendo el curso de tales pensamientos, en llegar a una afirmación que altera la serena objetividad descriptiva: "La sublime ética antigua de la amistad no era más que una espiritualización de la amistad suramericana".

En efecto, a menudo le ocurre a Keyserling perder el sentido de la totalidad. De ahí que modele el "hombre" suramericano con estratos telúricos y biológicos que, unidos entre sí o conceptualmente llevados hasta sus últimas consecuencias, nos sorprenderían con una imagen humana acaso grotesca. Y es, justamente, tal falta de referencia orgánica a la unidad de sentido, lo que diferencia sus descripciones de lo que nosotros, aunque empleando designaciones semejantes, señalamos, por ejemplo, como pasividad, tristeza, indolencia, hermetismo. Pero ya analizaremos sus ideas en el lugar adecuado y particularmente su biologismo no puramente metafórico. Limitémonos, por ahora, a dejar establecido que los enlaces que Keyserling descubre entre el personalismo suramericano y la primacía del orden emocional, sólo nos parecen válidos como observaciones a distancia, pero falsas en cuanto a la teoría en que se fundan.

Al penetrar teóricamente en el mundo de la convivencia, surge un inevitable escollo, que anula el intento de comprenderlo sin menoscabo del sentido de la totalidad. Y ello acontece en medida no pequeña *merced a un historicismo que oculta lo que siempre hay de humano en el hombre*, a pesar de sus continuas transfiguraciones a lo largo del tiempo. Entonces vence la tentación que conduce por el camino de las grandes generalizaciones que siempre deforman la imagen de la realidad, limitándose, con frecuencia, a hipertrofiar un carácter singular, un rasgo social temporal que de ningún modo representa algo humano esencial. El desequilibrio entre lo histórico y lo invariable en la descripción de los fenómenos colectivos induce, pues, a toda suerte de desmesuras conceptuales. Es lo que cabe observar en Keyserling, cuando afirma que no se comprenden los problemas modernos, porque se plantean a través de las categorías espirituales del cristianismo, pretendiendo encontrar en ellas la solución. Acaso todo marcha bien hasta este punto. Pero, tan pronto como continúa diciendo que no puede verse solución alguna en el amor al prójimo, porque "*este prójimo no existe ya*", no podrá avanzar por el camino correcto; a menos, desde luego, que hubiere indicado el sentido antropológico que confiere a la experiencia del otro, cosa que Keyserling no hace. A su juicio, hoy sólo existe el "vecino inevitable" y el "mundo humano circundante", al que atribuye características semejantes al "medioambiente inanimado".

Por todas partes resalta aquí lo confuso. Confusión entre lo histórico y lo humano-universal, entre lo individual y lo colectivo, entre la virtualidad de prójimo, propia del hombre, y su negación radical a favor de un transitorio ocultamiento. Confusión, en fin, entre la esfera de la experiencia inmediata y la

interpretación histórica especulativa. Acaso el hombre amó en todas las épocas a su prójimo; pero, ¿de qué manera verificase, en las diversas situaciones, la proyecciones de su idea de la individualidad sobre el ámbito histórico, de forma que pueda parecer que en un período cultural determinado tal amor no tiene cabida? He aquí el paso metodológico que hemos intentado dar. Esto es, aspiramos a describir el tránsito desde los fenómenos antropológicos esenciales hasta su encarnación histórica concreta, persiguiendo así la visión armónica de lo universal y lo singular.

El mismo problema cabe plantearse, si bien en otro plano, frente a la afirmación de P.L. Landsberg, según la cual el "mundo de que nos habla la filosofía antigua no es el mundo del prójimo, constituido por la *caritas*: es, más que nada, un mundo de cosas vistas, y los hombres son también, en principio, tales cosas, seres patentes y limitados". Porque, para Landsberg, la persona aún no se había revelado<sup>(1)</sup>. Luego, antes y después del cristianismo parecería justificado considerar como inactuante la idea de prójimo...

Por eso juzgamos esencial precisar, a lo largo de esta obra, el alcance conferido, no sólo al sentimiento de soledad, sino también al sentido de la *necesidad de prójimo* en el americano. Y fundamental, sobre todo al considerar que *en dichos sentimientos se expresa el ideal del hombre, a través del cual se verificará nuestra incorporación estrechamente enlazada la idea del americano y de proceso histórico universal*. Es decir, si bien se asiste, por un lado, a la creciente occidentalización del mundo, el *ascenso del latinoamericano hasta el plano de la historia universal se producirá, por otro, desde su idea del hombre*. Más aún: *la unificación misma, la universalidad del futuro se realizarán en la dirección de la experiencia americana de la vida*. Lo cual equivaldrá, por otra parte, a elevar a la más alta esfera espiritual y social actitudes que en Occidente sólo alcanzan a representar formas de vida decadentes, puesto que desvirtúan el estilo de una existencia secular que posee su centro en disposiciones interiores diversas de las del presente.

Siguiendo estas reflexiones, hemos llegado a un nivel de experiencias más allá de las cuales no resultan posibles afirmaciones inspiradas en la inmediatez de lo perceptible. Añadamos aún, sin embargo, que la idea de *americano*, en virtud del sentido de universalidad que encierra su anhelo de prójimo, se convierte, como imagen del mundo, en forma interior de incorporación a la historia universal.

## II

Como contemporáneos de este período que tiende a la unificación del mundo —aun cuando en el presente ello todavía acontezca de manera tortuosa, equívoca y contradictoria— debemos comprender la *unidad americana* en términos de tensiones y trayectorias espirituales. En suma, ella no puede percibirse cabalmente más que

<sup>(1)</sup> En su ensayo *Experiencia de la muerte*, 7.

en el modo de incorporación de este continente al proceso histórico universal. El desenvolvimiento de tal criterio implica, por cierto, el abandono de viejos hábitos interpretativos de índole naturalista. Lo que trae como consecuencia que el criterio antropológico inspirado, por ejemplo, en la fusión, en la combinación de substancias étnicas, en la alquimia racial, en lo geográfico o en la pura rigidez de ciertas tradiciones imaginadas como fuente de unidad cultural, debe ser reemplazado por *el estudio del modo cómo es vivido en América el moderno proceso de universalidad de lo occidental*. Claro está que comprender cómo indagar la unidad cultural, cuyas formas concretas se columbran en la entraña del futuro, en función de experiencias interiores resulta, sin duda, más cabal, pero difícil de precisar metodológicamente con nitidez.

Entonces, si decidimos atender a la actitud espiritual que ubica al americano en su mundo, al propio tiempo que lo enfrenta a lo extraño, veremos a la unidad americana destacarse —más allá de sutiles problemas etnográficos de “transculturación”— limpia y clara, encarnando en actitudes íntimas tan definitivas como primarias y, por otra parte, capaces de engendrar realidad cultural.

*Pensamos en la unidad en torno a lo originario*. Es decir, captamos el sentido de nuestra evolución, no a través de esquemas genéticos, de herencias exteriores a la persona misma, sino en función del cruce interior hacia el que confluyen y, entrecuchan lo auténtico y lo inauténtico, lo percibido como autóctono y lo percibido como extraño. Lo cual significa que también aprehendemos la unidad merced a cierto género de duplicidad interna. Es cosa que se observa particularmente en la peculiar receptividad indígena para la religión católica. Ésta ha condicionado una vieja tradición formada por extrañas rutas interiores, donde las doctrinas religiosas, al chocar con las supersticiones propias de la población indígena, modelaron creencias de un barroquismo desconcertante. Dicho fenómeno se manifiesta, además, en la evolución del arte americano, según lo ha observado José Moreno Villa. Ritmos singulares, “explosiones rítmicas” y también cierta íntima duplicidad, es lo que caracteriza a sus períodos biseculares. Así, el siglo xvi distínguese por su marcado anacronismo (mezcla de lo romántico, gótico y renacentista); por su “mestizaje inconsciente” se diferencia el siglo xviii; en cambio, el siglo xx lleva a la más alta expresión la pintura como “la conciencia del mestizaje”<sup>(2)</sup>.

Intentemos bosquejar la fisonomía de esta *unidad de lo americano*. El primer rasgo que distinguimos se delinea en los orígenes mismos: como unidad dada en la simultánea impresión de una naturaleza que permanecía entregada a su soledad y silencio, casi al margen de la historia, e invariable incluso en el sombrío ánimo de los habitantes de la nueva tierra. He aquí, pues, *como rasgo común, el trauma primario de lo natural*, la experiencia propia de lo visto por primera vez, de lo no hollado, que todo americano siente latir dentro de sí con rara proximidad. Presencia interior de lo originario y desprovisto de historia, que no sólo enlaza líricamente en torno a la natu-

<sup>(2)</sup> *Lo mexicano*, México, 1948, Cap. iii.

raleza, sino que confiere, además, especial fuerza al sentimiento del futuro. Es decir, la sensación de encontrarse interiormente próximo a los orígenes, la unidad del trauma primario de lo natural, condiciona una peculiar experiencia de la temporalidad: su pura percepción o afirmación es concebida, en sí misma, como auténtico *valor*.

Anteriormente afirmamos que el sentimiento de la naturaleza en el latinoamericano está subordinado a su modo de experiencia del prójimo. Dicha afirmación no resulta contradictoria respecto de la referencia al trauma primario de su visión de lo natural. En esa unidad en torno a lo originario está también implicada su particular idea del hombre. Ya que no existe una experiencia única o universal de la naturaleza como lo originario. Por eso, con distinto énfasis nos referimos a la interdependencia existente entre la relación del individuo consigo mismo, su experiencia del prójimo y su visión de la naturaleza.

Es muy significativo recordar aquí que Huizinga considera como una de las pérdidas culturales más desoladoras la quiebra, la decadencia del paisaje en Occidente. Corroborra, pues, lo recién expuesto, si nos representamos el extremo contraste existente con el hecho de la real actualidad de lo originario en América. En efecto, descubre en la ruina de la naturaleza virgen, en su degradación, en la desaparición del paisaje idílico o romántico, no sólo la muerte de la belleza natural, sino hasta un cierto extravío del sentido mismo de la vida <sup>(3)</sup>.

Como elemento unificador destaquemos, una vez más, a la soledad, en su aspecto positivo y negativo —puesto que existen reacciones unitarias con uno y otro signo—, ya sea como señal del soterrado ideal del hombre, o bien como expresión de la sombría actitud indígena. Y, ateniéndonos siempre a la disposición subjetiva, veremos que también es indicio de la unidad americana concebida desde dentro, el retraimiento de la mayoría, la general indiferencia que todo lo permite, aunque interiormente lo censure todo, cosa de la que ya se lamentaba Euclides de Cunha hace medio siglo. Mas, continuemos este rápido bosquejo advirtiéndolo, ahora, la existencia de una manera peculiar de vivir la religiosidad occidental. Así, por ejemplo, la formación social y cultural de América le parece a Gilberto Freyre, hispánica, católica, pero “teñida de misticismo y de cultura mahometana y no resultante de la Revolución Francesa o del Renacimiento”. Asimismo, es de opinión —y no olvidemos que se refiere al Brasil—, que “la catedral o la iglesia más poderosa que el mismo rey, sería sustituida por la casa—grande de ingenio”. La capilla de éste pasa a ocupar el lugar de la iglesia aislada y sola. Esto es, aquí nos encontramos en presencia de una faz de la unidad que indagamos, dada como el fenómeno general de la derrota del clericalismo frente al caudillaje de los grandes propietarios de tierras. Contemplemos, luego, pasando a otra esfera, *la unidad del desplazamiento de los motivos*, presente como cierta típica especie de desconfianza propia del indígena, que nace al hacérsele evidente la desproporción entre las palabras y los hechos, entre el orden de lo

<sup>(3)</sup> *A l'aube de la paix*, Amsterdam, 1945, págs. 95-98.

afirmado y la real actitud religiosa del conquistador, nada ascética por cierto. Es la unidad del indio que íntimamente se retrae al verificar el fariseísmo de aquél. Para Valcárcel, que se refiere al indio peruano, ésta "es la primera tragedia transcultural: la contradicción no resuelta entre lo ético y lo real llevó el espíritu aborigen a una justificada desconfianza. El indio aprendió del español una cierta duplicidad o hipocresía altamente defensiva". Y mencionamos al Brasil junto al Perú, porque, como advierte Samuel Ramos "la identidad del desarrollo histórico entre los países hispanoamericanos admite que las conclusiones obtenidas al analizar un hecho acaecido en uno de ellos, sea válido para todos los demás".

En fin, *existe la unidad de la actitud pasiva*, como existe la del idioma común. Para Arturo Capdevila, la América española no posee otra, puesto que "es una gran soledad" de poblaciones que "se desarrollan en recíproco aislamiento". La unidad religiosa le parece irreal y la política, falaz. En cambio *se desarrolla la comunidad positiva del anhelo*, de la experiencia de la temporalidad percibida como plenitud de futuro. Es quizás, lo que Waldo Frank denomina "la armonía del pathos, sobre todo, que nace de la falta y la necesidad de una moral; la común lealtad a aquellos valores cuyas formas tradicionales son arrasadas por el mundo moderno y la común lealtad a la tarea de la recreación". *Es la unidad de la búsqueda de lo auténtico en uno, por encima de las duplicidades culturales*, de la busca de la expresión cabal, más allá de todas las manifestaciones políticas o culturales no interiorizadas y, por ello, actuantes como mero ritual exterior. Es la *unidad del común afán de autoconocimiento*, indicio, a su vez, de conciencia histórica unitaria. Mas, también debemos recorrer este camino en dirección opuesta. Entonces encontraremos rasgos unificadores negativos: pasividad ante la cultural mundial; ausencia —al menos en la superficie de lo colectivo— de la afirmación de un destino; sentimientos opresores propios de una vida desprovista de sentido; penetración de la técnica aniquilando cierto aparente equilibrio o serenidad coloniales. A pesar de ello, y sin caer en contradicción, digamos que existe la continuidad, la oculta coherencia de una idea del hombre que, aun apenas insinuándose, crea la unidad americana por encima de todas las posibles relativizaciones en cuanto a orígenes, a multiplicidad de influjos y a complejas formas de relaciones interculturales.

No se piense, sin embargo, que debemos abandonarnos a una suerte de éxtasis de autoctonía. Al contrario. Como ya se dijo, *el afán de búsqueda de nuestra propia expresión descubre en su camino valores a los que tiende la misma conciencia universal del presente. Esto es, el presagio de lo auténtico en uno llévanos a actualizar aquel ideal humano que en el moderno proceso de occidentalización sólo se manifiesta a través de síntomas de decadencia*. Lo cual no significa desconocer el valor de lo regional frente a lo universal, ni ignorar la necesidad de compensar lo puramente indígena integrándolo con lo supranacional. En todo caso, la verdadera universalidad de la idea del hombre no se contrapone al necesario engarce del individuo en las vivificadoras fuentes elementales de lo regional. Tampoco dice relación con el peligro —señalado por Freyre— "de

la monotonía cultural o de la excesiva unificación de la cultura dentro del continente americano", proveniente "de la influencia del industrialismo capitalista norteamericano". A decir verdad, dicho problema sólo atañe al proceso de unificación técnica mundial, por lo que su influjo nivelador no amenaza únicamente a este continente.

Por otra parte, la posibilidad del universalismo cultural es susceptible de ser diversamente interpretada según la ideología que sirva de base. Para una teoría de los ciclos culturales, la unificación en torno a la puramente técnico aparece como causa de aniquilamiento y como síntoma de decadencia. En cambio, para el ideal salvacionista del proletariado, ella aproxima a la definitiva liberación de la clase dominada. Pues, su ideología de clase no concibe hundimientos definitivos: la conquista del poder por el proletariado encierra, para él, un remozamiento total del hombre y su comunidad. Por eso, el destino cultural americano, contemplado a favor de las diversas experiencias prospectivas, ofrece como futuro la siguiente serie de enfoques concretos —que, en este lugar, nos limitaremos únicamente a dejar enunciados— según qué distingamos: a) la posibilidad de afirmar lo puramente autóctono y regional; b) la continuación de la cultura occidental a través de nosotros mismos; c) la mera posibilidad de occidentalización; d) el ilusorio renacimiento, anfibio y decadente, el espíritu de Europa; y, e) la universalidad positiva operada merced a la experiencia americana de la vida. Quede dicho que la última perspectiva señalada expresa mi creencia. La podemos formular, desde luego, como posibilidad de una síntesis entre lo singular en nosotros y la unificación en torno a lo occidental; claro está que la afirmación anterior no implica acoger ni continuar todas las innumerables formas que reviste la cultura de Occidente.

### III

Partiendo entonces del supuesto de que nos será dado alcanzar universalidad, merced a originales ideales de vida, no deben resultar extraños los caminos por los que orientamos la selección de ejemplos. Los hemos buscado en el lugar donde, en virtud del imperio de lo espontáneo, no reina casi el azar significativo; es decir, indagando *el sentido del tipo de representación propio del arte americano*; persiguiendo la idea del hombre que lo anima, que ofrece la visión cabal de la unidad americana, más allá de las puras afinidades y concordancias estéticas existentes entre hombre, naturaleza y paisaje. Así, hemos investigado el simbolismo del *gaucho*, al igual que los presagios que tan pronto iluminan como ensombrecen el rostro humano en la pintura de Rivera, Orozco o Portinari, que armonizan con la fisonomía general del "personaje" del arte americano. Sin embargo, afirmamos que la típica expresión fisiognómica del personaje americano está condicionada por su peculiar cosmovisión. En ella encarna la fuerza capaz de constreñir la representación humana a esa unidad que, salvando todas las diferencias, nace con *Ercilla* y perdura a través de poetas distantes como *Hernández* y *Neruda*.



Si evocamos dicho tipo humano, su imagen casi mítica, divisaremos a un hombre solitario en su cabalgadura, atravesando la inmensidad americana. Puramente humano, aunque lleno de titanismo. Verdadero "centauro moderno", "Quirón de la estepa", como llama Karl Vossler a *Don Segundo Sombra*<sup>(4)</sup>, quien emplea su audacia en la inacabable conquista de fortaleza humana y de legitimidad en sus relaciones. Esto es lo extraño y lo significativo a un mismo tiempo. Tan perdido, en apariencia, en su tenso mutismo, que parece continuar con soliloquios el espíritu de selvas, llanos, pampas o cordilleras; perdido, y distante casi de toda cordial, fresca y alegre comunicabilidad. Pero tan próximo, al punto en que coinciden en él su interiorización y la conciencia histórica del presente como voluntad de configurar el futuro en función de sí mismo.

Puede replicarse que ejemplificamos recurriendo para ello al simbolismo correspondiente a formas de vida ya desaparecidas, al menos en su frescura original. Con todo, lo importante es que perduran, manifestándose en las más variadas actitudes, el ideal oculto y poderoso que alumbró aquellos tipos humanos inexistentes ya, hundidos casi en lo legendario. Con razón se ha dicho que Güiraldes, al crear la figura de *Don Segundo Sombra*, persiguió fijar lo intemporal de dicha forma de vida. Así, en su imagen perdura la forma de representación propia del arte americano, más allá de todo cambio en la apariencia de la vida, porque posee la suprema realidad de ser la fuerza configuradora de la intimidad, y como tal capaz de orientar las intuiciones estéticas. Es así como Martínez Estrada ha llegado a decir que los escritores posteriores a la creación del personaje de Hernández, han perdido el contacto directo con la realidad de la pampa, puesto que la ven a través de su poema. Las llanuras, "las cosas —escribe— se evocan a través de sus versos". Fenómeno que, por lo demás, sigue a toda auténtica creación poética en la que se exprese verdadero saber popular.

Es posible descubrir, por ejemplo, influencias de Fray Luis de León en el poema de Hernández o también advertir en el *Martín Fierro*—como lo hace Martínez Estrada—"un cuadro más cercano a *La Araucana* que a la actualidad", considerando para ello el primitivismo del medio étnico, social o afectivo que rodea al personaje gaucho. "Los araucanos de Ercilla —escribe—, son grandes señores comparados con estos indios indigentes de las pampas". Pero al contraponer el mundo de Ercilla al de Hernández, al proclamar la inferioridad de un jefe de fortín de la pampa frente a Caupolicán o Lautaro, es menester captar el verdadero sentido de la aparente actualización del pasado y de la petrificación de un relativo presente. "1872 está por debajo de 1572", concluye por decir Estrada.

<sup>(4)</sup> *La Vida espiritual en Sudamérica*. Buenos Aires, 1935, pág. 41.

[E. Martínez Estrada ha observado agudamente cómo para *Martín Fierro* la evidencia de su valer se funda en su vocación de cantor, en tanto que "su canto es una manifestación lírica de su coraje, de su altivez y de su firmeza". Véase su estudio "Imagen de *Martín Fierro*" en *Cuadernos Americanos*, México, 1948, N° 5. Al leer estas reflexiones, recuérdese a Don Santos Ugarte, personaje del famoso relato de G. E. Hudson, *El ombú*.



No es suficiente argumentar que ahora se transmuta en americano lo que antaño era una categoría española de visión no interiorizada, y sólo hoy, o ayer, actual y viva en el chileno. El hecho es que un tipo esencial de representación posee relativa intemporalidad. El sentimiento, simultáneo y semejante para el americano de todas las latitudes, el hondo trauma provocado por la presencia de lo originario, no se agota al constituirse en fuente de unidad. De hecho, irradia como forma interior de representación, regulando y estableciendo leyes de creación al arte americano, las que, a su vez, se subordinan a la experiencia de la vida. Por otra parte, como se verá en el capítulo correspondiente, el *tono de lo heroico* se expresa en *Ercilla* y *Hernández* en experiencias vitales diversas. El primitivismo del medio que rodea a *Martín Fierro* no vulnera su continuidad, ni la semejanza está escindida de la vida y creaciones del presente. Se explica, así, que el tipo de solitario que encarna *Don Segundo Sombra* perdure siempre como algo próximo. Y quienquiera que hoy novele con hondura la aventura interior de una vida americana, no podrá evitar poner como escenario espiritual, en cambiantes formas, la titánica afirmación del hombre aprehendido en sí mismo. En cambio, a pesar del decorado retórico de la poética de *Ercilla*, lo percibimos más lejano, y su canto al *coraje*, más universal; únicamente le vemos próximo en la medida en que presentimos su afinidad con un ideal de autonomía moral que comenzó a manifestarse muy posteriormente. Por eso, las referencias que nos sirven de ejemplo abarcan un ahora indeterminado, en cuanto que, por un lado, lindan con el presente mismo, mirando hacia el futuro y evadiéndose, por otro, hasta hundirse siglos en el pasado.

En fin, la unidad que mana de un tipo originario de representación perdura largamente en el tiempo propio de su ámbito histórico. Por consiguiente, lo armónico y común se manifiesta también desbordando las diversas estructuras sociales americanas y su compleja formación étnica. Queriendo, de este modo, destacar lo unitario por encima del pasado concebido como raza y tierra, ejemplificamos el desarrollo de nuestros pensamientos, con señalada preferencia, destacando expresiones literarias o pictóricas provenientes de Argentina y México, "los dos polos de la América española", según dice Pedro Henríquez Ureña. Porque, ni la occidentalización argentina, ni el ánimo propio de la población indígena de México, enraizado en la sombra milenaria de culturas desaparecidas, consiguen borrar la profunda huella espiritual que va dejando un sentimiento común.

#### IV

Bien puede ser que no sólo un proyecto ambicioso, sino también la naturaleza misma de esta investigación, condicionó las limitaciones y yermos de esta obra. Porque contra dos extremos nos propusimos luchar: contra el vacío formalismo, disimulado con frecuencia en la exaltación poética del destino americano, y por superar la rudeza

e ingenuidad consistente en ver erguirse cabalmente la cultura del futuro, de la que ya se distinguiría su espíritu esencial. Mencionemos, como ejemplo de esto último, la afirmación de Keyserling según la cual en el continente suramericano se desarrollará "una cultura exclusivamente basada en la Belleza...".

En dejar atrás tales hábitos de interpretación no podían auxiliarnos posiciones intermedias. Era menester comenzar a pensar desde sí mismo, desde los hombres y las cosas, antes que desde las ideas; reflexionar a partir de las experiencias reales y no desde sus hipotéticas explicaciones. Y necesario, además, comenzar a preguntarse concretamente: ¿cómo se incorpora el americano al curso de la evolución histórica universal? ¿Cuál es su idea del hombre? ¿Cuál su ideal de formación? De esta manera, nos preocupó llegar a saber cómo algo es vivido, antes que averiguar su posibilidad misma. Porque más nos informa acerca de la vida interior de un pueblo el conocer cómo percibe ciertos valores considerados como objetivos, que la indagación de su validez. Es decir, sustituimos por la pregunta *¿cómo vive la libertad el americano?*, la duda de si ella es auténtica y en qué medida realmente posible. Planteamiento que, justamente, nos llevó a descubrir que su idea de la libertad es función de su particular experiencia del prójimo. Un mero reajuste de denominaciones hubiera sido insuficiente para abrir el camino hacia su comprensión <sup>(5)</sup>.

En ocasiones sucede que el intento de remontarse hasta las fuentes últimas de la experiencia de la vida de un pueblo o de una época condiciona deformaciones expositivas y caídas en la desmesura. Sin embargo, ello no siempre supone abandono de la continuidad. Nos pareció que no debíamos evitar esfuerzos si algún atajo, por escarpado que fuese, podía conducir a reconocer los límites desde donde irradia y se prefigura el acontecer histórico, la fuerza de la autonomía del hombre, la virtud de lo humano incondicionado.

Eludimos el análisis de la influencia del "medio" físico, no obstante que algunas doctrinas que atribuyen influjos decisivos a lo exterior al hombre mismo han adquirido actualmente nuevos bríos, y en tal medida que oscurecen la comprensión de la real libertad del hombre. Dicho supuesto primado de lo exterior cobra ahora formas más sutiles. Describamos una de ellas: lo irreversible, el tiempo como configurador de la vida histórica. La temporalidad de la evolución cultural no es imaginada como un lineal despliegue. Por el contrario, es concebida en forma cíclica, a modo de sino que encadena fatalmente al hombre a un destino cultural ineludible; piénsese en la circulación de las *élites* (Pareto), o en el proceso de nacimiento, madurez y decadencia de las civilizaciones (Spengler); o bien, recuérdese la idea de Pinder de la sucesión rítmica de las generaciones, (concepción con la que cree poder superar la antítesis entre ciencias de la naturaleza y del espíritu). Pero, la verdad es que todas

<sup>(5)</sup> Acerca de la variación histórica experimentada por el sentido de términos tales como democracia, libertad, humanismo, véase de Huizinga, *Ob. cit.*, págs. 170-76. Dice, p. ej., que el concepto de libertad se reviste de un número de significaciones igual a los períodos culturales que puedan distinguirse.

estas doctrinas encubren *constantes externas* que obligan al hombre, a pesar de sí mismo, a seguir una órbita fatal. De este modo, disimulando su ambigüedad, no poca parte de la moderna historiografía fundamentada en teorías de ciclos culturales, constituyen doctrinas del "medio", no obstante su tono metafísico, henchido de "correlaciones" y de filigranas hermenéuticas. Esto delata una desviación acaso más honda que la destacada por J. Shotwell al decir que los filósofos e historiadores antiguos desconocieron la acción de las fuerzas materiales sobre la psicología humana y la vida social. Para Tucídides, escribe, la historia sólo "está hecha por los hombre". Además, continúa, los griegos concibieron la humanidad únicamente como movida por seres racionales, por ideas y principios, siendo el concepto del hombre político "el máximo análisis alcanzado". Aquí Shotwell olvida que Platón y Aristóteles confirieron real importancia al influjo del clima en la psicología de los pueblos. Lo cierto es que la idea de encontrarse encadenado a fatales cursos de decadencia, aunque parezca revelar mayor amplitud de la conciencia histórica, limita tan peligrosamente como la concepción griega de la historia como pura historia del hombre.

El historiador inglés Arnold J. Toynbee, a pesar de su visión histórico-teológica y de su teoría trascendente de la historia, eleva la necesidad de la existencia de un estímulo externo a la categoría de condición primaria del pleno desenvolvimiento humano. Y no modifica el signo de la hipótesis básica el hecho que, para Toynbee, el estímulo pueda provenir incluso de un medio natural desfavorable (lo que denomina *the virtues of adversity*)<sup>(6)</sup>.

Toynbee parte de la idea de Goethe de la necesidad de estímulo que experimenta el individuo, a fin de huir del adormecimiento de su actividad, ya que tal riesgo no se desvanece nunca a pesar de la eterna insatisfacción que el hombre siente respecto de sí mismo. Inspirado, pues, en ella, elabora la pareja de conceptos "incitación y respuesta" (*challenge and response*), como unidad de impulso y reacción que explicaría la génesis de las sociedades y la evolución histórica. Mas, es el hecho que no destaca exclusivamente, como móvil de las trayectorias culturales, el simbolismo y la realidad del "encuentro de dos personalidades" —(*Mefistófeles* frente a *Fausto*)— "bajo la forma de incitación y respuesta". Pues, aun cuando Toynbee advierte que la génesis de las civilizaciones no es el resultado de factores biológicos o expresión del contorno geográfico, sino, más bien, el resultado de una interacción entre ellos, concede lugar preferente a los cinco tipos de estímulos que distingue (estímulo de los países duros, de las tierras nuevas, de los golpes, de las presiones, en fin, estímulo de las penalidades). Por lo que respecta a lo interhumano, a la realidad del medio

<sup>(6)</sup> Véase su obra *A study of History* (resumen de los volúmenes I a VI por D.C. Somervell). New York, 1947, especialmente págs. 60 y ss., 80 y ss., 260 y ss. También es muy significativa en el sentido de lo que venimos exponiendo, la idea de Hans Kelsen: que se tiende, cada vez más, a concebir la *sociedad como naturaleza* (consúltese su estudio "La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución").

humano, éste lo concibe únicamente como el mayor o menor dominio ejercido por un pueblo sobre las poblaciones que circundan su país. De esta manera, para Toynbee el proceso histórico se limita al curso de una sucesión de incitaciones, sobreviniendo la decadencia tan pronto como las civilizaciones llegan a experimentar estímulos a los cuales no logran responder adecuadamente. En lo que a nosotros se refiere intentaremos seguir hasta el límite de lo posible una concepción de la autonomía del hombre, dentro de la cual se comprendan con más hondura las relaciones entre el hombre, la sociedad, la naturaleza y la historia.

PRIMERA PARTE

# INTIMIDAD Y MUNDO

## Capítulo I DEL ÁNIMO

### I

En nuestra tentativa de fijar los contornos de la conexión espiritual existente entre lo experimentado por el hombre como su intimidad y la imagen del cosmos, el devenir de todo lo humano nos ha aparecido en una nueva perspectiva. Pensamos, en consecuencia, que la exacta determinación de esta unidad de sentido es fundamental para el conocimiento del hombre. Más aún, podemos decir que la necesidad de conocer la naturaleza de dicho nexo se extrema si, al subordinar el orden de lo íntimo a la visión del mundo, continuamos esa trayectoria en la dirección de vincular la imagen cósmica propia del individuo a su particular *experiencia de lo humano*. Es decir, al considerar las formas de vida y las concepciones del mundo a través del sentimiento de lo humano, llegamos a contemplar bajo otra luz el sentido de lo íntimo en el hombre, pues *lo que en la singularidad de su ser el hombre "vive" como su intimidad, depende del objeto al que tiende su voluntad de unificación proyectada en el mundo. Esto es, lo íntimo posee una cualidad de integración que le es inherente, cualidad que se manifiesta como anhelo de identificación con el "objeto" frente al cual la intimidad se polariza en un yo*. Así, resultará un orden peculiar de lo sentido y concebido como íntimo, según que el yo se enfrente, de preferencia a la divinidad, a la naturaleza viviente, al mundo de la historia, al Estado o a la sociedad. Constituyendo realmente estas visiones el universo con el cual el individuo aspira a unificarse, ellas reobran sobre el sujeto, delimitando ámbitos peculiares de lo vivido como íntimo y condicionando originales relaciones interhumanas. Según esto, en quien tienda a identificarse místicamente con la divinidad o con el "jefe" político, será diversa la actitud mantenida frente a sí mismo y el prójimo. Es decir, siempre existe una experiencia interior, pero cuyo sentido diferencial se desplaza continuamente en función del objeto propio de la voluntad de vínculo. Llegados a este punto, debemos apresurarnos a hacer notar que sólo por abstracción puede aislarse el tránsito desde una indiferenciación originaria de lo sentido como íntimo hasta el modo de experimentarlo en una situación histórica concreta. Mas, si no resulta posible representarse las variaciones cualitativas del sentimiento del yo sino en correspondencia con ciertas preferencias estimativas, tampoco puede concebirse un continuo psíquico indiferenciado. En cambio, sin confusión ni artificio, cabe derivar las visiones del mundo, del sentimiento de lo humano, de la experiencia primordial del prójimo. Del mismo modo, resulta difícil aislar las cualidades particulares del ánimo de la índole del objeto destacado por la voluntad de unificación. No obstante, es necesario reparar

en que el ánimo posee, en cierto modo, una significación infra o supra-caracterológica, lo que debe entenderse en el sentido de que aquél se ubica más acá o más allá, por ejemplo, de ciertos elementos de la conducta de orden moral. Así, para Kretschmer, "el colorido del estado de ánimo" constituye una de las disposiciones primarias que, en su monografía sobre la personalidad de los atléticos, denomina "radicales de la personalidad". El ánimo representa para Kretschmer la tendencia de reacción condicionada inmediatamente por lo biológico. Sobre este núcleo disposicional primario se erigen, según este psiquiatra, "las peculiaridades caracterológicas, complejas y elaboradas, como rectitud, generosidad, avaricia, etc.". Así, no es por azar por lo que la determinación del ánimo aparece, todo a lo largo de una tradición milenaria, como la primera nota en la caracterización de las peculiaridades individuales, y por lo que, atendiendo a él iniciamos la descripción del americano en su mundo. Por otra parte, recordemos que ya Lucrecio confirió al ánimo —aunque asimilándolo a la inteligencia, y dentro de los límites de su epicureísmo— categoría de disposición primaria, al destacar algunos antagonismos existentes entre el estado de ánimo y la vivencia de la salud y la enfermedad. Dice, por ejemplo, que en ocasiones sufre el cuerpo cuando el principio interior se solaza y que "si el ánimo es comido de pesares, se regocija el cuerpo todo entero..."<sup>(1)</sup>.

En la tipología "sistemática" del psiquiatra Kurt Schneider, ocupa el primer lugar la disposición del estado de ánimo, junto a la disposición de la afectividad, de la voluntad y a la disposición del yo, que le siguen en la jerarquía de los estratos psíquicos. Schneider expone estas ideas en su obra *Las personalidades psicopáticas*. Pero, como ellas están limitadas por una "estratocaracterología", debemos hacer notar que vinculamos la cualidad del ánimo al fenómeno antropológico de sentido más hondo, dado en el desplazamiento continuo de la experiencia de lo íntimo que se opera en función de una particular voluntad de unificación con el mundo y la naturaleza.

Del mismo modo, muévense en otra dirección los análisis de M. Beck relativos a la "vida íntima". Según este psicólogo, reposa sobre tres "sujetos": ser viviente, yo y espíritu, los que tomados en su ser substancial denomina vida, alma y conciencia. Finalmente, cuando Max Scheler, en su estudio sobre *La idea del hombre y la historia*, expresa la opinión que una "historia de la conciencia que el hombre ha tenido de sí mismo"... "debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre", tampoco vislumbra el hondo sentido del desplazamiento continuo de lo experimentado por el hombre como su intimidad.

La dirección del anhelo de unidad con el todo que determina el carácter del orden de lo íntimo en el hombre adquiere sus formas más significativas y complejas cuando a las diversas relaciones de oposición integradora se agrega otra actitud original: *trátase de aquella visión de lo universal que se manifiesta plenamente en la voluntad de identificarse con el hombre aprehendido y amado en sí mismo.*

<sup>(1)</sup> De la naturaleza de las cosas. Libro Tercero.



La mística del "sí mismo", de lo que el individuo vive como tal, delimitase claramente al seguir su movimiento dialéctico. Veremos, entonces, que todo el curso de lo experimentado por la persona en su intimidad se desenvuelve en un doble sentido. Por un lado, como voluntad de unificación con aquello frente a lo cual lo íntimo se actualiza; y, por otro, desenvuélvese como un acrecentamiento de la conciencia de ser, dado en la íntima lucha por establecer una cabal correspondencia de sentido entre lo que el sujeto experimenta como su singularidad y el universo. Pues sucede, por ejemplo, que ante un paisaje que nos impresiona hondamente, al propio tiempo que se agudiza en uno el sentimiento de lo microcósmico y personal, tal afecto deriva hacia la necesidad simultáneamente vivida de incorporarnos a la visión misma que acrecienta la inefabilidad de la experiencia interior.

El ánimo del hombre que fluye de dicha dialéctica de la conciencia de lo íntimo —noción ajena, por lo demás a cualquier realismo volitivo—, y su cualidad particular dependerá de la naturaleza del objeto destacado por la voluntad de identificación. Se observa, así, que aparece penetrado de un especial tono afectivo cuando, tal como acontece en la vida del americano, lo contrapuesto a lo íntimo resulta ser originariamente la propia imagen del hombre erigido como objeto de unificación y captado, además, a través de un ascendido sentimiento para percibir el valor de lo humano en sí mismo, por encima de toda mediatización. Entonces, el ánimo, que siempre oculta un momento de tenso esperar, se manifiesta como *expectación de lo humano*.

El "ánimo" —cualidad anímica constante que subyace a las diversas actitudes— expresa el recíproco influjo de todas las experiencias psíquicas, las cuales se encuentran motivadas por un ideal de vida subordinado a una particular experiencia del prójimo. De ahí que al describirlo como constante psicológica primordial, sólo vislumbramos sus peculiares clarososcuros en el límite de lo inefable. Por este camino se nos revelarán las modulaciones del ánimo que configuran todas las reacciones del americano y condicionan, también, lo que denominamos *estoicismo de lo humano*.

Hablamos de estoicismo ante lo humano, en tanto no existe otra voluntad de identificación que la de tender hacia el hombre por el valor del hombre mismo; estoico resignarse frente a las alternativas en las que se manifiesta el vínculo social, y que determina especiales actitudes; así, por ejemplo, condiciona una suerte de "impiedad psicológica", al presentirse el destino de sí mismo o del prójimo. El estoicismo del gaucho *Martín Piervo*, lejos de expresar una resignación que emane de acatar los fatales cursos del mundo y la razón cósmica, revela la singular conformidad que fluye del identificarse con el puro curso de lo humano. Estoicismo propio de sus formas de convivencia, merced a las cuales el gaucho no sólo acepta las violencias que oculta y despierta la confianza en su ilimitada fortaleza, sino que las justifica en el otro, llegando a experimentar como bueno y acorde con el destino propio de todo lo humano, hasta el placer, lleno de soberbia, que surge del no querer dominarse. A tal menosprecio del autodomínio se vincula, entre nosotros, un rasgo positivo del comportamiento que analizaremos más adelante: la capacidad para sufrir alegremente sin resentirse.

De este modo, el ánimo, que a manera de una constante psicológica, estructura las actitudes y señala el signo bajo el cual el individuo se incorpora a su mundo, originase en una particular experiencia de la vida. De ahí que, al disolverlo en una compleja trama de nexos afectivos, no se apunta a su verdadera significación. Ella sólo aparece al destacar las características del objeto propio de las referencias que parten del yo, como engendrando su específica modalidad o tono afectivo—espiritual. El ensayar un rápido examen de otras determinaciones conceptuales del ánimo puede contribuir a precisar el alcance que aquí le conferimos.

Dilthey caracteriza el mundo sentimental —frente a las esferas de la captación objetiva y de las vivencias volitivas— por aquella inefable relación existente entre el "estado" del sujeto y los objetos que capta. "La estructura del sentimiento —escribe— radica en ese retorno de los objetos a la actitud. Este retorno, cuando participa, gozando o sufriendo, hasta de las más leves vibraciones, constituye el humor. Pero en la medida en que el sujeto retiene las firmes relaciones de los objetos y de los hombres consigo mismo por medio de representaciones de pasadas vivencias afectivas y conserva así como un sistema de sus relaciones sentimentales con las cosas, individuos, comunidades, hasta llegar a la humanidad, y vive, no en una actitud teórica ni tampoco práctica, sino en estas relaciones firmes, en este caso designamos a esta compleción vital ánimo" <sup>(2)</sup>. Pero, para la cabal determinación del sentido psicológico del ánimo, nos parece necesario considerar el hombre mismo —lo que Dilthey no hace— como objeto específico que, en peculiares aprehensiones, condiciona también estados específicos. Es menester, además, tener presente la *cualidad de integración*, inherente a lo íntimo, y cómo del cumplimiento o no cumplimiento de esa voluntad de identificación fluye la especial índole del ánimo; por eso, no obstante la exactitud de las notas con que Dilthey describe la compleción vital ánimo, siempre conservan un resto de formalismo, a pesar de que dicho pensador distinga el "humor" del ánimo propiamente tal, y que diferencie una graduación de la concentración del ánimo, según la cualidad o la "constancia de las relaciones vitales sentidas".

Pertenecen a otra esfera de formulaciones conceptuales las ideas que en este sentido expone Frobenius en su *Paideuma*. Por la virtud de un juego de polaridades entre lo orgánico y lo inorgánico, llega a considerar el ánimo como previo al afecto, pero —entendiendo por él quizás algo que escapa a lo dado— le confiere tal omniausividad que sume a este concepto en la mayor vaguedad. En efecto, contrapone el plano del ánimo del plano de la conciencia y concibe a la "capacidad de concepción del mundo" como dimensión del ánimo, llegando, por último, a afirmar que lo ideal y lo demoníaco también se desarrollan en el plano del ánimo.

Recordemos, en fin, una tercera concepción relativa a la naturaleza del ánimo, la que por señalar a nuestro mundo contribuye a delimitar más claramente el problema aquí tocado. En la sexta de sus *Meditaciones Suramericanas*, al referirse a un

<sup>(2)</sup> El Mundo Histórico, México 1994, pág. 54.

determinado estado de ánimo que caracteriza como "indiferentismo", dice Keyserling: "Este indiferentismo que se extiende a través de todo el continente suramericano es uno de los fenómenos más impresionantes que conozco". Aun cuando constituye un acierto la afirmación de la existencia de un ánimo común que se proyecta sobre todo el continente, no lo es tanto la caracterización de ese ánimo, ni el origen que le supone. Su mecánica interpretativa, de carácter psico-biológico, al indicar como causa de este fenómeno colectivo el influjo de la "existencia ciega" o la "primacía de la vida primordial", no logra superar el vacío formalismo organicista. Por otra parte, no tiene presente el hecho fundamental de cómo configuran el ánimo del hombre la idea y el sentimiento de lo humano. Sólo partiendo de un supuesto tal, conoceremos lo que realmente "es" el ánimo y las posibilidades de diferenciación que por la misma naturaleza de su génesis lleva latentes.

Definido el ánimo como aquella manifestación psíquica a través de la cual se expresa y actualiza la dialéctica de lo íntimo; caracterizado, además, por la *cualidad de identificación* propia de la vida personal, diversa según el "objeto" a que se apunta, su tono afectivo dependerá tanto de la índole del horizonte de referencias como del grado en que se realice aquel anhelo de enlace con el objeto. Siempre revélase alguna tensión en la melodía expresiva del ánimo colectivo que caracteriza a un pueblo; es decir, según se perciba o no una simultaneidad de sentido entre el yo y el mundo, el curso de la intimidad se manifestará como un sentimiento de "sombrio tener que ser" o de alegre transcurrir; en otros términos, tal doble dirección, negativa y positiva, tomará la forma de un percibir lo acaecido como hostil encadenamiento o como un libre ser en el mundo. Supuesto lo primero, esto es, que se aprehenda el curso de los acontecimientos a través de la angustiada vivencia de que éstos escapan a nuestro control, el ánimo será diverso según que la voluntad de identificación o el anhelo de unificación tiendan hacia una divinidad, la naturaleza, el Estado o la comunidad. Ahora, cuando acontece que un pueblo *sólo afirma el valor del hombre por el valor que encarna el hombre mismo*, cambia substancialmente la dirección y sentido de toda la *dialéctica identificatoria*, cuya descripción estimamos fundamental para la psicología y el conocimiento del hombre.

Tres visiones, agudamente percibidas, alimentan la peculiar discontinuidad de nuestro ánimo y la sombría vivencia de un transcurrir cuyo control se nos escapa. Constituye la *primera*, la contemplación del débil nexo significativo existente entre las urgencias del acontecer inmediato y un sentido trascendente de la vida. Observar el desplazamiento de las motivaciones en sí mismo y en el prójimo, esto es, la incongruencia entre los motivos y los actos, constituye la *segunda*. Finalmente, la *tercera* involucra y subordina a las anteriores, por cuanto aquellas modalidades de desajuste espiritual se originan en la peculiar sensibilidad para aprehender lo humano en sí mismo; de este modo, la última es la visión del aislamiento del hombre, de su conciencia de caer por debajo de sí, vivida como imposibilidad de establecer vínculos orgánicos con el prójimo.

A tal expectación de lo humano se agrega —y por ahora sólo destacaremos lo aparentemente negativo—, el ensimismamiento en que culmina el “estoicismo de convivencia” que, al afirmar la “necesidad” de lo puramente humano, acepta vivir una relación social debilitada hasta casi lindar con la hostilidad. En este punto es necesario destacar que, el ensimismamiento, posee la virtud de defender al individuo de ser absorbido por el turbador desorden de su propia vida afectiva. En el ensimismamiento duerme la escatología del *ethos* popular que, como una sombría visión de la común “lejanía de los motivos”, apunta hacia el ideal de un vínculo creador con el prójimo. Todos los pueblos se abisman en semejantes oscuros ensimismamientos poblados de dudas o imágenes de un fin último. Al respecto, creemos necesario insistir en que entendemos por “estoicismo de convivencia” o por “estoicismo social” aquella actitud americana caracterizada por el hecho de acatar o resignarse ante lo trágico o mísero de la relación personal. Trátase de un comportamiento positivo, creador, cuya particularidad reside en una inversión de referencias, en virtud de la cual el hombre y la *razón* que rige su intimidad se juzgan como *naturaleza*, como la fuerza elemental cuya legitimidad ordena el curso del acontecer social. Formulado esto de un modo más amplio aún, diremos que se desarrollan originales modalidades de vida al identificarse el individuo con el cosmos o con el mundo de lo humano. Naturalmente, no se trata de que el hombre de América Latina cubra su desnudez “con la hoja de parra del senequismo”, como dice del español Angel Ganivet en su *Idearium*. Lejos de ello, ni siquiera al oponer Ganivet el estoicismo español, “natural y humano”, al estoicismo brutal de Catón, al sereno de Marco Aurelio o al rígido de Epícteto, ni siquiera entonces, se da alguna semejanza entre su concepción de lo estoico español y nuestro intento de relativizar la universalidad del estoicismo adecuándolo a las diversas experiencias de lo humano, propias de pueblos también diversos.

Al establecer la *unidad de integración* “ensimismamiento—estoicismo social”, lejos de incurrir en el empleo de impuras equivalencias conceptuales, no hacemos más que ajustar a su cabal correspondencia de sentido el hecho de que un pueblo tienda a lo universal partiendo de una primaria afirmación del hombre. Con ello se verifica un cambio substancial, que se expresa en nuevas modalidades de autodomínio; entonces lo concebido como susceptible de ser constreñido, anima formas originales de sociabilidad.

Un verdadero ideal ascético se origina por el hecho de afirmar el valor del hombre sólo por el hombre mismo, sin mediatizaciones, pues ello obliga a un peculiar ritual de legitimidad personal.

Por este camino descubrimos complejas conexiones que estructuran las actitudes y antagonismos que caracterizan las formas de vida hispanoamericanas. Uno de estos antagonismos, el más amenazador de los tiempos presentes, se manifiesta en los desarrollos divergentes y contrapuestos que siguen la afirmación de la *libertad histórica del hombre* y la pérdida correlativa de su *libertad personal*. Pérdida de auto-

nomía que deriva de la exaltación de esa creatividad científica y tecnológica, capaz de engendrar tantos problemas como los que resuelve. La deificación de la técnica condiciona el hecho de que sus prosélitos deban compensar cada paso con renovadas audacias tecnológicas, lo que confiere a la marcha de la tecnología un compás inexorable. De donde se deriva, entre otras consecuencias negativas, que se dificulte la posibilidad de establecer vínculos inmediatos entre los miembros de la comunidad. Porque sucede que la tecnoestructura, desarrollada sobre la base de una confianza sin límite en la racionalización de la sociedad, resulta ser complementaria de un irracionalismo creciente. Este proceso que recién se inicia entre nosotros, en las naciones superindustrializadas comienza a tocar los límites de la convivencia posible. Como quedó dicho en la Introducción, en América representa lo observable en tanto experiencia colectiva la paradójica medida y augurio de esa libertad creadora histórica, que encadena al tiempo que se despliega. Por eso, el fenómeno descrito, hoy universal, se agudiza en nuestro medio por la heterogeneidad de tradiciones desde las que se vive.

Una mirada a formas de vida del pasado es ilustrativa para la comprensión de lo anterior. En el hombre de otras épocas las representaciones religiosas, sus intentos de comunicación con lo invisible, con lo sacro, o los anhelos de identificación mágica, también reobraban sobre los vínculos sociales. Hasta podía aspirarse a alcanzar una especie de unión mística con la divinidad o los demás, que no implicaba necesariamente alienación personal. Por el contrario, ahora contemplamos fenómenos paradójicos y autodestructivos. La tentativa de alcanzar al otro por el valor del hombre mismo, conlleva un cierto grado de impersonalismo, por la mediatización que imponen los Estados o el sistema técnico con su ineludible y opresora universalidad.

De modo que, si para el hombre de otras épocas, no obstante su tendencia a la pura conexión religiosa con lo invisible, ese anhelo de identificación reobraba en el vínculo determinado, v.gr., una suerte de unión mística con el otro, contemplamos ahora el hecho paradójico de que puro tender del hombre hacia el hombre a través del Estado, por ejemplo, reacciona, por el contrario, anulando los vínculos singulares con el prójimo<sup>(3)</sup>.

<sup>(3)</sup> Tanto en la antropología cultural como en la sociología, advertimos desconocimiento de los antagonismos dialécticos existentes entre el tipo de voluntad de identificación y su equivalente dado en un tipo de comunidad; es decir, no se ha indagado el sentido antropológico esencial que poseen los diversos vínculos sociales. Joachim Wach estudia en su *Sociología de la Religión* los diversos tipos de comunión religiosa, pero, aun cuando afirma "que el hombre, en sus actitudes religiosas, parece, a través de toda la historia, haberse sentido, a la vez, muy cerca y muy lejos de sus semejantes" (pág. 542), no llega a descubrir la raíz antropológica de esta separación y afinidad entre los individuos. Analiza con hondura, sin embargo, algunos aspectos propios del antagonismo dialéctico que contrapone la comunión con Dios a las relaciones interhumanas. Así, por ejemplo, trata de la sensación de soledad que produce cierto tipo de experiencia religiosa y se refiere, en general, a la variación del valor del individuo, en cuanto los distintos tipos de expresión religiosa determinan diversos tipos de integración social y a la inversa. Piensa, también, "que la intimidad misma del grupo depende de esas ceremonias

Destacamos los rasgos esenciales de estos fenómenos en un enunciado muy general: *existe una variabilidad histórica del ámbito de interioridad del hombre y, correlativamente, un desplazamiento continuo de la experiencia de lo íntimo. Esto es, a cada dirección de objetivación espiritual corresponde una cualidad peculiar de lo sentido como vida interior.* Y, además, el ámbito de esa interioridad se "reduce", según la amplitud y hondura con que se experimente el proceso de identificación, hasta llegar a un mínimo de intimismo personal. Tal sucede, por ejemplo, en el hombre primitivo y su impersonalismo totémico, asociado a su imagen puramente fisiognómica del mundo, carente de objetividad. Mas, lo importante reside en el hecho de que todas estas variaciones posibles de la interioridad del alma humana sólo pueden comprenderse cuando *se consigue describir el problema de la polaridad hombre-mundo a la luz de los términos más primarios de la relación inmediata o mediata con el prójimo.* Dilthey ha ensayado una descripción histórica de la representación de la individualidad en el arte; en ella bosqueja las variaciones de la interioridad operadas en el campo de la poesía europea y especialmente en lo trágico<sup>(4)</sup>. Cabe observar, sin embargo, que si bien Dilthey describe profundamente el proceso de interiorización del conflicto trágico desde Homero hasta Shakespeare, Schiller y Goethe, el no vincular las diferentes representaciones de la individuación a su raíz antropológica, a variaciones en la naturaleza del vínculo interhumano, el concepto de interioridad permanece delimitado sólo de un modo formal. La interiorización del conflicto trágico únicamente puede comprenderse con plenitud al revelárenos el sentido del desplazamiento continuo de la experiencia de lo íntimo<sup>(5)</sup>.

populares". En fin, describe las antagonismos existentes entre la actitud hacia el mundo y las variaciones de la intimidad, así como el antagonismo entre el compañerismo humano y el misticismo, más compatible este último con el aislamiento, etc. Véase, edición de Fondo de Cultura Económica, págs. 68, 69, 71, 74, 84, 86, 170, 248, 249, 541.

El mismo desconocimiento puede advertirse en los trabajos de R. Bastide al tratar éste de los fenómenos de la vida mística y de la sociología de la religión. Así, cuando distingue cuatro tipos de místicos, el entusiasta o iluminado, el quietista, el místico constructor y el profeta, no logra superar cierto formalismo aplicado a su comprensión. Y ello, aunque reconoce la acción recíproca operante entre las ideas y los sentimientos religiosos, entre las variedades de la vida mística y la peculiaridad de las relaciones interhumanas. Por otra parte, y a pesar de que Bastide alude a la historicidad de la vida mística y de que piensa, por ejemplo, que entre los primitivos se encuentran de preferencia los místicos iluminados y en épocas de lucha y persecución aparece, en cambio, el profetismo, a pesar de ello *no alcanza lo esencial de la dialéctica de las relaciones humanas*. Limitase, únicamente, a destacar de un modo formal el juego recíproco, las interacciones constantes entre la sociedad, la economía, la política y la religión. Véase su obra *Les problèmes de la vie mystique*, págs. 10 y ss., 30 y ss; A. Colin, París, 1931, y también su estudio *Éléments de Sociologie religieuse*, donde señala la identidad existente entre tipo de sociedad y tipo de religión, págs. 131, 132, y 158, A. Colin, París, 1935.

<sup>(4)</sup> W. Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, México, 1945, págs. 374-384.

<sup>(5)</sup> Estudiando dicho desplazamiento podemos comprender el carácter histórico-diferencial del sentimiento y la valoración de lo íntimo. Es oportuno recordar, por ejemplo, las consideraciones de Spengler acerca de la tragedia fáustica y la tragedia apolínea. Describe a esta última atendiendo, en cierto modo, a cualidades propias de la experiencia interior: "Los acontecimientos trágicos, que son trágicos por su relación con un carácter, son la consecuencia de una larga evolución interior. Pero en los



Gran parte de este trabajo la dedicaremos a dilucidar el signo bajo el cual discurren entre nosotros estos desplazamiento psíquicos, los que por encontrarse estrechamente vinculados al ideal americano de la vida, nos permitirán comprender las reacciones y actitudes típicas del hombre de nuestras tierras. Por eso, también hemos comenzado por el estudio del *ánimo*, ya que, como expresión inmediata de la expectación de lo humano, se infiltra en la vida americana condicionando sus tonalidades afectivas.

## II

La *discontinuidad* que caracteriza el ritmo de la vida en el americano constituye la nota primera en el orden de los procesos anímicos aludidos. En efecto, la discontinuidad del ritmo vital, de la que el ánimo negativo es la señal, presta a nuestra existencia su peculiar indeterminación. Huyendo de las imágenes que le representen la presencia del futuro en el ahora, el sudamericano parece contemplar el mundo con mirada azarosa. Parece vivir el presente sólo en cuanto el presente le absorbe. Pero no se trata de una incapacidad primaria para experimentar largas expectativas, sino de la reacción de fuga que determina la misma *necesidad de prójimo*, al frustrarse el anhelo de entrar en relaciones orgánicas con el otro. El mismo origen posee aquella violencia y hostilidad que se encierra de pronto, obscureciendo las relaciones más serenas; actúa entonces la desesperación que engendra la singularidad del prójimo, vislumbrada desde la propia inestabilidad. En fin, otro aspecto de la conducta inestable lo constituye la preferente adhesión a los valores vitales, cosa que se revela en el creciente ardor puesto en la realización de lo inmediato en cuanto inmediato. Cuando el presente se vive como voluntad de agotarse en las pasiones, aparece vacío apenas no brinda lo sensualmente anhelado, y entonces no resulta posible armonizar la juvenil vitalidad con el amor a una vida con sentido. Si el ahora es vivido sin la conciencia de que *su eterno fluir sólo es "real" y creador para quien experimente una honda vivencia prospectiva*, la estructura de la vida íntima, y la forma de las relaciones personales mismas, tórnase discontinua, identificándose con los instantes atomizados por el arbitrio tiránico de oscuros impulsos. De la impetuosidad, pasando por el abandono, se llega al ensimismamiento por la conciencia dolorosa de una vida no

casos trágicos de Ajax, de Filoctetes, de Antígona, de Electra, los antecedentes íntimos —si pudieran existir en un hombre de tipo antiguo— son indiferentes para las consecuencias" (*La decadencia de Occidente*, Madrid, 142, vol. II, págs. 157-158). También el nivel de la vida afectiva, analizado como elemento del conflicto, señala el grado de interiorización de lo trágico. Por lo que respecta a la forma del trato amoroso, María R. Lida en su *Introducción al teatro de Sófocles* (Buenos Aires, 1944, pág. 76), hace una aguda observación: "Curiosa tragedia, la *Antígona*: es, según dicen, el drama del amor más antiguo de la literatura occidental. En todo él, los enamorados ni se ven ni se dirigen la palabra. Antígona no nombra ni alude nunca a su prometido..."



lograda. La falta de un nexo profundo entre uno y otro instante, entre una y otra acción o, lo que viene a ser lo mismo, la carencia de un orden jerárquico que por encima de vacías racionalizaciones se proyecte a un amplio futuro, *convierte al americano en incapaz de vincular lo ideal a lo temporal*. Es esta impotencia la que debe superar para ir trocando en realidad la imagen formal del futuro de la sociedad, porque quien no consigue contemplar el futuro con alegría, revuélvese impotente en un presente ciego sepultando su visión en las oscuras tensiones del ánimo.

Acontece, de este modo, que sin religiosidad, amor ni abnegación se cumple entre nosotros el ritual cotidiano que la sociedad impone; sin fervor, dado que el individuo permanece como ausente de sus actos, al no participar en ellos con su hondo remanente espiritual. Así, el trabajo, concebido en su más puro sentido, no representa la alegre, juvenil y potente identificación con la vida que le convierte en actividad creadora, sino que, al contrario, acátase su necesidad con fatalismo. El deber, en todas sus formas, aparece acompañado de una sombra de coacción, desposeído de la íntima alegría que fluye del sentirse significativo para el desenvolvimiento del todo a que se pertenece. Por consiguiente, la conciencia del deber —y ello alcanza a todas las clases sociales— no se eleva más allá de la limitada concepción que lo juzga cumplido en el acto de dar coherencia o inmediata utilidad práctica al producto material del trabajo. Sucede, entonces, que la ausencia de una perspectiva que sitúe en un mismo plano el curso de la vida personal y colectiva reobra, negativamente, a través del ánimo, sobre las múltiples formas de convivencia. Por eso, la vida afectiva del obrero no alcanza el estilo de una forma vital conclusa, sino que, con frecuencia, se disgrega exteriormente en plurales afecciones. En todas las expresiones colectivas se rastrea lo anárquico, la íntima disociación, la grieta profunda que separa la vida del americano del sur y su sentimiento de comunidad, de una idea de lo social que en su universalidad envuelva al todo. Del mismo modo, la política agítase en las características contradicciones y esterilidades propias de los movimientos desposeídos de referencia a la totalidad. Y así, desde lo íntimo se va tejiendo la imagen del mundo circundante en una perpetua fuga de instantes y anhelos indeterminados.

El culto americano de una especie de "hedonismo" o búsqueda de voluptuosidad en el abandono indolente, que culmina en la interior discontinuidad y desorden de la convivencia, está vinculado a la irracional afirmación de la libertad y fortaleza personales. Pues la falta de comprensión entre los individuos, su incapacidad para hacer perdurar auténticos lazos afectivo—espirituales, deriva, en uno de sus aspectos, del hecho de que las actitudes que se manifiestan en el plano de lo orgánico y vital, no son susceptibles de universalidad, de objetividad, ni expresiva ni comprensiva. En efecto, las diversas vivencias posibles, relativas a un común objeto de placer, aun cuando revelen voluntad dionisiaca común, hunden, sin embargo, en ese género de soledad que representa la participación en lo mediato; en cambio, el vínculo que dimana del valor mismo de quienes entran en relación, no arroja al aislamiento.

Pero, por cierto, la titánica soledad del *huaso* o del *llanero* no obedece al hecho de no poder expresar la existencia de un valor susceptible de ser intuido colectivamente, sino que se origina en una particular experiencia de lo humano, la que por necesidad de su misma naturaleza conduce al aislamiento interior. Claro está que ello no excluye el influjo configurador negativo, advertido ya por Sarmiento, que opera la desmesurada conciencia de vitalidad, cosa que también aquél consideraba como característica del *gaucho* argentino.

Mas, si hasta el momento hemos hablado de expectación de lo humano como de la cualidad del ánimo colectivo que encierra en lo profundo una idea del hombre, veamos, ahora, cómo se articula con el sentimiento de soledad, que en estas tierras de América, manifiesto o soterrado, puebla todos los instantes.

## Capítulo II DE LA SOLEDAD

Tensas formas de expectación y prolongados ensimismamientos pueden expresar la índole del vínculo a través del cual el hombre pugna por incorporarse a su mundo social circundante. Ahora, cuando sucede que la actitud de expectación —que bien puede permanecer oculta en la juvenil euforia o dormir bajo el ensimismamiento— posee como referencia interior la intuición de todo el curso de lo humano, la experiencia de *soledad* irrumpe vivamente. Ahondando en tal comportamiento, observaremos que aquella soledad está condicionada por un ideal del hombre, que, por exigencias de su misma naturaleza, constriñe con especial rigor al refugio del individuo en la vida íntima, o por la impotencia expresiva frente al prójimo que determina su mediatización personal.

La soledad del americano señala la más profunda y esencial valoración del hombre, representa un agudo encontrarse *sensibilizado* para la presencia de lo humano. De ahí que no corresponda esta soledad americana a una soledad de solitarios, apareciendo sólo como fenómeno aislado con voluntad de yermo (de amador del yermo, como diría Petrarca). Ya se trate de soledades literarias, de las soledades que acompañan al soñar diurno o del aislamiento íntimo del individuo que de ningún modo huye de la sociedad, sus motivos los configura siempre la mediatización ante el hombre, su impotencia expresiva y, en no menor grado, el intransigente *anhelo de aprehender al hombre en sí mismo*.

"Para la configuración de un grupo es esencial el saber si dicho grupo favorece, o hace posible al menos, la soledad en su seno", escribe acertadamente Simmel. Pero no basta tal conocimiento. Es necesario saber de qué tipo de aislamiento se trata. No se manifiesta la soledad americana, desde luego, por una huida de la sociedad, sino que, más bien, revélase como un "encuevarse" dentro de sí, simultáneo al curso de la convivencia. Trátase, por ejemplo, de ese "encuevarse" del llanero, de que habla Rómulo Gallegos.

Al estudiar los motivos de la soledad en la poesía española, Karl Vossler diferencia tres formas de aislamiento: la mística, la ascética y la mundana. Aunque ascética, la soledad del americano no revela afinidad con los tipos mencionados. Ni la gozosa contemplación de la naturaleza, ni la búsqueda del éxtasis religioso ni purificaciones de anacoreta, integran el peculiar fenómeno de la soledad americana. No obstante que esta soledad es ascética, es de un "ascetismo irracional", que en su puro apuntar hacia lo humano, aparece como indeterminado por la carencia de un ritual que exorcice presencias. Pues, para el ideal americano del hombre, no sólo el

aislamiento, sino que hasta la experiencia de la autoaniquilación constituye un signo positivo del ser cabal del hombre, por manifestarse en ella la fortaleza que denota vivir y sufrir en el límite mismo de lo compatible con la vida. Pero, como esta valoración de la persona se extiende, también, a una expresión no coartada, la real impotencia expresiva, contra la que el americano lucha, le hace huir y ensimismarse. El saberse mediatizado ante el prójimo le hiere tanto como la visión del paisaje inhóspito.

En el irracionalismo ascético del americano ni siquiera está ausente el matiz del dualismo propio de lo ascético y su lucha ideal, destacada por Roger Bastide y otros. Pues la creencia en la dualidad humana, en la oposición que escinde la vida del cuerpo de la vida del alma, la materia del espíritu, inherente a los ideales ascéticos, aparece aquí como oposición entre actualidad personal y desrealización, entre la espontaneidad de la relación y la caída que se presiente ante la impotencia para vincularse orgánicamente al prójimo. En consecuencia, la relación directa se concibe como la suprema realidad. Trátase del peculiar dualismo entre inmediatez (realidad) y mediatización (desrealización) del vínculo humano, dualidad impuesta por la concepción americana del *hombre como naturaleza*.

El cultivo de la soledad revela, además de fortaleza, libertad personal. "Pero por sobre todo y contra todo —nos cuenta Güiraldes—, Don Segundo quería su libertad. Era un espíritu anárquico y solitario, a quien la sociedad continuada de los hombres concluía por infligir un invariable cansancio".

"Como acción, amaba sobre todo el andar perpetuo; como conversación, el soliloquio". *Don Segundo Sombra* ama la soledad y el silencio como fuerzas, como manifestaciones de la naturaleza; las ama como revelación de vitalidad personal.

La soledad del americano le hace posible alternar, sin perder íntima continuidad, su actitud impasible con la cordial narración de cuentos junto a un fogón. El *llanero*, el *huaso*, el *jagunço* o el *gaucho* elaboran su soledad en su permanecer impasibles, en la contenida violencia que duerme bajo sus expresiones y detenidos anhelos. Es la *soledad de la convivencia*. Y no se trata aquí de paradojas sociológicas, o de ejercitar un malabarismo conceptual entre tendencias primariamente opuestas, consistente en armonizar, violentándolos, los contrarios aislamiento y sociabilidad. La sombría obstinación con que el silencio vincula al hombre de nuestras tierras y que aproxima tanto el sencillo campesino como al individuo de la ciudad, antes que una huida representa una honda afirmación. La propensión a la soledad, que en la vida ciudadana transforma arcádicos mutismos en inextricables tensiones interhumanas, exterioriza una tendencia profunda que pugna por expresarse. "Si el lenguaje fuese lógico —escribe Vossler<sup>(1)</sup>—, no se debería nunca hablar sin más de soledad, sino siempre de inclinación a ella o de desviación".

La dialéctica de lo íntimo a la que nos referimos, al tratar del ánimo, caracterizándola por el reobrar sobre el individuo de los objetos a que apunta la

<sup>(1)</sup> *La soledad en la poesía española*, Madrid, 1941, página 29.

voluntad de unificación, confiere aquí al carácter diferencial a esta forma de inclinación a la soledad. En el solitario místico, por ejemplo, la propensión a identificarse con el Ser, reacciona sobre el carácter de los vínculos y crea la más honda unión entre su yo y el mundo de lo humano y lo divino. "Tanto más interior se concibe la soledad, con mayor rapidez se establece una unión psíquica y espiritual del hombre con el Cosmos, del individuo con sus semejantes y de las criaturas con el Creador" (2). Pero cuando se aspira a captar *al hombre en sí mismo*, no poseyendo esta referencia el trasfondo de la naturaleza o de la divinidad, dicha sensibilización frente al otro, subordinando incluso las referencias a lo natural concebido como lo cósmico, determina originales formas de convivencia.

No debe resultarnos extraño que por revelar el sentimiento de soledad que describimos, soterrada voluntad de vínculo, se oculte cierta violencia en su mutismo o en la intransigencia opuesta a los requerimientos de una unión afectivo-espiritual más profunda. El silencioso y mutuo rencor que parece circundar a las parejas del pueblo, el sombrío estar juntos el uno al lado del otro, los relampagueos de recíproca suspicacia que surgen, de pronto, desde el tenso comunicarse, señalan la interior hostilidad propia de la *soledad de convivencia* del americano.

No poder entrar en relación con otro de acuerdo a lo que brota espontáneamente de uno, en cierto modo equivale a un no ser comprendido, a ser tomado por quien no se es; equivale, en fin, a permanecer solitario. En este sentido, Bergson ha analizado cómo el sentimiento de soledad puede ser la fuerza que impulse a un criminal a denunciarse. En efecto, aun cuando aquél consiga ocultar su crimen a los demás, difícilmente soportará el ser objeto de la misma estima. "Se concede todavía la misma estima al hombre que él fuera, al hombre que ya no es; no es, pues, a él, a quien la sociedad se dirige; se dirige a otro. Él, que sabe lo que es, se siente entre los hombres más aislado de lo que estaría en una isla desierta, porque en la soledad llevaría consigo, rodeándole y sosteniéndole, la imagen de la sociedad; pero ahora está desligado lo mismo de la imagen que de la cosa. Piensa entonces que se reintegraría a la sociedad si confesase su crimen, se le trataría como merece, pero sería, entonces, a él a quien la sociedad se dirigiría" (3).

Al tomar la soledad sus fuerzas de la necesidad de plena identificación con el mundo de lo humano, deja entrever otro rasgo positivo: la visión de un común destino. Pues, la proclividad a identificarse sólo con el hombre valorado en sí mismo, crea la honda solidaridad de una conciencia colectiva. *El solitario por amor al hombre, interioriza en su soledad a la sociedad toda y desde ella vive con mayor hondura a su prójimo* (4).

(2) Ob. cit., pág. 15.

(3) *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Capítulo I.

(4) Cf. Las ideas de Keyserling acerca de la soledad, expuestas en el capítulo "Soledad", de su obra *Del sufrimiento a la plenitud*. Dice, en dicho lugar, que la soledad "representa la puerta de acceso a toda comunidad". Nos limitaremos a advertir que la trama especulativa de la que tal afirmación surge, orientase —como se verá— en un sentido muy diverso de la concepción aquí sustentada.

Por eso, nuestros solitarios se reúnen, pero conservando siempre el interior aislamiento a que los obliga la propia impotencia expresiva, extremada por su titánica afirmación del "valor de lo humano". "Si en alguna parte es cierto que el hombre es la medida de sí mismo, es en la sabana ilímite —nos dice Rómulo Gallegos en su *Cantaclaro*—, en cuya brava soledad cada cual puede construirse su mundo a sus anchas. Pero la sabana entra en los pueblos y se mete en las casas: en cada llanero, aunque viva en sociedad, hay siempre un hombre aislado en medio del desierto..." Es lo infinito de la sabana y de la pampa que como un huracán penetra de soledad todo cuanto toca. Es la visión de las soledades pampeanas pintadas por Pedro Figari. Pero también es la soledad del hombre. Del hombre frente al hombre. De ahí que en sus óleos, si bien lo humano se torna cósmico por transido de infinito, lo cósmico también se hace humano por la soledad de lo íntimo. Con su presencia —el caballo, el rancho, la luna, el gaucho, el ombú— acrecientan la impresión de soledad. "Las figuras humanas y animales —escribe Giselda Zani refiriéndose a la pintura de Figari— más que poblar aquella soledad, la acentúan en su escueta relación de gestos y actitudes". Ni siquiera los grupos y su musicalidad, desenvolviéndose en ritmo y baile en un pericón bajo un ombú, anulan su sople poderoso.

Ya se trate de la soledad de los grupos o del aislamiento individual, dicho sentimiento extiende su horizonte de referencias hasta alcanzar una valoración que abarca en una peculiar intuición a la persona y al grupo. En la misma medida en que se agudiza para el individuo la experiencia de su aislamiento espiritual, unificase, aunque con sombríos tonos, su visión de la colectividad. En efecto, tanto en el aislamiento del individuo condicionado por la impotencia para crear vínculos sociales espontáneos, como en el no poder captar la armonía existente entre vida y naturaleza, en uno y otro caso, el sentimiento de soledad se va transformando en el de una creciente unificación afectiva con los demás. *Y porque el motivo de la soledad americana arraiga en una singular experiencia de lo humano, la conciencia de solidaridad en medio del aislamiento abre para estos pueblos la posibilidad de conocer su destino colectivo, representando aquel motivo el papel de un elemento diferencial.* En otros términos, al condicionar la soledad una máxima inhibición, correlato de una afirmación extrema, la fortaleza de esta intransigencia vital reacciona sobre el sujeto confiriéndole fe profunda en sus designios y determinando, al mismo tiempo, originales modos de sociabilidad. La expectación de lo humano, el ensimismamiento, la incertidumbre y el desaliento, representan cristalizaciones de esta soledad, verdadera forma vital primaria, capaz de manifestarse en la vida emocional, espiritual y social, con un despliegue tan poderoso como el del amor o el presagio de la muerte <sup>(5)</sup>.

<sup>(5)</sup> Max Scheler rechaza la idea de que la esfera de la soledad pueda ser absorbida por variaciones históricas, tales como la creciente tendencia a la socialización y la solidaridad. "Lo único que puede acaecer —escribe— en una proporción frecuente son *desplazamientos del contenido vivencial que llena esa forma de existencia de la persona*" (el subrayado es nuestro). Igualmente exacta nos parece la observación de "que el sentimiento de soledad se presenta con su máxima pureza frecuentemente en medio de la sociedad, e incluso en las relaciones de comunidad más íntimas (amistad, matrimonio, familia)" (*Ética*, tomo II, Sección sexta, Capítulo segundo).

La soledad se vincula también a la experiencia de lo temporal, en el sentido en que Petrarca decía, en su *De vita solitaria*, que el solitario mira "en lo porvenir, provee con ánimo deliberado, no está suspenso en el presente sólo...". Así, la juvenil afirmación de la vida arranca siempre de un sentimiento de soledad que oculta honda inquietud temporal y condiciona como visión de lo futuro todo el ámbito vital. Para ello, rechaza, con intransigencia, algunos aspectos de la conducta colectiva propios del presente. Por eso, al surgir el amor del fondo primario del aislamiento, no modula un alegre canto; surge ensombrecido, rodeado de tristeza, pesadumbre y nostalgia. La amistad, tampoco se desenvuelve como libre vínculo en torno a valores juvenilmente postulados; se fortalece, más bien, en la dolorosa y negativa solidaridad que engendra la incertidumbre del futuro.

Se observan fenómenos particulares en el orden de la convivencia, dado un sentimiento de lo humano que se rige por un imperativo consistente en querer establecer sólo vínculos inmediatos con el prójimo; además, dicha necesidad coincide con la creencia en la ilimitada fortaleza personal. Resulta natural, entonces, que la vida afectivo-espiritual se agriete, abriéndose en contenida violencia o en contemplativa impiedad, dirigidas, indistintamente, contra sí mismo o el prójimo. Del mismo modo, se comprende, también, que el motivo del aislamiento, coincidiendo con la valoración casi religiosa del hombre en su titanismo, condicione la profunda discontinuidad que observamos en el curso de nuestra vida. Por otra parte, en virtud de leyes que regulan la acción recíproca operante entre las posiciones vitales primarias, la soledad y la amistad, por ejemplo, engranan las unas en las otras limitándose y deformándose. En el aspecto positivo, el aislamiento actúa agudizando el sentimiento de lo humano, por lo que obra como elemento seleccionador de las relaciones; y en el aspecto negativo, al proyectarse esta experiencia en el prójimo, deforma la amistad, en el sentido de convertirla en una dependencia temerosa y suspicaz. Igualmente, la vida de la familia se resquebraja en requerimientos tangenciales, desprovistos de un profundo carácter ético y formador. En fin, el despertar creador de la conciencia colectiva, que apunta en el sentimiento de soledad, condiciona, no obstante, los sombríos tonos de la vida emocional americana por lo que ella nos aparece como desposeída de la alegre libertad del amor.

Al sentir el americano ante el hombre y la naturaleza desplegarse la violencia de todo su ser, cae en el hermetismo. Y es el sentido de este hermetismo el que hace comprensible su sentimiento de la naturaleza, al propio tiempo que nos ilumina el curso contradictorio de sus reacciones frente a la sociedad.

Cuando Vossler observa los nuevos impulsos que recibió el sentimiento de soledad en América, únicamente apunta a un aspecto del problema. En su artículo *Soledades en España y en América*<sup>(6)</sup>, se expresa del siguiente modo: "Sin embargo, creo poder afirmar que no sólo el uso de la palabra Soledad, sino también su sentido moral,

<sup>(6)</sup> *Revista Cubana*, t. III, Nros. 8-9, 1935.



filosófico y poético recibió nuevos impulsos en América. Allí la Soledad religiosa, ascética y quietista llegó a aprender actitudes más activas, la Saudade subjetiva, sentimental y cansada se hizo más objetiva, sobria y concreta, el ocio contemplativo, epicúreo y soberbio de los humanistas europeos se hizo más modesto y trabajoso, y las preciosas, sutiles, culteranas y artificiales Soledades gongorinas allí adquirieron las nuevas y frescas energías de Robinson. Allí se preparó con nuevo concepto lo que nosotros los alemanes llamamos: "el concepto de la soledad de la Ilustración". Como se verá, Vossler destaca el aspecto puramente formal de "los nuevos impulsos" y parece desconocer la soledad motivada por la necesidad del prójimo que constituye, cabalmente, lo típico de nuestra experiencia de la soledad.

Miguel de Unamuno, por otra parte, en su hermoso ensayo *Soledad*, ha desarrollado la idea de su valor formador, ya que la juzga como la "gran escuela de sociabilidad". Pues, según Unamuno, los grandes solitarios son los que más han influido en la vida de los hombre. "Y ello es natural —dice—, porque el solitario lleva una sociedad dentro de sí; el solitario es legión. Y de aquí deriva su sociedad".

Pero, sobre todo, impórtanos señalar las referencias de Unamuno a la soledad considerada como experiencia del prójimo, ya que lo peculiar de la soledad americana se manifiesta en un desajuste de convivencia, en el aislamiento por necesidad de prójimo, hecho que representa, sin duda, la agudización de un fenómeno que, como humano, es universal, pero que en América se revela a través de un sentido histórico particular. Así, Unamuno declara que es su amor a la muchedumbre lo que le lleva justamente a huir de ella. Y, por este camino, nos indica cómo sólo existe una mera apariencia de aislamiento en la soledad, dado que ésta puede ocultar una fina sensibilidad para percibir la presencia de lo humano. En consecuencia, nos dirá que los "hombres sólo se sienten de veras hermanos cuando se oyen unos a otros en el silencio de las cosas a través de la soledad". Más aún: "En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yo. Si quieres aprender a amar a los otros, recógete en ti mismo".

Por eso, rechazando de su lado las falaces apariencias, Unamuno piensa que la soledad "nos une tanto cuanto la sociedad nos separa". De ahí su menosprecio por toda clase de masificación social. De un modo luminoso nos señala el engaño que encierra la falsa sociabilidad: "Se busca la sociedad no más que para huirse cada cual de sí mismo, y así, huyendo cada uno de sí, no se juntan y conversan sino sombras vanas, miserables espectros de hombre". Finalmente, para Unamuno, resulta ser huida de sí mismo lo que lleva al individuo a justificar su conducta, a tratar de explicarla a uno mismo o a los demás. "Es también esta miserable vida social en que nos juntamos para huir cada uno de sí mismo lo que nos hace buscar fuera de nosotros mismo, en una norma social y colectiva, el fundamento de nuestras buenas acciones."

I

Las hondas referencias espirituales latentes en el ánimo y la soledad alcanzan también hasta el sentimiento de la naturaleza, irradiando a través de la peculiar experiencia de lo humano de que participan.

El americano no vive su aislamiento como estado anímico que le conduzca a la serena contemplación del mundo. Su actitud *no* contemplativa es el correlato de su tenso hermetismo frente al otro. Pues la soledad por desarmonía íntima, lejos de sumergir al individuo en tranquila contemplación, le erige un mundo enemigo, una naturaleza que oprime con sorda violencia. De la identificación con el puro valor del hombre resulta un nexo interhumano que eleva el hecho de la prescindencia del prójimo a revelación de verdadera fortaleza personal. Ahora, al proyectarse la misma inarmónica relación de soledad a la visión de la naturaleza, sucede que ésta se desplegará también bajo un signo de lucha y violencia. Por eso me pareció fundamental indagar si el sentimiento de soledad se originaba en una primaria sensibilidad para valorar al hombre en sí mismo—tal como acontece en el americano—o para percibir la naturaleza como creadora, esto es, concebida no sólo como *paisaje*, sino como fundamento último de lo existente.

En el primer caso, la soledad que oculta honda necesidad de prójimo, lleva en su seno, junto a la hermética expectación del ánimo, un sentimiento de la naturaleza que se infiltra en lo íntimo como violenta y pavorosa soledad. Por el contrario, en el segundo caso, el hecho de contemplar a la naturaleza viviente con sereno aislamiento, estimula el puro goce de la personal espontaneidad. Doble dirección espiritual, que resulta comprensible por el conocimiento de cómo reobra en el alma del individuo la diversa índole de los objetos a que tiende su primaria voluntad de unificación, engendrando así diversos tipos de comunión afectivo—espiritual entre mundo e intimidad. Trátase, en última instancia, de conocer el orden de motivaciones que rige “esas analogías misteriosas y morales armonías que ligan al hombre con el mundo exterior...” de las que hablaba Alejandro de Humboldt; de “esa analogía misteriosa que liga las emociones del alma con los fenómenos del mundo sensible...”<sup>(1)</sup>.

Créanse imágenes de la naturaleza y mundos de lo humano que despiertan diversas soledades, y también se erigen en la historia visiones del Universo para las

<sup>(1)</sup> *Cosmos*, tomo II, Madrid, 1874, páginas 4 y 62.

cuales la soledad no representa una forma de vida anhelada, tal como acontecía entre los griegos, según lo revelan, por ejemplo, las teofanías. "Parece que toda soledad profunda —nos cuenta Jacobo Burckhardt— despertaba en los griegos el sentimiento de la proximidad de seres divinos; en cuanto cesaba el mundanal ruido se podía percibir rumor divino o demoníaco. En los bosques y en los desfiladeros de las montañas no es posible esquivar la proximidad de Pan y de Artemisa" <sup>(2)</sup>. Y Rainer María Rilke, en su ensayo *Sobre el paisaje*, nos habla también, con poética sencillez, de cómo la montaña era desconocida por los griegos, "la montaña en que no habitaban dioses de figura humana, las estribaciones sobre las que no se erguía ninguna estatua visible, las pendientes no holladas por algún zagal, no merecerían una sola palabra. Todo era escenario vacío en tanto no apareciera el hombre y llenara con su acción corpórea, de modo trágico o hilarante la escena. Todo esperaba al hombre, y allí donde llegaba, todo retrocedía y le dejaba espacio libre". De ahí que, para comprender de qué manera penetra en la imagen de la vida la inclinación a huir del aislamiento, o su búsqueda, importa sobre todo considerar las conexiones significativas que derivan de los distintos modos de concebir la interioridad del hombre; pues, de hecho, *cada particular experiencia de la individuación determina una específica conexión estructural entre el sentimiento de la soledad y la actitud hacia la naturaleza*. Así, al describir el sentimiento de la naturaleza, éste se nos revela estrechamente vinculado a la intuición de la interioridad del hombre. Esto es, las manifestaciones del Ser que el individuo presiente como inasibles, tienen su correspondencia de sentido en el ámbito en que se desenvuelven los conflictos y antagonismos íntimos. Ensayemos, entonces, una delimitación más precisa de lo que entendemos por sentimiento de la naturaleza.

A la múltiple variedad de experiencias de lo íntimo corresponde, en cada caso, una forma particular del anhelo de participar en el todo. Pero, por cierto, en esta dirección de participación no se pierde lo inefable propio de la esfera interior, sino que, por el contrario, ello sólo se desplaza y lo incomunicable tórnase creador al condicionar su impulso original de objetivación.

Ahora bien, del mismo modo que a la conciencia de lo íntimo, a la visión de la "*natura naturata*" es inherente un sentido de integración. En otros términos, y continuando en este paralelo, advertiremos que si la voluntad de identificación de la persona, al tropezar con obstáculos o al anularse en inhibiciones, da nacimiento a una cualidad específica del ánimo, de manera semejante, el sentimiento de la naturaleza nace en ese transcurrir indeterminable en el que se presienten las limitaciones que se oponen a una suerte de unión mística con la realidad. *La experiencia de la desarmonía, de la inconmensurabilidad cualitativa existente entre lo que el individuo siente como plenitud personal y la visión inmediata del paisaje y del mundo, engendra en el americano su especial sentimiento de la naturaleza*. Las diversas experiencias

<sup>(2)</sup> *Historia de la Cultura Griega*, tomo I, pág. 54, Madrid, 1935.

de lo natural estarán, de este modo, condicionadas por el signo propio de aquel angustioso o alegre sentimiento de inconmensurabilidad. Porque, ampliando la formulación precedente, acontece que en el sentimiento de la naturaleza se fusionan estrechamente percibir la vida en su más alta significación e intensidad, con una vivencia de lo inaccesible. O bien, expresado en otros términos: la contemplación del ser, la intuición del ser, no puede asimilarse cabalmente a las experiencias inmediatas de la vida. De ese no poder, de esa primigenia doble dirección positiva y negativa de lo simultáneamente experimentado como lo pleno y lo inefable, fluye la honda poesía de la relación existente entre mundo interior y sentimiento de la naturaleza. Ahondando en la índole de ese nexo, descúbrese al fondo de él una particular vivencia de lo humano que condiciona la conexión estructural entre ámbito interior y visión de la naturaleza. Por ahora, dejaremos sólo enunciado el hecho de cómo también en los vínculos interhumanos se experimenta, al propio tiempo que "actualidad" personal, la existencia de un núcleo de intimidad, incomunicable en uno mismo e inaccesible en el prójimo.

Esta caracterización del sentimiento de la naturaleza en el americano, en nada se aproxima al sentido de ese "estado de ánimo" que Dilthey considera como propio de la actitud mental que subyace a lo que denomina "idealismo objetivo". Ya el solo hecho de que en nuestra investigación introduzcamos como una constante anímica la *experiencia primordial del prójimo*, como una constante que matiza de un modo peculiar todas las conexiones de sentido psichológicas, limita a lo puramente formal cualquier parecido con aquel "temple de ánimo". Por otra parte, el sentimiento de una desarmonía, entendido en el sentido de las relaciones afectivo-espirituales del americano con su mundo, tampoco resulta ser lo opuesto a esa "simpatía con el cosmos" en la que se experimenta "nuestra afinidad con todos los fenómenos de lo real, se aumenta la alegría de la vida y crece la conciencia de la propia fuerza". Repárese, justamente, en el hecho de que Dilthey señala un "sentimiento trágico de las contradicciones de la existencia" como etapa previa a la vivencia de una "conexión universal del mundo y la existencia", característica del idealismo objetivo. En fin, adviértase, además, que Dilthey, al describir dicha actitud mental tiene presente antes una concepción del mundo ubicable en la historia de la filosofía, que una experiencia colectiva popular, cotidiana.

Del mismo modo, quede dicho, también, que las relaciones que Lipps establece entre el sentimiento de la naturaleza y la alegría, la plenitud, la fuerza, la armonía o libertad interiores, tampoco tocan nuestro punto de vista. Su idea de la "humanización" de la naturaleza deriva de los conceptos de "proyección sentimental", de "sentimiento de actividad", conceptos a los que un abismo separa de lo que nosotros designamos como "sentimiento de lo humano".

Referente a la actitud no contemplativa del americano, a su hermetismo, cabe observar, en primer término, que si subsiste, a pesar de su vocación por lo humano intuido en sí mismo, ello sólo puede acontecer merced al influjo de alguna cualidad singular propia de su vivencia del otro. En verdad, cuando un pueblo está desprovisto de sensibilidad religiosa, orientada como intuición específica de la presencia de lo divino en el hombre y en el mundo, ocurre que la imperiosa necesidad de obtener una visión total, que siempre acosa a los hombres, lleva a concebir a lo humano como susceptible de encarnar un valor religioso <sup>(3)</sup>. De tal suerte que, en virtud de este desplazamiento de sentido de las referencias espirituales primarias, se actualizan particulares conexiones estructurales y se crea un verdadero ideal ascético aplicado a las relaciones con el otro. En el americano, el titanismo personal ostenta su desmesurada hasta un grado tal de aparente autarquía, que su prescindencia de ciertas formas del vínculo humano linda con la soberbia del aislamiento interior, como con un ritual de silencio y reserva.

Existe, pues, un abismo entre esa actitud ascética frente a los demás que, cual verdadero "estoicismo de la convivencia", representa un abismo entre cultivar vínculos humanos en el límite de lo compatible con el convivir y la fe renacentista en el hombre. Se perfilan entonces notorias diferencias entre el solitario del llano americano y el llamado de la soledad al Tasso goethiano, que, lejos de conducirlo a un tenso ensimismamiento, le sumergen en una diáfana interiorización. Y, dirigiendo la mirada a los tiempos de Petrarca, recordemos cómo en sus cantos a la soledad armoniza la búsqueda de un paisaje arcádico con la presencia del amigo. Porque si bien es cierto que piensa que el solitario debe procurar buscar la soledad de lugares verdes y frescos, espesura de árboles y corrientes de agua, dice también que el género de soledad que considera más alto es aquél en que se hace "algún ejercicio virtuoso" y en que se ama y se busca a los amigos. "Ninguna cosa hay tan oculta y encerrada en la soledad que todo no esté patente y abierto al fiel amigo" <sup>(4)</sup>.

La unidad afectiva del hombre de nuestras tierras, considerada en el modo como se revela en su sentimiento de la naturaleza, posee tendencias muy diversas. En su particular impotencia expresiva frente al prójimo, el americano vive la angustiada huida de la mediatización de los vínculos afectivos, huida que convierte en fuerza la tensa expectación de su ánimo, en fuerza de soledad llena de diálogos, su silencio lleno de personajes. En una interioridad así agazapada entre las sombras de su expresión, el sentimiento de la naturaleza no podía manifestarse de otro modo que por un creciente ahondar en el ensimismamiento.

<sup>(3)</sup> J. Wach está en lo cierto cuando desaprueba ciertos juicios relativos a "la muerte" de la religión que se basan en principio sobre una identificación falsa de la experiencia religiosa con una u otra de sus expresiones históricas" (*Op. cit.* página 23).

<sup>(4)</sup> *De vita solitaria*, Libro primero, Cap. xxvi y Libro segundo, Cap. lIII.

El sentimiento opresor que le invade al contemplar la naturaleza, reconoce como uno de sus motivos la discontinuidad del ánimo. La inactualidad espiritual del individuo, su impotencia para ejercer autodominio, pueden culminar en desbordes orgiásticos que no disipan su sombría visión del mundo.

Es un lugar común de la crítica literaria afirmar que la novela americana no se ha decantado en la creación de un personaje típico, predominando en ella la pintura del paisaje. Sin embargo, la ensimismada violencia que enlaza desde el hermetismo, amor y naturaleza corresponde al curso de la vida de un hombre que, luchando por la espontaneidad expresiva frente al prójimo, experimenta hondamente los antagonismos que le enfrentan al mundo desposeído de serenidad contemplativa. Antes de negar realidad interior al "personaje" americano, se trata de encontrar el signo en cuya dirección de sentido esa interioridad se desplaza. Su sentimiento de la naturaleza desplégase a partir del aislamiento íntimo condicionado por su idea del hombre. Su "humanismo ascético", irracional, como luego veremos, convierte en anhelo de continuidad, de actualidad espiritual, la desesperación que engendra el contemplar <sup>(5)</sup>.

Al considerar los nexos existentes entre el sentimiento de la naturaleza y una singular vivencia de lo humano, es necesario tener presente, además, la falta de fe en el prójimo favorecida por la visión recíproca de la inestabilidad íntima. Por eso, el silencioso *Don Segundo Sombra*, con sólo la continuidad de su mutismo, influye en hacer legítimo aquello de que "el hombre alegra al hombre", como dice un hijo de *Martín Fierro* narrando su vida. También, aunque en otro sentido, la discontinuidad por huida ante la naturaleza agudiza el agrietamiento de las relaciones personales. Pues existe una interacción entre el sentimiento de lo humano y la experiencia de la naturaleza, y entre ésta y la unidad afectivo-espiritual de los individuos, en la que adquieren formas peculiares la vida íntima y su ámbito interior de antagonismos.

En la evolución de las diversas expresiones históricas de religiosidad, aparece claro cómo el objeto de la voluntad de identificación y el modo cómo se tiende hacia él reobran condicionando especiales formas de unión afectiva y espiritual con los demás. Refiriéndose a la religiosidad católica de la alta Edad Media, Dilthey hace las siguientes consideraciones: "Fueron menester una incomparable riqueza de las más tiernas experiencias del alma y una contemplación que abarcaba el mundo entero, para dotar al proceso religioso de una tal finura y elevación que el yo y sus pasiones se disipaban y no quedaba en el ánimo más que la conexión universal del amor". Y continúa más adelante: "Visto desde fuera puede parecer una contradicción que la contemplación religiosa vaya unida al amor activo al servicio de los hermanos.

<sup>(5)</sup> Se habla, por ejemplo, del paisaje como personaje, del "personaje de masa". "Así como —escribe Arturo Torres Ríoseco— el paisaje mismo llega a ser el protagonista de las páginas de Rivera, y en menor grado, en las de Gallegos, así el campesino —no como individuo, sino como héroe en *masse*— es el protagonista de una serie de novelas". Véase de este autor *La gran literatura ibero-americana*, págs. 210 a 218. Buenos Aires, 1945.

Pero es una contradicción aparente. También en la piedad de los reformadores parece que la conciencia de la predestinación se halla en contradicción con el despertar poderoso de la actividad religiosa, de la acción en el mundo. La apariencia de contradicción en ambos casos se funda en que en el cristianismo la entrega de las almas a la conexión invisible las hace soberanas e independientes frente al mundo y a los hombres, pero las coloca al mismo tiempo, por medio de esa conexión invisible, en relaciones del todo nuevas como los demás hombres" (6).

Por otra parte, al referirnos al conflicto o desajuste dado en el orden de las relaciones entre el hombre y su prójimo, o entre la persona y la naturaleza, pensamos en la búsqueda de una más honda unidad espiritual, capaz de enlazar en un todo acción, sentimiento de comunidad y conciencia del ser. De ahí que sea necesario distinguir dicha tentativa, de anhelos y tendencias que gravitan en otra dirección. El *rumbero*, el *baqueano*, el hombre del *sertón* con su certero presagio de la seca, viven, sin duda, en una participación simpática con su mundo de llanos y selvas; pero el sentimiento de la naturaleza que en ellos alienta, difiere de la conciencia del ser que surge en la contemplación. De hecho, en el fino instinto necesario al baqueano para seguir una huella, cuya búsqueda le sume en un impenetrable mutismo, se encuentra tan sofrenada la referencia al prójimo como alerta los sentidos, lo que tampoco es imputable a la concentración a que obliga su tarea, sino a la misma trama psíquica que le hace posible realizarla y que anima todos los instantes de su vida. Por eso, la aguda sensibilidad que caracteriza por igual al llanero o al hombre del *sertón*, está lejos de tornar alegre y regocijado su contacto con el mundo circundante.

Los hechos y las reflexiones anteriores confirman lo que escribe acertadamente Max Scheler: "En el desarrollo de la facultad de unificación afectiva vital-cósmica desempeña un papel decisivo la unificación afectiva con la corriente de la vida universal, que despierta y tiene lugar ante todo recíprocamente entre los seres humanos como unidades vitales. Pues parece ser justamente una regla (no comprensible ya por otra cosa que por sí misma) la de que tampoco la actualización de la facultad de unificación afectiva cósmica puede tener lugar directamente, frente a la naturaleza extrahumana, sino que está ligada como a un término intermediario a la unificación

(6) *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, págs. 217-218, México, 1944.

R. Mondolfo ha señalado claramente la conexión existente en el pensamiento de Rousseau entre la "reivindicación" de la interioridad y el sentimiento de la naturaleza. Observaremos, sin embargo, que su afirmación de una coincidencia entre el sentimiento místico de la naturaleza y el ahondamiento en lo íntimo, no significa la plena actualidad del individuo frente a su prójimo, por mucho que en tal coincidencia despierte, según Rousseau, la conciencia de su unidad con la humanidad (*Rousseau y la conciencia moderna*, Buenos Aires, 1940).

En este sentido, y acaso a través de dicha limitación, podría comprenderse la paradoja advertida por A. Dempf. Rousseau habría influido en la conciencia moderna en una dirección opuesta a la que pudo imaginarse al considerar sus concepciones. "Su predicación—dice—de un retorno a la naturaleza condujo a la fundamentación propiamente dicha de la moderna concepción de la cultura. Su lucha contra la sociedad y contra el burgués dio el poder a la burguesía." (*Filosofía de la cultura*, pág. 30, Madrid, 1933).



afectiva de hombre con hombres cuyas principales forma hemos descrito en lo anterior. La puerta de entrada a la unificación afectiva con la vida cósmica es la vida cósmica allí donde más cercana y afín es el ser humano: en el otro ser humano" (7).

Mas, no se trata solamente de conocer el influjo que ejercen sobre el americano la salvaje belleza de la selva, la infinitud de la pampa y la del llano sin límites; ni de seguir la impresión causada por la imagen del altiplano o por la visión de la atormentada muerte de la *caatinga* brasileña. Por encima del conocimiento de estas impresiones e influjos, importa vislumbrar el *sentimiento de lo humano*, la concepción del mundo subyacente a su imagen de lo natural, en la que el hermetismo personal pone tonos sombríos; y, sobre todo, importa percibir el ideal del hombre oculto en su peculiar sensibilidad para lo natural.

La poesía de Pablo Neruda representa, de un modo extremo, la visión del hombre y de la naturaleza erigidas desde la primaria angustia expresiva. El hombre de Neruda lucha por conseguir la armonía que presiente entre su honda y desordenada conciencia de ser y el ser mismo. En la denodada búsqueda de la identidad significativa existente entre su oscuro pensar y sentir y el devenir de aquello que le rodea, la visión del mundo parece romperse, sumergirse en los mil repliegues de su yo. Esta soberbia voluntad de expresión, que posee como contenido *el anhelo de identificar el más inefable curso de lo íntimo con el ser de la tierra, del hombre y su sentido*, hace del mundo poético de Neruda la cabal manifestación de nuestra ausencia de serenidad contemplativa. Sin embargo, tal voluntad de unificación con el todo no representa una visión apocalíptica o desintegrada de la realidad, como piensa Amado Alonso (8). Una singular experiencia de lo humano, orientada por la acendrada sensibilidad para vincularse *directamente* al prójimo desde lo más íntimo, condiciona precisamente un sentimiento de la naturaleza de ese tipo, que parece desintegrar lo real al intuirlo. En verdad, cuando nada escapa a la vehemencia subjetiva dada en un querer encontrar la identidad de sentido entre las más recónditas pavoras de lo íntimo y el devenir del cosmos, resulta difícil conciliar ese querer con la contemplación serena del mundo exterior. Igualmente, la ausencia de fe en el hombre y la percepción de la naturaleza como fuerza hostil, que todo lo aniquila, se condicionan recíprocamente. Es esta falta de fe, enlazada a la visión animada de hostilidad, lo que condiciona tanto las abismales grietas de nuestra imagen del todo, como la sombría suspicacia que enturbia las relaciones de la comunidad (9).

El problema de la absorción negativa del individuo por el medio social-físico pertenece a otro orden de relaciones geocolectivas, aunque también dicho fenómeno se encuentra condicionado, en gran medida, por las experiencias primarias a que

(7) *Esencia y forma de la simpatía*, págs. 150-1. Buenos Aires, 1943.

(8) Véase su agudo estudio *Poesía y estilo de Pablo Neruda*, págs. 18, 19 y 20, Buenos Aires, 1940.

(9) Véase el capítulo xiv de esta obra, "El mundo poético de Pablo Neruda como voluntad de vínculo", y "Silencio y palabra en la poesía de Pablo Neruda" en mi *Teoría de la expresión*, Barcelona, 1967, págs. 47-48.

nos hemos referido. El novelista brasileño Graça Aranha ha descrito el influjo aniquilador que ejerce la naturaleza tropical en el hombre, señalando particularmente la sorda inhibición de sus facultades que la selva opera en el europeo. En su novela *Canaan*, Milkau, el inmigrante alemán, se expresa así: "Aquí el espíritu se siente anonadado por la estupenda majestad de la naturaleza... Nos disolvemos en la contemplación, y por último, el que se pierde en la adoración, es el esclavo de la hipnosis: la personalidad escapa para perderse y difundirse en el alma del Todo... La selva del Brasil es sombría y trágica. Tiene en sí el tedio de las cosas eternas, la selva europea es más diáfana y pasajera, se transforma infinitamente con los toques de la muerte y la resurrección que en ella se alternan como los días y las noches". Y más adelante continúa: "La verdad es, sin embargo, que al tocar en la región del asombro, semejante espectáculo nos priva de la libertad de ser, y al fin nos oprime. Es lo que sucede con esta fuerza, esta luz, esta abundancia. Pasamos por aquí en éxtasis, no podemos comprender su misterio..."

Aun cuando en Graça Aranha ya se advierte la preocupación por incorporar al hombre, orgánicamente, al paisaje y a la naturaleza, a través de la solidaridad con el prójimo, su voluntad de contemplación no consigue desenvolverse sin cierto artificio. Ello se pone de relieve en la siguiente reflexión que despierta en Milkau el sacrificio de la selva: "Comprendo muy bien que nuestra contingencia sea todavía una necesidad de herir la tierra, de arrancar de su seno por la fuerza de la violencia nuestra alimentación; pero ha de llegar el día en que nuestro espíritu de hombre destructor logre, adaptándose al medio cósmico por una extraordinaria longevidad de la especie, recibir la fuerza orgánica de su propia y pacífica armonía con el ambiente, como sucede con los vegetales; y entonces abandonará, para subsistir, el sacrificio de los animales y de las cosas. Por ahora nos conformaremos con este inevitable momento de transición. Siento dolorosamente que al atacar la tierra ofendo la fuente de nuestra vida misma, y hiero menos lo que hay de material en ella que el prestigio religioso e inmortal que tienen en el alma humana..."

Esta visión naturalista de Aranha no logra *objetivar* poéticamente el hechizo de la selva, sino que ésta aparece de un modo negativo, como un conjuro de imágenes que orillan cierta extática serenidad. Además, esas oleadas de panteísmo le impiden observar el hecho fundamental de la soledad y la mediatización frente al prójimo que hace posible la absorción del individuo por el medio tropical. En el fondo, los personajes de Graça Aranha conjuran el inhóspito demonismo natural con una voluntad de unión con el cosmos que les deja perjurar en su aislamiento: "Pensó -Milkau- en su propia vida, en su destino, en la soledad en que iba pasando la existencia, envuelto como en un velo intangible, que no le dejare salir hacia el mundo ni permitiera que el mundo fuera hacia él".

También en los motivos de la novela social americana es posible identificar la forma como se manifiesta el sentimiento de lo natural en las expectativas del

carácter social. El negro Antonio Balduino, por ejemplo, —héroe de *Jubiabá*<sup>(10)</sup> la novela de Jorge Amado—, es un personaje auténticamente americano, pues tramontando las limitaciones de su condicionamiento autóctono o racial, encarna, de hecho aspectos de la sensibilidad americana, en cuanto percibe lo social en su fresca espontaneidad. Merced a la intuición de los problemas sociales inmediatos, capta el paisaje a través de un sentimiento de lucha. El conflicto, la adversidad social se erigen en naturaleza. La naturaleza es entonces lucha, la armonía sólo se establece cuando la acción encuentra su designio en una libertad que ya no gira, indómita, en sí misma. La referencia a lo natural —poéticamente legítima— *transforma al hombre en naturaleza viviente*. De este modo, ella es vivida como un elemento hostil y enemigo, en cuyo dinamismo la armonía de la contemplación se rompe. En general, cabe afirmar que la novela social americana tiende a expresar la compleja vivencia de las oposiciones de sentido existentes entre el hombre, la sociedad y la naturaleza.

Otro aspecto fundamental del sentimiento de la naturaleza propio del americano, se revela en su visceral sensibilidad para percibir los contrastes cósmicos y orgánicos. Euclides da Cunha y Eustasio Rivera —el uno describiendo el sertón brasileño, y la selva colombiana el otro—, nos han dejado las más hermosas y terribles imágenes del paisaje. Así, por ejemplo, en *La Vorágine*, en un canto a la soledad de la selva, Eustasio Rivera escribe: "...Tú tienes la adustez de la fuerza cósmica y encarnas un misterio de la creación. No obstante, *mi espíritu sólo se aviene con lo inestable*, desde que soporta el peso de tu perpetuidad, y, más que a la encina de fornido gajo, aprendió a amar a la orquídea raquíca, porque es efímera como el hombre y marchitable como su ilusión"<sup>(11)</sup>. Euclides da Cunha describe, a su vez, cómo influyen en el *sertanero* del norte las súbitas y violentas variaciones física del medio, determinando el continuo oscilar entre sus titánicas manifestaciones de fuerza y sus hondos pozos de apatía. En *Los sertones* hace, pues, la pintura de cómo engranan hombre y naturaleza:

"Es el batallador perennemente abatido y exhausto, perennemente audaz y fuerte, prevenido siempre para un encuentro en el que no vence y no se deja vencer; pasando de la mayor quietud a la mayor agitación; de la hamaca perezosa y cómoda al duro recado que lo arrebató, como un rayo, por las picadas estrechas, en busca de los rebaños. Refleja, en estas apariencias que se chocan, la misma naturaleza que lo rodea: pasiva ante el juego de los elementos y pasando, sin transición sensible, de una estación a otra, de la mayor exuberancia a la penuria de los páramos retostados, bajo el reverberar de los estíos abrasadores".

Esta presencia de lo pavoroso e inestable en el seno de la naturaleza ha sido poetizada, además, en la extraña tentativa por armonizar lo demoníaco en el hombre y lo ingenuo en el espíritu del bosque. Nos referimos a los cuentos y relatos de

<sup>(10)</sup> Cf. Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*, p. 174, México, 1945.

<sup>(11)</sup> La cursiva es nuestra.

animales del escritor uruguayo Horacio Quiroga. "Cuando Anaconda, en complicidad con los elementos nativos del trópico, meditó y planeó la reconquista del río, acababa de cumplir treinta años". "Era entonces una joven serpiente de diez metros, en la plenitud de su vigor". De ese modo da comienzo a su bella historia sobre *El regreso de Anaconda*, esto es, con una presentación humana del juvenil ofidio. Porque sucede que en la fantasía de Quiroga confluyen hacia un mismo punto al monólogo interior del hombre y del animal. Pero ello no supone una dulce serenidad panteísta, sino que, al contrario, la continuidad jerárquica dada como selva, animal, hombre, parece establecerse merced a una extraña mezcla de lo demoníaco y natural. En efecto, la fresca imagen de la naturaleza se entrevera con lo sombrío, morboso e irracional propio del destino humano. Y, como acontece en el cuento *El hombre muerto* —la historia de un hombre sencillo que limpia un bananal y del machete que le causa su fin—, el relato se desenvuelve como un monólogo junto a la muerte. Es decir, a la descripción del campo se une la categoría de lo fantástico, por lo que el silencio del campesino deriva, a veces, hacia la definitiva pérdida de sí mismo en las sombras interiores. Pero es justamente aquí, en la confluencia de lo contemplativo, por un lado y de lo demoníaco y espiritualmente tenebroso, por otro, donde reside la significación de su sentimiento de la naturaleza. La voluntad de poetizar lo vegetal, animal y humano pierde su unidad interior, puede decirse que se quiebra al contacto con lo fantástico, por constituir la expresión singular de una impotencia contemplativa, aún superada.

### III

Desde dos puntos nos aproximaremos al problema de las relaciones existentes entre el hombre americano y su mundo. Remontándonos, y éste es uno, hasta las imágenes que despertó la naturaleza en Colón y sus hombre: "no bastarán mil lenguas a referillo, ni la mano para lo escribir" <sup>112</sup>; y es el otro, el que parte de la tierra misma de América, de ese equilibrio, acaso aparente, que existía en algunas culturas precolombinas, entre el hombre y su tierra. Equilibrio y asombro que desde el descubrimiento han ido configurando una actitud vital que ni corresponde al profundo sentimiento de la naturaleza que, según Humboldt, animaba a Cristóbal Colón, ni tampoco equivale al silencio atisbar las estrellas del indio maya o peruano.

La imagen arcádica de la naturaleza de las Antillas, Colón la proyectó a la descripción del indígena de esas tierras. Así, dice que "en el mundo creo no hay mejor gente ni mejor tierra. Ellos aman a sus prójimos como a sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa, y siempre con risa..." (*Diario* 25 de Diciembre).

<sup>112</sup> *Diario de Cristóbal Colón.*

Pero lo importante es que la visión ingenua del americano influyó duramente en la representación europea del Nuevo Mundo y sus pobladores. Más aún, puede decirse que nunca el arcadismo llegaría a constituir en este continente una auténtica categoría contemplativa. Para Pedro Henríquez Ureña, con el *Diario* de Colón comienza nuestra historia literaria, al mismo tiempo que con "el elogio de nuestra isla" se "crearía para Europa la imagen de América"<sup>(13)</sup>. En oposición a fray Bartolomé de Las Casas, que fue "retratista", Henríquez Ureña considera a Colón "gran paisajista". De las imágenes dadas por Colón, el Renacimiento adoptó, según Ureña, la de la naturaleza tropical y la del indio pacífico de las Antillas. Posteriormente, la imagen del "nuevo cielo" también aparece en la literatura, en Camoens, Ercilla, Bernardo Valbuena y otros.

Pero no es nuestra intención bosquejar la historia del sentimiento de la naturaleza, ni describir la impresión causada por estas tierras en su descubrimiento. Dando por cierto el influjo de las impresiones primeras, operado por la imagen de las inmensas e inhóspitas soledades americanas, nos detenemos en otros factores que juzgamos esenciales: aludimos a la experiencia del prójimo, al sentimiento de lo humano, a la voluntad de unificación con el cosmos, consideradas como fuente primera del sentimiento de la naturaleza. Ahora bien, ocurre que al indagar la actitud frente a ésta sin atender a raíces más hondas, nos limitamos sólo a la descripción del sentimiento del paisaje, empobreciendo con ello la comprensión de su idea de la naturaleza. En cambio, si atendemos —siguiendo el espíritu de las consideraciones anteriores— al enlace ya observado entre las formas de convivencia penetradas de soledad y la necesidad del otro, entonces el sentimiento de la naturaleza se presenta como más accesible al conocimiento. Ello no excluye, ciertamente, la existencia de un influjo primario operado en el alma de los primeros colonizadores por el paisaje de este continente, ni excluye la creencia en la relación que enlaza paisaje y destino colectivo; y, por último, tampoco impide percibir el hondo equilibrio que puede llegar a establecerse entre el hombre y su tierra, como lo opuesto a una creciente diferenciación entre *paisaje natural* y *paisaje cultural*.

Al extremar el análisis del sentimiento de la naturaleza, teniendo como referencia primordial los vínculos interhumanos, queremos rescatar el factor activo frente a una interpretación pasiva de las relaciones del hombre con el mundo exterior. Es decir, una determinada *experiencia* afectivo—espiritual frente al paisaje configuraría su visión.

<sup>(13)</sup> *La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, pág. 17, Buenos Aires 1936. Véase su artículo *Paisajes y retratos* ("La Nación", Buenos Aires, 30-V-36). La creencia en una "ingenuidad primitiva", aplicada al indígena americano, de la que habla Montaigne (*Ensayos*, I, 30), se impuso, como dice Paul Hazard, a "la conciencia de una Europa que estaba ávida de interrogarlos..." "...alababan una sencillez que los salvajes debían a la naturaleza, decían; una bondad, una generosidad que no se encontraban siempre entre los europeos", *La crisis de la conciencia europea*, págs. 22-23, Madrid 1941.

Más arriba señalamos la existencia de una relación inversa dada entre el equilibrio en que pueden armonizar el hombre y su contorno natural y la diferenciación entre paisaje natural y paisaje cultural. Pero, al atender al factor activo y configurador obsérvase, al propio tiempo, que esta relación inversa es sólo aparente, pues vemos que el equilibrio hombre-naturaleza conlleva una máxima culturalización, mientras que la visión natural ingenua corresponde a una culturalización, mínima, incipiente. Ejemplo de este momento activo en la génesis del sentimiento de la naturaleza, es la simultaneidad de expresiones divergentes de pueblos de América que conviven frente a un mismo paisaje. Examinemos, en este sentido, lo que se observa en el indio de la región andina. Luis E. Valcárcel señala que una emoción panteísta parecía animar la obra arquitectónica incaica: "El hombre de los Andes ama con las entrañas a la tierra, ningún ser humano posee una capacidad mayor de afección telúrica. Vive en un paisaje y su paisaje vive en él, en una correspondencia perfecta". Y también dice que cuando el español se torne "sedentario, encomendero, señor de indios y tierras andinas comenzará a transformar el paisaje" (14).

De este modo verificamos interferencias entre las formas de visión de lo natural, y merced a ellas la primitiva "afección telúrica" acaba transformándose, en el actual poblador, en impotencia contemplativa. Añadiremos, de paso, que, en tanto la antropología cultural no investigue el entrecruzamiento dado entre diversas formas del sentimiento de lo humano y aquello en lo que difieren sus respectivas modalidades de convivencia, no se podrá captar el sentido de los períodos y "culturas de transición", ni poseerá un significado claro soñar en una recuperación de antiguas estructuras económicas y sociales. La simultaneidad histórica de intuiciones diversas de lo natural, debería guiarnos hacia la busca de conexiones claras, diferenciadas, verdaderamente configuradoras del sentimiento de la naturaleza.

Si en América no cabe hablar, sin caer en lo artificioso, de "espíritu del paisaje", ello es debido, en gran medida, a la peculiaridad de nuestro sentimiento de la naturaleza que, a través del ánimo discontinuo, de la soledad y su fuga de lo contemplativo, tiende a desvanecer nuestras mismas tradiciones íntimas. No obstante, esta misma actitud, que hace exclamar a Eustasio Rivera "que su espíritu sólo se aviene con lo inestable", *constituye ya una forma de paisaje cultural, de nuestro paisaje cultural* (15). Pues, en la sombría visión de los antagonismos físicos y vegetales estamos nosotros mismos. No se argumente, en este caso, que es necesario poder controlar los elementos, las fuerzas cósmicas para que la naturaleza se convierta en paisaje; porque sólo la íntima fuga del mundo exterior basta para dar nacimiento al espíritu de lo inhóspito, que constituye el correlato inmediato de la huida de la posición contemplativa. Es el nuestro un paisaje sin dioses y sin historia. "La soledad

(14) *Ruta cultural del Perú*, página 61, México, 1945.

(15) Es significativo el juicio de Keyesling sobre *La Vorágine*: "obra que —escribe—, cualquiera que sea su valor estético, constituye la más grandiosa epopeya que de la selva virgen homicida se ha escrito hasta ahora", *Meditaciones Suramericanas*, Madrid, 1933, p. 31.

que se abre en el alma —escribe E. Martínez Estrada— como una congoja inmotivada y quita el interés humano al espectáculo de la belleza panorámica, es la falta de historia" (16). Pero esta falta de historia no es imputable tanto a inmovilidad del acontecer significativo, cuanto a vacilaciones en la actitud frente al prójimo y, en ocasiones, a la débil fe en sí mismo que anonada en el americano su alegría contemplativa.

La armonía entre el hombre y la tierra surge cuando el distanciamiento del paisaje natural del la visión cultural es de tal magnitud que, uno de los extremos —acaso el paisaje cultural— reduce casi a nada al otro. Sucedería, en esta forma, que lo señalado como armonía hombre—tierra, es el producto de un primario divorcio del medio físico, que corresponde al predominio de la concepción poética del paisaje sobre su visión ingenua. Es decir, sólo desde dentro, en la interiorización, legitimidad y acuerdo con lo que se es, se consigue tal armonía.

La oposición entre las representaciones propias del panteísmo incaico y la angustia nerudiana, motivada por querer penetrar desde lo más profundo de sí mismo en el alma del paisaje, tiene como vertiente única el hecho de que aquel panteísmo y esta angustia arrancan de vínculos peculiares entre el hombre y el otro, lo que en nosotros se manifiesta como visión de la naturaleza a través del hermetismo.

Por el camino de este primario contacto con lo interhumano podemos aún descubrir otros aspectos del tema aquí analizado. En contraste con la afirmación de la pérdida del nexo vivo con la tierra, que habría caracterizado la mentalidad de ciertos grupos indígenas americanos, considérase como propia de otros la inclinación a una esencial pasividad. Así, por lo que respecta a la resistencia opuesta por el indígena mexicano a todo cambio, Samul Ramos habla del "egipticismo" indígena (17).

Dicha pasividad no la juzga como el resultado de la esclavitud que sufrió durante la Conquista, sino como su actitud espontánea; por ejemplo, el estilo del arte monumental precortesiano le parece estar inspirado por la "voluntad de lo inmutable". Pero, además, Ramos observa que para el indio el valor de las cosas sólo existe "en cuanto que están en relación mística con el todo". Y esto es lo importante. Alcanzando la "pasividad" este punto, no concebida ya como actitud humana negativa, cambia de signo. El hermetismo surge, entonces, en conexión con el amor

<sup>16</sup> *Radiografía de la Pampa*. Juzgamos de interés llamar la atención acerca del hecho de que el poema *La Arancana* carece de un profundo sentimiento de la naturaleza. Reprocha Humboldt a Cervantes el elogio que dedica a Ercilla al pasar revista a la biblioteca de Don Quijote. "Nada hace suponer en toda la epopeya *La Arancana* —dice—, que el poeta haya observado de cerca la naturaleza". En general, sus descripciones le parecen a Humboldt faltas de todo sentimiento de la naturaleza y, aunque se respire en ella un hondo sentimiento nacional y espíritu de libertad, "la dicción de Ercilla es monótona, sobrecargada de nombres propios y sin ninguna huella de entusiasmo poético" (*Cosmos*, tomo II, Primera Parte, Cap. 1 y nota 96). No obstante, ejerció influjo en el chileno, particularmente sobre su ideal del hombre.

<sup>17</sup> *El perfil del hombre y la cultura en México*, págs. 36, 41 y ss., México, 1938.



a la naturaleza, y la pasividad como una manifestación de panteísmo. Podemos, pues, encontrar el factor activo, espontáneo, en la forma interior que hace posible el desenvolvimiento de un determinado sentimiento de la naturaleza, a la vez que ello implica una especial modalidad de contacto interindividual. Es lo que acontece con el indio maya, en la vida del cual se pone de relieve esta relación entre su experiencia de lo humano y su panteísmo. Ciertos rasgos del carácter del maya actual que, entre otros, M. Soto Hall —como Samuel Ramos— se resiste a considerar como deformaciones ocasionadas por la adaptación al europeo son muy significativos. Describe estos rasgos del siguiente modo: "...es grave, meditativo, callado, hermético, en una palabra. En sus momentos de mayor alegría no es expansivo; apenas si sonríe de manera enigmática. La carcajada ruidosa, espontánea, le es poco menos que desconocida. Ni bajo el influjo del alcohol se modifica esta característica de su naturaleza. A cuanto más llega en estado de embriaguez, es a llorar y a quejarse; pero esto último en una forma abstracta. Jamás se lamenta de sus desgracias íntimas, ni descubre sus secretos, ni deja conocer sus emociones. Alegrías y penas las rumia en silencio. Puede asegurarse que su única confidente, acaso porque está convencido de su absoluta discreción, es la Naturaleza" (18). El motivo de este hermetismo no debe buscarse en una inferioridad del carácter indígena o de su condición social; muy lejos de ello, sucede que él se ilumina al considerar la visión maya del mundo. Su ensimismamiento encuéntrase interiormente enriquecido por la dirección amorosa hacia la naturaleza. Antonio Médez Bolio, tomando sus temas de los textos antiguos, de la tradición, "del alma misma de los indios", ha intentado penetrar en el espíritu del indio de El Mayab; él mismo aclara que ha pensado en maya y escrito en castellano. Transcribiremos algunos hermosos párrafos de su libro *La tierra del faisán y del venado* (nombre alegórico de Yucatán):

*El indio lee con sus ojos tristes lo que escriben las estrellas que pasan volando, lo que está escondido en el agua muerta del fondo de las grutas, lo que está grabado sobre el polvo húmedo de la sabana en el dibujo de la pezuña del ciervo fugitivo.*

*El oído del indio escucha lo que dicen los pájaros sabios cuando se apaga el sol, y oye hablar a los árboles en el silencio de la noche, y a las piedras doradas por la luz del amanecer.*

*El indio habla solamente con las sombras.*

*Si tú puedes alguna vez mirar largamente al fondo de sus ojos, verás cómo allí hay escondida una chispa que es como un precioso lucero y que arde hacia dentro de la sombra. Esa luz le alumbrá y le enseña los caminos. Pero nadie, ni él mismo, sabe quién la encendió.*

*El viento de las tardes y la brisa de la alta noche hablan con el corazón del indio, como si fueran ecos de voces que sólo él comprende en el silencio* (19).

(18) *Los Mayas*, Barcelona, 1937.

(19) Véase el volumen *Literatura indígena moderna*, págs. 30 y ss., México, 1942. Acerca de la actitud meditabunda del indio y de la poesía indígena de Andrés Henestrosa, véase también, en la obra de Luis Cardoza y Aragón *Apolo y Coatlicue*, el ensayo sobre "Los hombres que dispersó la danza", págs. 13, 29, 33 y 35, México, 1944.

En la obra de Médez Bolio se revela una melodía de motivos estéticos que señala el especial sentido que encierra su visión de lo natural. Silencio, presagios que afloran con la sola presencia de los objetos, terrestres o celestes. Todo expresa algo y la expresión misma, a su vez, parece objetivarse, tornarse naturaleza. Los sentidos, el ojo, la mirada, penetran en lo aparentemente mudo o inexpresivo, y las cosas contempladas se interiorizan en el órgano que las descubre. Lo propio se manifiesta en la obra de E. Abreu Gómez, *Héroes mayas*, particularmente en *Zammá* y en *Canek*. "Si los miras en los ojos —dice Canek en la parte en que habla de la 'la doctrina'— verás que tienen una como alucinación oculta vertida en lo profundo". Y así, refiriéndose a la necesidad del indio, a su caminar como dormido, a su sentido de la tierra; tratando del espíritu de libertad, de lo ideal y lo real, en fin, de la poesía y de los dioses, Abreu Gómez hace resonar la misma melodía de motivos en torno al silencio, a los augurios que revelan el lenguaje del viento y del bosque. Digamos, en una breve fórmula, que se desenvuelve aquí una suerte de espiritualización de lo natural y de cosmización de todo lo humano; doble dirección de sentido que confiere un significado particular a la experiencia del hombre y la naturaleza. En el *Popol Vuh*, luego de ser narrada la larga y angustiosa espera vivida por las tribus quichés antes de contemplar la primera aurora, se dice que "semejante a un hombre era el sol cuando se manifestó"<sup>(20)</sup>. Pensamos que no debe verse en tales palabras sólo una imagen poética.

Vano resulta argumentar, recurriendo para ello a sutilezas hermenéuticas, en torno a si alienta o no, en los textos citados, una legítima supervivencia del espíritu del pasado, o si se trata, únicamente, de meras desviaciones de él, ahora racionalizadas, estilizadas, deformadas, si se quiere. Múltiples son, sin duda, las interferencias de diversa índole existentes. Pero, a pesar de todo, una cosa es cierta: que aún prescindiendo por entero de los nexos histórico y raciales, tenemos en Médez Bolio y Abreu Gómez, expresiones actuales de cómo es vivida la imagen del hombre y el cosmos; como auténticas creaciones poéticas resultan, por lo que toca a su valor, independientes de sus condicionamientos históricos. En último término, la manera de poetizar el pasado alumbra la visión del futuro, con lo que podemos comprobar, si no la objetividad de lo entrevisto, al menos la hondura de la vivencia, su índole, que es lo que nos importa al describir el mundo americano.

Así, pues, sucede que la clave del hermetismo del indio maya y de otras formas congéneres se encuentra en la recién mencionada "espiritualización de lo natural y cosmización de lo humano", fenómeno que no basta designar como panteísmo, si antes no se atiende al significado de su reversibilidad de sentido. Por eso, cuando

<sup>(20)</sup> Tercera Parte, México, 1947, edición de Adrián Recinos, Cap. ix, pág. 212.

Recordemos que Max Müller, aunque se encuentra lejos de negar la posibilidad del influjo de lo occidental en las historias de los quichés afirma, no obstante, en su *Historia de las religiones*: "El manuscrito quiché ofrece cierta analogías con el Antiguo Testamento, que son realmente extraordinarias. Sin embargo, aun admitiendo una influencia cristiana, quedan todavía en esas tradiciones muchas cosas que difieren hasta tal punto de todo lo que vemos en las otras literaturas nacionales, que no nos exponemos a equivocarnos al considerarlas como producto verdadero del suelo intelectual de América".

S.G. Morley describe la psicología del maya actual, obsérvanse en su exposición ciertas vacilaciones antitéticas por entre las que se escapa, a su profunda mirada de arqueólogo, el sentido de dicho hermetismo.

En efecto, nos dirá primero que "son gente alegre y sociable, mucho más adictos a actividades comunales que los indios navajos de los Estados Unidos" <sup>(21)</sup>. No obstante, algo más adelante, afirmará: "Aunque los mayas contemporáneos son, por lo general, de carácter retraído, lo que les hace eludir y no buscar los cargos cívicos; también son muy individualistas y extremadamente independientes". Con todo, una vez más, Morley vuelve al otro extremo: "Son gente jovial, burlona, y amiga de divertirse, y su carácter risueño y amistoso causa la admiración de todos los extraños que entran en contacto con ellos. Los vínculos de familia son muy fuertes, aunque entre los adultos son raras las demostraciones externas de afecto, como los besos y los abrazos". Pero luego, inicia otra oscilación en opuesto sentido: "A pesar de su disposición alegre y feliz, los mayas tienen un genio melancólico y fatalista que está siempre presente en ellos y que tal vez sea herencia del tiempo de su gentilidad, en que morir sacrificado era cosa común y sus dioses eran más hostiles que propicios".

De ningún modo se pretende insinuar la presencia de contradicciones en los distintos pasajes recién citados ni en los fenómenos que en ellos se observan. En tales vacilaciones del ánimo, ocultamientos de las palabras o de los rostros y en sus silencios agresivos, se expresa, justamente, lo que no es posible comprender a través de una conceptualización psicológica corriente; de donde que, al intentar ser objetivo, el significado de los hechos anímicos oscila como un péndulo. Porque el hermetismo interior encierra extrañas duplicidades y ambivalencias, de ahí que sea necesario descubrir otros nexos para penetrar en su misterio.

Con tal objeto, advirtamos que Morley cree observar que la aparente crueldad de las mayas, es indiferencia: "...son impasibles ante el dolor—dice—no sólo tratándose de los demás, sino también respecto a su propio organismo. Ante el dolor demuestran estoicismo, y cuando lo ven en otros, en especial en los animales, son igualmente indiferentes". Repara Morley, también, en que son fatalistas, no manifestándose en ellos temor a la muerte. Finalmente, a todo lo que precede, podemos agregar, persiguiendo el hallazgo de la unidad en su estilo de vida, el hecho, referido por este arqueólogo, relativo a la indiferenciación de las relaciones sexuales y afectivas entre los dos sexos, lo cual no sólo debe ser entendido como débil inclinación al amor sexual, sino además como impersonalismo de las relaciones afectivas.

Recordando las consideraciones anteriores pensamos que el indio representa un ejemplo típico de cómo se entrelazan ámbito interior, voluntad de unificación, cualidad del vínculo interindividual y sentimiento de la naturaleza. Toda pasividad <sup>(22)</sup>

<sup>(21)</sup> *La civilización Maya*; véase para lo que sigue, páginas 46, 47, 48, 52 y 215, México, 1947.

<sup>(22)</sup> Típico ejemplo de la manera pasiva de interpretar la formación del sentimiento de la naturaleza, es el modo como lo hace Laprade al referirse a la India: "Dans l'Orient primitif, l'incommensurable, l'infini entourent de tous côtés l'homme et l'écrasent. La lutte est inutile; plongée

se desvanece al destacar la afinidad estructural que enlaza a los mencionados momentos psicológicos, apareciendo, en su lugar, la actitud espontánea y creadora del hombre frente al cosmos. En este sentido, quienes se han preocupado del panteísmo, en general, no se han referido al influjo primario operado por la presencia humana, ni a la relación existente entre necesidad de prójimo y su paradójico correlato, la impotencia expresiva<sup>(23)</sup>. Lejos de ello, sólo han destacado ese aspecto de la "pasividad" que, en rigor, corresponde a una suerte de "exterioridad" en la interpretación del sentimiento de la naturaleza.

Sin negar el hecho señalado por Waldo Frank, de que la maya fue una cultura tropical, creemos que al hacerlo cae en el vicio de exterioridad interpretativa recién indicado<sup>(24)</sup>. No le parece a Frank el panteísmo de los mayas ser la nota más significativa. La violencia del medio físico tropical obligaba al maya—según Frank— a conservar su serenidad frente a la invasión vegetal de la selva. El indio entonces oscilaba entre los dos extremos: aislarse para evitar ser aniquilado, pero no tanto como para perder la continuidad con la naturaleza que como anhelo formaba parte de su índole personal. Este oscilar, finalmente, le llevaba a una "astuta pasividad". "La pasividad y el embrollo mental—escribe— condujeron a los mayas a la melancolía. Meditando sobre este cuerpo desordenado, del cual eran una parte, se hicieron emocionalmente inertes y tristes, por tanto". Pero bastaría pensar en el calendario maya, en su cronología, para advertir cuán lejos de la pasividad del hombre se encuentra el amor a la naturaleza, el que se revela en su visión intelectual y estética, amor que hizo posible el desarrollo de una ciencia astronómica quizás más adelantada que la de los antiguos egipcios. Por último su cultura acaso se torna comprensible por el camino de la búsqueda de la unidad de sentido existente entre el hermetismo y el sentimiento panteísta de la naturaleza; esto es, se nos hace comprensible merced a la síntesis de estas actitudes, operada por la idea de que el *ensimismamiento oculta una honda dirección de inmediatez hacia el mundo exterior, al propio tiempo que el sentimiento de la naturaleza encierra correlativamente un cabal retorno a lo íntimo*.

Por lo dicho, cabe concluir que *tanto la vida hacia adentro como la entrega al mundo exterior poseen doble dirección de sentido; el descenso a lo íntimo animado por una proyección hacia lo exterior, y la entrega al contorno es impulsada, a su vez, por la huida de algo sólo entrevisto desde ese mismo hermetismo*.

dans une immobile resignation, l'âme ne peut faire autre chose que se laisser paisiblement absorber dans cet infini par les canaux épuisants de la contemplation et de l'extase" (*Op. cit.* pág. 257)

<sup>(23)</sup> Aun cuando Scheler piense que a quien desconoce la unificación afectiva entre los seres humanos le estará cerrado el acceso a la *natura naturans*, parece limitar excesivamente la significación del panteísmo en su obra *De lo eterno en el hombre*. En efecto, por atender al aspecto de la "falsedad" de todo panteísmo, se le escapa su significación como experiencia formadora del hombre. Y a pesar de distinguir entre un panteísmo noble (acosmismo) y otro vulgar (ateísmo), deja sin explicación las distintas formas históricas de su manifestarse y, sobre todo, cierto tipo de panteísmo infuso en la vida social y en las relaciones interhumanas.

<sup>(24)</sup> *América Hispana*, págs. 153-154, Madrid, 1932.

El estudio de la soledad en otras culturas y dentro de otras imágenes del mundo —en la Antigüedad, en el Renacimiento y el Romanticismo— permitirá vislumbrar lo singular y lo universal en la experiencia de la soledad. En el griego, la soledad no estimulaba un afán de ahondar en los conflictos íntimos, ni una tendencia a la interiorización. Por el contrario, su aislamiento se poblaba de visión de dioses, porque la esfera de lo íntimo no poseía otras *alternativas trascendentes* que los antagonismos que derivaban del vivir o no acorde con el destino, la justicia o la ley cósmica. Las fluctuaciones de la interioridad del hombre al conflicto con la norma, en su doble significación dialéctica de *logos* y fundamento del ser, de pensamiento divino y razón humana, el sentimiento de la naturaleza correspondiente a tal filosofía de la vida no podía abandonar la contemplación de estas conexiones ideales. Por este motivo, el remanente espiritual que surgía en el desajuste existente entre la contemplación del ser y el sentimiento inmediato de la vida, se limitaba, igualmente, a animar las alternativas de un sino trágico, tal como acontecía en la tragedia griega y su particular sentido del destino. Del mismo modo, la voluntad de identificar la vida individual con la norma cósmica reobrava sobre el estilo de las relaciones interhumanas condicionando una *mediatización* en torno a la intuición de la "idea", por ejemplo. (Pero aquí no podemos seguir la dirección del ciclo completo del proceso que, como veremos al tratar del "acto moral", se inicia en una originaria experiencia de lo humano, la que revelándose en la voluntad de identificarse que le es inherente, culmina en una modalidad de vínculo social que se estructura, a su vez, según la índole de aquel objeto de unificación afectivo—espiritual. En este lugar sólo adelantaremos la conclusión siguiente: las identificaciones que mediatizan la relación social, *no* se presentan cuando el sentimiento de lo humano posee, como referencia substancial, al hombre como normándose a sí mismo. En este último caso, se establece una equivalencia total entre vivencia y vínculo, ya que la desrealización, la desviación que supone el hecho de identificar al sujeto con potencias extrañas a su condición, reduce a cero cuando sucede que pertenece a la naturaleza misma del sentimiento de lo humano el identificar al individuo sólo con el hombre mismo).

Esta conexión estructural entre el mundo interior, intuición del hombre y sentimiento de la naturaleza, se manifiesta especialmente en la imagen del paisaje propia de los griegos. A partir de la concepción que la intimidad del hombre y el límite de sus posibilidades de individuación participan de la ley cósmica, la pintura del paisaje natural se desarrolla como pintura o descripción literaria de lo humano. "Encuétrase indudablemente en la Antigüedad griega —escribe Humboldt—, en la flor de la edad del linaje humano, un sentimiento tierno y profundo de la naturaleza, unido a la pintura de las pasiones y a las leyendas fabulosas; pero el género propiamente descriptivo no es nunca entre los griegos sino un accesorio, apareciendo el paisaje como el fondo de un cuadro en cuyo primer término se mueven formas

humanas. La razón de esto es que en Grecia todo se agita en el círculo de la humanidad. El desarrollo de las pasiones absorbía casi todo el interés y los accidentes de la vida pública perturbaban bien pronto los silenciosos ensueños en que nos sumerge la contemplación de la naturaleza; buscábase hasta en los fenómenos físicos algunas relaciones con la naturaleza del hombre; todos ellos debían suministrar punto de semejanza con su forma exterior o su actividad moral. Casi siempre, merced a estas relaciones, y bajo la forma de comparación, fue como pudo el género descriptivo entrar en el dominio de la poesía, e introducir en él algunos cuadros limitados, aunque llenos de vida"<sup>(25)</sup>. Porque, en verdad, el paisaje era entonces el hombre. En este sentido, una vez más recordaremos las palabras de Rilke, en sus consideraciones sobre el paisaje y la pintura en la Antigüedad: "...no será aventurado suponer que el arte pictórico antiguo veía al hombre tal como los pintores posteriores han visto el paisaje". "Pero los hombres desnudos son el todo. Son como árboles, portadores de frutos y coronas frutales, como arbustos que florecen, y como primaveras en las que cantan los pájaros". Es así como durante el período arcaico, a mediados del siglo VI, cuando aún la imagen del hombre no constituía el motivo central del arte griego, a pesar del desarrollo que experimentó al paisaje en la pintura, se advierte siempre la misma inspiración del hombre como paisaje; en efecto, obsérvase, una extraordinaria estilización humana de árboles y animales, por lo que, según observa A. von Salis, "transfórmense en gráciles todos los objetos naturales"<sup>(26)</sup>.

Así, el sentimiento de lo humano y de la individuación frente al mundo, tal como se manifiesta en la historia del arte, determina la cualidad de los antagonismos íntimos del hombre; y en tanto que esta forma de individuación, en una de sus posibilidades, se expresa como voluntad de incorporarse a la *razón* que rige el cosmos, el sentimiento de la naturaleza no sigue otra dirección que la de la coincidencia de la ley íntima con la ley del mundo.

Alejandro de Humboldt, Jacobo Burckhardt y W. Dilthey han observado en la vida del Renacimiento la relación existente entre el descubrimiento del paisaje como motivo del arte y la afirmación de lo individual. En efecto, la actitud frente al mundo propia del hombre del Renacimiento, de afirmación de lo infinito, hace posible el sentimiento de embriaguez ante la naturaleza, por la referencia de todos los

<sup>(25)</sup> *Ob. cit.*, pág. 8. Sólo en el "hombre helenista", como lo advirtió agudamente Burckhardt, se desarrolla el "sentir paisajista de la Naturaleza". Burckhardt encuentra lo nuevo en cambios en las relaciones entre los sexos. Aparecen entonces la "galantería" y la "coquetería". De este modo, piensa que el naciente sentimiento de la naturaleza "está en relación natural con las tendencias de la época hacia lo sentimental y lo melancólico..." (*Historia de la Cultura Griega*, Barcelona, 1947, tomo V, págs. 443 y 447).

<sup>(26)</sup> *El arte de los griegos*, Madrid, 1926, Capítulo segundo. También Georg Finsler, al referirse a la conocida característica de la falta de descripciones de paisaje en la poesía homérica, escribe: "Pero hemos de renunciar a encontrar en él lo que nos complacemos en llamar sentimiento de la naturaleza; la naturaleza en cuanto se opone a la cultura. Para Homero, el hombre es el centro de la vida de la naturaleza", *La poesía homérica*, página 73, Barcelona, 1930.

conflictos interiores al hombre mismo, por su conciencia de autonomía moral. Era necesario visualizar la profundidad como lejanía inefable, para dar forma a los impulsos que germinaban en el individuo. Aparece aquí la unidad de sentido, antes mencionada: “ámbito interior–visión de la naturaleza”. El modo de referencia al hombre, desde una experiencia peculiar de lo íntimo, obligaba al artista del Renacimiento a recurrir al paisaje. Pocos han visto tan hondamente este proceso como Rilke cuando trata de la pintura de Leonardo. Afirma que el hombre de aquella época al pintar paisajes no quería expresar el paisaje, sino a sí mismo. “No es ninguna casualidad que Leonardo, primero en retratar imágenes humanas como vivencias, o como destinos a través de los que se ha pasado, sintiera el paisaje como medio de expresión para comunicar una experiencia casi inefable, profunda y triste”. La nueva experiencia de lo íntimo requería, para su pleno desenvolvimiento, de la visión de lo lejano e inconmensurable. Por eso el paisaje “tenía que estar lejos y ser muy distinto de nosotros, para poder llegar a ser una fórmula liberadora de nuestro destino. Casi tenía que presentarse como enemigo, con una indiferencia sublime, para otorgar a nuestra existencia un designio nuevo con todas sus cosas”. Y así se observa en la pintura de Leonardo: “Nadie ha pintado un paisaje que sea, a la vez, tan paisaje, confesión y voz propias, como aquella profundidad que sirve de fondo a la *Madonna Lisa*”. De hecho, la hondura del sentimiento no podía expresarse sino a contraste con un paisaje y una naturaleza extraños.

En este punto surge una aparente contradicción entre los hechos y los conceptos empleados para interpretarlos. Es decir, si miramos hacia un lado tenemos, en el período clásico de los griegos, a la figura humana como motivo primario del arte, al propio tiempo que la pintura del paisaje se limita a seguir las resonancias formales de aquel motivo central; en cambio, al mirar hacia el Renacimiento, observamos el “descubrimiento del hombre” como infinito en su intimidad y a la pintura entregada a representar paisajes de horizontes profundos. En ambos casos se erige *el hombre* como imagen primera, pero con distinto signo. En efecto, cuando el historiador del arte Von Salis dice que el abandono del mundo exterior como motivo estético no ocasionó consecuencia “funestas”, considerando la insuficiente estilización del objeto de creación elegido, estima que ello se debió al hecho de que por entonces *se descubre el alma*, con lo que, además, se vivifica la mímica estatuaría. Siendo así, lo que ahora importa, son algunos de los rasgos susceptibles de ser intuitos en la esfera de lo íntimo “descubierta”. En la pintura de Leonardo la individualidad se expresa en oposición a un paisaje extraño, oposición entre hombre y mundo que contribuye a realzar lo infinito en uno y otro, a destacar la inconmensurabilidad cualitativa existente entre la *experiencia* y el *objeto*. Diríase que el hombre descubrió entonces su grandeza íntima al experimentar lo interior en contraste con lo inaccesible y lo enigmático en el mundo. Por el contrario, cuando el individuo tiende a la unificación de la norma íntima con la ley que rige el devenir cósmico, se despliega en él un ámbito particular de intimidad.



En el griego del período clásico como en el "individuo" del Renacimiento, se encuentran correlaciones semejantes en la modalidad del vínculo humano; esto es, correspondencias de sentido y conexiones estructurales entre lo experimentado como íntimo y la naturaleza de la relación social. En otros términos: aun cuando en ambas épocas se "descubre al hombre", lo característico de cada uno de ellos deriva del modo de establecer relaciones con el otro, no menos que de la forma de representarse esos vínculos, y aquí orillamos el límite de lo descriptible y comunicable de esas disposiciones anímicas cuyo conocimiento es fundamental para comprender el *sentimiento de la naturaleza*.

Procuraremos precisar el sentido de estas complejas experiencias, adoptando como marco de referencia dos formas posibles de la relación esencial hombre-mundo: la voluntad de unificación del individuo con la ley cósmica o con el mundo de lo natural, condiciona una *mediatización del vínculo interhumano: por el contrario, la afirmación de la individualidad, su identificación con el ser del hombre en oposición al mundo, determina una relación directa, la inmediatez del contacto interindividual*.

Tomaremos como ejemplo de tal oscilación interior un pasaje de la novela de Hölderlin, *Hiperión*. En el Libro Primero, el poeta cuenta cómo cambia el signo de sus estados de ánimo según la índole de sus referencias íntimas al mundo. Así, cuando se entrega a la contemplación estática de las bellezas naturales, dice que le parece "como si el dolor del aislamiento se confundiera con la vida de la Divinidad"; y también imagina que todas las normas que rigen el destino del hombre, "la virtud con su armadura de rigores" y los pensamientos mismos, se desvanecen al "formar una sola cosa con todo lo que vive". Sin embargo, esta superación del aislamiento que, por instantes, parece convertir hasta su dolor en fundamento del ser, es puramente ilusoria, pues la reflexión que sigue destroza esta aparente armonía: "Pienso, y me encuentro, como antes, solo, con todas las tribulaciones del ser mortal; y ese asilo que mi alma creía haber hallado: el Universo eternamente uno, desaparece y la Naturaleza no me abre sus brazos, y permanezco ante ella como un extraño, sin comprenderla". Vemos, de este modo, cómo en Hölderlin el sentimiento de la naturaleza engránase con el motivo de la soledad y, cabalmente, de soledad frente al hombre: "...la esperanza que había acariciado de hallar un mundo mío en otra alma, y de poder un día abrazar a mí semejante en la persona de un ser amable, no llegaba nunca a realizarse". Una y otra vez, el poeta dirá que hay olvidos de la existencia en los que parece que todo lo encontramos, y exclamará, también, que hay silencios de nuestro ser en los que parece que los perdemos todo; en fin, nos previene que la visión de la soledad y el vacío, corresponden a la presencia en nosotros mismos del vacío y la soledad. Contemplamos, pues, en *Hiperión*, el proceso íntimo de un continuo oscilar entre la naturaleza y el individuo.

Advirtamos, por último, que Hölderlin, en contraste con formas de unificación estoica o panteísta, es el abandono de la "ley" y del rigor de la virtud lo que le

incorpora vivamente al Todo. Ahora, por lo que respecta a la singular vivencia del prójimo propia del americano, cuyas peculiaridades buscamos, destaca el *hecho y el modo del antagonismo existente entre vínculo interhumano y sentimiento de la naturaleza*, que en parte caracteriza a la actitud de *Hiperión* frente al mundo.

Aunque arriba por otras aguas, también Dilthey se ha detenido a describir el "antagonismo" espiritual de que aquí se trata. Así, sostiene que *Hiperión* "lleva a la conciencia del lector de visión metafísica de la espantosa dualidad inherente a la vida misma. La belleza de la vida reside solamente en nuestras relaciones con otros hombre y, sin embargo, cada una de ellas alberga secretamente algo que separa y a lo que no se debe tocar". Y agrega más adelante: "La unión con la naturaleza tiene como fondo la separación de los hombres" <sup>(27)</sup>. Por otra parte, consideramos una verdadera limitación reducir el sentido del antagonismo que agita a *Hiperión*, como lo hace Dilthey, a una crisis histórica en las relaciones existentes entre la conducta del hombre frente al mundo y el Estado. Podemos afirmar que no es posible penetrar en el sentido del antagonismo que rige las relaciones entre hombre, sociedad y naturaleza, sin antes haber ahondado en las profundidades de ese primario traumatizarse del hombre por la presencia del hombre mismo, ya mencionado anteriormente.

Tanto en las descripciones ingenuas del pasado, como en las "interpretaciones" del presente, los investigadores se refieren a esos y otros rasgos sombríos propios del carácter del indígena americano. Félix de Azara, por ejemplo, historiador, geógrafo y naturalista del siglo XVIII, en su *Descripción e historia del Paraguay y del Río de La Plata*, señaló ya el ánimo deprimido de los pobladores de las regiones por él estudiadas. Por eso, el patrón comparativo que emplea es el de cómo en un grupo o "nación", según se expresa, los indios hablen más o hablen menos entre sí, o miren al prójimo con más o menos despejo. Así, dice los charrúas que "son silenciosos", de los minuanes que parecen más "tristes y sombríos que aquéllos"; de los guaraníes, destaca que poseen una "semblante más frío, triste y tan abatido que no miran al objeto con quien hablan ni la cara del que les mira..."; en fin, opina de ellos que "igualmente se parecen a todos", entre otras cosas "en el semblante sereno que no manifiesta las pasiones del ánimo ni se ríe" <sup>(28)</sup>.

Ahora, como un ejemplo de la tendencia actual a clasificar, en general al hispanoamericano en la polaridad tipológica "extravertido-introvertido", transcribimos las siguientes palabras de Samuel Ramos que aluden a la personalidad del "pelado" mexicano: "La falta de atención por la realidad y el ensimismamiento correlativo, autorizan a clasificar al 'pelado' en el grupo de los *introvertidos*" <sup>(29)</sup>.

Dentro de esta diversidad de mutismos y hermetismos, cabe aún discernir otras significativas modalidades. "El hombre suramericano —escribe Keyserling— es esen-

<sup>(27)</sup> *Vida y poesía*, págs. 446-450, México, 1945.

<sup>(28)</sup> *Op. cit.*, pp. 106, 112, 116, 123, 125 y 140, Buenos Aires, 1943.

<sup>(29)</sup> *Op. cit.*, p. 83.

cialmente taciturno. Tanto más taciturno cuando más profundo es. Cuando más grave es un conflicto, más retiene su voz. Lo importante no es nunca expresado sino sólo aludido e, inversamente, lo aludido es comprendido en el acto. El espíritu teme aquí la luz. El contacto que a los hombres de la superficie procura la palabra es procurado aquí por el silencio" <sup>(30)</sup>.

<sup>(30)</sup> *Op. cit.*, p. 36-37.

*Capítulo IV*  
LA INESTABILIDAD PSÍQUICA COMO FENÓMENO DE  
LA VIDA AMERICANA

I

El análisis del ánimo, de la soledad y del sentimiento de la naturaleza nos señaló en la vida del americano la existencia de profundos antagonismos y desequilibrios. En los próximos capítulos continuaremos describiendo cómo los nexos que se establecen entre el individuo y la comunidad se debilitan, igualmente, por la discontinuidad propia de esos mismos vínculos, y procuraremos, sobre todo, mostrar de qué modo se actualizan nuevos antagonismos a partir de una primaria "hostilidad hacia el yo". En la Parte Segunda se verá, además, cómo estas actitudes y reacciones derivan de una singular vivencia de lo humano como su fuente originaria; a pesar de ello, y dada la índole e intensidad de tales desequilibrios anímicos, se justifica demarcar el criterio que nos llevó a vislumbrar aquellos antagonismos y la perspectiva social en que los mismos se sitúan.

El ensayo de comprender cierto fenómenos psicológicos, sociales y culturales en función de la experiencia del otro, aproxima a una imagen más concreta del mundo iberoamericano. Los antagonismos interiores y la discontinuidad anímica pertenecen a un orden de conducta propio del iberoamericano. Podría afirmarse que sólo la investigación del sentimiento de lo humano hace posible comprender dicho estilo de vida, atendiendo al hecho de que se observan actitudes, modos de reaccionar y similares formas de convivencia, que conservan su identidad, no obstante lo mucho en que difieren las condiciones objetivas del medio étnico o geográfico en que se presentan. Resulta legítima, pues, la tentativa de conocer una sociedad —la sociedad latinoamericana— por encima de las peculiaridades y autoctonías de toda índole, ya que éstas no consiguen borrar el perfil propio de un espíritu común. Contemplaremos, por eso, desde tres perspectivas un aspecto de la conducta del brasileño, porque dada su formación y origen, parecería no ofrecer la posibilidad de corroborar la noción de un ánimo común. Por otra parte, el ejemplo elegido advierte del peligro de exagerar el valor de esas descripciones de tipos de sociedad realizadas a través de un enfoque único, particularmente si éste resulta ser el del método "geopsíquico".

Una manifestación típicamente americana la constituye la *discontinuidad* y la *inestabilidad* íntima propia de los actos que integran el curso de la vida personal. Porque ella oscila entre un violento anhelo de actuar y una laxitud e indolencia crecientes; correlativamente, el individuo puede llegar a una vacía agitación en torno al puro anhelar, como deformación de la acción, o descender, hundiéndose en el ensimismamiento, como ruta de la pasividad. Euclides da Cunha describió con gran precisión este peculiar ritmo del comportamiento, característico, a su juicio, de la vida del *sertanero*, ritmo que en parte atribuye a incoherencias engendradas por el mestizaje, y en parte a las violentas oscilaciones de la naturaleza y del clima del sertón. En el capítulo "El hombre", de su obra *Los Sertones*, escribe:

"Es el hombre permanentemente fatigado.

"Refleja la pereza invencible, la atonía muscular perenne, en todo: en la palabra demorada, en el gesto contrahecho, en el andar desaplomado, en la cadencia lánguida de las *modinhas*, en la tendencia constante a la inmovilidad y la quietud. Toda esta apariencia de cansancio engaña, sin embargo. Nada sorprende más que verla desaparecer de pronto. En aquella organización abatida se producen, de inmediato, transmutaciones completas. Basta la aparición de cualquier incidente que le exija el desencadenamiento de sus energías adormecidas. El hombre se transfigura. Se endereza, alardeando nuevos relieves, nuevas líneas, en la estatura y en el gesto; y la cabeza se le afirma, erguida, sobre los hombros recios, iluminada por el mirar intrépido y agudo; y se le corrigen prestamente, como una descarga nerviosa instantánea, todos los efectos del relajamiento habitual de los órganos. Y de la figura vulgar del lugareño desmarañado, repunta, inesperadamente, el aspecto dominador de un titán cobrizo y pujante, en una desdoblamiento inesperado de fuerzas y agilidad extraordinarias.

"Este contraste se impone a la más leve observación. Revélase a cada instante, en todos los pormenores de la vida sertanera; caracterizado siempre por una intercadencia impresionante entre extremos impulsos y largas apatías".

En cambio Gilberto Freyre trata de superar el pesimismo racial de Euclides da Cunha —quien, como vimos, destaca el puro influjo negativo del mestizaje como creador de antagonismos y desequilibrios psíquicos—, describiendo desde otro ángulo la inestabilidad e interior desarmonía del brasileño. Afirma, entonces, la existencia de un equilibrio entre múltiples antagonismos como lo característico de la colonización del Brasil, pero siempre tendiendo a realzar el elemento social de tales antagonismos culturales, en el sentido de conferirle más valor a la antropología histórico-cultural que a la antropología física. Consecuentemente, dice que "al estudiar la influencia del negro en la vida íntima del brasileño es la acción del esclavo y no del negro por sí mismo, lo que contemplamos". La consideración que precede denota, pues, el criterio social de Freyre. En efecto, aunque señale en la vida del brasileño desarmonías alternativas de extraversion y de introversión, de ciclotimia

y de esquizotimia, según que influya preferentemente el sombrío amerindio o el negroide expansivo, le confiere, no obstante, más importancia al hecho social que al étnico<sup>(1)</sup>. En su notable obra *Casa-Grande y Senzala*, se expresa de la siguiente manera: "Considerada de un modo general la formación brasileña, fue, en verdad, como ya lo hemos destacado en las primeras páginas de este ensayo, un proceso de equilibrio de antagonismos. Antagonismos de economía y de cultura. La cultura europea y la indígena. La economía agraria y pastoril. La agraria y la minera. El católico y el hereje, el jesuita y el *fazendeiro*. El *bandeirante* y el "señor del ingenio". El paulista y el *emboaba*. El pernambucano y el buhonero. El terrateniente y el paria. El bachiller y el analfabeto. Pero predominando sobre todos lo antagonismos, el más general y más profundo: el señor y el esclavo"<sup>(2)</sup>.

Veamos ahora, cómo aparecen lo antagónico y lo discontinuo al ser observados en una tercera perspectiva. La antítesis descrita por Euclides da Cunha como aflorando en el característico oscilar del sertanero entre hipo e hiperactividad, Willy Hellpach, aunque sin referirse especialmente al trópico brasileño, la atribuye, tomando algunos de sus rasgos, a fenómenos de origen "geopsíquico". Nos parece que tales explicaciones no se excluyen. Al contrario, complementanse, mas sin agotar el sentido, el profundo sentido de la existencia de una discontinuidad del ánimo que, como tal discontinuidad, penetra el mundo latinoamericano<sup>(3)</sup>.

La regularidad con que influye el trópico en el hombre blanco, más allá de la particular sensibilidad del sujeto, es decir, independientemente de que se trate de hombres "sensitivos", "musculares", o "nerviosos", condiciona una manera típica de reaccionar, la cual induce a Hellpach a denominarla "*biostenia*, disminución irritable de la vitalidad general, de todas las funciones orgánicas y sacudida débil de todo el equilibrio del sistema"<sup>(4)</sup>. Esta misma "debilidad tropical para la vida" se manifiesta "a veces como una gran irritabilidad y excitación", lo que, según Hellpach, puede

<sup>(1)</sup> Robert H. Lowie, en su *Historia de la Etnología*, opina que no se puede aplicar a ciertos fenómenos de la vida del primitivo (al shamanismo, por ejemplo), la distinción psicológica entre tipos extravertidos e introvertidos. En consecuencia, cree que "la experiencia etnográfica no comprueba la afirmación de que los pueblos salvajes son predominantemente extravertidos, sino que más bien sugiere el mismo carácter dual, como entre nosotros".

<sup>(2)</sup> Tomo I, pág. 96, Buenos Aires, 1943.

<sup>(3)</sup> Advertimos ya en la Introducción que al describir la actitud del americano frente a la vida, no era fácil o posible aislar las peculiaridades de comportamiento autóctono, lo diferencial de lo esencialmente humano. Decíamos, además, que la *discontinuidad interior* no debía ser concebida solamente como una singularidad americana de la conducta, sino, en rigor, concebida como la agudización de un fenómeno característico del mundo contemporáneo. Recordemos que ya el místico flamenco del siglo XIII, Juan Ruysbroeck, El Admirable, pensaba que por la inestabilidad interior pueden conocerse a sí mismos "los que no tienen amor común": "la primera señal es, que como los hombres iluminados con la luz Divina son quietos, simples y estables y, por el contrario, estos hombres son dados a la multiplicidad, inquietos e inestables, y totalmente entregados a los estudios y consideraciones varias y curiosas, no experimentan la unidad interior ni la tranquilidad de ánimo vacía de imágenes", (*Adorno de las bodas espirituales*, Cap. XLVI).

<sup>(4)</sup> *Geopsique*, p. 123, Madrid, 1940.

coincidir "con factores psico-sociales que, sobre una base caracterológica desfavorable, operan, como es comprensible, en la misma dirección. La colonización está siempre encomendada a hombres a quienes mueve por el ancho mundo el impulso de aventuras o el afán de dominio".

Mas, es justamente este hecho de la realidad de la convergencia de distintas motivaciones hacia una misma reacción, el que impone aislar el sentido propio de las disposiciones anímicas en que se actualizan desequilibrios individuales y colectivos; aislar su significado intrínseco de aparentes influjos externos.

Con una frase lapidaria, Hegel disipa los fundamentos de las concepciones que afirman el predominio de conexiones invariables entre geografía, paisaje, raíces étnicas y cultura: "No obstante la dulzura del cielo jónico no han vuelto a producirse Homeros". Por nuestra parte, no olvidemos que existe una "tercera naturaleza" creada por el hombre que, a su vez condiciona servidumbres, a pesar de ser ella producto de complejas aspiraciones humanas. Pero no es menos verdad que la tecnoestructura no implica que se desarrolle el mismo género de vida, pues esa "naturaleza" tecnológica adquiere distintos sentidos según los estilos de convivencia en que se despliegue.

### III

Sin rechazar por completo la idea del poder configurador del medio natural, pensamos que el determinismo geográfico deja de ser científico en cuanto hace psicología geográfica desconociendo el mecanismo por medio del cual se ejercen los influjos climáticos. La indeterminación propia de la noción de medio natural, por un lado, y el relativo desconocimiento de las interacciones operantes entre el organismo y el medio, por otro, deja vacías de contenido las generalizaciones psicológicas inspiradas en la geografía humana. Así, por ejemplo, mientras permanezcan oscuras nociones tales como la de "vegetatismo cósmico"<sup>(5)</sup>, constituirá un mero juego pseudocientífico el intento de querer determinar, por ejemplo, ciertas ambivalencias de la conducta personal y colectiva observables en diversas zonas geográficas, atendiendo sólo a las modificaciones del tono vegetativo concomitantes a las variaciones del estado ambiental, climático o telúrico. Por otra parte, ya la noción misma de interacción resulta indeterminada si se desconocen los ápices singulares que constituyen el sustentáculo de acciones recíprocas.

<sup>(5)</sup> Acerca del concepto de "vegetatismo cósmico", véase la obra del Dr. E. Lluésma Uranga, *Estudios de fisiopatología neurovegetativa*, págs. 51 y ss., Barcelona 1936, donde se expone el mecanismo fisiológico de las relaciones existentes entre las alternancias vagosimpáticas y los ritmos estacionales (coincidencia, verbigracia, entre verano y vagotonía). Según Pende, el tiroides y la hipófisis son glándulas más sensibles a las influencias cósmicas; también es de opinión que el "biotipo psicopsíquico" tiende a variar en función del ciclo solar y de que, en general se modifica con las rítmicas fluctuaciones de las irradiaciones del ambiente cósmico, *Biotipología*, pág. 365.



Es también ilusorio imaginar que por el mismo camino resultará fácil verificar el tránsito desde el hecho del influjo configurador de factores cósmicos hasta la proclividad caracterológica de la persona humana, tal como, por ejemplo, lo ensaya Jaensch al establecer la hipótesis según la cual la estructura psicológica "integrada" sería un efecto biológico de adaptación a la radiación solar <sup>(6)</sup>. Y vano imaginarlo, además, porque el intento de conocer el sustrato biológico dado en la génesis diferencial de los tipos humanos resulta ser, a su vez, especulativo, en tanto se desconozca el mecanismo propio de relaciones tales como, por ejemplo, las que vinculan las micromutaciones a la susceptibilidad de los genes a los rayos cósmicos. En otros términos: mientras se ignore el orden y jerarquía de las interacciones operantes entre diversos planes del ser, debe juzgarse especulativo recurrir, para comprender las reacciones singulares del hombre, a una teoría de las interacciones cósmicas.

Debe rechazarse, asimismo, aquella mecánica interpretativa consistente en establecer correlaciones significativas entre la imagen del paisaje o de la forma geográfica —ya se trate del elemento natural altiplanicie, llano, mar, litoral o montaña— y las formas del carácter. En tal situación hermenéutica, se verifica siempre una *transformación* intuitiva de la vivencia del paisaje en conducta humana personal o colectiva; sin embargo, está oculto el eslabón motivador que haría comprensible cómo, por ejemplo, resulta ser más vivaz la fantasía de los pueblos que viven en la montaña que la propia de los pueblos que habitan el llano.

Este mecanicismo nos descubre su falacia, no sólo al advertir el hecho de que el hombre mismo constituye una parte integrante del medio natural que ejerce influjos peculiares, sino al recordar que también influye, a su vez, sobre la naturaleza, y ello en el sentido en que ya Buffon afirmaba que el poder de aquél se une al de ésta, manifestándose en su continua interacción. Por eso, frente a la indeterminación de la idea de medio natural, al verificar la pura referencia a la actuación del facto humano —concebido más allá de todo personalismo utilitarista—, lejos de excluir el factor geográfico, se delimita su esfera de influjos, aunque ello acontezca por vía negativa.

Quien intente penetrar realmente en lo hondo de la psicología de un pueblo, se verá en la necesidad, muy pronto, de abandonar sus principios, si ellos son los que afirman la primacía configuradora de las influencias telúricas, siempre que desee conservar cierta espontaneidad hermenéutica compatible con el objeto de que se trata. Tal le sucede a escritores como E. Bourmy que, comenzando por afirmar que

<sup>(6)</sup> E. Jaensch formula su pensamiento de la siguiente manera: "Si se comprobará nuestra idea sobre la relación entre lugar y tipo, entonces individuos integrados serían aquellos que dependiesen más de las condiciones de luz solar y diurna (y también de los rayos de onda larga); en cambio, individuos desintegrados serían los que, en mayor grado, se encuentran bajo la influencia de la difusa luz celeste, de la luz de las sombras y de la luz crepuscular (también de los rayos de onda corta)". Además acerca de la acción de la radiación solar, por ej., sobre el tono del vago, véase la obra ya citada del Dr. Lluesma Uranga, págs. 56 y 57.

"entre las causas que moldean un pueblo, las fuerzas naturales son las que tienen más peso y eficacia", concluye por decir que "el grado de sociabilidad de una raza, su mayor o menor necesidad de comunicarse con sus semejantes, de reunirse con ellos, de cambiar ideas o de polemizar, de disfrutar su simpatía y testimoniarle la propia, deciden en parte de su destino".<sup>(7)</sup>

Con lo precedente, acaso se pensará que hemos abandonado el estudio del problema psíquico de la inestabilidad íntima del americano, para iniciar una controversia con quienes sustentan el determinismo geográfico. Mas, ciertamente, ni se trata de polemizar con el determinismo geográfico ni con el determinismo de las interferencias o ambivalencias psico-raciales que a menudo se desarrollan asociados con el primero. Pero, dado que al ensayar variaciones interpretativas sobre el tema del hombre americano descubrimos un hábito, un verdadero automatismo hermenéutico consistente en representarse el origen de la fuerza configuradora de algunos rasgos de la psicología del americano, tan pronto en la naturaleza concebida como paisaje o en el paisaje mismo concebido como naturaleza. Siendo así, no podíamos continuar esta investigación sin hacer alguna referencia a las limitaciones que apreciamos en ciertas doctrinas que postulan al medio natural como preponderante configurador del temple del hombre. Además, a tal cosa nos encontrábamos obligados, si tenemos presente que nuestro designio tiende a poner de relieve *la relación existente entre la experiencia de lo íntimo y la cosmovisión, por una parte, y entre dicha unidad de vivencia y la experiencia del prójimo por otra*, considerando a ésta como motivación última de los actos personales. Es decir, era necesario referir sumariamente cómo se interactúan el sentimiento de lo humano y las diversas influencias provenientes de lo geográfico y regional, que se expresan finalmente en modos peculiares de *interiorizar lo natural*, al ser proyectada en el paisaje una primaria intuición de lo cósmico. En otros términos: proceso de interiorización, entendido como presentimiento de la infinitud de lo universal en la infinitud de lo íntimo, cósmica también, en el sentido que Heráclito decía: "No encontrarás los límites del alma viajando en ninguna dirección, tan profunda es su medida". Sólo que, en este estudio, la doble experiencia de lo infinito, inherente al proceso que interioriza el objeto, dada como oposición y síntesis dialéctica de lo infinito intuido en el universo y percibido en lo íntimo, se hace derivar de la singular experiencia de lo humano propia del americano.

Constituye un cabal ejemplo de la mencionada concepción del paisaje como fuerza casi sobrenatural, su identificación con la naturaleza, lo que se revela en el hecho de aislar cualidades específicas que actúan configurando hombre y paisaje. Así, se habla de la fuerza de la *sabana*, o de la *selva* como "tonalidad y símbolo de la naturaleza humana brasileña". La *pampa* se describe, asimismo, como trascendiendo sus formas materiales, por lo que, aún siendo llanura, no parece percibirse como pura

<sup>(7)</sup> Véase su *Psicología política del pueblo inglés*, págs. 23 y 129, Buenos Aires, 1946.

forma terrestre, sino como "una cualidad, que, al revés que otras, no está dentro de ella misma, ni reviste una forma, sino que abraza las formas... Una cualidad más grande que su objeto" (W. Frank)<sup>(8)</sup>. Y como una expresión de lo que podríamos denominar el ambivalismo psico-racial, tenemos la tendencia a desarrollar cierta alquimia genética, lo que llevará a quienes sustentan a distinguir, por ejemplo, entre lo mágico y lo científico en la conducta del mexicano, como supervivencia de la indígena, por un lado, e influjo de lo hispánico y occidental, por otro. No objetamos, por cierto, la idea de *supervivencia*, en sí misma, sino su estilización, el barroquismo hermenéutico de lo oculto, el virtuosismo de lo latente. Como ya lo dijimos, el determinismo de las supervivencias ambivalentes en algunos casos aparece unido con el determinismo geográfico, de tal modo que Jorge Carrión puede escribir: "Esta ambivalencia del mexicano —del indio, del mestizo, del criollo— encuentra clima y paisaje adecuado a lo ancho de nuestro territorio. Lo encuentra en los alucinantes desiertos del Norte o en las selvas densas y misteriosas de Veracruz y Tabasco; en los fécondos campos del Bajío o en la transparente atmósfera de la altiplanicie, donde los detalles adquieren proporciones de monumentalidad; en los insondables mares del Pacífico o en las verdes aguas del Golfo; por dondequiera que el mexicano vuelve sus ojos se acrecienta su asombro ante la naturaleza y parejamente crece su deseo de dominarla. Se dilata así su sentido mágico y se estimula también su afán técnico y científico. Los ríos de México parecen obedecer a fuerzas mágicas. No saben del sosiego, ni, cuando son caudalosos, de la mansedumbre. Se precipitan indómitos, inatajables, o corren raquíticos en anchos y desproporcionados lechos; inundan y devastan impetuosos los pueblos y las cosechas de los hombres o se niegan, tercios, a regar los campos sembrados. Y así las lluvias; y así los vientos y así también las entrañas de nuestras tierras, unas veces munificientes en minerales y otras yermas y miserables"<sup>(9)</sup>.

En todo caso, *tiéndese a destacar lo pasivo en las relaciones del hombre con el fenómeno natural y, más raramente, el factor activo de la interiorización de la imagen de lo cósmico*, consistente en concebir el paisaje natural sólo como apariencia o reflejo, como

<sup>(8)</sup> Como ejemplo típico de este *esteticismo geográfico*, cabe destacar la importancia concedida a la idea de "fuerza telúrica", de "sentimiento andino", de "fuerza del paisaje". Así, el escritor peruano Emilio Romero escribe: "Y es que en América del Sur vivimos todavía una etapa geográfica, y no histórica. En Europa o en otros continentes probablemente se hace historia. En América del Sur todavía se hace geografía. Nuestra lucha tremenda es con el paisaje y contra el paisaje", *Geografía del Pacífico Sudamericano*, pág. 25, México, 1947. (La cursiva es nuestra).

<sup>(9)</sup> Véase su artículo "Ciencia y Magia del mexicano" en *Cuadernos Americanos*, México, 1947, N° 2, págs. 56-57.

Pedro Henríquez Ureña ubica entre las "fórmulas del americanismo" aplicadas al problema de la expresión literaria, la tendencia a describir la naturaleza y el paisaje. "Tenemos partidarios de la llanura y partidarios de la montaña", nos dice. Y, "a la naturaleza —comenta más adelante— sumamos el primitivo habitante. ¡Ir hacia el indio!" Con todo, en otro lugar, él mismo se pregunta: "Si el paisaje mexicano, con su tonalidad gris se ha entrado en la poesía ¿cómo no había de entrarse en la pintura?" *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, págs. 21 y ss., 80 y ss., "Babel". Buenos Aires, 1927.

representación humana, por ende. Llegados a este punto, es necesario distinguir claramente las influencias de índole psicosomática operadas por los fenómenos físicos, meteóricos, subterráneos o geográficos, de su conversión en forma íntima, en conducta humana. Del terremoto, por ejemplo, se ha dicho que influyó en la psicología del chileno, diferenciándolo, en cierto modo, en su moral y religiosidad de otros pueblos americanos, tal como pensaba Benjamín Vicuña Mackenna<sup>(10)</sup>. Mas, ello no ha acontecido en virtud de la presencia del temblor como fenómeno físico, sino a favor de cierta latente, consciente o inconsciente, expectación de la muerte. Tal infusa espera, puede, sin duda, penetrar, matizándola de un modo peculiar, toda la trama psíquica de las expectativas; pero, aún siendo así, la idea de la muerte no constituirá el dato último, ni la religiosidad, el autodomínio o la falta del mismo, sino que la concepción de la vida será lo que verdaderamente anime el complejo psíquico que aureola la subitaneidad del terremoto y su muerte. Es decir, la esfera de las influencias puramente psicosomática del fenómeno físico se desplaza, subordinándose a una totalidad espiritual más amplia.

#### IV

En este sentido, el antropólogo cubano Fernando Ortiz ha realizado una valiosa investigación relativa a las influencias ejercidas por ciertos fenómenos meteóricos en la concepción del universo de los pueblos americanos, y en particular sobre algunas simbolizaciones iconográficas, artísticas y mitológicas. En el prólogo de su obra *El Huracán*, declara que es posible revisar la interpretación de simbolismos propios de varias culturas "y su reinterpretación con un nuevo criterio más comprensivo y sistemático y de aplicación universal, no basado en presuposiciones difusionistas y creacionistas, sino en procesos simples del pensamiento humano, como fáciles y lógicas respuestas a estímulos ambientales y particularmente a los meteóricos y cósmicos"<sup>(11)</sup>.

<sup>(10)</sup> Dice este escritor, refiriéndose al terremoto que asoló Santiago el 13 de mayo de 1647: "Su influencia moral y política, religiosa y civil, fue tan profunda como la huella que dejara en las rocas de la tierra que trituroó como polvo o hendió en grietas insondables. Aterró a la muchedumbre y morigeró no poco sus hábitos licenciosos". Y agrega, más adelante: "Dio al propio tiempo diverso y mejor temple al ánimo del pueblo, tomado en su conjunto, imponiéndole esa energía, lenta en hacerse sentir, pero persistente y sufrida, que ha sido sin disputa una de las demás del mismo origen en la América española. Imprimió, por último, al espíritu religioso de la sociedad, tan vivo en el siglo cuya primera mitad hemos descrito, un grado tal de preocupaciones y misticismo, por el ejemplo de lo deleznable de las cosas del mundo y de la vida, que Santiago estuvo a punto de ser todo entero un vasto claustro", *Historia de Santiago*, págs. 283-284, Tomo I, Santiago de Chile, 1924.

<sup>(11)</sup> Sobre la crítica del "difusionismo", véase págs. 13, 486, 497, 539, México, 1947.

Investigando de este modo el simbolismo de ciertos íconos indocubanos, cuyo sentido Fernando Ortiz vincula a la divinización del huracán, y sin prescindir para ello de las formas físicas de su aparición meteórica, lo describe como un personaje, atendiendo a su falta de periodicidad y a lo anárquico y vario de su manifestarse: "El ciclón es, pues, un personaje errátil; aparece de improviso, ora sopla con furiosas ráfagas, ora con aliento suave de paz y de consuelo, ya marcha aprisa o se remansa perezoso, se va de una vez o retorna inesperadamente con alevosía. Esa dinámica tornadiza y caprichosa le da a cada huracán cierta individualidad. Dentro de leyes naturales, que antaño no se conocían, el huracán en apariencia goza de auto-determinación, imprevisible e inexplicable. El huracán es versátil, tiene "personalidad", parece humano" <sup>(12)</sup>. Pero lo importante es que la posibilidad de llegar a personificar lo ciclónico, Ortiz la vincula a una primaria interiorización simbólica de lo *rotatorio*. Es decir, el origen del simbolismo americano de lo espiroideo se encontraría en la visión del remolino aéreo, de la tromba, constituyendo la espiral el emblema del viento. En consecuencia, la representación primitiva de la vida se habría realizado por medio de imágenes alusivas a energías de efecto rotatorio. "El viento—escribe— el remolino y la tromba, la espiral, o la sigmoide, la culebra o serpiente..."; he aquí el proceso analógico del simbolismo que estudiamos. Sobre todo, la *Serpiente Emplumada*, estilizada por su más simple esquema sigmoideo, bicéfalo, polícromo y plumífero, podría ser un símbolo genuino de Pan-América, expresivo a la vez de su geografía, de su troncalidad étnica, de su historia y de su dinamismo social" <sup>(13)</sup>. Claro está que no se trata, en este caso, sólo de establecer correlaciones entre unas formas de expresión religiosa y su equivalencia estilizada en las creaciones artísticas, en lo que acaso podría pensarse puesto que, por ejemplo, el arte de los mayas está penetrado por el motivo religioso de la *Serpiente Emplumada*. Lejos de ello. La curva espiral, concebida como la esencia de lo rotatorio y cósmico, ya aparezca en sus variantes de sigma—"embrionaria espiral doble"—, o de lemniscata—"simétrica y conjugada duplicación de la sigma"—, llega un instante en que trasciende de su mero ser representación simbólica de algo y, más allá del motivo religioso o estético, aparece como lo creador mismo. Entonces, lo espiroideo puede llegar a representar tanto lo infinito matemático, como la femineidad, la mecánica de lo erótico tanto como, en fin, la fecundidad en la "danza del huracán". La espiral como curva lemniscata "evoca la idea de un infinito lleno y activo, vivo; contrastando en el círculo, que antes, entre los egipcios, fue también emblema del infinito y hoy lo es del cero, un infinito negativo, como el del caos precósmico de las antiguas teogonías" <sup>(14)</sup>. Y el horizonte de conexiones originado en la visión del vórtice, de lo rotatorio, se extiende aún más. En efecto, Ortiz nos dice: "cómo fueron en un complejo simbolismo relacionados los vientos, la lluvias, los rayos, las serpientes, los caracoles y otros animales,

<sup>(12)</sup> Ibid., pág. 50.

<sup>(13)</sup> Ibid., pág. 222.

<sup>(14)</sup> Ibid., pág. 304.

las orejas, los ombligos, las estrellas y la fecundación, y todo derivado del fenómeno primario que fue el remolino de agua y de viento, simbolizado por la espiral" (15).

Estas fases descriptivas del proceso de interiorización simbólica del torbellino, del remolino, que parecen convertir lo rotatorio en origen mismo de toda fuerza vital, llevan a Fernando Ortiz a crear, por decirlo así, el personaje huracán, superando el pensamiento de una pasiva adecuación del hombre a lo climático y geográfico. Sin embargo, deberíamos perseguir aún el simbolismo de lo espiroideo, tan generalizado en las culturas precolombianas, hasta dar con su significación dialéctica, esto es, hasta comprender el hecho de que lo espiral, como fenómeno cósmico, no pudo llegar a erigirse en símbolo de lo originario por la mera influencia de la repetida visión del meteoro *huracán*. En ese punto es donde también debe encontrarse la significación de estos hechos para la antropología social, que, más allá del misterio del sentido de ciertos íconos indocubanos, el propio Ortiz insinúa. Pero, por sobre todo, *aquí tocamos el límite donde se torna imperioso conocer el tránsito, temporalmente indescriptible, que desde la contemplación del fenómeno alcanza lo simbólico, pasando a través del proceso de interiorización.*

Para alcanzar tal conocimiento, previamente sería necesario fijar los lineamientos de una fenomenología de lo simbólico. Cassirer afirma que debe definirse al hombre como un *animal simbólico* y no como un *animal racional*. Para ello tiene presente el que frente al equilibrio existente entre el sistema receptor y el efector, equilibrio propio de la vida animal, el hombre interpone entre dichos sistemas el símbolo, lo cual constituye un cambio cualitativo en la vida humana, en contraste con la puramente animal. De este modo, el hombre vive en dos mundos: el universo físico y el universo simbólico, estando formado este último por el lenguaje, el arte, el mito, la religión. Sin embargo, Cassirer no distingue claramente las diversas formas de lo simbólico, o bien, sus distingos se encuentran todos orientados en la dirección de lo simbólico, abstracto, del simbolismo lógico o algebraico. Ocurre así que la lectura de su *Antropología filosófica* nos deja la impresión de que cae en lo mismo que censura: en la confusión de la parte con el todo, lo que según él, particularmente se manifestaría en la identificación del lenguaje con la razón. Y ello le acontece aun cuando distinga entre el "lenguaje proposicional" y el "lenguaje emotivo", esto es, entre el que posee referencia objetiva o sentido, que es el propio del hombre, y el puramente afectivo-subjetivo, propio del animal; le sucede a pesar de que diferencie entre *signo* y *símbolo*. Finalmente, aunque Cassirer vincula la "memoria simbólica" a lo autobiográfico, llegando a atribuir un sentido simbólico a la conversión de San Agustín narrada en *Las Confesiones* y, a pesar de que, por otra parte, afirme, al analizar el conocimiento científico, que "el simbolismo del número es de un tipo lógico totalmente diferente del simbolismo del lenguaje", con todo, se le escapa el hecho de la *interiorización de lo simbólico*. Es decir —y aquí sólo podemos dejarlo insinuado—, no es posible llegar

(15) Ibid., pág. 586.

a comprender plenamente el fenómeno de lo simbólico al considerarlo como forma primaria, ya que, en verdad su manifestarse *sigue* a una previa "ontologización", por decirlo así, de la experiencia de lo infinito, dada como plenitud de lo íntimo y como intuición del cosmos.

Por eso, cuando Cassirer dice que el universo simbólico permite al hombre tanto el acceso al mundo ideal como universalizar sus vivencias, siempre cae en la concepción lógico-pragmática de lo simbólico. La armonía establecida por Heráclito, la comunidad entre el curso de lo íntimo y el *Logos*, concebido esto como fuente primera de la existencia universal, resulta, como vivencia y como conocimiento, anterior a cualquier simbolismo, y supone, al propio tiempo, una particular experiencia de lo cósmico y de todo lo humano, un específico anhelo de unificación con el mundo. Cuando se ha llegado al extremo de afirmar que el hombre es un animal simbólico, no parece infundado el exigir que en tal concepción tengan cabida o encuentren explicación algunas experiencias humanas primordiales. Así, pues, bien podríamos preguntar por el sentido simbólico de la sentencia de Heráclito "me he buscado a mí mismo". Tal fragmento ha sido interpretado, por ejemplo, como la estela del viraje de la filosofía griega hacia el conocimiento del hombre (Jaeger). En todo caso, me parece que el significado de su dirección de interiorización escapa a lo simbólico en el sentido de Cassirer. Es decir, *los procesos históricos que marcan un desplazamiento de lo íntimo en el hombre no pueden comprenderse cabalmente en función del simbolismo de lo expresivo —tomado en el sentido estrecho aquí criticado—, ya que una primaria interiorización es lo que norma y anima la simbología cultural.*

Ahora bien; si me he permitido simultanear la trama de nexos que aflora al considerar la importancia que poseen ciertos fenómenos meteóricos, tomados desde su manifestación y orden de influencia puramente climáticos hasta alcanzar su conversión en símbolo, a tal cosa nos guió una intención particular. Es ella la de destacar la necesidad de integrar, por método, en una jerarquía de las influencias, si fuera posible, diversos condicionamientos, comenzando por las diferentes cualidades telúricas, para alcanzar, finalmente, hasta los distintos grados de interiorización y los modos propios de los influjos interpersonales. Resulta muy significativo que un antropólogo como Franz Boas sortee los diversos "determinismos" con la cautela de quien camina a oscuras por un sendero desconocido. Así, por ejemplo, puede decirnos, al tratar de la inestabilidad de los tipos humanos, que el índice cefálico, que la forma de la cabeza "de los descendientes nacidos en América difiere de la de sus padres" <sup>(16)</sup>, pero tal observación no lo llevará a exagerar la importancia del medio físico en la configuración de las sociedades humanas. Al contrario, piensa que las "condiciones geográficas tienen tan sólo el poder de modificar la cultura". Más aún, formula la

<sup>(16)</sup> *The Mind of Primitive Man*, pág. 995, traducido por la Ed. Lautaro con el título de "Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural". Buenos Aires, 1947. Para lo que sigue, véanse las páginas 137 y 183 a 187 de la mencionada edición.



primacía de lo cultural de una manera precisa: "El ambiente siempre opera sobre una cultura preexistente, no sobre un grupo hipotético sin cultura". Y Boas insiste en la irreductibilidad de las condiciones culturales a meros efectos del ambiente. Ni siquiera acepta la hipótesis de una primitiva configuración de la cultura por medio de influencias geográficas, las que posteriormente dejarían de ser determinantes frente a la autonomía final de lo cultural. Lejos de ello, nos recuerda que resulta peregrino explicarse la vida mental por la influencia del ambiente, dado que éste mismo puede explicarse, más bien, por la acción del hombre sobre la naturaleza, lo que se manifiesta en las variaciones que éste ha operado en el paisaje natural y en la fauna que lo puebla <sup>(17)</sup>. También objeta el determinismo económico en el sentido de que, si bien la vida cultural está económicamente condicionada, la economía, a su vez, se encuentra culturalmente determinada. Y para claridad de nuestros designios teóricos es muy importante la siguiente confesión de Boas: "Nos resulta muy fácil nombrar un número de factores exteriores que influyen sobre el cuerpo y la mente, clima, nutrición, ocupación, pero tan pronto como entramos en la consideración de los factores sociales y condiciones mentales, somos incapaces de determinar de un modo preciso cuál es la causa y cuál el efecto". Pero, como siempre, debemos verificar una vez más la falta de referencia al *sentimiento de lo humano*, concebido como fuerza configuradora originaria. Además, este mismo vacío impide reconocer la significación antropológica de la dialéctica de las identificaciones humanas, y su influjo en la vida cultural, ya se trate de voluntad de unificarse con la naturaleza, el totem, la sociedad o con el hombre como prójimo.

<sup>(17)</sup> Schmieder, en su *Geografía de América*, Madrid, 1946, rechaza la idea de la "pradera prístina", cuando trata de la capa vegetal en América del Norte (págs. 36-37). Y, en general, se resiste a la interpretación idílica que imagina la existencia de paisajes naturales en América, antes de la Conquista.

Refiriéndose a Norteamérica dice que "los indígenas, a pesar de lo reducido de su número y lo bajo de su nivel cultural, habían intervenido en el desarrollo de la capa vegetal de una manera directa o indirecta" (pág. 36; sobre el tipo de bosque condicionado por los incendios, véase la página 321). Para este geógrafo siempre surge la duda de si se trata de una "formación climax o de una asociación influenciada por el hombre", como dice al referirse a ciertas modalidades vegetales de California (p. 40). Lo propio afirma de las asociaciones vegetales de la América Central, de las que dice que fueron considerablemente influidas por los antiguos mayas (p. 517). Del mismo modo, la influencia del hombre varió las condiciones naturales de la vegetación en Sudamérica (p. 708), influencia que alcanza tanto a las selvas del Brasil como a los Andes Centrales, cuya capa vegetal tampoco sería "natural" (p. 768). Por último Schmieder opina que la pampa argentina no constituye una vegetación primordial. "Es evidente que existe una contradicción entre las fértiles condiciones edáficas junto con un clima que es perfectamente propicio para una vegetación arbórea, y la existencia efectiva de extensas praderas. Y si no fueron las condiciones naturales las que impidieron la vegetación arbórea, es de suponer que las praderas de la Pampa sean un fenómeno cultural" (págs. 829-830). Claro está que como en esta hipótesis la oposición *natural-cultural* es de índole fitogeográfica, ello no contradice el hecho de que a los primeros colonizadores la pampa les impresionase como un paisaje natural. Al contrario, esto pone de relieve la necesidad de distinguir diversos planos de lo natural-cultural, para poder comprender las interacciones operantes entre el hombre y la naturaleza a que se refiere Boas. Acerca de la evolución del paisaje natural americano desde la Colonia hasta el presente, consúltense también las páginas 835, 859 y 924 de dicha Geografía.

Por igual motivo, reina la confusión en cuanto se oponen las ideas de *paisaje natural* y *paisaje cultural*. Pues, según que se parta para hacer tal distinción de la geografía, como sucede en el caso de Schmieder y Carl C. Sauer, o de lo histórico-cultural y estético, como en el caso de Gumbel y A. Sauer, por ejemplo, resultan diversos los órdenes de interacción que se ponen en juego. Si al establecer dichos opuestos se obedece una inspiración antropogeográfica, la existencia de un paisaje culturalizado dependerá de que la cualidad telúrica o fitogeográfica pueda ser o no considerada como prístina. En cambio, si tal polaridad sigue una inspiración proveniente de las ciencias del espíritu, lo cultural del paisaje fincará en la realidad de su humana interiorización, en la expresión de su "alma" que, desde lo geológico, a través de la sangre, de la comunidad, parece alcanzar hasta la intuición religiosa, como una misteriosa armonía de ambiente físico y espíritu. Ocurre así que por la interferencia, no siempre advertida, de estas posibilidades de interacción, de vínculo entre el individuo y la naturaleza, consistentes en un desviar el curso de lo natural, o en un continuarlo el hombre espiritualmente dentro de sí, no siempre se ve claro cómo influye éste en el contorno físico. A lo que se agrega que, desconociendo las motivaciones últimas que lo inducen a influir en el medio exterior, tampoco le será posible configurar el mundo circundante de una manera creadora, "natural".

Lewis Mumford, bien que sólo en leve insinuación, se ha referido a las relaciones existentes entre la esfera de la convivencia, la configuración de las ciudades y la acción del hombre sobre la naturaleza, destacando el íntimo empobrecimiento que en el norteamericano revela dicha acción. Para Mumford la ciudad "constituye un hecho de la naturaleza, lo mismo que una cueva o un hormiguero" <sup>(18)</sup>; no obstante, reconoce su entraña histórica, lo que le lleva a señalar, por ejemplo, el sentido de comunidad que animaba las ciudades en la Edad Media merced a su vida corporativa, a diferencia de la escisión social que determina la preponderancia de lo económico en la ciudad moderna. Nos habla, entonces, del "sentido de soledad que obsesiona al individuo atomizado de la gran ciudad", lo que trata de conjurarse con espectáculos compensatorios: "Para contrarrestar el hastío y el sentimiento de soledad están los espectáculos para las masas". Y aun cuando Lewis Mumford señala la importancia de la *región* y considera a la ciudad como expresión de la individualidad geográfica, juzga necesario conquistar un equilibrio de las interacciones operantes entre la geografía y la historia cultural del lugar, esto es, obtener la "región humana equilibrada". Existiría como una suerte de impotencia que impide al norteamericano actual conservar o contemplar lo natural, por lo que dice que si el paisaje se

<sup>(18)</sup> *La cultura de las ciudades*, pág. 15, tomo I. Buenos Aires, 1945. Para las referencias que siguen a continuación véanse las páginas 55 y ss. y del tomo II págs. 85-90, 150, 158, 160, 161, 162, 163, 171 y 192.

hubiese interiorizado, si hubiera penetrado en su conciencia no se sentiría anonadado por las grandes formaciones geológicas. Por último, recordemos que Mumford llega a decir que la impotencia para compensar lo mecánico con lo salvaje, con lo espontáneo y lo natural, esto es, el aceptar un solo tipo de vida, el de la metrópolis, "significa una degradación desde dos puntos de vista: el geológico y el humano".

Mumford observa agudamente cómo el tipo de habitación de la moderna metrópoli norteamericana, las "casas de apartamentos", excluye casi por completo la posibilidad de recogimiento, de reposo íntimo y, sobre todo, no contempla la existencia de un remanso de espacio propicio a las primeras etapas de la relación amorosa juvenil. Acontece, de este modo, que la *calle* cumple la función de integrar la casa. "Por falta de espacio de esa naturaleza, en los Estados Unidos toda una generación de muchachas y de muchachos ha crecido en la promiscuidad vulgar del automóvil, que a menudo remataba en las intimidades no menos sórdidas de la hostería, llevando a su vida erótica la sensación de algo estéticamente incómodo y emotivamente destructor" <sup>(19)</sup>. Pero lo que importa aquí es no confundir —cosa que, por otra parte, no preocupa a Mumford— el efecto con la causa. No sería infundado, por ejemplo, pensar que acaso una originaria impotencia frente al prójimo, o una forma de convivencia insuficientemente diferenciada, hizo posible el actual fenómeno de extraversión, fragilidad y superficialidad propias de los vínculos afectivos del joven norteamericano.

Nos permitiremos en este lugar una fugaz referencia a las relaciones humanas en la Edad Media y al "mito medieval", de que habla Mumford. Tanto al exaltar dicho período de la historia como al pintarlo con tonos sombríos, se delata la presencia de una motivación ideológica, de una ideología de clase en el sentido de Scheler, esto es, de un retrospectivismo o de un prospectivismo, de los valores en la conciencia del tiempo. En todo caso, la tendencia a imaginar idílicamente la vida en aquella época, al concebir como llena de serena armonía la forma de convivencia propia de las ciudades medievales, es algo que debe rechazarse al igual que su detracción intransigente. Por tal motivo podemos admitir con Vedel, por lo que toca a la esfera de la convivencia, que la concepción del matrimonio en las antiguas ciudades era "poco romántica y no muy espiritual". Cierta "ecuanimidad melancólica" parece penetrar la vida apacible del artesano medieval. En este sentido interpreta Vedel el cuadro de J. v. Eyck del matrimonio Arnolfini: "Ninguno de los dos mira al otro, ni se acercan; ningún grado de ardor erótico ni de libre y personal abnegación se advierte en el lienzo..." <sup>(20)</sup>. Refiriéndose a la representación de la esposa de Arnolfini, J. van der Elst parece apuntar a lo mismo cuando observa que su "mirada es un tanto abstraída", y parece colocar su mano derecha sobre la izquierda de su marido con más obediencia que ternura". Sin embargo, Van der Elst

<sup>(19)</sup> Ob. cit., pág. 355, tomo II.

<sup>(20)</sup> *Ideales culturales de la Edad Media*, tomo III, "La vida en las ciudades", págs. 52-65, 115 y ss., Barcelona, 1947.

se inclina a atribuir la rigidez de estas figuras a una concepción estática del espacio, a un penetrar en la anatomía del hombre de afuera hacia adentro, por carecer los pintores flamencos de "los principios generales del movimiento anatómico en acción bajo la apariencia de las cosas".<sup>(21)</sup> Huizinga, por su parte, al describir los retratos de J.v. Eyck se refiere a una "faz aguda y seca", a cabezas rígidas duras, a gestos misteriosos y herméticos, a la "imperturbabilidad enfermiza del Arnolfini de Berlín", habla de la "esfinge egipcia de *Leal souvenir*". Pero estas expresiones de la figura humana, que Huizinga reconoce como hieráticas, con rígidas sonrisas, refinadas, no siempre parecen irradiar ese "luminoso brillo de alegría sencilla, de un tesoro de sosegada ternura", de que habla este historiador, cosa que al referirse al cuadro de Arnolfini le induce a pensar en su "íntima delicadeza" y en "la silenciosa paz que sólo Rembrandt nos dará de nuevo". Creemos, por el contrario, que se descubre en ellas una honda mediatización del vínculo humano y también la fría expresión de un pacto —como dice Vedel del cuadro del matrimonio Arnolfini— al que anima por parejo lo religioso y lo comercial. (Volveremos a tratar de esto al estudiar las relaciones existentes entre la expresión fisiognómica y la cosmovisión). Añadiremos finalmente, que el propio Huizinga, al describir la religiosidad de aquel tiempo, nos advierte que muestra bruscas alternativas de "contrastes casi inconciliables". Johannes Bühler nos recuerda, igualmente, que no debe considerarse como idílico el ideal de formación en las corporaciones y ciudades medievales, al menos por lo que respecta a las duras normas de subordinación imperantes en la relaciones entre artesanos, oficiales y aprendices; del mismo modo opina que los conflictos dados entre el individuo y la comunidad no eran, entonces, menos agudos que en los tiempos posteriores, sólo que orientados en otra dirección.

## VI

Volvamos a nuestras consideraciones preliminares acerca de la discontinuidad anímica del americano.

Al verificar el hecho de que la forma discontinua de reaccionar se observa aun siendo diversas las condiciones objetivas que rodean a la persona, fluye espontáneamente la conclusión según la cual una conexión estructural de orden más amplio abarcaría el fenómeno descrito en toda su amplitud. *El sentimiento de lo humano*, por sí mismo, torna comprensibles estos desequilibrios psicológicos. Por eso, ensayaremos describirlos desde este punto de vista, insistiendo en su delimitación según las variadas actitudes posibles del individuo frente a sí mismo, al prójimo y la sociedad.

<sup>(21)</sup> Véase su obra *El último florecimiento de la Edad Media*, donde, además, se trata de las corporaciones de pintores, págs. 53 y ss., 100, 107, 215, 218, Buenos Aires, 1947.

La inestabilidad interior también puede comprenderse por la opresión de lo no logrado, cuando acontece que a pesar de que la vida tenga su centro en el amor al hombre por el valor del hombre mismo, la imagen de éste se deforma. Cualesquiera sean los condicionamientos de otra índole que influyen en la configuración de su existencia, en el carácter humano se subordinan los antagonismos geográficos, raciales, económicos y climáticos a los antagonismos originados en la convivencia, como a su experiencia común. De ahí que sea necesario aclarar estos problemas antes de postular un "carácter nacional", influido tan pronto por una tipología racial como económica o regional; necesidad que se revela en el hecho de que pueda identificarse un fenómeno en medio de condiciones objetivas tan diversas, como ocurre con el desequilibrio, la discontinuidad y la inestabilidad íntimas. El ejemplo del brasileño nos enseña, además, cómo fenómenos que obedecen a un condicionamiento específico, tales como el tono que impone la vida tropical al ánimo y la voluntad, pueden coincidir o suponerse a actitudes y modos de reaccionar similares, pero que reconocen otro origen<sup>(22)</sup>. Justamente, es esta posible fuente de equívocos, lo que nos induce a un discriminar más hondo, a la búsqueda de una constante psicológica de diversa índole. Tres distintas determinaciones—desarmonía condicionada por el mestizaje, la heterogeneidad histórico-cultural e influjo del medio físico— concurren a la configuración de un fenómeno colectivo: la discontinuidad anímica. Y porque el modo de manifestarse de dicho fenómeno difiere en los tres casos, su apariencia engañosa inclina a considerarlos solamente como producto típico de cada uno de los órdenes de condicionamiento recién enumerados. Pero, si esta *reacción de discontinuidad* se observa también en medio físicos y sociales que por sí mismos no podrían condicionar tal comportamiento, se impone interpretar otras expresiones antes de afirmar la existencia de un carácter nacional.

Como la dirección metódica que seguimos investiga los antagonismos de convivencia, desarrollaremos una fenomenología del sentimiento de lo humano, de la experiencia del prójimo. Por lo mismo, también será necesario fijar el significado de algunos conceptos psicológicos relativos a la conciencia y a la percepción de los otros. Sin referirse especialmente al sentimiento de lo humano, Bergson penetró en esta zona poco conocida por las investigaciones psicológicas.

<sup>(22)</sup> Para Huntington, la "inercia tropical", en una de sus formas, se manifiesta en las variaciones del carácter operadas a través de la voluntad. Huntington considera como típicas cuatro reacciones individuales que denotan, en una dirección específica, falta de voluntad: escasa laboriosidad, carácter irascible, borrachera habitual e indulgencia sexual (*Civilización y Clima*, Madrid, 1942). Nos limitaremos a observar que por la combinación mecánica, exterior, de las cuatro modalidades de abulia señaladas por Huntington, de ningún modo obtendremos los rasgos de la típica inestabilidad anímica del brasileño, que es también la propia del americano. Su concepto de inercia tropical resulta un tanto vago y formal, por lo que sólo podemos admitir que ella únicamente subyace a la discontinuidad de lo íntimo, ya que esta última actitud difiere de dicha inercia y la trasciende a través del ideal de vida que opera como factor diferencial.

El filósofo francés, al mismo tiempo que admite la existencia de representaciones colectivas en la constitución de las sociedades, se sorprende del hecho de que algunos sociólogos hayan establecido una escisión entre aquéllas y las inteligencias individuales. Bergson atribuye el que puedan imaginarse como discordantes ambas mentalidades al hecho de que se concibe al hombre como una abstracción, y a la sociedad como la única realidad, lo que, por cierto, no explica esa suerte de preformación de la mentalidad colectiva en la mentalidad individual. Estas consideraciones lo llevan a afirmar que por no haberse estudiado suficientemente el destino social del individuo, la psicología haya progresado tan poco en "ciertas direcciones". Por eso juzga necesario que ésta se preocupe, por ejemplo, de fenómenos como el aislamiento y la soledad. Al recordar, por último, cómo el porvenir de una ciencia depende de la adecuada delimitación de su objeto, Bergson escribe: "Esto no lo ha advertido nuestra psicología, cuando ha retrocedido ante ciertas subdivisiones. Por ejemplo, la psicología admite facultades generales de percibir, interpretar, comprender, sin preguntarse *si no serán mecanismos diferentes los que entren en juego, según que estas facultades se apliquen a personas o a cosas*, según que la inteligencia se haya sumergido o no en el medio social. Sin embargo, el hombre corriente apunta ya a esta distinción, y hasta la ha consignado en su lenguaje: al lado del *sentido*, que nos informa sobre las cosas, el hombre común habla del *buen sentido*, que concierne a nuestras relaciones con las personas" <sup>(23)</sup>. La posibilidad, como se ha visto, ya dejada entrever por Bergson, de una actualización de mecanismos psíquicos peculiares según la índole del objeto al que se tiende, la hemos desenvuelto concretamente en este trabajo. En efecto, denominamos dialéctica de la experiencia o del sentimiento de lo humano al conjunto de procesos anímicos susceptibles de ser observados cuando el objeto de las referencias íntimas es el hombre mismo. Además, partiendo del hecho de que el objeto a que se apliquen las "facultades" psíquicas lo constituye el hombre como prójimo, hemos intentado aproximarnos a la situación concreta y singular, esto es, a la comprensión del modo como el otro es vivido. De tal manera, puede decirse que, en uno de sus aspectos, ciertas vacilaciones propias del sentimiento de lo humano, de la experiencia del prójimo, revélense en la reacción de inestabilidad íntima, de interior discontinuidad, de la que aquí tratamos.

Ahora consideraremos un motivo de índole social que también tiende a configurar esta reacción de inestabilidad interior. Dos condiciones extremas, agregándose a las ya enumeradas, contribuyen a sumir en lo pasivo a los miembros de una sociedad: el adormecimiento del espíritu de la acción y el no poseer —objetivamente como un todo, y subjetivamente como dirección íntima— una totalidad social o espiritual a la cual poder incorporarse. Claro está que, de hecho, ocurre que el hombre sólo participa en actos creadores cuando se ensanchan los

<sup>(23)</sup> *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, pág. 109. Alcan, París, 194.

cauces por donde puedan fluir libremente sus impulsos primordiales. *Lo importante es que en tal modalidad creadora de participación plena confluyen el espíritu de la acción y la necesidad de incorporarse a un todo, resultando ser tan fundamental el orden de las determinaciones primarias como su complemento espiritual: la necesidad de identificarse con una totalidad social.*

De ahí que constituye una fuente permanente de desequilibrios anímicos, que el individuo se detenga vacilante, indeciso, como girando en sí mismo, al no vislumbrar un todo social creador al cual poder incorporarse vivamente. Pues debemos dejar de lado las acciones puramente exteriores al sujeto que no denotan un adscribirse a la sociedad desde dentro. *La exterioridad de la acción refleja, cabalmente, la íntima discontinuidad del individuo.* El mero ritualismo religioso, al igual que el político, no penetran en el americano tan hondamente como para hacerle percibir la unidad de sentido que enlaza sus acciones y el curso de la vida colectiva. Ausente ese vínculo—raíz de toda auténtica alegría— la persona pierde el sentido de su orientación en la totalidad social. Y al propio tiempo que comienza a invadirlo la interior inestabilidad, tiende a deformar la imagen de la realidad, esforzándose por vivir como el azar y sin designios. Precipítase, entonces, desde el cumplimiento de las urgencias sociales y económicas inmediatas, en una forma de vida desposeída de sentido. Finalmente se desatan los fenómenos propios de la hostilidad dirigida hacia el yo.

De tal modo, al no conseguir incorporarnos plenamente a un mundo con sentido, nos convertimos en víctimas de ineludibles antagonismos espirituales. De ahí, también, nuestro ánimo negativo. Además, si la falta de un sentimiento de la totalidad colectiva coincide con la expectación de lo humano, dada como un tender hacia el hombre sólo por el valor del hombre mismo, sin mediatizaciones de naturaleza religiosa o mística, tenemos, entonces, que la vida social se disgrega de una manera particular. Trátase del distanciamiento interpersonal determinado por la escasa *interiorización de las acciones*, lo que culmina en la mutua y general suspicacia a través de la cual se relacionan, entre nosotros, los individuos, ya que, recíprocamente, contemplan su ilegitimidad personal. La pura expectación de lo humano configura la vida de un modo enteramente singular, agudizando los efectos del fenómeno analizado, lo que sucede cuando el valor supremo para el hombre lo encarna el hombre mismo.

Lo propio de la vida americana nos lleva a evocar críticamente la afirmación de Huizinga que “en todos los tiempos” la nostalgia de una vida más bella ha seguido “tres caminos que se dirigen hacia la meta lejana”. Recurrimos a este ejemplo, justamente porque su hermosa pintura de la Edad Media durante los siglos XIV y XV, en Francia y en los Países Bajos, pone de manifiesto la falta de una referencia específica al sentimiento de lo humano, lo que juzgamos imprescindible para aproximarnos a la plena comprensión de tal período histórico <sup>(24)</sup>.

<sup>(24)</sup> *El otoño de la Edad Media*, tomo I, págs. 54 y ss., Madrid, 1930.



El primer camino conduce, según Huizinga, fuera del mundo en virtud de la negación de éste; lleva el segundo a su mejoramiento y perfeccionamiento; el tercero, en cambio, "se dirige hacia un mundo más bello, a través del país de los sueños". Naturalmente, las tres actitudes destacadas por Huizinga reobran sobre las formas de la vida inmediata de un modo particular. La huida del mundo —como expresión del ideal de una vida mejor— nos torna indiferentes a todo lo exterior y terrenal. Por el contrario, al aspirar al mejoramiento de la realidad, tienden a aproximarse el ideal de la vida y la existencia activa. Y, en el tercer caso, el anhelo de una existencia que se desenvuelve en íntimas e idílicas fantasías, conviértese en forma de vida artística, en la cual la estética de las relaciones interhumanas subordina a lo puramente expresivo todos los valores de la existencia.

Aun cuando Huizinga señala cómo el ideal de la belleza penetra la vida de la Edad Media tardía, determinando la "estilización" de todas sus formas, convirtiendo hasta las relaciones íntimas en espectáculo, no alcanza a fijar el sentido configurador del sentimiento de lo humano, pues se limita a subordinar la estilización de las relaciones al ideal de la belleza, concibiendo éste como dato último. A pesar de ello, describe acertadamente cómo evolucionan las formas del trato amoroso y los ideales eróticos, y juzga la estilización del amor no como un "vano juego", sino como compensación de la violencia de las pasiones y de su elemental rudeza. Observa, además, el reobrar en la conducta propio de diversos tipos de voluntad de unificación, cosa que describe, especialmente, en el contraste dado entre el amor al mundo y el amor a Dios. Ello es lo que entendemos cuando dice que "el amor a la naturaleza era todavía demasiado débil para que fuese posible rendir con plena fe culto a la belleza de las cosas terrenales, en su desnudez, como había hecho el espíritu griego. La idea del pecado era demasiado poderosa y sólo encubriéndola con la veste de la virtud podía cultivarse la belleza". Es posible aún ir más lejos y reducir dichas maneras de reaccionar a típicas formas de expectación de lo humano. En el caso de la sociedad americana, tal indagar encuéntrase favorecido por la original complejidad y melodía de un ideal de vida que no posee otro signo más relevante que el de afirmar el valor del hombre por el hombre. Ciertamente que volveremos por este camino, a encontrar una dirección vital manifestándose como huida de sí mismo o del prójimo. Mas lo importante reside en que si tal tendencia también se perfila como voluntad de fuga de la sociedad, tal fuga no encierra una desvaloración de lo terrenal por afirmar algo trascendente, sino, al contrario, ella señala una soberbia afirmación del hombre.

*Capítulo V*  
HOSTILIDAD HACIA EL YO

I

Al americano la existencia le parece desposeída de sentido cuando, al adentrarse en su profundo aislamiento interior, no consigue armonizar la vida íntima con el acontecer social, ya sea porque carece de un sentimiento de solidaridad, o bien porque le ha abandonado la certeza de su participación creadora en la comunidad. Se origina, entonces, una especie de desajuste interior o percepción negativa del íntimo fluir de la conciencia, por lo que el individuo huye de las afecciones del alma como de una potencia torturadora y hostil. En tal caso, no resulta fácil rechazar la imagen de lo actual sin desvitalizarse, como puede hacerlo quien marcha tras un seguro designio. Parecería que un simultáneo afirmar y negar valores animara dinámicamente el instante que se vive. Pues son los contenidos ideales que sirven de referencia al alma individual y colectiva, los que permiten a la persona armonizar la intimidad y las contingencias del presente. Ahora, si no le es posible al individuo cambiar el signo de lo real afirmando otra forma de vida, percibirá su existencia dolorosamente, ya que la falta de designios trascendentes aniquila su misma sustancia. En lo social, por ejemplo, experimentará su actividad como desprovista de sentido si no descubre una relación personal significativa entre su actividad y el orden social.

Una disposición espiritual latente, positiva o negativa, acompaña a los diversos actos y experiencias del individuo. La referencia desde lo íntimo al mundo circundante adopta diversos modos según que la intención del sujeto se dirija al hombre mismo, a totalidades sociales, a la naturaleza o a la divinidad.

El incipiente conocimiento de sí adecuado al espíritu que anima a cada pueblo, originariamente no aproxima a los individuos, sino que, más bien, tiende a aislarlos; sin embargo, este aislamiento encubre una virtual referencia a la unidad colectiva. En los pueblos el conocimiento de sí mismos representa sólo un velado saber de aquello a lo cual aspiran. Ciertamente, con dicho saber no queremos significar un racional conocimiento de la intimidad. Lejos de ello, y atendiendo a lo aquí instituido, deberíamos hablar, en rigor, de un "desconocimiento": de la angustia experimentada frente al misterio de las motivaciones personales. Pues, existe un oscuro sentimiento de lo íntimo condicionado, precisamente, por esa infusa percepción de motivaciones que se desplazan. *El grado de tensión a través del cual los miembros de una comunidad experimentan lejanía respecto de sí mismos*, señala lo que entendemos por el autoconocimiento propio de una sociedad determinada.

La visión real negativa del mundo y la estructura ideal anhelada se entrecruzan en la conciencia condicionando sentimientos penetrados de hostilidad hacia el yo. Dicho comportamiento afectivo constituye la expresión de una interioridad inestable. Psicológicamente considerada, la hostil referencia a la propia subjetividad representa una afirmación vacilante que se desvanece en íntimas tensiones.

Por eso la voluntad de objetividad choca, a su vez, con la ordenación de una vida social que se perfila como desposeída de sentido, tan pronto como el anhelo de actuar proyéctase más allá de las acciones primordiales de conservación social. Porque éstas de por sí no confieren alegría a la vida, ni disipan su tono de inquietante pesadumbre.

## II

Transcurridos casi dos siglos, aún son válidas las observaciones de don Manuel de Salas, relativas al estado del artesanado de su época. Por encima del desenvolvimiento técnico y del progreso puramente exterior, siempre perdura esa honda disociación existente entre el individuo y su obra, producto de la discontinuidad, de la inestabilidad interior, de la hostilidad vuelta contra uno mismo. Claro está que dichas vacilaciones anímicas no vulneran la virtud de las realizaciones materiales, pero alcanzan al espíritu con que se trabaja. En su conocida *Representación sobre el estado de la agricultura, industria y comercio del Reino de Chile*, observaba en 1796: "Herrereros toscos, plateros sin gusto, carpinteros sin principios, albañiles sin arquitectura, pintores sin dibujo, sastres imitadores, beneficiadores sin docimasia, hojalateros de rutina, zapateros tramposos, forman la caterva de artesanos, que cuanto hacen a tientas más lo deben a la afición y a la necesidad de sufrirlos, que a un arreglado aprendizaje que haya echado una mirada la policía y animado la atención del magistrado. Su ignorancia, las pocas utilidades y los vicios que son consiguientes les hacen desertar con frecuencia, y, variando de profesiones, no tener ninguna. Si por medio de una academia o sociedad se les inspirasen conocimientos y una noble emulación, ellos se estimarían, distinguirían desde lejos el término a que pueden llegar, y emprendiendo el camino serían constantes, útiles y acomodados; tal vez harían brotar de cada arte los ramos en que están divididas en los lugares en que se han perfeccionado" <sup>(1)</sup>. Es el desánimo, la inconstancia y la falta de alegría que acosan al hombre de nuestro pueblo cuando el trabajo, por decirlo así, se le desrealiza al aparecerle, solamente, como "trabajo", como hado adverso. Es aquella discontinuidad o "fugacidad de las reacciones", de que habla Encina. "En el alma chilena todo prende con facilidad y todo se olvida con igual facilidad" <sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> *Escritos de don Manuel de Salas*, pág. 171, Santiago de Chile, 1910.

<sup>(2)</sup> *Historia de Chile*, pág. 72, tomo III, Santiago de Chile, 1944. Naturalmente el sentido que pueda conferírsele a semejante latencia de inestabilidad o fugacidad anímicas, depende, en cierto modo, del origen que se le suponga. Francisco A. Encina lo remonta a un particular recambio étnico:

En este sentido, E. Martínez Estrada se ha referido a los contradictorios afectos que operan en el argentino una desmesurada expectación de lo futuro, de un futuro presentado como fuga del pasado, que no surge del hoy, construido por ello "de un modo irracional sobre la nada". De este modo, escribe en su *Radiografía de la pampa*: "Este soñador es anómalo, no está organizado como un hombre ni como un sueño, es hijo de centauros. Vive un sueño sin sentido; las cosas que hace tienen la inconsistencia de los fantasmas; las ideas que piensa tienen esa discrepancia asimétrica del que despierta recién y confunde fragmentos de sueño con retazos de la habitación. El poeta no es un poeta, el pedagogo no es un pedagogo, y así sucesivamente, *para arriba* y para abajo: son otras formas encarnadas por un avatar violento en estas apariencias, en estos oficios circunstanciales en que se vive sumergidos hasta la mitad, como el centauro en el tronco del caballo".

Este mismo fenómeno de *la separación que se manifiesta entre el individuo y su obra*, puede rastrearse en los indicios que señalan una supervivencia de lo colonial en las actuales formas de vida. Luis E. Valcárcel cree percibir esta continuidad subterránea de lo colonial en la escasa evolución del paisaje peruano: "Nada —escribe—, a no ser el árbol eucalipto, hemos agregado al paisaje de la sierra peruana. El paisaje refleja al hombre. Nuestro hombre no ha salido aún del cascarón colonial. El encomendero subsiste, con el corregidor, con el párroco, con los oficiales reales, con las audiencias, con el curialismo. Parecen desfilar silenciosos, como sombras, por estas plazas de pueblo desmoronado, leproso, por estos caminos en que el señor va a caballo y su sirvo a pie, al mismo paso de la cabalgadura; sigue, sigue el espíritu colonial".

Como es natural, la discontinuidad, la inestabilidad del ánimo, la dirección vacilante de los afanes y oficios, también aflora en los problemas que plantea la expresión literaria.

Pedro Henríquez Ureña piensa que sólo el "ansia de perfección", el descender hasta "la raíz de las cosas", puede abrirnos el camino a la comunicación de las revelaciones íntimas. En cabal paralelismo con el desequilibrio primeramente mencionado, propio del artesano, encuéntrase aquí indisciplina y pluralidad de afanes. "Nuestros enemigos —observa—, al buscar la expresión de nuestro mundo, son la falta de esfuerzo y la ausencia de disciplina, hijos de la pereza y la incultura, o la vida en perpetuo disturbio y mudanza, llena de preocupaciones ajenas a la pureza de la obra: nuestros poetas, nuestros escritores, fueron las más veces, en parte son todavía, hombres obligados a la acción, la faena política y hasta la guerra, y no faltan entre ellos los conductores e iluminadores de pueblos"<sup>(3)</sup>.

En aparente contraste con las oscilaciones del oficio y del ánimo, de stirpe colonial, y sospechando también una primaria inestabilidad interior, llegamos a pensar que no cabe interpretar cierto hedonismo del progreso como un auténtico sentimiento de continuidad prospectiva. Dicho hedonismo parece representar,

<sup>(3)</sup> *Ob. cit.*, pág. 33.

cabalmente, un fuga; señala, en consecuencia, más un sumergirse en el presente que un verdadero presentimiento de futuro. Puede el argentino, por ejemplo, revelar extraordinaria pujanza en lo económico y admirar él mismo, con vanidosa delectación, su progreso en tales formas de actividad; sin embargo, creemos que en su pasión "constructivista" debe verse, antes una manifestación desordenada de germinal energía, que la afirmación de un valor trascendente encarnado como destino colectivo<sup>(4)</sup>.

*De tal manera, la inexistencia de una radical autoafirmación favorece el comportamiento inestable, la hostilidad hacia el yo.* No es éste, sin embargo, el dato último. La disposición angustiosa, que coexiste con el odio a sí mismo, origínase a su vez en cierta impotencia frente a los demás agudizada por la misma necesidad de prójimo. Los modos como se eslabonan estos hechos de la conciencia individual caen dentro del campo de una antropología de la convivencia. No obstante, recordemos que Fritz Künkel ha desarrollado, desde el punto de vista de la psicoterapia, la idea de la existencia de una oscilación entre el "yoísmo" y el "nosismo"; o, más bien, la hipótesis del detenimiento en la primera actitud como fuente del ánimo angustioso. Más aún: Künkel piensa que la ruptura del "nosotros primordial", su escisión en un "yo" y un "tú", lleva al individuo a la angustia primigenia; ésta, además, desdóblase en angustia frente al "yo naciente" y angustia ante la disgregación del "nosotros". Todo ello, por último, culmina en hostilidad respecto del tú, reacción que encierra como momento final el anhelo de reconciliarse con dicho tú y de restaurar el nosotros aniquilado. En el americano, tal impotencia para establecer vínculos humanos creadores deriva de su peculiar ideal del hombre, de modo que su inhibición para establecer vínculos con los demás enmascara escondidos anhelos. A pesar de esto, dicho ideal manifiéstase, en ciertas ocasiones, como voluntad de autodestrucción.

El pensador mexicano Samuel Ramos<sup>(5)</sup> ha descrito también un proceso mental de "autodenigración", pero vinculando dicha actitud a la conducta del mexicano frente a la cultura nacional. Concibe la imitación y el mimerismo cultural como un "carácter peculiar de la psicología mestiza"; observa, sin embargo, que la valoración de lo cultural que supone el acto de imitar se deforma convirtiéndose en menosprecio por lo propio, lo que acontece al realizar el individuo un parangón con lo ajeno. De este modo, la persona experimenta un sentimiento de inferioridad, y la imitación, al desarrollar un estado cultural ilusorio, responderá entonces a la necesidad de un

<sup>(4)</sup> "Cierta psicología caracterizada por la sobreestimación del éxito económico", es una de las notas que el historiador argentino J.L. Romero señala como propias de lo que denomina la "era aluvial". Tanto para la clase media argentina, en la que coexistirían los ideales criollos fusionados con los ideales del inmigrante, como para la *élite* criolla, la riqueza constituye —según este autor— la ambición primordial. "Sentido de aristocracia y este afán de enriquecimiento —escribe—, conformaron la actitud política de la *élite* de la era aluvial".

<sup>(5)</sup> *Ob. cit.* pp. 9-12

Acerca de esta idea de la Argentina aluvial, véase su estudio *Las ideas políticas en Argentina*, pp. 175 a 183, México, 1946.

mecanismo psicológico compensatorio de la autodenigración deprimente. Por otra parte, Samuel Ramos opina que si el mexicano no se incorpora a la cultura de un modo auténtico, ello obedece a que su interiorización requiere un esfuerzo continuo y sereno de que el mexicano no es capaz, dado el hondo desequilibrio psíquico que delata su sentimiento de inferioridad. Finalmente, la anarquía de la vida externa también le aparece como impedimento de la continuidad del esfuerzo.

Karl Mannheim, por su parte, trata del automenosprecio recurriendo igualmente, para su comprensión, al sentido de procesos anímicos ya analizados por la psicología analítica, sólo que destaca motivaciones sociales antes que culturales. Para Mannheim el individuo pierde el respeto a sí mismo cuando se frustra su posibilidad de ascender en la escala social. Este sentimiento de inseguridad social puede determinar el que los impulsos se vuelven hacia adentro y lleguen a tomar "la forma de un castigo a sí mismo que degenera en orgías masoquistas mutiladoras de uno mismo" <sup>16)</sup>.

Distinguiendo, así, diversas formas de automenosprecio y distintas modalidades o planos anímicos en que se manifiesta la voluntad de autoaniquilamiento, podemos recordar las observaciones de Joaquín Xirau relativas a la relación existente, de un lado, entre universalidad y personalidad, y de otro entre fidelidad a sí mismo y amor al prójimo. Nos limitaremos a señalar que para dicho escritor el desprecio de sí mismo originado en la pérdida del amor, lleva a la íntima disolución y al correlativo rebajamiento de la personalidad del prójimo <sup>17)</sup>.

Además de las motivaciones culturales, sociales, espirituales o puramente afectivas del odio a sí mismo, es posible distinguir la actitud de automenosprecio originada en una particular experiencia metafísica y religiosa. Tal es el caso de Pascal. Sus variaciones filosóficas acerca del odio a sí mismo —que Max Scheler juzga como cabal expresión de resentimiento— nacen de una peculiar vivencia de la infinitud. En efecto, ya se trate de que el odio a sí mismo represente un real estado anímico o sólo una tendencia o aspiración religiosa, la dialéctica pascaliana de la experiencia de lo infinito le lleva a decir "que no hay que amar más que a Dios, y no odiar más que a sí mismo" <sup>18)</sup>. Ahora, la pregunta que verdaderamente teje la trama de implicaciones significativas propias del pensar de Pascal es la siguiente: "¿Qué es un hombre en lo infinito?". "Nada —se responde—, comparado con el infinito, todo, comparado con la nada" (72). Para Pascal, la razón es impotente para fijar lo finito "entre los infinitos que lo encierran y lo huyen". No obstante, la humana posibilidad de pensar lo infinito, de intuir el hombre su miseria frente a la inmensidad, en fin, el "conocerse miserable", le hace grande. Por ello, según Pascal, el hombre debe odiarse y amarse, según que se represente y perciba su miseria ante lo infinito o su

<sup>16)</sup> *Libertad y planificación*, pp. 117-118, México, 1942.

<sup>17)</sup> *Amor y mundo*, pp. 212-213, México, 1940.

<sup>18)</sup> *Pensamientos*, 476, Edición de Leon Brunschvigg, París, 1905.

conciencia de lo infinito, posibilidad que lo cósmico no posee. Así, pues, infinito y conciencia de la infinitud, amor a Dios y odio a sí mismo, son las tensiones valorativas que condicionan en Pascal la humillación y el autodesprecio. El tender hacia el yo, le parece contrario a todo orden, pues "se debe tender a lo general" (477). Finalmente, parece que no sólo le resulta espantable a Pascal el "silencio eterno de los espacios infinitos", sino también la soledad que experimenta frente al hombre, frente al prójimo, por la visión de la común miseria e impotencia. "Se muere solo", nos dice. Mas, son innumerables las variedades posibles del humano sentimiento de la soledad. En Pascal, él nace de la actualización de algunos dualismos antagonísticos, tales como los que se manifiestan al contraponer lo humano a lo divino o la miseria del hombre a lo infinito concebido como infinito de valor. No obstante, la afirmación pascaliana según la cual "*la moi est haïssable*", se vincula a ciertas antinomias que afloran en las relaciones del individuo con el prójimo. De esta manera, aunque piense que no hay por qué odiarse cuando se es capaz de tratar cortésmente a los demás, en cambio, las dos cualidades que atribuye al yo ("...il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre du tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir; car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres")<sup>19</sup>, revelan impotencia para coordinar la relación humana interpersonal con lo divino o con lo infinito como valor.

Estas cuatro manifestaciones del odio a sí mismo no representan, ciertamente, las únicas existentes o susceptibles de ser descritas. En efecto, a la de índole cultural, a la forma social del automenosprecio, a la que señala la relación entre universalidad y personalidad, y a la modalidad representada por la experiencia religiosa de lo infinito, debemos agregar, sin vacilar, la que desarrollamos en el presente capítulo. *Esto es, la humillación de sí o la voluntad de autoaniquilamiento motivada por la dialéctica del sentimiento de lo humano propia de un ideal del hombre que el americano pugna por expresar.*

### III

Veamos ahora oculto bajo qué rasgos singulares se desenvuelve esta voluntad de autodestrucción.

Cuando el espíritu de hostilidad dirigido contra sí mismo domina en formas de vida desposeídas de una dirección vital que trascienda las meras ordenaciones biosociales de la existencia, el individuo tiende al autoaniquilamiento y, pasando por la inercia, acaba en el más oscuro sensualismo. Créase, de este modo, un verdadero "hábito de autoaniquilamiento" que se proyecta a todo el curso de la conducta. Una manifestación de ello la constituye la proclividad del americano a la embriaguez.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, 455.



Esta misma voluntad de autodestrucción explica cómo el hombre del pueblo no "da" con la embriaguez, sino que "la busca". Conscientemente marcha tras de ella, no quedando de su afán otra expresión de vida y de afirmación que su desprecio por todo aquel que no pueda vivir en un límite apenas compatible con la conservación de la vida; como fenómeno colectivo su generalidad resulta tan negativa como inquietante. Bella y ásperamente nos habla de ello José Revueltas en su novela *Luto Humano*, refiriendo la borrachera de Jerónimo: "Era la suya una borrachera definitiva, tan desesperada, si se quiere, como todas las borracheras del pueblo. Un pueblo en trance de abandonar todo, un pueblo suicida y sordo, que no sólo está amenazado de desaparecer sino que él mismo deseaba perderse, morir, aunque su infinita ternura lo detuviese en gestos, en palabras, en revoluciones bárbaras y entrañables y en lo que, majestuoso, lleno de gracia, salía de sus manos".

Pero cuando este mismo espíritu no logra abatir la íntima fortaleza de quien lo encarna, el ímpetu de autoaniquilamiento cambia de signo. *La unidad entre sí mismo y el mundo se obtiene, entonces, al dispararse la voluntad hacia lo infinito e irracional.* Ante la posibilidad de la autodestrucción motivada por la ausencia de designios, en la que el débil cae, el fuerte opta por convertir en destino su desnuda conciencia de ilimitada fortaleza, la que va expresándose en rebeldía que se norma a sí misma, en el puro anhelar sin objeto, pero tenso e infinito. Parecería que su índole titánica sólo le permite alcanzar la unidad con el mundo acometido todo género de *audacias dirigidas contra sí mismo.*

En esta tensión anímica establecida con un polo desconocido —que resulta ser lo indómito en uno—, el equilibrio íntimo logrado será siempre fugaz. Es un tender vacío de contenido que, de algún modo, puede observarse en todas las formas de actividad y de expresión americanas. En la acción revolucionaria, en la política, en la poesía.

El Mayordomo Presentación Campos —personaje de la novela *Las lanzas coloradas*— encarna, por ejemplo, la violencia e irracionalidad sin designios profundos, gozándose a sí misma en el placer de no querer dominarse. Prescindiendo de la estructura "ideológica" y de la diversidad de las conexiones histórico—sociales en las cuales se actualizan estas formas de reaccionar, cabe afirmar lo mismo de Demetrio Macías y sus hombre, en la novela *Los de Abajo*, de Mariano Azuela. A quienes se agitan en ese ambiente de lucha parece invadirles el sentimiento de un no saber por qué se combate, junto con la certidumbre de que "eso nunca le ha importado a nadie". Así lo expresa el vagabundo Valderrama, al decir solemnemente: "—¿Villa?...¿Obregón?...¿Carranza?...¡x...y...z...! ¿Qué se me da a mí!...¡Amo la Revolución como amo al volcán que irrumpe! ¡El volcán porque es volcán; a la Revolución porque es Revolución!... Pero las piedras que quedan arriba o abajo, después del cataclismo, ¿qué me importa a mí?... "Insistiendo sobre esta ambigua indiferencia hacia los designios de esta combatividad sin objeto, escuchemos una vez más a José Revueltas: "La Revolución era eso; muerte y sangre. Sangre y muerte estériles; lujo

de no luchar por nada sino a lo más porque las puertas subterráneas del alma se abriesen de par en par dejando salir, como un alarido infinito, descorazonador, amargo, la tremenda soledad de bestia que el hombre lleva consigo".

Hemos visto ya, más arriba, de cómo el americano puede, por instantes, conseguir el equilibrio interior confiriendo cierto sentido trascendente a su fortaleza personal. Un "titanismo" de esa especie configura y da sentido a la *hombria de Martín Fierro*. Al percibir la unidad entre su yo y el mundo, aflorando en un ideal heroico del hombre, transforma su peculiar autarquía y el estoicismo de lo humano en un movimiento contradictorio, circular, que siempre vuelve sobre sí. Diremos que se opera aquí la trayectoria circular del autodomínio, en la que el dominarse es un momento de la futura pérdida del control de sí mismo; pero una tradición personal de soledad, de austeridad, de silencio de indiferencia por el propio destino, convierte dicha pérdida en noble aventura humana. Así, pues, su autodomínio forja el temple de sus irracionales violencias; porque en su desmesura el sí mismo se concibe ilimitado en sus posibilidades, la armonía interior se transforma, inexorablemente, en la discontinua plenitud de los cortos instantes durante los cuales el individuo alcanza el equilibrio de sus fuerzas interiores. Y si bien es verdad que "tiene mucho que rumiar el que me quiera entender" —como canta el mismo *Martín Fierro*—, no lo es menos que justamente por ser su vitalidad la verdadera medida que norma su "destino inconstante", es difícil distinguir lo que *Martín Fierro* juzga como su sino aciago, diferenciarlo del rigor propio del errante vivir a que le somete su desmesurada conciencia de vitalidad.

De esta audacia contra sí mismo, de esta tensa unidad que se forja a base de esa dualidad interior, haciéndose, por decirlo así, infinito, de este hondo anhelo sin objeto, dimana también su típica reacción frente al sufrimiento, siempre experimentado de manera diversa por los distintos pueblos. Posee el americano lo que podríamos llamar capacidad para *sufrir sin resentirse*. El "roto" chileno y su alegre sufrir es una buena prueba de ello, pues no se resiente cuando considera la indiferencia ante el propio sufrimiento como expresión heroica de su ser. Con todo, en el límite real de esta conducta acecha alerta la soberbia o el resentimiento<sup>(10)</sup>. Teniendo esto presente, vemos que el titanismo posee la doble condición de hacer posible, por un lado, que el americano pueda superar los peligros que le amenazan, al propio tiempo que, por otro, puede crearse obstáculos similares a los sorteados tan ágilmente. Trátase de la doble dirección de sentido de la rebeldía que sólo se agita en sí misma, de la que tenemos un ejemplo en la pintura que nos ha dejado Vicente

<sup>(10)</sup> Si atendemos a la posibilidad de sufrir sin resentirse como condición diferencial de ciertos tipos humanos, aparentes semejanzas se desvanecen. Así sucede al comparar el "roto" chileno con el "pelado" mexicano. En efecto, en la descripción del "pelado" que debemos a Samuel Ramos —al que juzga como la "expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional"— la nota del resentimiento por él destacada, su complejo de inferioridad, lo distancian del sentido de las notas que aquí se indican como propias del "roto" y, en mayor medida aún, del tipo humano que simboliza *Martín Fierro*.

Pérez Rosales en sus *Recuerdos del pasado*, al contarnos la vida del valeroso *huaso* Rodríguez, una especie de Demetrio Macías —por lo menos como tipo humano—, en el Chile de aquel tiempo.

En esta forma, la hostilidad alimentada por el individuo contra sí mismo, por carecer de una intuición capaz de enlazar armónicamente la conducta y el acontecer inmediato, le lleva hasta una encrucijada desde donde parten dos caminos. Por uno de ellos se llega al autoaniquilamiento; por el otro, en cambio, la hostilidad dirigida a lo íntimo logra superarse al conseguir el individuo identificar los impulsos interiores con la vida misma. Pero esta unificación emocional no revela aún la presencia de un objeto al que se tienda, como contenido prefigurado de aquel tenso anhelo. Por eso dicho anhelo no es alegre, sino tortuoso y aniquilador. Y ocurre así porque el americano forja la unidad de visión entre hombre y mundo a partir del mito de su ilimitada fortaleza personal, y de su imagen de la naturaleza como fuerza infinita. Acaso sólo en este sentido cabe referirse a lo trágico en la forma de vida americana. Es la tragedia del "anhelo sin fe", advertida agudamente por Amado Alonso al estudiar la poesía de Pablo Neruda. "Anhelo de perpetuidad —escribe— y de construcción, de eternidad y de poesía; sin fe en los valores del mundo y de la vida, que no sean ese mismo anhelo. Estaría bien quizá decir paradójicamente: ardiente fe, pero en disponibilidad. Esta es la demoníaca tragedia de un poeta. Toda la poesía de Pablo Neruda se reduce a esta cifra" <sup>(11)</sup>.

*Decididamente, puede decirse que para el americano lo trágico sólo existe o es vivido en el impulso propio del anhelo sin fe, mas no en su tristeza. Porque su tristeza es pasividad.* Es el íntimo decantarse en lo inerte, es el ensimismamiento en el que ya se ha abandonado hasta la soberbia que se nutre de sí misma. *Pues tragedia supone actividad, resistencia activa contra un sino aciago.* Ambas actitudes, pasividad y tristeza, originan el aislamiento personal propio del americano. Éste denota un desequilibrio interior que oscurece la percepción de lo singular, que entraba los vínculos espontáneos con el prójimo. Dichas inhibiciones en la esfera de la convivencia las impone un larvado ideal del hombre, que es justamente donde reside lo positivo de tal disposición del ánimo. La experiencia de lo trágico, en cambio, se desenvuelve —y diversamente según la forma histórica particular en que se manifieste— unida a una determinada vivencia de la individuación, de la oposición activa entre el individuo y el cosmos.

En cuanto las consideraciones precedentes fluyen de la observación de una actitud de *pasividad colectiva frente al acaecer*, ello indica que no nos referimos a unas formas de expresión literaria o a particulares actitudes de un tipo determinado de espectador frente a una determinada poesía trágica. Lejos de ello, sólo tenemos presente la infusa penetración, la animación de la imagen del mundo y del orden de la convivencia *por una particular experiencia de lo trágico, que como un elemento esencial*

<sup>(11)</sup> *Poesía y estilo de Pablo Neruda*, pág. 23, Buenos Aires, 1940.

*integra la actitud colectiva frente a la vida que estructura todos los actos.* Aunque sin describir tales vivencias en una sociedad determinada, pensadores como Scheler, M. Geiger y E. Meumann, han formulado certeras observaciones acerca del fenómeno de lo trágico. En efecto, Max Scheler, en su ensayo ya citado *Zum Phänomen des Tragischen*, afirma que nada aclara, y antes elude el problema, "la contemplación psicológica" que parte de la investigación de las vivencias del espectador y observador de sucesos trágicos y desde ahí se remonta hasta las "condiciones objetivas" o a los estímulos adecuados a tales vivencias. Para Scheler, tal indagar sólo indica cómo actúa lo trágico, pero no qué cosa es. Así, en contraste con la definición de Aristóteles, que atiende preferentemente el aspecto psicológico al decir que lo trágico engendra el deleite que le es propio al lograr, por medio de la piedad y el temor, la purificación de las pasiones, afirma Scheler que lo trágico—considerado por encima de las formas de su manifestarse artístico, ya que le parece dudoso que sea un fenómeno "estético"—*es un elemento substancial constitutivo del Universo mismo* (págs. 237-238).

Del mismo modo, Moritz Geiger, en su estudio sobre *La estética fenomenológica*, desecha la posibilidad de saber "en qué consiste la esencia de lo trágico" mediante el análisis de las experiencias estéticas. Por lo que respecta a Aristóteles, nos dice, igualmente, que sus descripciones psicológicas no nos indican su esencia (si bien Geiger no desconoce las determinaciones objetivas de lo trágico en Aristóteles). Con todo, y aun cuando Geiger dice, v.gr., que "lo que constituye lo trágico, por ejemplo en Shakespeare, son determinados momentos constructivos del acontecer dramático; algo, pues, que está en el *objeto*, no el *efecto* psíquico", no llega hasta la "ontologización" de lo trágico de verifica Scheler al convertirlo en fenómeno constitutivo del ser del cosmos. (Lo que, por otro lado, se explica porque Geiger atiende sólo a la índole fenoménica del objeto estético). E. Meumann, por su parte, destaca también en lo trágico la representación de un dolor humano como *objeto* y, en cuanto al modo de su representación, señala su aspecto *activo* al decir que "el hombre que sufre se hace interiormente dueño de su sino y le da la ocasión de afirmar su grandeza humana y su íntima superioridad sobre el destino". La tragedia es la descripción objetiva de esa elevación interior que Meumann distingue del goce estético que ella despierta en quien contempla la superación del dolor.<sup>(12)</sup>

Resumiendo diremos—y lo que sigue señala un hecho fundamental—*que tanto para atender a la significación constitutiva de lo trágico y elevarlo a elemento substancial del universo mismo, como para experimentar lo trágico, individual o colectivamente, es necesario valorizar, conferir una especial jerarquía a lo personal, al acontecer singular.* Es así como Aristóteles consideraba a la poesía "más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía refiere más bien lo universal, la historia en cambio, lo particular". En la teoría de la contemplación estética desarrollada por Schopenhauer se advierte cómo el

<sup>(12)</sup> *Sistema de Estética*, pág. 133, Madrid, 1924.

rechazo de lo singular constituye el motivo que le induce al desconocimiento de la esencia de lo trágico. Para Schopenhauer, la cualidad propia de la intuición estética reside en el hecho de poder captar en lo individual lo general, su "idea". Además, en la contemplación estética, el individuo pierde su determinación como ser concreto, causal. Y aun cuando trata de la evolución de lo trágico y diferencia históricamente la resignación griega, la ataraxia estoica de la resignación cristiana frente al acaecer trágico, en el sentido de que el estoico espera "serenamente los males fatalmente necesarios" y el cristianismo enseña la renuncia a la voluntad de vivir, sin embargo, no capta la esencia general de lo trágico. Y ello es así a pesar de que impugne la teoría psicológica de Aristóteles, ya que la substituye por la idea del aniquilamiento de lo individual, al decir que el "disponer el ánimo del hombre a desprender su voluntad de la vida, debe tenerse como intención propia de la tragedia..."<sup>(13)</sup>

Volviendo, ahora, al antagonismo que como oposición entre actividad y pasividad subyace, respectivamente, a lo trágico y lo triste, debemos advertir que, no obstante cuando se ha hablado con monótona insistencia de la "tristeza americana", al no descubrir estos matices diferenciales tampoco se ha descubierto la experiencia íntima que anima tal actitud. Así, por ejemplo, aunque el escritor brasileño A. Peixoto afirme que la tristeza del americano procede del saber que se vive en un mundo que todavía no existe —lo cual nos parece exacto—, en un mundo por crear, que queremos crear, pierde de vista el objeto en cuanto intenta remontarse a su origen. En efecto, nos hablará, entonces, de una primaria *saudade* nomádica. "Todos somos tristes, todos hemos abandonado el mundo antiguo y todavía no hemos creado el nuevo"; o bien dirá: "...nuestra tristeza de nómades es un tanto europea y, aún, para ser más exactos, céltica..." "...Nuestra tristeza procede de que tenemos constantemente ese sentimiento, esa angustia de no estar completamente en nuestra propia tierra, de hallarnos fuera de nuestro verdadero país". Y, tal como sucede casi siempre que se rastrean los orígenes de un fenómeno americano, su trama histórica, sus valencias raciales, en lugar de intentar comprenderlo en sí mismo, sólo se consigue el obscurecimiento de la visión de sus contornos singulares. Es decir, la búsqueda de una huella que conduzca hasta los orígenes no debe substituir a la descripción de una actitud vital conclusa en sí misma, que se encuentra animada, además, por un particular ideal del hombre.

Finalmente, Max Scheler, al estudiar el fenómeno de lo trágico, también ha descrito —aunque sin vincularlo al sentimiento de lo humano— el carácter peculiar de la tristeza trágica, destacando el momento de actividad que le es propio (consideraciones que, por otra parte, desconocíamos al desarrollar las observaciones sobre el anhelo sin fe y el sentimiento de lo trágico en el americano). Juzgamos necesario transcribir aquí el pensamiento de Scheler. En la página 249 escribe, diferenciando lo trágico de lo triste: "Luego: la tristeza específica de lo trágico es una,

<sup>(13)</sup> *El mundo como voluntad y representación*. Segunda Parte, Cap. xxxii.

señal objetiva del mismo suceso –independiente de las “coherencias de vida” individuales de su observador. Está limpia de todo eso que podría producir agitación, indignación, reprobación. Es calmada, callada y grande. Tiene una profundidad y es ineludible. Está libre de sensaciones corporales y de todo lo que pudiera llamarse “doloroso” y contiene resignación, conformidad y una especie de reconciliación con lo casualmente presente”. Por lo que respecta a las relaciones existentes entre lo activo y lo trágico, dice (página 242): “Por consiguiente, “trágico” es –en el sentido original– el destino de una actividad en el hacer y en el sufrir”. “Pero esta actividad debe tener cierta dirección para que se manifieste lo trágico...” Para concluir, diremos que el significado de lo trágico en el seno de lo universal, nos parece ser función de un determinado sentimiento de lo humano, de una determinada experiencia de lo singular; función, en fin, del grado de inmediatez de los vínculos interpersonales, expresión de la *actualidad* alcanzada por el hombre respecto de sí mismo. Así, pues, a una mayor mediatización de los contactos interhumanos, corresponderá un creciente embotamiento de la sensibilidad para lo trágico.

De tal manera vemos cómo en el americano del sur la huida del yo me revela el tránsito hacia ciertas formas de disposición objetiva al perseguir, aún a costa de sí mismo, unidad creadora en la existencia, en los vínculos interpersonales y en las imágenes de la realidad.

La fuga de sí mismo queda psicológicamente caracterizada por el hecho de la subordinación de las instancias ideales—acaso sólo presentidas— a los meros requerimientos biosociales del instante que se vive. Una consecuencia cabal de dicha subordinación es la desarmonía consigo mismo y el mundo circundante, motivada por vivir el individuo en dos planos de intimidad, oscilando entre la huida interior y la extraversion. Sin embargo, anidan en dicha desarmonía verdaderas referencias a lo ideal, ya que su afirmación es inherente a la fuga misma. Ésta denota el modo como se actualiza el influjo, aun difuso, de los contenidos ideales propios del sentimiento de expectación. (Lo cual, claro está, no significa que deba identificarse fuga de sí y extraversion). La peculiar inestabilidad de los vínculos sociales nos revela, asimismo, la naturaleza de este conflicto anímico. Por otra parte, el sentimiento de que todo transcurre bajo el signo de lo ineludible, delata estar encadenado a requerimientos vitales <sup>(1)</sup>.

Pero esta trayectoria de huida interior no excluye la posibilidad de que la conciencia tienda, al mismo tiempo, con especial vehemencia hacia el yo. Por el contrario, la relación existente entre cierto modo de atención a lo íntimo y la inestabilidad personal condiciona una forma de reaccionar muy significativa. Ella se manifiesta por la fusión del sentimiento de lo íntimo con la experiencia primordial del existir; o, formulado en otros términos: *la implicación dialéctica de fuga interior y conciencia de sí mismo engendra el acrecentamiento de la conciencia de ser.*

Se observa en primer término, que al permanecer el individuo ensimismado en la desnuda conciencia de su intimidad, tal fijación acaba transformándose en respuesta afectiva de agrado o desagrado, según que la imagen interior altere o no el equilibrio de la situación vital. De este modo, el sentimiento de lo íntimo favorece, en el americano, una reacción afectiva de inhibición—particularmente de impotencia expresiva frente al prójimo— que condiciona, a su vez, la transitoria pérdida de la continuidad interior, esto es, la caída en la dinámica propia de la fuga de sí mismo, en el abandono. Podría anotarse, en segundo lugar, que la desnuda percepción del acontecer y de la vida como desprovistos de sentido trascendente también conduce a la huida. Pero, en este último caso, trátase de una primordial inhibición que se desarrolla cuando el yo es objetivado como manifestación esencial de la vida misma.

<sup>(1)</sup>La "vivencia del acontecer inevitable" caracteriza, a juicio de H.F. Hoffman, al estrato anímico de los impulsos, *Teoría de los estratos psíquicos* (Nuevas orientaciones en psicopatología y psiquiatría clínica), pág. 28, Madrid, 1946.



*Debemos, pues, diferenciar de la fuga de sí originada en la identificación del yo con la conciencia original del existir, la modalidad de huida interior que arranca del sentimiento de desarmonía existente entre la intimidad y el mundo circundante.* Esta última forma denota voluntad de ser objetivo, en virtud de su oculta expectación de un mundo ideal, tenso esperar que, por su condición de anhelo primario, matiza todo el proceso psicológico: aquélla, en cambio, si perdura, señala impotencia para la visión objetiva de lo real.

Dejando a un lado el estudio de otros tipos de fuga que derivan de inhibiciones de orden ético o de percepciones demoníacas del yo, juzgo como típicas del americano las reacciones de discontinuidad favorecidas por una debilidad de los nexos sociales. *Dichas reacciones se originan en su impotencia para conferir sentido a la vida en concordancia con las instancias ideales que oscuramente afirma, pero que en el extravío propio de su acción, niega.*

La ruptura de la melodía propia de la vida interior del americano, originada en sus fugas del otro, le impide, con frecuencia, relacionarse de un modo plenamente individual. La fuga de sí despoja a los vínculos espirituales de su natural hondura, confiriéndoles sólo un carácter mediato, señaladamente anárquico, preñado de ansiedad, de ánimo negativo, contradictorio y, a menudo, teñido de irresponsabilidad. La amistad, por ejemplo, anúdase al contenido puramente actual del instante, o tiende a desenvolverse en lo traspersonal, en lo colectivo, sin penetrar en las honduras interiores; es decir, se despliega sin tocar el vivo fondo personal donde ese vínculo humano en verdad se origina.

La desarmonía existente entre la vida íntima y su mundo, la inestabilidad psíquica, con su permanente oscilar entre el ensimismamiento y la huida de sí, hace comprensible el súbito tránsito de una idea a otra, el paso de uno a otro partido —y hasta la división y proliferación de estos mismos—, que se observa en el mundo americano.

De lo que precede podemos concluir que, como aspecto negativo de la fuga de sí, destácase la caída en el ensimismamiento y en lo impersonal. En cuanto tales actitudes perduran y se extreman, conducen a un difuso inmoralismo del tipo del compadrazgo, que constituye una característica de las formas de sociabilidad americana. En cambio, en su faz positiva, la huida de sí mismo señala y refleja la existencia de un valor supremo que se intuye y presiente y que pugna por actualizarse. En este sentido el ensimismamiento americano es la medida de su soledad y de su búsqueda de vínculos profundos.

Algunos aspectos de la vida anímica del americano aquí descritos podrían asimilarse a ciertas características propias del desenvolvimiento espiritual del adolescente. Ello es posible respecto de la fuga e inestabilidad íntimas. Eduardo Spranger observa en el adolescente el antagonismo propio de su movimiento interior, que se manifiesta como una tendencia "a huir de uno mismo y, en parte, a encontrarse uno mismo". Del mismo modo, William Stern repara en el caos interior

del adolescente, en su ser "fraccionado" e inconexo". Además, para Stern existiría una indeterminación del curso temporal de la vida del joven, la que se revelaría "como imprevisibilidad y discontinuidad del desarrollo..."; "a un estado de ánimo prometeico, obstinado sigue otro de blandura y debilidad". No resulta ilegítimo imaginar que expresiones y maneras espirituales propias de una etapa juvenil afloren en la vida de una comunidad. Pues, en rigor, ciertas formas americanas del sentimiento de lo humano y de la experiencia de lo íntimo, en cuanto por su naturaleza misma suponen nuevas experiencias de sí mismo y del prójimo, al manifestarse como ideales de vida históricamente dados, pueden seguir un desenvolvimiento formalmente análogo a los movimientos anímicos característicos de la edad adolescente.

*Capítulo VII*  
FUGA Y CONTEMPLACIÓN

Cuando el objeto preferente de la conciencia se inmoviliza en la propia intimidad se observan en el americano los fenómenos de espiritual desarmonía descritos en el capítulo anterior. Fenómenos similares e igualmente típicos se manifiestan cuando la atención se proyecta sobre el mundo más amplio de "naturaleza". Al contemplar el mundo circundante, el americano vive parecidas mutaciones anímicas, aunque, por cierto, dadas en otra dirección. A la hostil percepción del yo, corresponde ahora la *impotencia para lo real*, que convierte su actividad en una inarmónica multiplicidad de tentativas, por lo que no siempre llega a coordinar una imagen del mundo como mundo de la acción creadora. Pues la huida del yo condiciona cierta incapacidad para incorporarse al medio social, lo que representa, en la esfera de la acción y de la vida contemplativa, el correlato natural de su fuga interior.

Es necesario no olvidar que las direcciones psíquicas hacia adentro y hacia afuera constituyen un todo, una conexión estructural. Sólo por abstracción puede separarse una de otra, con el objeto de circunscribir sus variados aspectos. Una vivencia primaria, dada como interiorización del sentido de todo acontecer, establece el juego recíproco entre ambas tendencias anímicas. No obstante, es posible aislar algunas notas características de la orientación espiritual hacia afuera, de la que ahora tratamos.

La pura contemplación engendra en el americano una especie de "horror al vacío". Raramente llega a ser impassible o serena, estimulando en él, con frecuencia, un inmoderado deseo de actividad, que a veces opera a modo de rémora de sus intentos de elaborar planes creadores proyectados sobre un futuro lejano. Este fenómeno se explica, en uno de sus aspectos, por la *pasividad* que subyace a las acciones que enmascaran virtuales huidas.

Por el contrario, algo muy diferente ocurre en la auténtica actitud contemplativa, concebida en el amplio sentido de una actitud específicamente orientada en tal dirección. Brota ésta de la visión del mundo que se eleva ante el yo, la que sólo tórnase angustiosa cuando de tales imágenes no fluyen, naturalmente, estímulos que conduzcan a unificar el sentimiento de lo íntimo y el universo contemplado. En la disposición contemplativa puede sentirse la necesidad de la acción, serena o angustiosamente, pero sin extraviarse en fútiles formas de actividad, porque en el americano la contemplación es ensimismamiento que la fuga de sí sólo temporalmente rompe.

Nada puede informarnos mejor acerca del signo propio de los estados anímicos de un individuo, como conocer esos entreactos de ensimismamiento, aparentes remansos del alma, donde, sin embargo, se entrechocan y lucha corrientes antagónicas,

inhibiciones, la imagen del presente con anhelos y expectativas; y donde, en fin, una intuición de lo real, desnuda de sentido, conduce al desconsuelo, a la desolación, a la inercia, a la huida del mundo. Abandonarse al ensimismamiento y la soledad condiciona singulares desrealizaciones. Este proceso se desenvuelve en el complejo entrecruzamiento de las diversas actitudes analizadas, a través de las cuales aflora la concepción del mundo del americano, su sentimiento de la naturaleza, su experiencia de lo humano, nunca totalmente ahogados y siempre actuantes de algún modo.

Así, el americano intenta superar el desarraigo originado en el ensimismamiento y en la demoníaca soledad, merced a afirmaciones indisciplinadas o por medio de un actuar anárquico, consiguiendo, de tal suerte y en apariencia, incorporarse al mundo y a la vida. Mas, junto a este dual proceso de fuga de sí y huida de la sociedad —a veces compatible con una aparente armonía y seguridad exteriores—, se desarrolla en él la inquietante certidumbre de *no ser significativo socialmente*. La conversión de una fase en otra verificase en razón del hecho de que la introversión, en ciertos casos, sólo indica ilusoriamente que se está dirigido hacia la propia experiencia. Al contrario, la necesidad de ser objetivo puede seguir —como etapa constitutiva de un proceso total— el camino del refugio en lo íntimo. Es decir, existen direcciones anímicas aparentemente dirigidas hacia adentro o hacia afuera, pero que, en el fondo, ocultan un signo contrario. Recordemos que al tratar del sentimiento de la naturaleza desarrollamos esta observación relativa a lo aparente y lo real en la intencionalidad de la conciencia. Importa, aquí, tener presente que el sentimiento de no ser representativo socialmente descubre dos nuevos aspectos en esta esfera de hechos psíquicos: de un lado, la aspiración a la objetividad y, de otro, la evidencia que la huida interior está encadenada a este mismo imperativo de realidad.

El sentimiento de no ser socialmente significativo elabora una de las actitudes típicas del americano. En virtud de la desordenada exterioridad de su actuar, a menudo conjuradora de su íntimo desequilibrio, tales actos suscitan en el observador la impresión de acciones fragmentadas, carentes de adecuación. De este modo, y a partir del despliegue de su originaria inestabilidad, no deben causarnos extrañeza sus metamorfosis psíquicas, pues expresan una nueva faz en la dialéctica propia de su experiencia de lo íntimo.

En el menosprecio de sí mismo, peculiar de quien ama un mundo que sólo le aparece significativo por instantes, para desvanecerse luego en anhelos, expectativas y en fugaces intuiciones, lo ideal únicamente se le revela antes en su fuerza que en su forma. Se perfila aquí la existencia de rencores alimentados contra sí mismo, motivados por la *impotencia para configurar lo real*. A fuerza de concebir ésta como natural, se concluye por desconocerla o por sublimarla, confiriendo a todo acontecer el carácter de ineludible. Y es así como el americano puede acometer cualquier empresa, porque —prescindiendo de la fe o arrojo que ponga en ello— le anima el pensamiento de que *su vida no cuenta en el destino colectivo*.

Tanto en la fuga de sí, como en la desazón experimentada frente al mundo exterior —correlato de aquélla—, el individuo tiende, dando un paso más en su extravío, al impersonalismo a trueque de obtener una quietud que, de hecho, será en él tan transitoria como aparente.

a) *Del no sentirse significativo*

Cuando íntima obscuridad y aislamiento confluyen, condicionan en el americano un sentimiento de *inactualidad*. Esta experiencia hunde sus raíces no sólo en la percepción del propio desorden afectivo, sino también en la conciencia de un *no poseer significación social*. Lo que sucede, naturalmente, más allá del ritual de los actos puramente racionales, exteriores, no interiorizados.

Late, así, en la tristeza del americano —nada trágica, ciertamente, y pasiva, como se ha visto— el desazonador sentimiento de vivir a la zaga del acontecer<sup>11</sup>. En efecto, la percepción del desorden e inestabilidad interiores operada a través de la hostil percepción del yo, anula en el individuo la creencia en su significación social objetiva, pues la antitética vivencia de ser y no ser actual, de estar y no estar vivamente frente al prójimo, expresa el conflicto psicológico que surge del sentirse intrascendente. Su tristeza expresa, además, honda desconfianza respecto del sentido de la convivencia social. El ánimo negativo, discontinuo, al inducirlo a refugiarse en el *aislamiento subjetivo*, revela la hondura con que lo afecta esa experiencia. Dicho proceso anímico culmina, finalmente, en un sentimiento de íntima escisión experimentado como lejanía del mundo, pues por la hostil percepción del yo, de su torturante inestabilidad, tiende a menospreciarse, a imaginarse inactual, desrealizado y como flotando vanamente en el organismo social. Dichos sentimientos favorecen, a su vez, la deformación de los conflictos espirituales juveniles, que pierden de este modo su natural carácter de etapas primeras en el camino que conduce a la integración del individuo. Por otra parte, la falta de un sentido creador profundo, capaz de animar la actividad económica y política con un claro designio, contribuye, particularmente, al desarrollo de estos

<sup>11</sup> Aparentemente Keyserling describe esta característica de la pesadumbre americana en forma semejante: "La tristeza suramericana no tiene nada de trágica. Es dolor flotante, conforme a la pura pasividad de la vida primordial". Pero ocurre que al contemplar la caída de un rayo puede pensarse en un mero fenómeno meteórico, o ver en él una expresión de la ira divina. Y claro está que entonces tal divergencia no atañe sólo a la interpretación, sino que influye en la imagen misma del fenómeno. Por eso, teniendo presente la psicología mítica de Keyserling, y a pesar de la coincidencia tocante a algunas denominaciones, no existe similitud en los rasgos descriptivos de la tristeza, tal como Keyserling los enuncia y como nosotros los vemos. Recuérdese, por ejemplo, que en ella descubre el estado de ánimo de hombres dotados de alma, "pero de intelecto primitivo"; o bien lo que dice del *ensimismamiento*, que representa el egoísmo del suramericano, ya que a su juicio aún no puede ser egoísta por el insuficiente desarrollo de su yo. Así, con frecuencia, la profundidad de sus intuiciones acerca de la vida en este continente resulta oscurecida por su concepción mitológica de los estratos psíquicos.

desequilibrios. El saber de sus débiles nexos con el curso de la realidad social lo arroja, a través de la huida de sí mismo, al desánimo, que nace de su creencia de estar al margen de una sociedad real idealmente postulada. Esta amenaza de desrealización, motivada por estas sombrías imágenes indica el despertar de la voluntad de ser objetivo, aun cuando no descubra la raíz colectiva de su inestabilidad.

b) *El no sentirse representado*

La certidumbre de no ser significativo para la sociedad constituye igualmente la expresión refleja del interior aislamiento a que nos reduce la singular exaltación, de nuestra individualidad. Pero, dado que aquí se trata de una actitud colectiva, resulta natural que las imágenes, negativas que el individuo extrae de sí mismo, concluyan por ser vislumbradas en la representación de la sociedad toda. En efecto, al proyectar el individuo al mundo circundante social su conciencia de personal extravío, ésta es vivida como la certidumbre de *no encontrarse legítimamente representado por las formas sociales dominantes*.

Se agudizan, entonces, sentimientos de expectación, porque la anticipación de un futuro posible se manifiesta originariamente en la incapacidad de encontrar la forma de vida oscuramente anhelada. Las generaciones que se encuentran en este trance de impotencia expresiva, luchan contra sí mismas hasta la desesperación y suelen agotarse en el forcejeo de su interminable afirmar y negar posibilidades e imágenes del futuro. Sin embargo, al restar valor social a la propia individualidad —lo que no excluye la cooperación al “progreso” general—, se revela la existencia de una germinal idea de la acción; revela barruntar instintivamente el indivisible proceso que, a través del autodominio y la armonía interior, puede culminar en un acto social creador. Que es efectivamente así, lo prueba el hecho de que aun cuando el americano se incorpore febrilmente a los partidos y los siga a través de su trayectoria con juvenil entusiasmo, no obstante, permanece consciente de su íntima anarquía, por lo que perdura su congoja de no ser socialmente significativo. En consecuencia, existe un hondo abismo entre la manera como el americano concibe la actividad de militante y la forma real como la vive. En la fervorosa voluntad de despersonalizarse, de darse íntegro a una vida vivida bajo el signo de lo impersonal y colectivo, se perfila ya una notoria ambigüedad.

¿Es que vive así una etapa de elevada objetividad, o, más bien, es arrastrado a ello sólo por la certidumbre de estar, como individualidad, condenado a malograrse, a permanecer solitario y hostil hacia su propio mundo? No es extraño que al vislumbrar el militante tal alternativa, acepte como su consecuencia natural y acaso como norma de la misma, el anularse como persona. Pero, justamente merced a este negativo adscribirse a las organizaciones de lucha, se corre el peligro de que la acción no alcance a constituir una forma de vida coherente, conclusa.

El espíritu de la acción se desvirtúa cuando se despliega sólo como un medio; se resiente, entonces, de cierto formalismo que neutraliza las energías espirituales de donde fluye; por cuanto la idea de la acción así concebida no representa un acto



de amor que conduzca al sacrificio por a aceptación de la actividad como valor supremo, como norma supraindividual que trasciende el orden de la vida personal, sin oponérsele.

Ambas actitudes —no creerse significativo para la sociedad y no sentirse por ella representado— condicionan un hondo sentimiento de extravío de la comunidad. La ausencia de armonía entre el “ser” y el “pensar” despierta en los individuos la suspicacia recíproca. Dicha falta de concordancia entre las palabras y los actos se reproduce elocuentemente en el abismo que separa la vida privada de la actividad social y política, en la grotesca separación existente entre la norma de acuerdo con la cual el individuo vive lo privado y lo público.

De ahí, también la desconfianza, *la general suspicacia proyectada sobre la autenticidad del prójimo*, a través de un recelar que constituye una de nuestras actitudes más típicas. Vivimos aquella forma de mutua desconfianza que refleja el ánimo de una comunidad donde no todos se sienten plenamente expresados, y en cuyas formas, por el contrario, se *columbra vagamente una mixtificación de lo auténtico*, de lo propiamente americano.

La exclamación: “¡tenemos futuro!”, está siempre pronta en los labios del americano; pero, ¡qué poco presente está cada joven en sus acciones y qué poco activo ante su desorden íntimo! En dicha frase no anida otro significado que el de un confuso sentimiento de expectación, de fuerza y de vitalidad; se expresa en ella una vacía esperanza, antes que una imagen concreta del futuro, un ansiar indeterminado, sujeto a todas las borrascas del ánimo; esa expresión corresponde, en fin, a un vacío anhelo compensatorio de un presente vacío... Ortega y Gasset ha observado, en este sentido, que la juventud argentina goza de una gran fuerza vital, pero que carece por completo de disciplina interna. A esta desarmonía correspondería, en otro plano, derroche de énfasis, pero desprovisto de precisión.

Ortega piensa que el argentino, particularmente el intelectual, debería aplicarse a cultivar la disciplina interior y, antes de proyectar la reforma del mundo exterior, luchar por la “previa reforma y construcción de la intimidad”<sup>(2)</sup>.

<sup>(2)</sup> Véase el tomo IV de *El Espectador*, Madrid, 1928.

## I

El sentimiento de la inasible singularidad de todo lo que constituye un acontecer con sentido, condiciona en el hombre una experiencia primaria de la vida. Dondequiera que lo particular se vislumbre, en las cosas o en las personas, el individuo experimentará alegría o pesadumbre, arrobamiento místico o necesidad de objetividad, según cómo vea implicarse lo singular del instante en la imagen del cosmos. Así, al intuir los designios del acontecer como inefables en el individuo e incognoscibles en el mundo, el sentimiento que acompaña también a lo juzgado como extraño puede llegar a transformarse en sentimiento trágico, al encarnar como ineludible extravío existencial de la persona, disipando la unidad de sentido deseable entre el acontecer interior y el devenir del universo. Por eso, la tragedia culmina en un movimiento estético y dramático, en el *monólogo*, a través del cual el protagonista se expresa y enfrenta a lo absolutamente singular de su destino, pero buscando siempre, vanamente, alguna armonía de sentido con el todo. Pues en el monologar se alcanza esa proximidad interior al propio ser, en que lo personal pugna por armonizarse con lo originario, cósmico y primordial, "donde lo inaccesible se convierte en hecho" (Goethe)<sup>(1)</sup>. Formulando lo señalado de un modo general, diremos que se trata de saber cómo reobra en la vida del hombre el verificar la existencia de lo singular en el seno de lo universal; de saber, *qué especiales actitudes despliegan las diversas sociedades ante la presencia de lo extraño*, al presentir que concurren fuerzas desconocidas en la aparición de ciertos hechos. Y no se trata de una impresión estética de la singularidad,

<sup>(1)</sup> No agotamos aquí el significado de la índole propia de lo trágico, ni cabe aquí una digresión acerca del monólogo. En este lugar, el monólogo sólo nos interesa en la medida en que señala la presencia de una actitud específica de interiorización, desenvolviéndose simultáneamente con el acto de aprehender la singularidad del instante vivido. Vossler distingue la función mímica y la función dramática del monólogo. En el primer caso, observa su carencia de motivaciones psicológicas, lo cual se manifiesta, por ejemplo, en el teatro español del siglo XVII; en cambio, sólo en el segundo caso se despliega una verdadera tensión interior (véase *La soledad en la poesía española*, pág. 117, Madrid, 1941, y *Lope de Vega y su tiempo*, págs. 250-254, Madrid, 1940). Así, pues, el monólogo no siempre revela íntima lucha desenvolviéndose como proceso de creciente interiorización. Por otra parte, ahora no podemos referirnos a las cuestiones que se plantea cuando —como acontece con *Ulises* de Joyce— *el soliloquio mismo es elevado a motivo poético, concebible como objeto único del poetizar*. En mi artículo *Ulises, o el demonio del monólogo*, "Antártica", N<sup>os</sup> 23-24, Noviembre-Diciembre de 1946, Santiago de Chile, hemos procurado analizar las consecuencias estético-literarias que engendra el desarrollo de dicha tendencia en la fantasía poética de Joyce.

sino el influjo de una especie de pavor demoníaco desencadenado por la visión de lo único, complementaria de una impotencia para comprender lo real en cuanto se manifiesta con rasgos insólitos. Semejante preocupación por el sentido de la vida llega a oscurecer en el hombre la visión creadora de lo inmediato en sus encarnaciones concretas.

Hay la aprensión generalizadora de lo singular, lo que se revela en la resistencia para concebir al prójimo como envuelto en un sino particular y por la tendencia, al contrario, a relativizar los ajenos motivos. Llamaremos *inmoralismo nivelador* a lo peculiar de esa conducta que se caracteriza por tender a intuir el alma ajena, preferentemente, en cuanto se da, o se supone inserta en una totalidad, y no en cuando ella se basta a sí misma.

La negación de sustrato personal al sentido de los actos propios o ajenos que este inmoralismo supone, engendra reacciones de típica irresponsabilidad y conduce a la indolencia, tan pronto como el sujeto vive la responsabilidad frente al otro transformada en meros requerimientos de instancias impersonales. Procurar intuir, en cambio, el alma ajena en su cabal individualidad, y como tal amarla, constituye el supuesto fundamental de una convivencia creadora, éticamente condicionada. No lesionamos la cualidad única del acontecer personal al subordinar *a lo humano* sus contingencias, es decir, cuando las juzgamos como expresión particular de lo general en el hombre; pero, por el contrario, ella se deforma si al vincularnos al prójimo, concebimos el signo de su instante como un atributo de su estar adscrito a una instancia neutra e impersonal.

El inmoralismo nivelador señala la huida de lo individual, por la hostil percepción del yo, aislado en su abismal singularidad. A ello contribuye la vivencia de nuestra interior discontinuidad. Porque es este autoconocimiento el que, a su vez, reobra y se vierte en la captación del prójimo, inclinándonos a forjar su imagen merced a criterios socialmente estereotipados. Por esta razón, el americano desconoce, generalmente, la "participación" en la psique ajena que fundamenta la amistad como forma vital. La amistad, en verdad, sólo resulta posible por las afirmaciones que manan de la personal coherencia y continuidad de lo singular en su humana manifestación. Si la vida psíquica se estructura como continua fuga, a pesar del impulso afectivo que se actualice en el mutuo contacto, permanecerá siempre en gran remanente de ambas individualidades sin participar en él. Este hecho, precisamente, caracteriza a la soledad en la amistad, propia del americano del sur. Por encontrarse sometidas las relaciones personales a tal limitación, no debe sorprendernos lo frágil de nuestro sentimiento de comunidad. El escritor boliviano Humberto Palza, cree descubrir cierta típica falta de solidaridad en la vida boliviana, cuya caracterización considera aplicable a toda América Latina, hecho que describe sin reticencias: "La sociabilidad boliviana —entiéndaselo en su acepción sociológica más amplia— no está tanto fundada en la trama íntima de las almas personales vigorosamente ensambladas desde adentro; está más bien fundada en reunión

externa de átomos que coinciden en finalidades últimas pero que conservan su radical individuación" (1).

Constituye, pues, otro rasgo de la vida afectiva americana interpretar el suceder personal o colectivo por medio de esquemas de referencia mecánica a lo general. El monádico aislamiento de los individuos hace posible que los círculos de convivencia alienten en una atmósfera ruda e indiferente, donde se advierte la ausencia del indefinible nexo individual, no obstante el juvenil entusiasmo por la mutua aproximación que fluye de las almas. En el amor mismo, se rechaza el sino personal, lo singular de su índole, y se le vive, particularmente en el pueblo, a través de cierta oculta fatalidad que se imagina propia de este vínculo, fatalidad a la que los amantes subordinan sus más íntimas decisiones. En este sentido, el tender a inhibir la experiencia de lo singular, en esa vida amorosa se observan contingencia o expresiones de resignación antes que de tragedia. Como consecuencia de ello, el desenlace de las pasiones y de los conflictos amorosos, se acoge como manifestaciones primordiales de la vida. Lo típico de tal extravío es referir la historia individual no a motivos personales, sino a un orden inexorable de fuerzas de la naturaleza.

Esta actitud frente al "tú" engendra consecuencias negativas, puesto que la responsabilidad ética no se plantea, se torna difusa o se desvanece, al imaginar el individuo que se enfrenta a lo incierto en su prójimo como a una abrumadora indeterminación colectiva. En tanto ello ocurre, entendemos por "inmoralismo" identificar la imagen de los demás con una *especie social* en la que se los clasifica de alguna manera, lo que equivale a desconocer lo singular y original en el otro, lo que a su vez condiciona los efectos negativos que suscita mediatizarlo a través de juicios generales. Siendo así, el *encuentro* no se convierte en un destino personal recíprocamente liberador. Porque el camino conduce al hermetismo, a la libertad interior merced al reconocimiento mutuo de lo personal. Sólo en la experiencia de inmediatez frente al alma ajena se despliega con plenitud la conciencia de lo individual en uno mismo.

Al tratar del problema argentino de la lengua y refiriéndose particularmente al "porteño-masa", Amado Alonso afirma: "Pero aquí hay un millón de personas que no se encaran nunca con la singularidad de su estado de ánimo, sino que éste queda orientado y conformado por fórmulas circulantes. Esas personas, cuando oyen el "me parece que me van a subir el sueldo", reaccionan con un ¡subirían! (o ¡subiríolan!, como se dice con torsión barroca)". Aun cuando a Alonso no se le oculta lo efímero y universal de tales idiomatismos, ve su peculiaridad en el hecho de no ser tan fugaces como en otras grandes ciudades, o en que si desaparecen son substituidos por otros.

(1) *El hombre como método*, pp. 171-172, San Francisco de California, 1939.

Es pertinente referirse a los fundamentos de la sociología de Simmel, porque ocurre que él concluye, por decirlo así, donde nuestros supuestos comienzan. Para Simmel la inmediatez en los contactos interhumanos es una especie de relicto primitivo, pues tan pronto como se actualizan estructuras sociales la inmediatez en la índole de las relaciones intersubjetivas cede su lugar a distintas formas de mediatización. Como se recordará, Simmel distingue tres categorías de mediatizaciones sociales, que responden a la pregunta kantiana acerca de cómo es posible la sociedad: 1) Por el conocimiento imperfecto del otro, lo que se asocia a la generalización de la imagen del otro a la categoría que se cree que pertenece (sacerdote, militar, verdugo). De estas limitaciones derivan todas las modalidades y variaciones de las relaciones con el otro; 2) A este velo que oscurece la realidad social, se añade la categoría que condiciona el que cada individuo es parte de la sociedad y, complementariamente, un ente al margen de ella; y 3) que la sociedad es "producto de elementos desiguales". En su *Filosofía del dinero*, afirma que: "Con independencia de cómo se configuró realmente la vida social en la oscuridad de los comienzos históricos, su observación genética y sistemática debe aceptar como base esta relación simple e inmediata, de la que, aún hoy, vemos surgir un número infinito de fenómenos sociales. El siguiente estadio de la evolución sustituye esta inmediatez de las fuerzas recíprocas, por medio de la creación de construcciones superiores y suprapersonales, que aparecen como portadores especiales de aquellas fuerzas y canalizan y posibilitan las relaciones mutuas de los individuos".

Las categorías de Simmel muestran sus limitaciones, tan pronto como estudiamos la experiencia de lo extraño y lo insólito. El ámbito de lo susceptible de ser vivido como más allá de lo ordinario no reconoce límites imaginables. Advirtamos, desde luego, que existe la posibilidad de percibirse de pronto como extraño a sí mismo. Por otra parte, cuando alguien se enfrenta a una persona que no parece enmarcarse dentro de las categorías simmelianas, particularmente la generalización a un tipo, puede desarrollarse la experiencia de lo extraño. También puede producirse la súbita transformación de sí mismo, *descubrirse uno como otro*. Es decir, el redescubrimiento de sí disipa la sensación de lo extraño y puede generar el sentimiento de una nueva identidad. Tal es el caso cuando Tadeo Isidoro Cruz, "comprendió su íntimo destino de lobo —escribe Borges en *El Aleph*—, no de perro gregario; comprendió que el otro era él. Amanecía en la desafortunada llanura; Cruz arrojó por tierra el quepis, gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear contra los soldados, junto al desertor Martín Fierro".

Lo recién mencionado puede comprenderse dentro de lo que designo como "exterioridad de la acción". Porque ocurre que el hombre sólo participa en actos creadores cuando existen los cauces por donde pueden fluir sus impulsos primordiales. Hay que enfatizar, que únicamente una modalidad creadora de participación

plena es aquella en la que confluyen el espíritu de la acción y la necesidad de incorporarse a un todo, resultando ser tan fundamental el orden de determinaciones primarias, vegetativas, vitales, como su complemento espiritual, la necesidad de identificarse con una totalidad. Por eso, es necesario destacar la falta de realismo histórico consistente en destacar como marco de referencia la existencia de poderosos movimientos obreros comunistas, sólo aparentemente penetrados de la armonía derivada del espíritu del partido. Ello determina el distanciamiento interpersonal, debido a la falta de interiorización de las acciones revolucionarias, lo que, además, condiciona la general suspicacia de todos contra todos.

### III

En el mundo de la convivencia, la percepción y búsqueda de lo real en la persona ajena, fundamenta el equilibrio en las relaciones interpersonales. Este realismo latente en el estilo de encuentro con los demás condiciona un orden que regula el campo de lo posible en las formas de vida social. Así, la alegría que despierta la presencia del otro cuando representa una fuente de plenitud de ser, de inmediatez y de proximidad interior, contrasta duramente con otro extremo posible propio de la esfera del convivir. Ello ocurre cuando a la realidad fulgurante de un rostro amigo sucede la aparición de alguien que se percibe como extraño, de mirada inquietante o manifestando comportamientos insólitos. Cuando ciertas actitudes asociadas a la contemplación de sucesos parecen derivar hacia lo fantástico se produce una especie de ruptura con lo real que se insinúa como temor. O bien lo extraño puede revestir aspectos siniestros, y rostros melancólicos dejan al observador indeciso entre si realmente percibe lo sombrío o lo sublime en el otro. De ahí las complejas interpretaciones a que ha dado lugar *Melancolía* de Dürero. Esta imagen es un luminoso ejemplo de las metamorfosis posibles en la visión de la fisonomía ajena, en cuanto algún atisbo de lo fantástico interfiere con la fría valoración realista. Por eso, de esta obra escribe E. Panofsky: "Alada, pero acurrucada en el suelo; coronada, pero sumida en sombras; equipada con los instrumentos del arte y de la ciencia, pero presa de la cavilación ociosa, ofrece la imagen de un ser creador reducido a la desesperación por su conciencia de las barreras infranqueables que lo separan de un ámbito superior de pensamiento" <sup>(1)</sup>.

Del mismo modo, la expresión de lo insondable en la mirada del prójimo según la disposición del ánimo del observador y modo de la experiencia del otro, puede actualizar las más variadas modalidades de lo extraño, de lo inquietante, de lo fantástico y lo siniestro, como también lo ha descrito Freud. Mencionemos todavía

<sup>(1)</sup> Erwin Panofsky, *Vida y arte de Alberto Dürero*, p. 182, Alianza Ed. Madrid, 1982, Sobre lo fantástico, véase también obras de Todorov, Brion, Cl. Rey.

las ambivalencias que se viven en la contemplación de la belleza, que poetas y novelistas han designado como lo *terrible*.

Resumiendo lo anterior en términos más generales, cabe decir que el sentimiento de la impenetrable singularidad de los comportamientos de los demás condiciona en el hombre una experiencia primaria de la vida, cuando el acontecer significativo se torna insondable. Dondequiera que lo particular se vislumbre, en personas o paisajes, el individuo experimentará alegría o pesadumbre, arrobos místicos, pavor por lo demoníaco o necesidad de objetividad respecto de lo que contempla, según cómo vea que armonicen o no lo singular del instante vivido con la imagen de lo concebido como real.

#### IV

Las funciones categoriales de generalización, de tipologización ideal de la imagen del prójimo, sólo adquieren valor real de síntesis constitutiva, o valor hermenéutico, cuando se comprenden como subordinadas a la existencia de una determinada voluntad de identificación, a cuyo peculiar objeto tiende la sociedad. Por este camino, advertimos que la referencia a lo colectivo no favorecen las reacciones negativas que se observan entre nosotros —o ellas adquieren otra dirección—, si se posee un sentido primario para lo colectivo, merced al cual lo social se concibe como el valor supremo, sentido que, por ejemplo parece animar al pueblo ruso. Por eso no cabe interpretar la “mediatización” o “inmoralismo” americanos, de otro modo que vislumbrando un oculto y peculiar ideal del hombre, presentado en formas originales de idealizar la imagen del otro y de experimentar la vida en comunidad. Del mismo modo, es necesario describir las reacciones negativas características de la certidumbre de lo no logrado, negativismo que también se ciñe a la índole particular de la esfera de objetos que estimula al anhelo de unificarse. La *impiedad psicológica*, por ejemplo, se revela en la tendencia a identificarse con el valor del hombre por el hombre mismo, valoración que constriñe al estoicismo de lo humano y a esta misma impiedad, en virtud de los titánicos autorrequerimientos a que se somete el individuo. Pero ella también puede presentarse en cierto tipo de organización social, tal como acontecía entre los antiguos indios del Perú, en la vida de los cuales la impiedad se transfigura en indolencia frente al prójimo, motivada por la identificación del individuo con el ‘Estado, o por saber que no escapaban al control estatal ni las menores contingencias individuales. Sin embargo, no todas las modalidades de referencia al Estado, ni las diversas formas de que se reviste el sentimiento de comunidad imponen, necesariamente, la presencia y el despliegue de nexos mediatizados o impersonales.

La determinación de *absolutos* sociológicos debe ceder su lugar al estudio de la índole concreta de la comunidad, que se manifiesta tanto en la naturaleza propia de su objeto de unificación, como en su originario sentimiento de lo humano. Teniendo



esto presente, delimitaremos otro aspecto del impersonalismo americano, el que emana, justamente, de vacilaciones en la esfera de la convivencia.

*Con este objeto, distinguiremos entre percepción natural y percepción diferenciada del prójimo; o, entre percepción indiferenciada o mediatizada, de un lado, y percepción diferenciada o inmediatez del vínculo, de otro. Es decir, hablaremos de mediatización cuando el contacto humano se realice por medio de la previa identificación del individuo con una totalidad, reservando el término de inmediatez o vínculo directo cuando acaezca que el hombre sea captado en sí mismo.* En este último caso—prescindiendo de que existan núcleos de individualidad diversos—, alúdese a la existencia de una específica modalidad de referencia al prójimo, cual es la que anima el ideal del hombre propio del americano, demarcado los meandros, o inhibiciones que caracterizan su aislamiento subjetivo.

Así, podemos decir que, por encima de la conciencia ingenua y natural del nosotros, elévase la experiencia original del tú, el sentimiento metafísico peculiar experimentado frente al alma ajena, el cual caracteriza, esencialmente, las formas de sociabilidad de un determinado grupo humano. Dicha primordial vivencia del tú, fundamenta a la tendencia a la aprehensión históricamente diferenciada de la psique ajena.

El tránsito desde la original percepción del prójimo hasta la experiencia más compleja y original del tú en el seno de una comunidad, verificase a través del conocimiento de sí mismo. Entendemos por éste, claro está, antes que una actividad del alma dirigida al autoperfeccionamiento, la expresión de alegría que se desborda por la visión de lo singular en uno. Trátase en rigor, de un conocimiento de sí mismo que, en las hondas fuentes espontáneas de la vida, transfórmase en anhelos de establecer vínculos directos con el hombre. Es el autoconocimiento que, como necesidad de prójimo, configura la esencia histórica del individuo.

Cuando ahondamos en los diversos estratos de nuestras motivaciones, la voluntad de aprehender el móvil original del acto, participa de un sentimiento de universal solidaridad con el todo. La inclinación a captar los procesos espirituales—en nosotros y fuera de nosotros— nos aproxima orgánicamente al mundo circundante, a la naturaleza viviente. Tan pronto como ello acontece, se desvanece, por ejemplo, la angustia ante el paisaje, apareciendo en su lugar, un sentimiento de vital armonía. Pues el desorden íntimo le arroja a un frenético desparramo de sus energías en el mundo exterior, comportamiento que denota ausencia de armonía entre mundo e intimidad; por consiguiente, el alegre equilibrio propio de la auténtica acción se torna oscilante, en tanto perdura un rescoldo de hostilidad hacia el yo.

La hondura del vivir subjetivo, que condiciona las diversas modalidades de unión con el prójimo, está influida por la visión del mundo que emana de la naturaleza de nuestro aislamiento interior. La vida social evidencia sus rasgos más típicos en el desenvolvimiento de los vínculos afectivos y espirituales; pero, dichas formas de relación, todavía fluctuantes entre un ingenuo saber del otro y su aprehensión diferenciada, se rigen por un especial mecanismo de inhibiciones y

afloramiento de ellas. Cabe señalar el hecho de que la fortaleza empleada en vencer las inhibiciones que obstaculizan el autoconocimiento se origina en la índole del nexo amoroso que se establece con el mundo y la sociedad. Ahora bien, el americano del sur vive dentro de límites que se desplazan entre la negación obstinada de sí mismo y una juvenil exaltación; entre el abandono, la entrega inerte a los estados de ánimo y el cultivo del sentimiento de su posibilidad de futuro. Frecuentemente, tal creencia pone en sus actos su impronta indolente; puesto que dicha indolencia está motivada por la confianza que le inspira su vitalidad, en la cual se afirma, aunque ello sólo fugazmente llega a proporcionarle serenidad y alegría.

Es característico de la convivencia popular el vaivén silencioso que adquiere su diálogo, oscilando entre ideas y sentimientos levemente esbozados en esquinces, gestos o monosílabos, en los que casi nada se expresa y todo se deja suponer; no obstante, los interlocutores se comprenden mutuamente. Significativo también, es el deambular como ausentes el uno del otro, y, sin embargo, infinitamente próximos, anudados en la común impotencia para comunicar lo que acontece en el alma. Como una manifestación cabal de dicha impotencia expresiva, recordemos, por ejemplo, los amores de *Pablo Luna*, el "gaucho-trova", narrados en la novela *Soledad*, del escritor uruguayo del siglo pasado Eduardo Acevedo Díaz. El personaje, aunque muy estilizado, ya que se le representa como arquetipo de lo gaucho, se sitúa más en la realidad cuando el autor nos deja entrever la naturaleza de sus vínculos afectivos. Así, en las escenas en las cuales Pablo Luna aparece galanteando a Soledad, la ausencia de espontaneidad afectiva delátase en el intento de compensar con rudeza, lo parco del discontinuo, casi incoherente dialogar. Desde el íntimo hermetismo, el diálogo, apenas silencio de palabras enrarecidas, estimula la rudeza; pues, el mutismo, erigiéndose obstinado entre la tensa presencia de las personas, parece conducir, ineludiblemente, a una violencia afectiva primaria. El gaucho Pablo Luna representa, en cierto modo, una antipación de *Don Segundo Sombra* o de *Cantaclaro*. El tránsito literario de un tipo a otro parece señalarse por la creciente estilización y mesura de los caracteres descritos. En este sentido, Pedro Henríquez Ureña ha observado el contraste existente entre el impetuoso, activo y violento *Martín Fierro*, y el tranquilo, silencioso o inactivo *Don Segundo Sombra*.

Parecería poder señalarse una contradicción entre el hecho de destacar, de un lado la impetuosidad de nuestro hombre y su falta de espontaneidad afectiva, de otro. En efecto, para Hoffmann la "espontaneidad constituye el carácter expresivo del estrato de los afectos", así como el "dominio constituye el carácter expresivo del estrato de la voluntad". *Sin embargo, cabe objetar que para conquistar la verdadera espontaneidad, es necesario el dominio, y para obtener éste, es menester poder conducirse espontáneamente.* Ello se advierte en la esfera de los contactos interpersonales. No resulta ser lo primero que consigue el hombre, la espontaneidad frente al prójimo; al contrario ella sólo se logra a través de sucesivos actos de autodominio y superación del impersonalismo.

En este sentido, recordemos las "ternuras" pintadas por Pedro Figari, diseñando figuras impersonales, al igual que en sus velorios, entierros de negros y candombres.

J. Romero Brest cree distinguir en Figari una "permanente huida a toda expresión psicológica individual". Por oscilar entre la épica y la lírica, le aparece como desprovisto de sentido humano naturalista, de romanticismo y panteísmo. (Véase su artículo "Pedro Figari, pintor americano", en *Cuadernos Americanos*. N° 5, México, 1945. Por el contrario, Carlos A. Herrera Mac Lean considera a este pintor uruguayo como "esencialmente humano en su obra" por lo que "no tomó casi nunca hombre o bestia sólo como elementos de sus cuadros", sino a "las multitudes regocijadas"; del mismo modo, es de opinión que sus imágenes de la tierra, de la pampa, superan la mera entidad paisaje, ya que por su carácter panteísta nos "dan una visión cósmica" (*Pedro Figari*, Buenos Aires, 1943).

O piénsese en el impersonalismo, en las miradas petrificadas de los óleos de Agustín Lazo; en el diálogo muerto de la "soldadera" de Julio Castellano, donde antes aflora la voluntad de vínculo, impotente para la conquista de relaciones espontáneas, profundas, que una claridad geométrica, cartesiana, como afirma Cardoza y Aragón.

Debe pensarse que los mencionados artistas no intentan describir un tipo humano particular, dejándose llevar por cierta frialdad esteticista, sino que expresan poéticamente el especial espíritu de la convivencia con sus peculiares claroscuros de intimidad, propios de la vida en el mundo americano. Refiriéndose a la pintura de Lazo y Castellanos, Cardoza y Aragón habla de su ninguna "vehemencia", de su "ningún énfasis", en fin, nos dice que en ellas "ningún grito emerge nunca" (véase el estudio sobre la pintura mexicana contemporánea en su obra *La Nube y el Reloj*. México 1940) Por último, piénsese en el abismo que separa la imagen de honda meditación, de impasibilidad que expresa el cuadro del matrimonio Arnolfini de J.v. Eyck, al que ya nos referimos anteriormente, de las figuras humanas de Julio Castellanos, por ejemplo. Se verá entonces, lo mucho en que difieren aquéllos y nuestros modos de aislamiento, de soledad, de rigidez expresiva del rostro humano.

Cuando el angustioso impersonalismo marcha acompañado de la persistente conciencia de la falta de designios, el curso de la vida se precipita, sombríamente, en el autoaniquilamiento. Entonces, la falta de designios y la impotencia expresiva, torna ciegos los anhelos, discontinuos y sin dirección, los afanes. Tal imposibilidad de amar, pone su impronta sombría en tristes existencias. Es lo que observamos en la vida de Ismael, en la novela *Albué* del escritor chileno J.S. González Vera; igual cosa revela la vida del "maestro José Amaro" en la obra *Fuego Muerto* de José Lins do Rego, donde, por ejemplo, se no dice: "José Amaro sintió entonces el deseo de hablar con su familia, de entregarles su intimidad, de encontrar la ternura de su hija. Era muy raro lo que sentía en ese momento. Él era duramente áspero, como una cactórizado de espinas".

La euforia del beber agudiza la conciencia de que es el caos insondable de las motivaciones quien elabora el instante, tortuosamente vivido. Por eso, la visión interior de los motivos que configuran nuestra vida engendra sentimientos de plena actualidad personal, de contemporaneidad con el mundo y los demás. Dicha simultaneidad de sentido crea, a su vez, la imagen singular del hombre como prójimo, más allá de su percepción indiferenciada.

La tristeza, el desánimo del americano obedece al presentimiento de su interior abandono y el denso cerco de sus afecciones, le aíslan en la existencia. En cambio, cuánta alegría envuelve la juvenil audacia con que se manifiesta en él la decisión de alumbrar los ocultos motivos de los actos individuales y colectivos por encima de toda intención niveladora; y qué desamor indica el abandono, la impiedad psicológica que también le es propia. La caída en este último extremo delata su desdén por el destino afectivo y espiritual de las personas que integran su círculo de convivencia. Cuando tal indiferencia formadora pesa sobre la sociedad toda, levántase una niebla de desconfianza. La incertidumbre que despierta la preocupación por el propio destino y la suspicacia proyectada sobre la legitimidad de las ajenas decisiones, caracteriza entonces la intuición del alma ajena descubriéndonos el sentido que conferimos al nosotros.

De este modo, la falta de objetividad en la mutua comprensión, acaba favoreciendo la creencia en cierta fatalidad. Pero ello no significa que el americano sea fatalista o que se abandona merced a su fatalismo; al contrario, son las actitudes como el abandono, la resistencia opuesta al conocimiento de sí mismo y al autodomínio, las que le conducen hacia el presagio de su ineludible encadenamiento.

Y cuando a todo ello se agrega, finalmente, la certidumbre de la falta de designios, se reacciona con cierta ironía, no vinculada a una visión trágica del acontecer, sino a esta misma ausencia de un sentido de la vida.

En la literatura chilena del siglo pasado, por ejemplo, observamos tal fenómeno en Jotabeche y Vicente Pérez Rosales. Nos dice el primero, que está resuelto "a vivir sin plan y sin cosa que se le parezca, pues, el mundo social le aparece como puros caprichos del acaso". Por su parte, Pérez Rosales, en el *Diccionario de "El Entrometido"*, irónicamente somete a una suspicaz y aguda torsión de sentido a palabras como "derecho", "elección", "igualdad", "libertad". Todo lo cual señala un hondo dudar de que la legitimidad y la veracidad animen, realmente, las ajenas actitudes.

DEL AISLAMIENTO SUBJETIVO  
A LA ACCIÓN



*Capítulo I*  
INDIVIDUALIDAD Y RENACIMIENTO

I

Desde sus orígenes los hombres experimentaron el ser de lo social surgiendo de su misma conciencia de aislamiento. Claro está que tal doble experiencia ha seguido en el tiempo una ruta interior rica y cambiante, nunca monótona. Pero invariable, sin embargo, en su eterno vaivén, desplegándose entre fantasía y realidad. Porque en un triste o placentero fabular, el individuo se entrega a la elaboración de un mundo íntimo de imágenes y deseos, donde la representación del natural destino de las cosas humanas alterna con lo que, ciertamente, no posee otra realidad que la del vago ensueño. Mas, junto a esa espontánea mítica interior que suele acompañar como fantástico cortejo sus vínculos con el mundo, alimenta el alma un sistema de ideas y anhelos en cuya posible realización presiente el momento en que la vida personal adquirirá toda su significación, gravedad y alegría. Y ello aun cuando en el ahora no logre expresar ni actualizar dicha urdimbre de anhelos. Pero también ocurre que este permanecer como apresado en la red del ensueño, detenido en lo inefable, puede aparecer como impotencia frente a la realidad, como encadenamiento a un transcurrir que no nos alude, y puede, sobre todo, llegar a experimentarse como impotencia frente al prójimo.

Al concluir el enunciado precedente arribamos ya a la región interior del aislamiento y el hermetismo. Ahora bien, para comprender en lo profundo lo que en ella acaece nos parece necesario, en primer término, arrojar el lastre de inertes abstracciones acerca de la naturaleza humana. Exigencia que resulta más perentoria aún si no nos alejamos en este punto de la entraña de nuestro problema, que es el de describir el modo de experiencia del aislamiento propio del hombre en las comunidades americanas. *Concretamente, veremos entonces surgir una trabazón orgánica entre forma de aislamiento, sentido de la individualidad y estructura social. Porque acontece que a cada estilo de convivencia corresponde una determinada modalidad de hermetismo psicológico.* Sorprender en la frescura de su singularidad cómo opera tal enlace en las diversas formaciones históricas conocidas, es cosa que también favorece la comprensión más cabal de la evolución de la idea y sentimiento de la individualidad. Pues no se observa una forma intemporal, invariable de aislamiento, sino un manifestarse proteico, cambiante, directa expresión complementaria del tipo de sociedad de que se trate.

La experiencia de aislamiento interior se reviste de originales tonos subjetivos en todo momento histórico en que los individuos aspiren vivamente a realizar lo que



conciben como la más alta forma de comunidad. Por eso, el mudable signo con que aparece dicho hermetismo en el mundo histórico, nos conduce a investigar la realidad metafísica del aislamiento humano, y de cuyo conocimiento la antropología de la convivencia no podría prescindir. Será necesario, por cierto, señalar con claridad los distintos niveles de referencia a este problema. Desde el teóricamente más omniaclusivo hasta el nivel descriptivo más particular. Señalar, por ejemplo, que, si históricamente —primer extremo— cabe establecer relaciones entre la imagen del universo o la sociedad y una teoría psicológica básica; en la situación presente —segundo extremo—, en que el hombre es poseedor de una aguda conciencia histórica, vigilante en su búsqueda de una comunidad universal, es de suyo comprensible que la teoría y el sentimiento del hermetismo se adelanten hasta el primer plano. Lo que no representa más que otra faz de la interpenetración operante entre las formas de percibir al prójimo y las actitudes teóricas y prácticas frente al mundo.

Diremos entonces que el modo interior del ensimismarse dependerá de la situación histórica, y en el caso concreto de esta investigación de la concepción de la individualidad y del ideal de sociedad característico de Hispanoamérica. Por otra parte, hemos visto anteriormente cómo no basta postular una variable distancia interior o exterior del individuo respecto del grupo en que vive ni afirmar, en suma, una especie de mecánica del sentimiento de soledad y del vínculo interpersonal. Por el contrario, para comprender tal proceso psicológico—social, es necesario descubrir la forma de referencia al *otro* constitutiva, en cada caso, del aislamiento mismo. Porque la actitud hermética representa la contrafigura de la comunidad anhelada; la forma del íntimo atrincherarse denota el grado de participación interindividual tolerado o rechazado. En este punto, la antropología de la convivencia deberá investigar algunos hechos fundamentales que en ocasiones cobran contradictorias apariencias. Así, en sociedades de marcado sello individualista, el sentimiento de lo hermético puede ser menos intenso que en las de tendencias colectivista, ya que la afirmación de lo singular suele comunicarse por subterráneos cauces con ideales de fraternidad.

No es sorprendente, en consecuencia, la diversidad propia, por ejemplo, del modo de experiencia del aislamiento en el hombre actual respecto de un individuo del Renacimiento. Estéril es, pues, determinar un perfil conceptual de tipos de solitarios genérico, o recurrir a intemporales mecanismos compensatorios de soledad y sociabilidad, de hermetismo y comunicabilidad, de aislamiento y vinculación, subordinados a la polaridad conceptual complementaria de integración—desintegración social. Inútil sería también una psicología que no se fundamentara en el conocimiento del hecho primordial de la variabilidad histórica de la experiencia de lo íntimo y del saber del tú, que representa uno de los postulados de la *antropología de la convivencia*.

Pero, tan infecundo como una psicología que acuda a una mecánica de la soledad para comprender los fenómenos de participación social, o a la descripción de procesos polarizados como integración—desintegración colectivas, sería el no distinguir

claramente el objeto de indagación propio de la antropología de la convivencia y su valor para el conocimiento histórico de la pura historia intelectual del hombre, o bien de la historia como historia del espíritu o, en fin, de una concepción metafísica de lo intersubjetivo.

En la posibilidad de desarrollar la historia de las concepciones en torno lo interpersonal en sus relaciones con el individualismo, anidan fecundas consecuencias teóricas, tanto por lo que respecta al valor objetivo del saber acumulado, cuanto por lo ilustrativo que resultaría para el conocimiento de las épocas que lo hicieron posible. Una historia semejante deberá desbrozar la frecuente confusión de planos en que se incurre al tratar de lo intersubjetivo y distinguir, entonces, el problema en sus aspectos teológicos, metafísicos, lógico-ontológicos, psicológicos, y como teoría del conocimiento de la persona ajena, hasta alcanzar la primigenia y rica esfera de tensiones espirituales que despierta en el individuo la presencia del otro. Lo cual, a su vez, traería aparejado el estudio de las formas históricas en que se manifiestan los fenómenos intersubjetivos, siempre independientes de las imposibilidades metafísicas, como en el caso de las limitaciones del hermetismo monádico postulado por Leibnitz. En fin, tal historia, como una posible línea de evolución, deberá seguir la que parte de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, pasando por Leibnitz, Fichte, Feuerbach, hasta Husserl, Hartmann, Scheler y Heidegger. Mas, tan pronto como la exposición se remonte hasta las experiencias, diferenciadas históricamente, originadas en el simultáneo aislamiento y saber del otro yo se descubrirán amplias perspectivas. Un orden de sentido donde "el movimiento de conexión amorosa que reúne a todas las cosas hacia la unidad, para que formen entre todas un solo universo" <sup>(1)</sup> de que habla De Cusa, y la armonía preestablecida, u otra metafísica de la individuación, dejan su lugar a los hechos que surgen en la dinámica del sentimiento primordial del otro yo, y cuyo valor espiritual *no* es relativizable. Será posible, de esta manera, vislumbrar la armonía que se establece vivamente en la dialéctica propia de lo interhumano y no a través, por lo tanto, de una concepción estática de las relaciones entre el hombre, el mundo y el otro.

Por último, en este trabajo se intenta probar que una psicología vinculada a la ontología, que se proponga estudiar la universal significación del hermetismo en el hombre, se verá metodológicamente forzada a considerar dos realidades, que miran tanto hacia la historia de la teoría, como a las experiencias sociales concretas, dadas en una rica escala de gradaciones. En la primera vemos cómo la visión del hombre, subordinado a la unidad del cosmos por su origen común, fundamenta la idea de la falta de comunicación entre las mónadas —ya que cada una de ellas es un universo en sí misma— y elabora la hipótesis de la armonía preestablecida. Y en la segunda, cómo la pura afirmación del individuo como un valor supremo, guía hasta la armonía a través de la vinculación inmediata con el otro, desde la recíproca diversidad, en un moral ascenso interior.

<sup>(1)</sup> *De la docta ignorancia*, Libro II, Capítulo X.

A guisa de ejemplo de lo que precede, destaquemos un oasis de enlaces conceptuales caro a los historiadores, relativo a la civilización helenística, donde adquieren simultaneidad de sentido las afirmaciones, actitudes y reacciones, *personales* y colectivas, aparentemente más contradictorias. La clave de su comprensión, con referencia a las formas de vida, residiría en la esfera de análisis propia de una antropología de la convivencia. En efecto, se dice que con Aristóteles muere la concepción que subordina el hombre a lo típico y genérico, que le concibe como sin intimidad y sometido a la Polis. En cambio, con Alejandro, su discípulo, se desenvuelve el individuo. Al extremo que se ha sostenido del modo de gobernar de los diadocos, sus continuadores, que cada uno de ellos era “la Polis convertida en individuo”. O bien, se piensa que se manifestó entonces el individualismo propio de la persona aislada, en el sentido de que se produjo la conversión del sentimiento antiguo de ciudadanía en la posibilidad de la “vida privada” como un valor. Es este desplazamiento en la jerarquía de los intereses, desde el Estado hacia las personalidades particulares, lo que lleva a decir a Hegel que “la individualidad singularizada sólo podía brotar en Grecia; pero el mundo griego no pudo resistirla” <sup>(2)</sup>.

Todo esto en el plano político-social. Ahora, por lo que se respecta a los supuestos espirituales, a la imagen del mundo que anima desde dentro de dichas mutaciones históricas, es un lugar común—entre otros, para Hegel, Droysen, Rohde, Burckhardt, H. Berr, Jouguet, G. Glotz, W.W. Tarn y los historiadores de la filosofía—enlazar orgánicamente estoicismo y helenismo. Mas, justamente por ello, surgen conexiones de sentido cuya significación última es fundamental para el historiador. Así, concretamente, la afirmación del ser de lo singular, la negación de la posibilidad de existencia de cosas semejantes que sustenta el panteísmo estoico, marcha unida al sentido ecuménico, al anhelo de crear una comunidad universal, ya que el helenismo tuvo un carácter más de cosmopolitismo que de real fusión greco-oriental (M. Rostovtzeff). La afirmación de la fraternidad humana parece surgir de la misma fuente que la valorización del individuo, que la posibilidad de ser ciudadano de un número cualquiera de ciudades.

Más allá de las aparentes contradicciones de juicios y actitudes—simultánea afirmación de singularidad y fraternidad—es necesario descubrir el real nexo interior dado en el hombre mismo, como síntesis viva que opera el nuevo comportamiento colectivo. Es decir, en el tránsito de la concepción genérica a la valoración de lo individual y singular, germina la tendencia a la igualdad y la fraternidad y sentimientos de humanidad que se manifiestan, si cabe, en cierta “humanización” de la guerra en los comienzos del helenismo. Ahora bien, frente a la interpretación especulativa del mundo helénico, sobre la base del sentido positivo otorgado a lo individual en la concepción estoica del universo, y ante el llamado a la fraternidad,

<sup>(2)</sup> *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, tomo II, Segunda Parte, Cap. III, 6, 7.

anterior en el tiempo, de Alejandro en el banquete de Opis, resulta científicamente importante plantearse el siguiente problema:

¿Cómo experimentó el individuo de las diversas capas sociales, no el perteneciente a *élites* de filósofos, este anhelo de universalidad de lo humano, espiritualmente vinculado, según parece, a la afirmación de lo singular? Aquí de nada sirve la pura historia intelectual, de nada la sola indagación de la coherencia y estética propias del encadenamiento de las ideas. ¿Cómo no desplegar todas las posibilidades teóricas y descriptivas que ofrece la ciencia histórica para comprender la naturaleza de las relaciones interpersonales en un mundo como el del helenismo, que vivió impulsado por su deseo de universalidad? <sup>(3)</sup>

No otro es nuestro problema al analizar el aislamiento subjetivo en América. Abandono de toda gran inducción a partir de las ideas intentando, más bien, rastrear la raíz última en el modo de experiencia de la comunidad. Siguiendo, entonces, la ruta señalada por la antropología de la convivencia, lo cual nos eleva a la comprensión de la armonía de tensiones propia de la sociedad de que se trate, desde los hechos mismos que caracterizan la variabilidad del sentimiento del tú. El investigador no puede limitarse a describir una pura estructura de relaciones, dejando sin indicar las disposiciones íntimas de la comunidad que sirven de base a aquéllas. La antropología de la convivencia debe estudiar las complejas manifestaciones reveladoras de que cualquier género de aislamiento o soledad no es posible sino como un modo de reaccionar frente a la presencia interior del otro, singular en su historicidad, no abstracta como en Fichte. Caminar, más allá, en fin, del muerto esquematismo que opone proyección hacia el mundo y relación hacia sí mismo.

Y aun otro ejemplo. Si, en el futuro, un historiador pretende conocer la fisonomía de los ideales sociales predominantes en nuestra época, no le bastará analizar los enlaces teóricos existentes, v. gr., entre Marx y Hegel y la significación de la dialéctica materialista en el siglo xx, sino que deberá atender al militante en su encarnación concreta, a indagar en fuente y documentos fidedignos, cómo *vivía* el hombre de partido los ideales revolucionarios de su tiempo, cómo configuraban su conducta, etc. De trágicas refracciones ideológicas en revoluciones del presente tenemos ya tristes experiencias, aunque haya no escasa ingenuidad en tomar los enunciados por cabal intención, anhelo o veracidad.

<sup>(3)</sup> J. G. Droysen, por ejemplo, en su *Alejandro Magno*, Libro cuarto, Cap. II, únicamente describe algunos aspectos del influjo plasmador del individualismo, en lo que denomina "la primera unidad universal con que nos encontramos en la Historia". Destaca, sobre todo, el cambio operado en la poesía, en la desaparición de los prejuicios nacionales y, particularmente, una especie de "realismo despiadado", que se engendra al rehuir el individuo toda responsabilidad frente a lo colectivo.

Todos nuestros esfuerzos se encaminan a describir y comprender los rasgos propios del sentido de la individualidad en el americano del Sur, su idea del hombre, su forma de convivencia. Numerosos son los riesgos que tal empresa supone. Y no es el menor el generalizar cuando el historiador nos invitaría a lo contrario, así como el de singularizar donde el conocedor de la historia y de la naturaleza humana nos aconsejaría no temer lo primero. Por todo ello, juzgamos ahora necesario luchar por desvanecer toda niebla en torno a lo que llamaremos "la leyenda del despertar individualista del hombre". Realmente, una suerte de mito historiográfico racional, que no encierra profundo simbolismo, sino al contrario, el desconocimiento de fundamentales relaciones estructurales operantes entre el sentimiento de sí mismo, la vinculación con el otro y la contemplación de la vida cósmica.

Nos referimos, como puede sospecharse, a la idea de Burckhardt del "descubrimiento del hombre", del desarrollo del individualismo a partir del Renacimiento. Tenemos presente aquel conocido párrafo con que comienza el capítulo I de la Segunda Parte de su *Cultura del Renacimiento en Italia*. En él se hallan unos tiempos medievales en que el hombre sólo se encuentra a sí mismo en las formas de lo general, socialmente encerrado en la raza, la familia, la corporación o el partido, que se contraponen a un Italia en la que se erige el poder de lo subjetivo y donde el hombre, por singular mutación cultural, "se convierte en individuo espiritual y como tal se reconoce".

No pudiendo atribuir a su caracterización del hombre del Renacimiento un nivel puramente descriptivo, cabe hacer la pregunta por los verdaderos supuestos —explícitos o tácitos— que animan su teoría. Acaso eleva a la categoría de supuesto teórico la imprecisión conceptual misma. Porque algo hay cuya coherencia última se quiebra, cuando el historiador, queriendo como tal singularizar, cree encontrar en distintas sociedades su mismo peculiar hallazgo. Tal ocurre cuando Burckhardt cree descubrir también, en la historia de Grecia, el nacimiento de "la libre personalidad" en el siglo V. Tal despertar poseería como característica el que lo agonal se proyecte a los individuos considerados en todas sus posibilidades creadoras y, preponderantemente, al interpersonal querer distinguirse unos de otros. ¿Por qué notas se distingue esa pasión del querer diferenciarse, de igual fenómeno dado en el siglo XIV en Florencia, que se manifestó hasta en el poner cuidado en no vestir como el otro?

Además de las nuevas rutas teóricas que a partir de la interpretación de lo precedente pueden iniciarse, se destaca ante la ciencia histórica un cúmulo de hechos cuya importancia no cabe desconocer. En efecto, si la historia tiende a hacer posible la comprensión del presente, si la expectación particular de un futuro reobra, a su vez, en nuestro saber del pasado, la dialéctica propia del colectivismo actual iluminará zonas de sentido que tal vez harán perfilarse el Renacimiento con rasgos distintos, en especial en lo que respecta a su individualismo.

Es el cambio operado en la visión retrospectiva por el proceso de interiorización, de autoconciencia creciente. Del mismo modo como al descubrirse las garras del león de la esfinge de Giseh, durante siglos sepultadas en las arenas del desierto, comenzó a ser contemplada a través de otras representaciones artísticas.

Por eso, posee un interés teórico principal redescubrir la verdadera estirpe conceptual de la idea de "descubrimiento del mundo y del hombre" en el Renacimiento. A partir de Jules Micheler y luego de Jacobo Burckhardt, dicha concepción encuéntrase, en los más variados planos históricos y filosóficos, sustentada por Dilthey, P. Villari, E. Troeltsch, Simmel, Cassirer, Martin, Misch. Sabido es, también, que no ha sido menos frondosamente criticada. Pero es el caso que tales análisis no han apuntado al corazón mismo del problema.

Es insuficiente limitarse, como lo hace W. K. Ferguson, a indicar la impronta dejada por el siglo XIX en el pensamiento de Burckhardt<sup>(4)</sup>. Como no lo es menos señalar que tendía más a desarrollar una tipología estática de las épocas, que a indagar el origen o cambio de las mismas. Es necesario enfocar el problema más allá del relativismo cultural o de la idea de la continuidad o discontinuidad histórica. Tampoco es fecunda la timidez teórica a la manera de Huizinga. Ella se pone de manifiesto cuando, luego de observar que el individualismo es un factor que domina en la historia, antes y después del Renacimiento, concluye diciendo que no cabe hacer nada mejor que "considerarlo tabú". Al contrario, en el hecho de su real multiplicidad histórica palpita el problema más significativo y estimulante.

Quienes advierten claramente que no cabe situar el individualismo en el curso de la historia del modo como se fijan banderillas en un mapa, han concebido una suerte de periodificación en etapas, distinguiendo formas particulares en el despertar de la personalidad, poseedora de diversos niveles de interiorización. Tal es el caso de Georg Misch que, en lo tocante al Renacimiento, continúa fiel a Burckhardt. Divisa un primer comienzo en la manifestación de la individualidad en la Grecia posthomérica; luego, alrededor del mismo período, pero sobre todo en la esfera religiosa, distingue su aflorar de los profetas de Israel; y, por último, su emergencia en el Renacimiento<sup>(5)</sup>. Seguramente no son éstas las únicas estratificaciones posibles, ni las únicas susceptibles de ser encontradas en el pasado.

Lo importante es que desde el punto de vista de una antropología de la convivencia, tal como la proponemos, las diversas formas del individualismo se verán bajo una nueva luz. Considerando la experiencia del otro como inherente a la individualización y al autoconocimiento, toda periodificación, ya sea dada como individualismo helénico o descubrimiento del yo, cambia radicalmente de signo.

<sup>(4)</sup> Véase su obra *La Renaissance dans la pensée historique*, donde ofrece un magnífico análisis de las distintas interpretaciones de ese período y de la tradición que procede de Burckhardt, París, Caps. VII y VIII.

<sup>(5)</sup> *A History of Autobiography in Antiquity*, London, 1950, vol. I, consúltese especialmente el capítulo "The Discovery of Individuality", y el Cap. II donde trata del nuevo tipo de personalidad representado por Sócrates frente a los orígenes helénicos.



Pues lo interhumano siempre opera, encontrándose su fuerza configuradora vinculada al sentido de lo individual, siendo inseparable, por definición, del saber del otro, de la mirada, de la fisonomía ajena.

Con esta primordial referencia al prójimo, como criterio básico, descartamos toda posibilidad de establecer una estratificación de lo interpersonal, científicamente válida. Como no sea la que describa un vaivén entre épocas proclives a la inmediatez de los vínculos, en las que el tener siempre presente al otro en su singularidad, inclina a la responsabilidad moral; y épocas caracterizadas por una vivencia impersonal del hombre en las que, justamente por ello, parecería que todo está permitido. En el ámbito de esta aparentemente simple dicotomía, cabe una infinita riqueza de formas y relaciones de convivencia. Tal distinción envuelve, además, en principio, la posibilidad de manejar un criterio de objetividad capaz de determinar el verdadero espíritu por el que se rigen las distintas formas de colectivismo, no debiendo entonces recurrirse a puras exterioridades para su identificación. Por la ausencia de un criterio semejante, se suelen contraponer o parangonar entre sí, sin firme asidero, el llamado colectivismo medieval, con el ruso o el norteamericano.

De la intuición básica de un origen primero, que permite postular un comienzo del individualismo, no se sigue el poder fijarlo con arbitrariedad histórica o antropológica, sino, por el contrario, el deber de establecerlo en conexión con todas las virtualidades cognoscibles que encierra el ser del hombre. Entre ellas, en primer término la experiencia primordial del otro vinculada esencialmente tanto a cierta capacidad introspectiva como al sentimiento de lo individual. Porque el carácter originario de la vivencia del tú revela por sí mismo un primigenio saber de lo personal.

Se explica, por consiguiente, que en la actualidad, quien escudriña en el horizonte cultural de lo mítico, perciba una primitiva capacidad introspectiva. La exégesis mitológica busca ahora una íntima huella psicológica, no la pura impronta dejada por lo cósmico en el espíritu del hombre. Así, para Paul Diel existiría, ya en el primitivo, una especie de observación interna, capaz de dejarle presentir al menos los motivos de los actos, si no de comprenderlos. Cree ver, además, la larvada presencia de presentimientos, dados como previsión del curso posible de las potencias anímicas, lo que, a su vez, explicaría la presciencia psicológica que encierra el mito como simbolización de situaciones conflictuales íntimas. En forma concreta, su hipótesis sostiene que debe verse en los mitos esta presciencia psicológica y en el dinamismo psicológico íntimo la posibilidad de interpretarlos, por lo que Diel considera probable verificar en todos los mitos esta primaria y común realidad de motivos<sup>(6)</sup>.

En este sentido, criticando a Burckhardt, el gran historiador Eduard Meyer revela no sólo mayor cautela, sino un mirar más agudo en cuanto al cambio observable en el proceso histórico de la individualización, al analizar las relaciones existentes entre la religión, tradición e individualidad. La lucha por el progreso

<sup>(6)</sup> *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, especialmente págs. 13, 17, 22 y 59. París, 1952.



religioso y el progreso de la civilización es concebida por Meyer como un antagonismo primordial entre individuo y tradición. Con lo cual ya remonta muy lejos en el tiempo, a parejas con los orígenes religiosos, la aparición de la individualidad. Naturalmente, está justificado imaginar ritmos alternativos, en cuanto que la fuerza configuradora de la persona perteneciente a una corporación religiosa cerrada puede llegar a imponerse a la masa de los creyentes; o bien, movimientos religiosos primariamente individualistas y revolucionarios, que llegan a convertirse en movimientos de masas que sofocan todo despliegue individual <sup>(7)</sup>.

Puede ocurrir que una poderosa personalidad religiosa se guíe por la autoridad de un antiguo profeta o, al contrario, que una personalidad individual realice las tareas propias del sacerdocio organizado, como en el caso de Hesíodo. Para Meyer siempre se trata de la conversión del proceso en su contrario: lo originariamente individual, espontáneo, interior, al proyectarse a la vida del grupo social se solidifica en intransigente intolerancia respecto de la persona. Es la lucha, eternamente avivada, entre tendencias universales e individuales, de cuya actuación y recíproco influjo depende el cambio histórico.

Divisamos por este atajo la encrucijada crítica. Meyer sostiene que el ámbito de acción posible de las individualidades varía según la peculiaridad de los distintos pueblos y en dependencia del poder plasmador de la civilización de que se trate. Con todo, esta misma urdimbre cultural va a condicionar, a su vez, la reacción y la rebeldía personal que llegarán, finalmente, a dominar la tradición. "Esta interacción —escribe— presenta en las diversas épocas un carácter muy diferente". Se comprende que en este punto entre a polemizar con Jacobo Burckhardt. En todas las sociedades —y Meyer ni siquiera parece excluir a los pueblos llamados primitivos— se encuentra lo individual, y no sólo lo típico. Culturas aparentemente homogéneas en lo que respecta a los contactos sociales, revelan en el fondo la profunda significación que confieren a la personalidad, como, por ejemplo, los hindúes. Lo propio piensa de la Edad Media. La diferencia de las épocas en cuanto al sentido o valoración de la individualidad no es nunca absoluta, sino relativa. Se trataría únicamente de diferencias tendenciales, pero no de la exclusión total de la una por la otra. Es el afianzamiento mismo de lo individual lo que conduce a su rutinización, al predominio de lo impersonal, a la coacción social final. En esto reside, para Meyer, la tragedia de la historia. La más alta creación del individuo es la idea. Pero, ocurre que la misma voluntad de universalizarla que impulsa a su creador, la erige en norma colectiva. Por lo que nuevamente se inicia el círculo de reacciones individuales, fatalmente perecederas. Luego las ideas entran en contacto con factores universales, y siendo originariamente limitadas, no consiguen abarcar el sentido de la riqueza infinita de la realidad.

<sup>(7)</sup> Véase su *Histoire de l'Antiquité*, París, 1912, tomo I, págs. 158, 165 y 190 a 196.

Nos hemos detenido especialmente en el pensamiento histórico de Eduard Meyer, porque penetra hasta zonas profundas en la crítica de Burckhardt, aunque permanece en el umbral del problema mismo. En efecto, cuando establece diferencias entre las distintas épocas, relativas a modos de interacción existente entre lo individual y los factores universales, se desliza a favor de un puro juego dialéctico de claro linaje hegeliano, desposeído de sentido histórico profundo.

Ahora, si consideramos la variable de lo interpersonal, su dinámica propia, su sentido metafísico primario, advertiremos que *siempre es posible concebir un ascenso interior. No existe un límite, un más allá en el estar frente a otro, en tensa inmediatez, que lleve a su contrario. No hay una meta para la más alta forma de convivencia, ni se encontrará en su purificación creciente una deformación de los vínculos, un tender a lo mediato como órbita inexorable.* Naturalmente en su temporal proyectarse esta experiencia primaria al plano histórico-social, se operan transfiguraciones y aberraciones de la conducta individual. Parecería, sobre todo, que la voluntad de influir en el otro, tiende a deformarse peligrosamente en el sentido de establecer relaciones mediatas. Lo cual constituye un riesgo social concreto, mas no una fatalidad tocante a la naturaleza misma de la convivencia.

En suma, la limitación que irremediablemente ve columbrarse Meyer, se debe justamente al hecho de no tener presente el mundo propio de lo interhumano.

Es, pues, manifiesta la ausencia de claros planteamientos en torno a la variabilidad histórica del sentimiento de lo humano. Sin embargo, su necesidad como método de investigación se erige imperiosa tan pronto como el historiador trata de comprender la continuidad o discontinuidad existente entre las épocas. Sobre todo, ello acontece porque no encuentra el enfoque analítico donde se actualicen los verdaderos niveles diferenciales propios de los momentos culturales cuyo parangón se persigue. La interpretación —es nuestra tesis— en torno a la experiencia diferencial del prójimo ofrece un criterio de características profundo y objetivo. Tales vacilaciones obsérvanse con especial amplitud, cuando se investiga la filiación entre la Edad Media y el Renacimiento.

Con su estudio ocurre lo que al pintor que se esfuerza por fijar en la tela los ricos matices de un paisaje crepuscular. Contempla el juego de tonos con angustiada mirada, deseoso de captar su sentido último; más he aquí que ya es otro el espectáculo y todo corre, finalmente, a sumirse en tinieblas. Así, tan pronto vemos individualismo en la Edad Media, al atender a su vida mística, a su profunda religiosidad, como colectivismo, si destacamos su mediatizarse en torno a la Iglesia, o la estructura económico-artesanal de las comunidades gremiales.

De ahí cierta perplejidad manifestada por el propio Huizinga al tratar del problema del Renacimiento. Todo le parece, por ende, una desconcertante mezcla de virajes, oscilaciones y transiciones de formas culturales. "Vano intento —concluye— al de definir al hombre del Renacimiento". Mas, ¿qué hay de definitivo en esta impotencia para determinar el nivel histórico de las diversas formas de

individualismo, para deslindar períodos culturales? Nada, creemos, y ya quedó indicado en qué dirección comienzan a disiparse las brumas.

Aunque tampoco esas consideraciones están representadas en las ideas de P. L. Landsberg, su crítica a Burckhardt reviste especial hondura, por manejar modalidades de experiencias personales como valiosa claves de interpretación. Confiere el rango de criterio descriptivo a la conexión dada entre la vida íntima y el tipo de comunidad. Siendo el hombre medieval el "sujeto de la salvación", debió conservar vivo el ideal de la personalidad, a pesar de sus firmes ataduras sociales; pues el sentimiento religioso—a su juicio—siempre se decanta en lo íntimo. La religiosidad impide a un pueblo extraviarse en lo gregario. Por lo que no titubea en decir perentoriamente que "los americanos actuales, con todo su individualismo, son mucho más uniformes y rebañegos que el pueblo de la Edad Media" (8).

Tan sólo una antropología de la convivencia que, como nosotros la concebimos, recurra a la espiritualidad inmanente del hombre, puede contribuir a una comprensión más objetiva de la contradictoria fisonomía del Renacimiento, así como de los rasgos diferenciales de otros períodos de la historia. Y ello con más fecundidad, puesto que nuestra antropología de la convivencia proporciona criterios específicos para el conocimiento adecuado de las diversas formas de interioridad; criterios que permiten percibir grados o niveles en el proceso de interiorización, entendiendo por este último el encuentro de sí mismo en la visión de todo contorno, interno o cósmico. Pero aún es necesario añadir a este enunciado un nuevo matiz, a fin de trocar su impulso formal en referencia a lo concreto, material e histórico. Nos será dado verificar, de esta manera, el tránsito desde la pura determinación formal de los "momentos de interioridad" de Hegel hasta su encarnación diferenciada y concreta. Lo cual se manifiesta en la relación existente entre interioridad y presencia interior del otro, entre vínculo humano director y ahondamiento en la realidad.

Por lo que atañe a la crítica del conocimiento histórico, *obsérvase que las generalizaciones relativas a la cualidad de época de un rasgo humano resultan menos azarosas a medida que se establecen conexiones de sentido entre niveles de interiorización y formas objetivas de la cultura*. Si indagamos, v. gr., la índole de la experiencia religiosa, podremos concluir que una u otra de sus peculiaridades inhibe o hace posible el impersonalismo colectivista. Siguiendo este camino resultará más fácil eludir las falsas generalizaciones. También en el mundo del arte, donde no existe el azar expresivo, la descripción de la real experiencia interior que lo funda, nos revelará con luminosa claridad lo posible y lo imposible, como orgánica correlación con otros planos de la sociedad en que vive el artista. Ello no supone olvido de otras constantes culturales. Al contrario, permite columbrar con mayor nitidez lo que realmente las enlaza. Se trata, en el fondo, de afinar la mirada para establecer correlaciones verdaderamente significativas en la esfera cultural.

(8) Véase su hermosa obra *La Edad Media y nosotros*, Madrid, 1925, págs. 148 y ss.

Sucede que la realidad histórica se transfigura burlando al filósofo cuando éste intenta aprehenderla olvidando algún aspecto de ella. Le ofrece entonces sólo una menguada apariencia, por no comprender lo que representa la idea de individuo e individualismo en sus totales implicaciones significativas. Por no haber distinguido lo que une y escinde, a un mismo tiempo, a lo individual, colectivamente afirmado como valioso, y a la experiencia de lo individual en que arraiga. Por no haber destacado lo que vincula el sentido de lo colectivo —afirmado o negado como valor— a la experiencia personal que lo fundamenta. En fin, por no tener presente que un anhelo de fuga hacia lo impersonal acaso impulse a exaltar, con fanático fervor, a personalidades individuales, así como un *entusiasmo* colectivista puede manar del más hondo recogimiento en lo íntimo. Importa por eso poseer el dominio de la verdadera jerarquía dada entre las conexiones de sentido características de una época o propias, en general, del modo de actuar del hombre en su historia.

Impasibles, las líneas de evolución que no señala el arte medieval, aíslan, circundan, cortan todas las raíces del conocido y casi sentencioso enunciado de Burckhardt en que se refiere a los tiempos medievales: "... el hombre se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo general". Porque el paralelismo comprobable entre el arte cristiano —y es uno de los tantos ejemplos posibles— y las modalidades de la experiencia religiosa, delata la falsedad, o al menos, los equívocos que envuelve tan tajante afirmación.

Nada puede borrar las nítidas huellas que nos conducen hasta el conocimiento de cómo a la resurrección de la escultura en el siglo XII va unida una transfiguración en la imagen, en la representación de Cristo, que denota interiorización creciente del sentimiento religioso. De lo hierático se evoluciona en el sentido de una evangélica dulzura expresiva. Ello coincide con el proceso de humanización del sentir cristiano y alborea en las meditaciones místicas de San Bernardo de Clairvaux. Todo lo cual no pudo acontecer sin una arraigada experiencia de lo individual. Recuérdese ese amar a Dios por Sí mismo, proclamado por San Bernardo como la más alta cumbre del amor humano; o piénsese, en general, en todo lo que valora cualquiera criatura o idea, en sí misma, nos revela autoafirmación personal, lozana y firme. (Recordemos aquí que E. Troeltsch, ha mostrado que el influjo de la Reforma en la exaltación individualista del hombre moderno se origina en su personalismo, en su individualismo religioso. Además, si el viejo protestantismo representa, a su juicio, un retorno a la Edad Media, ello es debido a ese mismo personalismo que ya apunta en el movimiento franciscano anticipando el Renacimiento. Mas, tal genealogía no le impide distinguir, sin contradecirse, el carácter directo, no mediato, de la conciencia religiosa protestante en contraste con la católica medieval).

Hacia el siglo XIII opérase también una transformación en la representación escultórica de la muerte. Los cadáveres aparecen con los ojos abiertos, los muertos poseen como un mirar juvenil, verdadera anticipación de la vida eterna. En los rostros ha desaparecido, junto con la exaltación de la pureza, toda huella de lo individual.

La personal —observa Emile Male— ha sido elevada al tipo. Su representación, tendiendo a una imagen, fisiognómica arquetípica, al propio tiempo que aniquila lo individual aproxima a lo eterno <sup>(9)</sup>.

Pero ni esa religiosa “vivificación” de la muerte en la escultura, ni el trabajo impersonal o el crear colectivo de los artistas medievales, constituyen un escollo peli-groso en el curso de esta exposición. Pues la referencia a lo divino, incluso la des-personalización que pueda envolver, no supone falta de experiencia de lo individual. Al contrario, más bien alude a cierto género de humildad creadora que requiere seguro temple interior. En fin, ya lo dijimos, una poderosa afirmación de sí mismo puede encerrar ambivalencia de direcciones merced a la cual destácanse individualidades o formas colectivas fundadas en un consciente sacrificio personal.

Al exponer, más adelante, mis ideas en torno al sentimiento de la naturaleza, aceptamos algunos aspectos de la tesis de Burckhardt. Por eso, acaso puede surgir apariencia de contradicción respecto de lo que aquí se expone. Sin embargo, lo cierto es que en dicho lugar describiremos la correspondencia básica entre lo experimentado como íntimo y la cualidad propia de las relaciones sociales. Más aún. Estableceremos conexiones entre mundo interior, intuición del hombre y sentimiento de la naturaleza, para luego concluir sosteniendo que si en el arte del período clásico de los griegos y en el Renacimiento se descubrió el hombre a sí mismo, ello aconteció bajo el influjo de distintos signos. Con la salvedad, además, de que lo diferencial, en uno y otro caso, arrancaba de la particular modalidad de vincularse los hombres entre sí.

Por otra parte, estas conexiones espirituales pueden también armonizar con distintas estructuras, constituyendo otro todo expresivo. Si desviamos nuestra atención hacia un ámbito cultural que en cierto modo puede resultarnos lleno de extrañas voces, exótico, como aquel en que surge, por ejemplo, el arte japonés, sorprenderemos un sentimiento de lo individual que lleva a agudizar la sensibilidad para el paisaje en otras conexiones de motivación espiritual.

Para el investigador japonés Tsuneyoshi Tsudzumi no existen en la historia del arte dos concepciones más diversas que las propias de la pintura de la naturaleza en Europa y en el Oriente asiático, donde la pintura de la naturaleza en el siglo II <sup>(10)</sup>. Hacia el siglo IX, artistas del antiguo Oriente consideraban como paisaje cuadros en que el motivo fundamental estaba constituido por la figura humana. Significativa fusión estética. Resulta, pues, ilustrativo destacar, para una mejor comprensión de lo que venimos exponiendo, que por considerar el japonés la vida individual como parte del todo universal, al no existir para él la separación occidental entre hombre

<sup>(9)</sup> Acerca de Suger y la actividad artística personal en la Edad Media, véase su obra *L'art religieux du XII e siècle en France*, París, 1928, págs. 151-152; sobre la resurrección de la escultura en el siglo XII, su libro *Art et artistes du Moyen Age*, París, 1947, Cap.I. Finalmente, en lo tocante a la interiorización religiosa que se manifiesta también durante el siglo XII, consúltese de Werner Weisbach *Reforma religiosa y arte medieval*, Madrid, 1949, págs. 199 y ss.

<sup>(10)</sup> Léase su excelente obra *El arte japonés*, Barcelona, 1932, especialmente el capítulo IV, “Pintura de la naturaleza” y, además, lo relativo a su concepto estético de “indelimitación” en la Introducción.

y naturaleza, entre mundo exterior e interior, acontece que el paisaje resulta posible como representación tanto de lo infinito externo como interno. Es decir, como sentimiento básico existiría para Tsuneyoshi Tsudzuki el concebir cierto género de "intimidad" entre todas las formas del ser, que alcanza hasta hombres y minerales. Este mismo sentimiento popular de la universal comunidad actuante entre todos los seres complementase con el pensamiento según el cual nada hay aislado en el universo. Es la estética de la "indlimitación" de que habla dicho autor. Esto es, visión de lo infinitamente grande en lo infinitamente pequeño, de donde la aparición de lo "fragmentario" como posibilidad expresiva creadora.

¿Qué legítimas inferencias fluyen de esa forma de intimidad con el mundo? Podemos concluir que, en virtud de la idea de pertenecer el hombre a la naturaleza y la vida individual al todo, pudo surgir entre los japoneses la pintura del hombre contemplado como paisaje *no motivada por las peculiaridades espirituales propias del despertar renacentista de la individualidad*. Contrariamente, su pintura de paisaje desplégase arraigada en un sentimiento de la naturaleza caracterizado por la proyección de lo individual en el todo. ¡Qué contraste, en cambio, con la sinfonía de experiencias que animan el Renacimiento! Descubrimiento de lo infinito en la intimidad misma, que hace posible la visión de lo infinito en la naturaleza, a pesar de la oposición entre individuo y cosmos. No es científicamente válida, en consecuencia, la supuesta conexión establecida entre descubrimiento de la belleza del paisaje y descubrimiento de la personalidad, como una estructura motivacional única y universal del sentimiento del paisaje.

Por otra parte, esa honda participación interior del artista japonés en la vida del cosmos es lo que explica la fusión originaria de hombre y naturaleza que acaece en su pintura. La ausencia de tal disposición psicológica en la cultura de occidente explica su tortuoso proceso para representar la belleza del paisaje y el distinto ritmo con que se verificó aquella fusión de la pintura y la poesía occidental. De ahí, entre otras manifestaciones, esa *timidez* en la representación conjunta de la figura humana y el paisaje que H. Wölfflin ha indicado en Leonardo <sup>(11)</sup>.

Es una antigua "timidez" cuyo episodio primero podría situarse en la meditación de Petrarca frente al paisaje, interiormente detenida en la oposición agustiniana entre la luz interior y la seducción de la luz exterior, entre al admiración frente al cosmos y ante sí mismo. Revive, pues, en Petrarca, ese antagonismo originado en dos tipos de perspectivas infinitas, que le impide, acosado de vacilaciones, fusionar creadoramente el sentido del yo y el sentimiento del paisaje. Cassirer ha estudiado esa oscilación psicológica en Petrarca, pero develando sólo una parte del problema <sup>(12)</sup>.

<sup>(11)</sup> *L'Art Classique Initiation au génie de la Renaissance italienne*, París, 1911, Primera Parte, II. Acerca de elementos fantástico-medievales en la pintura de paisaje de Leonardo, véase de Henri Focillon, *Art d'Occident*, París, 1947, págs. 325-334.

<sup>(12)</sup> En *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Capítulo IV. Por lo demás, sigue en esto, con pocas variaciones a Burckhardt y Dilthey. Véase, más adelante, lo que decimos acerca del sentimiento de la naturaleza en Petrarca y la experiencia del otro.



Lo cual se comprende, porque hay oculta en su planteamiento una incógnita de la que no es consciente. No se trata únicamente del problema de las relaciones entre sujeto y objeto o de la oposición entre el alma y el mundo. Esa incógnita es la naturaleza humana misma en sus encarnaciones históricas, la que sólo se muestra con inequívoco perfil al considerar también las relaciones interpersonales como foco animador de todas las otras conexiones espirituales que puedan —o deban— establecerse. Es decir, lo interhumano como fuente de las relaciones existentes entre individuo, sociedad, sentimiento de la naturaleza, amor al paisaje, experiencia de lo individual, ensimismamiento, valoración de lo impersonal, reflejo en el mundo de lo infinito en uno mismo; en fin, fusión con la comunidad por ascesis moral o como expresión de fortaleza personal, todo ello dado como profunda y eterna complementariedad espiritual.

En general, la mediatización de las relaciones no supone necesariamente carencia de sentido de lo individual. De ahí se sigue que es menester establecer un orden de conexiones histórico-sociales, no fundado en una suerte de impresionismo historicista, sino indagando la clave última adecuada a la comprensión de su variabilidad, de los cambios que son posibles como virtualidades propias de la naturaleza humana. Lo cual también evitará erigir en constantes universales conexiones de sentido sólo relativas a las circunstancias culturales. Así, cuando Burckhardt juzga como esencial para la comprensión del Renacimiento el engarce de individualismo y tiranía, de cosmopolitismo e individualismo (lo que también puede señalarse en el período helenístico), desconoce que no siempre, por lo menos en lo tocante al cosmopolitismo, resulta ser el producto de una sociedad intelectualmente refinada. Lejos de ello, puede ser el signo de actitudes vitales muy diversas. En algunos movimientos colectivistas del presente, por ejemplo se observa, sin que deje lugar a titubeos, que tiranía y voluntad de cosmopolitismo, se desenvuelven extrañamente unidas a nacionalismo e impersonalismo. Lo cual nos enseña que el individualismo tampoco es todo lo arquetípico que se pensara, dado el muy cambiante perfil con que aflora a la superficie de la historia. En consecuencia, la proclividad de nuestra época a la sumersión en lo impersonal, de ninguna manera encubre un retroceso al espíritu de las corporaciones medievales. En primer lugar, porque no existió entonces tal impersonalismo arquetípico, y luego porque el sentimiento de lo colectivo, en uno y otro caso, corresponde a experiencias afectivo-espirituales y estructuras económico-sociales muy diversas. No debe sorprender, después de lo expuesto, que el mismo Burckhardt parezca sentir de pronto un presagio de inseguridad metódica, cuando confiesa que al tocar estos problemas —el descubrimiento del hombre— se aventura en una zona no hollada y azarosa, que acaso investigadores del futuro contemplarán con otros ojos.

Hay que diferenciar, además, la acentuación del valor conferido a los individuos como dirección intencional, como tendencia, de la experiencia de lo íntimo que sirve de base a esa misma acentuación o negación, pues no resulta fecundo postular ni



vagas acentuaciones ni cortaduras profundas en la conciencia que de sí mismo conquista el hombre, concebidas como etapas del desarrollo histórico. (Véase cómo esta inseguridad conceptual lleva a Burckhardt a encontrar esporádicamente personalidades de tipo renacentista en el siglo x).

No hay contradicción, finalmente, entre lo expuesto y la idea de proceso de interiorización creciente, tantas veces aludida. No la hay, ni siquiera respecto de las tendencias colectivistas del presente, porque a toda forma vivida o anhelada de la comunidad corresponde una tensa experiencia interior. Justamente el hecho de que pueda destacarse en la vida medieval la presencia de una auténtica religiosidad personal en el seno de las corporaciones, es una prueba de ello. Supuesta subordinación a la colectividad que no inhibe, sino que, más bien, estimula el valeroso descenso a lo íntimo. Todo lo cual aumenta la urgencia de fijar criterios antropológicos más objetivos a la determinación de correlaciones culturales, teniendo presente, entre otros factores, el sentimiento primordial del otro como regulador teórico.

### III

Queriendo comprender más que impugnar, vimos ya que si el investigador es víctima del espejismo histórico dado en la visión de distintos o sucesivos *descubrimientos del hombre*, ello es debido al hecho de que una y otra vez tropieza con aspectos de la cultura que, resistiéndose a todo intento descriptivo, parecen desvanecerse tan pronto como intenta apresarlos en conceptos. Tal evanescente fisonomía antropológica se debe a que la experiencia de lo individual, el conocimiento de sí mismo se desenvuelven siempre como singularidad histórica y dentro de un particular horizonte de posibilidades complementarias. Teniendo esto presente, lo significativo, la clave de la comprensión residirá en el conocimiento de la peculiaridad del instante histórico en la totalidad de sus tensiones dialécticas y no en el hecho aislado de un ilusorio despertar del hombre, el cual únicamente adquiere sentido específico en esa totalidad. De esta manera, lo que importará conocer serán los diversos modos de acentuaciones —o negaciones— de lo individual y no una forma de individuación que tomada en sí misma conduce a un callejón sin salida.

No deberá decirse, por lo tanto, extendiendo ahora esta consideración hasta el ámbito cultural precolombino, como lo hace Paul Westheim, que los mayas carecen de individualidad, pues no revelan que posean un yo individual como fuente de la experiencia religiosa<sup>(15)</sup>. Pues, en concordancia con lo que venimos afirmando, su misma negación en un círculo cultural tan diverso del occidental supone una idea de la individualidad arquetípica e invariable, aplicable indiferentemente a la comprensión de los fenómenos colectivos en cualquiera sociedad. Revela, más bien,

<sup>(15)</sup> *Arte antiguo de México*, México 1950 pág. 68.

el decisivo desconocimiento de sus cambiantes encarnaciones históricas. Porque su realidad impone como necesario el considerar la estructura colectiva total y distinguir entonces la forma del aislamiento, la experiencia de lo íntimo y el modo de experiencia de lo personal correspondiente a la estructura básica de cada sociedad. En otros términos y teniendo presente la cultura maya otra vez como ejemplo, digamos que tanto la ausencia como la existencia de individualidad, su despliegue o inhibición, poseen un signo distinto según el todo humano a que pertenecen y animan. Así, el impersonalismo que surge con las sociedades masificadas del presente no es equivalente al supuesto en los antiguos mayas; diversos son los signos por los que se rigen. Coincidencia en un punto e infinitas diferencias cualitativas en otro. Eternamente percibirá al hombre algo como íntimo, inalienable, inexpresable. Saber a qué todo colectivo se contrapone como opuesto complementario aquel núcleo espiritual inefable, he aquí lo fundamental.

Volviendo al Renacimiento, veamos qué perfil interior nos revelan algunos representantes típicos de aquella edad en el arte, al ser contemplados a través de los criterios expuestos.

Como ensayo metódico, es posible que en ciertos casos, y particularmente en lo que respecta a Leonardo, podamos comprender mejor la experiencia de lo individual atendiendo a los requerimientos percibidos como provenientes del mundo exterior. Porque, en verdad, las infinitas perspectivas y visiones con que aquél ejerce su sortilegio, no pueden independizarse de la variable capacidad de sensibilización frente al mundo. Por eso, para orientarse hacia la entraña última del problema, a fin de aprehender lo peculiar del saber de sí mismo en Leonardo, es necesario hacer resonar la siguiente serie de conexiones de sentido: sentimiento de la naturaleza, orientado como infinitud de perspectivas posibles en la visión del mundo, y, correlativamente, experiencia interior, sentimiento de lo íntimo también infinitos, ambas direcciones espirituales concebidas como en correlación cósmica.

Ahora bien, esa multiplicidad de perspectivas posibles que se ofrece a la conciencia vigilante, desplégase a partir de lo que denominaremos el titanismo objetivista de Leonardo, esto es, su ilimitada voluntad aplicada al inacabable describir, por ejemplo, un músculo, un hueso, *a un rastrear lo infinito en lo finito*. "La naturaleza —ha escrito— es plena de causas infinitas, que la experiencia jamás ha demostrado" <sup>(14)</sup>. En este titánico atisbar, no olvida ni siquiera la jerarquía ocupada por la nada en el conjunto de lo existente, y así piensa que "la existencia de la nada ocupa el primer lugar, su función se extiende entre aquello que no tiene existencia en absoluto y, en el dominio del tiempo, se encuentra por esencia entre el pasado y el futuro, careciendo por entero de presente" <sup>(15)</sup>. Acaso a tal actitud frente al mundo, desplegada por él infatigablemente, se deba esa melancolía, esa tristeza que se suele señalar en

<sup>(14)</sup> *Les Carnets*, colección de Edward Mac Curdy, Capítulo 1.

<sup>(15)</sup> *Les Carnets*, colección de Edward Mac Curdy, Capítulo 1.

la vida y la obra de Leonardo. Es tal vez la angustia que engendra el infinito atisbar en lo infinito. (Es esto, Leonardo anticipase a Giordano Bruno, por el sentimiento, si no en la teoría, en el sentido en que Bruno afirmará más tarde que quien no encuentre lo ilimitado en su propio yo, tampoco percibirá la infinitud cósmica).

No es fácil concebir a un pintor actual señalando normas estéticas relativas a la manera adecuada de pintar el diluvio. Y no, ciertamente, por motivos religiosos o estilísticos. Para ello es menester poseer la disposición interior frente al mundo y a sí mismo —correlativa la una de la otra— que haga posible universalidad de la visión, destacar el infinito dinamismo propio de los inauditos repliegues de las cosas. ¡Diluvio! Es la rica y casi fisiognómica representación de oscuras pavuras en las nubes, de aciagos matices de color; visión del gesto torturado de un árbol desgajado, de especiales signos en el sentido y dirección del viento, en la inclinación de la caída de las gotas, en el horizonte trémulo de relámpagos. Helado temor de animales y hombres; total desarraigo vegetal; cadáveres flotantes, caballos aislados en riscos, pájaros posados en hombres y animales, cuando la incontenible invasión de las aguas lo ocupa todo. Ningún aspecto parece escapar a su fantástica recreación. Ni siquiera sutiles signos del movimiento del aire están ausentes en esta estética objetiva de un telúrico desarraigo de lo humano. En la descripción de esos mil caminos del sentido, la realidad misma tórnase infinita. Parece hollar lo originario al asomarse titánicamente a las imágenes del pavor diluvial, porque en ese fin se presagia también un comienzo posible. Ahí se anudan visión retrospectiva y presciencia <sup>(16)</sup>.

Se comprende, entonces que Leonardo, en su jerarquía de las artes, señale a la pintura un lugar principal, el más significativo entre ellas. "La pintura —a su juicio— supera a toda obra humana, por las sutiles posibilidades que encubre" <sup>(17)</sup>. En verdad, es la valoración del ojo, de la visión, concebidos como vía de acceso a "la obra infinita de la naturaleza", a la riqueza ilimitada de todo lo real. Es una valoración, en cierto modo, extraestética. Es la infinitud de lo real que se cruza en lo íntimo con las infinitas virtualidades de la disposición interior. Resulta, así, muy consecuente con su propio pensamiento cuando afirma que el pintor debe esforzarse por llegar a ser universal, si aspira a serlo verdaderamente. Es el ojo y el titanismo de lo objetivo. Cuán diverso es el sentido que resuena cuando Van Gogh escribe a su hermano Theo: "Hay en la pintura algo infinito... pero es una cosa tan admirable para la expresión de una atmósfera. Hay, en los colores, cosas ocultas, de armonía o de contraste, que colaboran por sí solas y de las que no se podría sacar partido sin esa circunstancia" <sup>(18)</sup>. ¡Cuánto de subjetivo en su valoración de los colores y en su interiorización del paisaje!

<sup>(16)</sup> *Les Carnets*, Colección E. Mac Curdy, XXIX

<sup>(17)</sup> *Les Carnets*, Colección E. Mac Curdy, XXVIII.

<sup>(18)</sup> *Cartas*, abril de 1882 (226).

Pero con Leonardo nos encontramos frente a una concepción de la naturaleza no anima por una voluntad de identificación, aun cuando en ella se revelen signos de la intuición vitalista. Se conserva en ella, al menos como intención metódica, una total heterogeneidad respecto del objeto, con lo que mejor se acentúa el contraste entre individuo y cosmos. Trátase, pues, de una visión omniafusiva que no se contrapone ni siquiera al hecho de que Leonardo se experimente como una segunda naturaleza. Ello no inhibe necesariamente su pasión descriptiva.

Como humana conexión de sentido, lo que fundamentalmente hay que destacar en la universalidad de Leonardo es su *dependencia de un poderoso sentimiento de la individualidad*. Sólo así se revela la íntima armonía que enlaza su multiplicidad de aficiones y trabajos. El rango comparativo que concede a la pintura y al verdadero pinto, no sólo ilumina ocultos aspectos de su estética, sino que descubre, sobre todo, cómo la universalidad está vinculada a una especial experiencia de lo individual. Un espíritu común anima a ambas. En la singularidad de esa tendencia a lo universal, hay que rastrear el espíritu de dicho sentimiento de lo individual. Y, recíprocamente, no menos necesario es indagar en el modo de percibirse Leonardo a sí mismo el sentido de aquella misma universalidad. Añadamos, por último, que esta breve descripción de la experiencia de Leonardo deja entrever un amplio horizonte de posibilidades históricas desplegándose en cambiantes ideas de la individualidad, rico hacia el pasado, ilimitado hacia el futuro. Nos enseña, al propio tiempo, que no cabe contraponer su existencia a su inexistencia, sin antes diferenciar o singularizar históricamente ambos términos del parangón. Con otras palabras, ¿qué experiencia de la individualidad se tiene como marco de referencia, cuando se sostiene que no se manifestó en los antiguos mayas? Piénsese en lo que esto significa para el conocimiento de los ideales de vida del americano actual.

#### IV

El carácter de oposición complementaria dado entre la experiencia de lo individual y el tipo de sociedad a que se tiende, puede ejemplificarse, siguiendo la misma senda de consideraciones, con Benvenuto Cellini. Al interpretar su autobiografía se destaca, entre otros aspectos, inquebrantable fe en lo ilimitado de sus posibilidades vitales. Dichas posibilidades reconocen su verdadero origen subjetivo en un sentimiento del yo dado como cabal autonomía, autodeterminación y fortaleza interiores, todo ello dentro del estilo vital del Renacimiento. De esa sociedad a cuya fantasía, fe en el prodigio y anhelo de acción, se enlazan impulsos económicos expansivos, *virtù* maquiavélica; donde se enfrentan una visión racional e irracional del acaecer, una suerte de mecánica de lo político luchando con la fuerza del hado. Mundo del que se presagia que una mitad está entregada al señorío de la *fortuna* y la otra, al humano señorío, según pensaba Maquiavelo. En fin, justamente al

concebir el signo del acontecer futuro a través del dualismo de inexorabilidad y libertad, surge lo prodigioso en su lucha y el titanismo para rescatar la autonomía en la ocasión, con cautela, audacia y pensamiento.

Así, en la raíz misma del orgullo, en una encrucijada de satánica soberbia, aparece la figura de Benvenuto Cellini. Con todo, su experiencia del yo, del conocerse a sí mismo posee un tono de interiorización apenas insinuado. Y aun cuando al comienzo de sus memorias declara que todo hombre que haya creado algo digno de ser recordado debería escribir la historia de su vida, parece evitar o encontrarse inhibido, en sus narraciones, para descender a los estratos verdaderamente íntimos de su personalidad. Al detenerse en la descripción de alguna de sus múltiples aventuras, monótonamente, una y otra vez, nos advierte que deja en ese punto la narración —cuando recuerda, por ejemplo, que ejerció denodadamente como artillero— para dedicarse a lo que constituye su verdadera preocupación; contar la historia de su vida. Mas, a poco andar, se enreda inmediatamente en la descripción de otros hechos que desplazan siempre lo que directamente le atañe, no descubriéndose como verdaderamente individual o singular más que una fe titánica en sí mismo. Todo está permitido y todo resulta concebible en su horizonte vital, casi mágico por las inauditas posibilidades que encierra. Es la suya una autobiografía donde a cada creación, medalla, cáliz, crucifijo, trabajo de buril, se vincula una historia <sup>(19)</sup>. Una prodigiosa aventura representa el escenario vital de cada filigrana del notable orfebre. Por ello las referencias a su propia persona, se erigen como mera objetivación de un sí mismo que, como tal, se desplaza y desvanece cual un trago.

El propio Burckhardt reconoce que la autobiografía de Cellini no “se basa precisamente en observaciones sobre la propia intimidad”. En verdad, con el carácter de íntimo sólo se da la experiencia del yo como normándose a sí mismo. Una vez más vemos cómo no tiene sentido hablar de *individualismo* abstractamente, sin antes precisar su orden interior, su esfera social correlativa. Por lo tanto, rara paradoja, tampoco tendríamos aún lo íntimo en el Renacimiento. La misma perplejidad que lleva al ánimo esta afirmación, se desvanece a la luz de mi teoría del desarrollo de la individualidad que postula infinitas experiencias posibles de lo íntimo. Lo cual no nos aleja de la verdadera significación del Renacimiento, sino que, al contrario, al relativizarlo en un proceso no acotado, permite comprenderlo realmente en su esencia propia y singular.

También Rabelais, cuya fantasía sensual y delirante se complace en saltar los lindes de la verosimilitud, es un espíritu agitado por una desmesura primordial. En él la burla y el sarcasmo se unen a una voluntad de legitimidad moral y austera serenidad, tal como fluye de la carta fechada en Utopía y en la que exhorta a su hijo Pantagruel a vivir en el estudio y la virtud.

<sup>(19)</sup> *Benvenuto Cellini, Vida*, Libro 1, 34, 35, 38 y 90.

Como en los casos anteriores, si bien en otro plano y con diversos matices espirituales, la armonía del mundo rabelaisiano—armonía en que la desmesura propia de lo fantástico—burlesco se adhiere interiormente a la más angélica medida— surge de un poderoso sentimiento del yo. Claro está que ahora la infinitud del sentimiento vital obedece a una experiencia interior de nueva índole. Con escrutadora inquietud, poseedora de cierto tono de universalidad que recuerda a Leonardo, escribe Gargantúa a su descendiente, en quien cree poder perpetuarse a través de la continuidad del espíritu: "Por lo que respecta al conocimiento de los fenómenos naturales quiero que a su estudio te entregues con el mayor afán, porque no debe existir mar, río ni fuente que tú no conozcas así como todas las variedades de peces, los pájaros del aire, los árboles, los arbustos y los frutales, las hierbas, los metales ocultos en el vientre de los abismos y las piedras preciosas del Oriente y del Mediodía". Pero, no menos que el conocimiento del mundo natural, le importa que llegue "a comprender ese otro mundo admirable que es el hombre" (20).

Por lo que atañe al significado de aquel thelemítico "haz lo que quieras", tal lema está regulado por el valor ejemplificador de la individualidad virtuosa, por la libre concordancia en torno a lo justo: "La propia libertad de que gozaban, llegó a establecer entre ellos una loable emulación de hacer todo lo que veían que otro hacía" (21).

Agudamente señala L. Febvre que esa abadía es el "antimonasterio" (22). No queda todo aludido, sin embargo, al destacar esa teológica rebeldía. Pues lo importante es, como lo muestra este mismo autor, que dichas formas de incredulidad no poseen el sentido que las caracteriza en la actualidad. Al contrario, en tiempos de Rabelais van unidas a la legitimación de una fe, a la lucha por su conquista más profunda. Lo propio sucede con la ciencia que, diversamente concebida, puede aflorar en simultáneo brote con la magia. En consecuencia, lo relevante aquí es el sentido particular de las oposiciones vitales características de cada época, en el seno de las cuales lo individual siempre se reviste de significación distinta. Así, cabe decir que un thelemita rabelaisiano puede tender a cultivar lo individual tan genuinamente como un socialista actual. Esto es, el cumplimiento del "haz lo que quieras" impone un culto o ascetismo de lo individual, del temple personal, tan profundo y decidido como lo requiere el estar al cabal servicio del nosotros, o el actuar teniendo presente sólo el beneficio de la comunidad. Ocurre que aparentes contradicciones históricas, como aquella del simultáneo cultivo de ciencia y magia, están subordinadas, en

(20) *Gargantúa y Pantagruel*, Libro II.

(21) *Gargantúa y Pantagruel*, Libro I.

(22) *Le problème de L'incroyance au XVI e. La religion de Rabelais*, París, 1942, págs. 165, 476 y 497.

Véanse especialmente sus consideraciones en torno a la noción de lo posible y lo imposible en el siglo XVI, y también acerca de cómo entonces parecía no existir la oposición, sino la constante comunicación, entre lo natural y lo sobrenatural, su continuo entrelazamiento, vinculado a la concepción del poder ilimitado de la naturaleza viviente.

cuanto al origen y modo de manifestarse a la dirección vital a que se tiende, a la forma de vida, al ideal de hombre. En Rabelais hay ateísmo y credulidad. En los movimientos sociales de la época presente, tal como de hecho acaece entre los comunistas, se menosprecia a quien no se decide por la pérdida disciplinada de la libertad, a fin de recuperarla, más tarde, como "conciencia de la necesidad" que abarca el bienestar colectivo.

Quien se arriesgue a contraponer al mundo medieval las figuras de Leonardo, Cellini o Rabelais, desliziándose por la delgada cuerda de lo cuantitativo, limitándose a señalar una mayor o menor conciencia de lo individual, arriesga, en verdad, el conocimiento de la identidad del fenómeno, de su rango histórico diferencial. No se trata, únicamente, de tener o no tener autoconciencia. Se puede actuar como una poderosa personalidad y no ser plenamente consciente de ello. También sucede que un hondo sentimiento de sí mismo estimula anhelos de inmersión impersonal en el seno de la comunidad. Por eso, lo primario e iluminador, en estas indagaciones, es llegar a fijar las verdaderas correlaciones actuantes entre la referencia al mundo, a sí mismo y al otro como mundo humano. A guisa de ejemplo, recordemos en este punto a Montaigne para descubrir de inmediato no tan sólo sutiles matices, sino profundas diferencias que alejan su puro descansar en sí mismo, concebido como propio del hombre, de la experiencia individualista de las sociedades contemporáneas<sup>(23)</sup>.

Se comprende, por tanto, que la historia del individualismo, con todas las implicaciones anotadas, no debe limitarse a una pura historia de las distintas manifestaciones de autoconciencia. La historiografía del futuro irá tomando cada vez más en cuenta el proceso de interiorización que torna ilimitados los descubrimientos posibles del hombre y, correlativamente, las imágenes del mundo, según veremos al continuación.

Luego de este análisis crítico de las más frecuentes desviaciones historicistas, podemos extraer algunas conclusiones fecundas. Para la historia misma considerada como ciencia y, además, para la adecuada descripción del tono de vida característico de las distintas sociedades, así como no menos significativas en tanto fundamento teórico para la filosofía de la historia.

Al escudriñar los límites de sentido válido para la afirmación de un "descubrimiento del hombre" que se remontaría al Renacimiento, no resulta fácil distinguir con claridad dónde la idea de origen se diferencia o identifica con la de meta última.

<sup>(23)</sup> B. Groerhuysen ha escrito magníficas páginas acerca del sentido de la idea del conocimiento de sí mismo en Montaigne, en su *Antropología filosófica*, Cap. 8. Como mera cuestión abierta, añadiremos la siguiente consideración: En cuanto cabe verificar la existencia de un nexo vivo que vincule las formas que reviste la naturaleza representada como un todo y la experiencia de lo individual, piénsese en las repercusiones, v. gr., de la idea de mutaciones dirigidas en genética y lo que ello puede suponer para dicha experiencia, frente al influjo operado por la concepción clásica de un cosmos inmutablemente jerárquico; o medítese en la repercusión de los aspecto no representables de la física moderna, teniendo presentes las mismas relaciones señaladas entre las representación de la naturaleza y la conciencia de sí mismo.



Tanto en uno como en otro caso, las relaciones que unen un sentimiento de lo individual e historia, nos salen al paso como problema. Si se trata de una etapa histórica, originaria en lo que atañe a la significación del individuo para la cultura, justo es preguntarse por el sentido de aquel pasado anterior a dicho "descubrimiento", ya que también entonces los individuos existían como tales. Si por el contrario, cabe pensar legítimamente en una definitiva y en cierto modo específica actualización de la personalidad, que en los tiempos que le siguieron sólo se habría diferenciado de manera creciente, el curso y contenido del proceso histórico quedaría reducido a lo menos como progresión cultural. Si bien esta última reducción únicamente se plantea como tal a quien confiera preponderante poder cultural configurador al proceso de interiorización personal. La verdad es que bastaría preguntarse si tal despertar interior fija límites a la evolución, para advertir de inmediato que ello constituye una descripción inadecuada, irreal, del cambio en la historia humana.

Fijar el hecho supuesto del individualismo como etapa cultural, sin antes precisar muy finamente el alcance teórico de semejante afirmación, constituye una forma de superficialidad del conocimiento histórico. Acaso para una determinada concepción de los círculos culturales posea sentido oponer, por ejemplo, Sófocles a Shakespeare. Mas, para una teoría y una historia del proceso de interiorización de la conciencia, no existe entre ambos mundos oposición alguna. Así como no se oponen ni se excluyen, como manifestación de autognosis, Shakespeare a Goethe, Hebbel a Joyce o Esquilo a Dostoiewski. No se oponen y tampoco constituyen límites últimos, interpuestos a otras formas del monólogo o de la interiorización del conflicto trágico.

Lejos de ello, en esta perspectiva aparecen como infinitas las posibles imágenes de la realidad con un nuevo sentido y exaltación de la vida, tanto como ilimitados los modos expresivos de la aproximación interior del hombre a sí mismo. Sin violentar su pensamiento, cabe interpretar en nuestro sentido una observación de Van Gogh relativa a cómo los diversos estilos expresan distintos niveles de intimidad: "Rembrandt y Ruysdael son sublimes, y para nosotros tanto como para sus contemporáneos; pero hay en el arte moderno algo que llega a nosotros de un modo más personalmente íntimo" (24).

Agreguemos aún —no por mera cautela conceptual y más por evitar equívocos— que el proceso dialéctico de interiorización, que a gran escala histórica podemos seguir desde la concepción griega del conflicto trágico, de carácter mítico—arquetípico, hasta las actuales descripciones de la "angustia" como motivo esencial del poetizar, no envuelve la idea de "progreso" histórico, aunque hablemos de interiorización creciente. Sin embargo, no por evitar un peligro nos expondremos a otro, como sería

(24) *Cartas*, 218. Muy significativo también para lo que venimos exponiendo es lo que escribe en la carta 218: "Expresar *al campesino en su acción*: eso es, lo repito, una figura esencialmente moderna, el corazón del arte moderno mismo: lo que no hicieron ni los griegos, ni el Renacimiento, ni los antiguos holandeses".

dejar en las tinieblas un hecho de incalculables consecuencias para el hombre: *que la diferenciación en la percepción de sí mismo, desenvuélvese simultáneamente con una mayor objetividad de la imagen del mundo externo.* Esto es, interiorización creciente supone, desde el lado del objeto, incremento insospechado de objetividad e incluso —como ocurre en la física moderna— llegar a concebir como naturaleza aspectos no representables, inimaginables de la misma. De manera que dicho proceso, tal como lo hemos descrito y comprendido, equivale a una suerte de continua recreación del universo. Aquí se enlazan intimidad y mundo. Nuevos horizontes de lo real se hacen visibles en el nuevo saber de sí mismo.

Por otra parte, como existe estrecha relación de complementariedad entre la experiencia de lo individual y el tipo de comunidad ideal anhelado, ocurre que en la lucha por conquistar la meta ideal, encuéntrase superada la idea de progreso. Superada, en verdad, porque todo progreso no es más que la variable realización de dicha adecuación.

Este es el espíritu que guía a Ranke cuando rechaza ciertas concepciones del progreso y sobre todo del progreso moral, en cuanto conducen a imaginar generaciones mediatizadas, residiendo para él la verdad en que *cada época posee valor en su propio ser.* Claro está que aquí se intenta dar otro rumbo a dicha crítica, atendiendo de preferencia al fundamento antropológico real y concreto que confiere legitimidad a cada instante vivido.

Extendamos aún la perspectiva. En el mundo histórico el sentimiento de lo individual, del aislamiento, de lo íntimo, revelan igual signo de ilimitación. Quede dicho entonces sin titubeos: *En el curso de la historia son infinitas las manifestaciones posibles de la individualidad.* Y en cuanto su encarnación particular es el opuesto complementario de un determinado ideal de comunidad, aquélla puede revestir las ilimitadas formas de ésta. Hay, pues, una suerte de infinitud de lo íntimo, como hay larvadas visiones de paisajes posibles, revelando siempre nuevas perspectivas y matices de la naturaleza. No debe parecer muy osado, en consecuencia, afirmar que la evolución histórica, su riqueza de cambiantes formas —Ranke, desde el punto de vista de la idea divina, se representa a la humanidad como “un tesoro infinito de evoluciones recónditas”— en uno de sus aspectos arraiga en dicha virtualidad sin límites de experiencias posibles de la personalidad. Ni tampoco, entonces, considerarse como audaz o infundado vincular, aunque ello sea en un punto, la posibilidad del cambio histórico a esa misma infinitud.

Podemos, además, imaginar que para los historiadores del futuro se irán desplazando los “descubrimientos” del hombre, precisamente por no constituir comienzos absolutos, sino manifestaciones de sus potencias, y porque habiendo alcanzado distintos niveles de interiorización, el pasado mismo aparecerá bajo un nuevo signo.

Por lo que bien puede suceder, poniendo proa a decenios o siglos venideros, que para una hipotética conciencia cultural del futuro solamente habrá llegado a descubrirse el individuo en el siglo xx, en Occidente, en América acaso. Lo cual

significaría querer decir: " En el siglo xx se tendió a la comunidad universal, a una revolución socialista, consciente y racional, por vez primera, por lo que alentando una honda y esencial valoración del nosotros alcanzaron altas formas del culto a la personalidad". Ello equivaldría a describir la individualidad en función de un determinado ideal de sociedad. Por lo tanto, no aparecería como el escenario del despertar primero de lo personal, ni la naciente economía capitalista del Renacimiento, ni el espíritu de protestantismo, sino una exaltación del nosotros<sup>(25)</sup>.

Atendiendo ahora a la vida colectiva actual, vemos que su frustración más sombría, imputable a masas y dirigentes, finca en el hecho de haber olvidado animar con el ejemplo vivo una verdad humana esencial, olvido que siempre se paga con un trágico retroceso: *Que nada requiere tan imperiosamente el ascético culto del temple personal, llevado hasta su forma más depurada, como el tender con veracidad al servicio del nosotros. Cualquier tipo de impersonalismo, lejos de aproximar a la cabal realización de un ideal colectivo —bolchevique o no— conducirá inexorablemente a oscuras deformaciones del hombre y la sociedad misma.*

Y detengámonos, por fin, a dibujar más precisamente el contorno de nuestro problema: intentar comprender la experiencia americana de la individuación y sus formas correlativas de aislamiento, atendiendo al ideal de vida a que se aspira, como a su complemento esencial. Teniendo todo esto presente, se justificará como indispensable el precedente bosquejo crítico de un importante aspecto de la historiografía y de la teoría del hombre que le sirve de base. Sobre todo, si contribuye a perfeccionar el instrumento de análisis adecuado para el conocimiento de un fenómeno humano primordial como el aislamiento, en cuya multiplicidad de manifestaciones la vida histórica posee su órbita interior, su reflejo espiritual en lo íntimo.

<sup>(25)</sup> Michel Foucault afirma que el descubrimiento del hombre es hecho histórico "reciente" (*Les mots et les choses*, págs. 355 y ss, 397 y 398, Gallimard, París, 1966). Este juicio de Foucault constituye una sorprendente verificación de lo que se expone en estas páginas, escritas en 1952. (Nota de la segunda edición).

Con la expresión *aislamiento subjetivo* designamos la experiencia dolorosamente sentida por el americano cuando al relacionarse con su prójimo lo íntimo y profundo de su naturaleza permanece sofocado. Por eso, tan penosa sensación será recurrente en todos sus intentos de enfrentarse al hombre en su mismidad, guiado por el anhelo de una primordial experiencia del tú, más allá de cualquier forma de mediatización generalizadora. Diferenciándolo en tanto fenómeno psicológico, el *aislamiento subjetivo* se sitúa entre la soledad del recogimiento en sí mismo y el movimiento espontáneo y natural hacia el otro.

El aislamiento subjetivo se distingue del sentimiento de soledad porque su hermetismo no es ya impotencia para aprehender la unidad entre prójimo, vida y naturaleza, y más bien se diferencia por una intensificación de las inhibiciones que impiden expresar la ley interior que nos domina. Además, a tal hermético aislamiento le es propia una característica dualidad de direcciones íntimas. Así, ocurre que en cuanto al mundo interior se vive como susceptible de proyectarse a la realidad exterior, simultáneamente se experimenta impotencia para realizar plenamente lo que se anhela objetivar.

A partir de los enfoques teóricos más diversos, se cree encontrar aquí un signo anímico común a los americanos. Se dice que cada alma boliviana constituye un mundo hermético, o se observa que el mexicano vive encerrado dentro de sí mismo. Todo un programa de ascenso colectivo descúbrese en el camino de la superación de esa actitud subjetiva, lo que no impide buscar bajo el alero de simplistas esquemas psicológicos de resentimientos y complejos de inferioridad, la causa del fenómeno. Pero con dicho método se oculta su verdadera fuente configuradora que se encuentra en peculiaridades del sentimiento de lo humano en nuestra América.

Por otra parte, el "hermetismo" de que habla Keyserling en sus *Meditaciones suramericanas*—donde es considerado como una manifestación más de la "melodía de la gana"— linda con un biologismo metafórico que en cada dilucida el hecho de nuestro íntimo aislamiento. El aplicar, como lo hace Keyserling, cualidades propias de lo biológico a lo psíquico, y a la inversa, se justifica acaso como técnica poética, pero en la descripción objetiva del hombre representa una forma más de soslayar el problema al amparo de una posición que a la postre resulta poco artística y nada científica.

Claro está que al bosquejar la metafísica del aislamiento, no siempre es posible delimitar nítidamente las características subjetivas de los miembros que forman una sociedad particular, de la impronta dejada por lo humano universal. Una y otra vez

se advierte la falta de la clave teórica diferencial, que nosotros encontramos en el estudio del modo de referencia al otro. En todo caso, al investigar la psicología de los pueblos, algo en ellos siempre inclina a discriminar matices subjetivos en el modo de experimentar la soledad. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando R. D'O. Butler, siguiendo a Keyserling, la describe en los alemanes como soledad frente a los demás, en virtud del propio vacío interior. En su libro *Europa*, Keyserling se aventura aún más, hasta creer distinguir en el impersonalismo del espíritu alemán una originaria ceguera para el otro, que le incapacita para crear una verdadera comunidad con los demás. Se trataría entonces del mismo fenómeno del aislamiento subjetivo, actuante, tal parece, en una sociedad tan diversa respecto de la nuestra. Cabe preguntarse si ello no es debido, solamente, al hecho de que el alemán vive en un mundo de representaciones elaboradas, en que reina el "primado de la cosa", donde no se sustenta nada que no pueda justificarse objetivamente, o si el aislamiento sólo prolifera por falta de valoración del individuo—como sería el caso entre los alemanes, a juicio de esos autores— o a causa de una experiencia interpersonal más profunda.

Si, por un lado, el aislamiento subjetivo acusa interior desarmonía, representa, por otro, cierta transitoria paralización de la acción. Verificando la existencia de la primera actitud—de aislamiento—se tiene la segunda—la pasividad—. En verdad, la vivencia del aislamiento y el actuar se excluyen, porque es propio de la auténtica acción una intrínseca normatividad que sólo es posible cuando en las relaciones interpersonales se dan condiciones para la expresión de nuestra ley interior. Un normarse a sí misma de la acción significa superar el hermetismo por medio de sucesivas objetivaciones de los requerimientos íntimos. En este sentido, la acción describe una trayectoria que va despertando, encendiendo virtualidades individuales y colectivas.

El aislamiento deja de ser un estado pasivo en cuando el individuo lucha por conquistar su vital expresión objetiva. Se envuelve, sin embargo, de un sentimiento de irrealidad personal que, como reacción anímica, representa su correlato natural. Esta desrealización, unida a la impotencia para configurar el propio acaecer, articula el colorido y las formas de la vida americana.

Simultáneamente con la conciencia del aislamiento en que parece estar sumergido nuestro ser individual, se da la intuición de que sólo una imagen de lo real que coincida con nuestra ley íntima poseerá gravidez y sentido. Trátase de una creencia, difusa aún, pero a través de la cual se intenta establecer identidad entre pensamiento y realidad, entre vida y naturaleza, hombre y convivencia. El aislamiento subjetivo denota, pues, la aspiración del americano a la objetivación de una imagen del mundo presentida como connatural y sentida como contrapuesta a las formas que reviste su vida presente.

Junto a este claroscuro del presentir, fluye de la naturaleza misma de esa interioridad pugnando por expresarse, que la vida americana se vaya modelando en una extraña conjunción, en que a la fe en el propio destino humano—cultural enlázase un obscuro y tenaz sentimiento del caer del individuo por debajo de sí mismo.

Porque acontece que cuando el espíritu de la acción se funda en la afirmación del valor del hombre por el hombre mismo, el curso de la sociedad discurre como en dos planos, de plena conciencia y sombría intimidad, de espontaneidad y aislamiento, de acción que intenta normarse a sí misma y pura entrega desordenada a lo exterior.

El anhelo de penetrar en la realidad influyéndola desde sí mismo, de configurar libremente la vida social circundante, si no consigue superar el estado de aislamiento subjetivo, modifica el ánimo y el sentimiento de la propia existencia en la dirección de un angustioso experimentarse como irreal e intrascendente. Pero este obscurecimiento del mundo y de la imagen personal encuentra el camino de la recuperación, de la incorporación a la realidad en el mismo motivo que originó el recogerse en el ensimismamiento. Porque la vivencia de la sombría desrealización representa sólo la faz negativa de la voluntad de realidad, que al aniquilarse en la pura expectación, motiva el aislamiento. Por esta tensión creadora, el hermetismo se distingue, por ejemplo, tanto de una especie de subjetivismo autista, como de ancestrales pavoras, de ensimismamiento y silencio mayas.

En cuanto se alcanza la certeza de estar expresando la forma espiritual íntima, el hermetismo deja de ser una actitud negativa. Irradia y progresa en el sentido de un vehemente querer actuar. Y tan pronto como señorea el ánimo la seguridad, la certidumbre de la raíz natural y viviente de su mundo subjetivo, y mientras ello ocurre, se rompe el círculo opresor del aislamiento americano. Es lo que observamos con destellos de objetividad política también en la historia del siglo XIX americano, y en Chile, particularmente, en expresiones como la acerada intransigencia de un Portales. Pero, en tanto ese proceso de integración perdura vacilante e incierto, el sordo latido del ensimismamiento constriñe al individuo, por el contrario, al deseo de anularse a sí mismo entregándose al instante con irracional impulso. Aquello que se juzga como la ineludible absorción de que nos hace objeto el contorno físico-social inhóspito, se origina primeramente en una abúlica sumersión en las sombras de lo íntimo, en un extravío en negativas oquedades del ánimo.

El escritor brasileño José Lins do Rego, al describir la vida en un "ingenio" de azúcar, ha pintado a través del personaje de su novela *Banguê*, la muy americana convergencia interior de pasión, abulia y ensimismamiento. En ella vemos cómo el protagonista es roído por el aislamiento, coincidiendo en él la intensificación de la voluntad de vivir con la informe voluptuosidad que autoaniquila, la soledad con la falta de fe en sí mismo. Y todo ello, en la medida en que cede la tensión defensiva del autodomínio, culmina en la definitiva inercia o en la fuga a campo traviesa por el fácil activismo <sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Alfonso Arinos de Melo Franco, en su ensayo acerca de la *Literatura del Brasil* (Buenos Aires, 1945), al tratar de lo regionalista y lo regional en la novela brasileña, sostiene lo siguiente (p. 53): "El Brasil no ha tenido nunca, ni podrá tenerlo, un prototipo humano que pueda simbolizar el alma total del pueblo, uno a modo de Martín Fierro o de Don Segundo Sombra". No se nos oculta la exactitud de la observación, pareciéndonos legítimo, además, hacerla extensiva a la literatura de los distintos países

Pues sucede que la visión dolorosamente intensiva de lo viviente—visión erótica, sexual, vegetal o estética— inhiere y paraliza, en cuanto convergen lo infinito y tenaz de los requerimientos vitales con la caída en el ensimismamiento. Desequilibrio interior que, dado como tensión entre momentos de acecho y pasión desencadenada, de ensimismamiento y de petrificación del anhelo, de abulia y activarse fiero, elabora el estilo vital de lo americano.

De ahí que la falta de serenidad contemplativa del americano se corresponda con la ausencia de un actuar que serenamente se norme a sí mismo, que no oculte alguna disimulada huida. De ahí, también, la proclividad a caer en una política que definiremos como libresca, escasamente interiorizada, por la carencia de médula activa y de reales decisiones. Por eso a veces observamos, antes que consciente y calculada mentira política, un proliferar de caudillos que van proclamando un puro activismo retórico, incapaces de actuar desde sí mismos con alguna coherencia. No por otros motivos hay la propensión a convertir la ciencia en técnica, siendo excepcional entre nosotros la serena tenacidad que exige la investigación o el estudio de la naturaleza: rigurosa y arcádica contemplación a un mismo tiempo.

Así, el aislamiento subjetivo conduce, como etapa primaria, hacia una entrega indiferenciada y casi orgiástica a lo inmediato, construyendo de este modo, la aparente armonía de superficie de la vida americana, que deja la impresión de un actuar, de un influirse desde fuera, en una casual trabazón y coincidencia de aptitudes. Podríamos decir que se trata de un vivir ensimismados, en el que aislamiento y proximidad se entretejen caprichosamente.

En diversas modalidades de la convivencia, el aislamiento subjetivo se revela en la bruma que penetra las relaciones, cubriendo al sujeto con un velo de ansiosa tristeza, antes que guiándolo hacia un estado de abandono a placenteras ensoñaciones. En los vínculos familiares, en el amor, en la amistad, la vida afectiva desplégase en íntimas tensiones y reservas cuya corriente de inhibición se remonta a una particular escatología de lo humano. Nos referimos a ese carácter inestable del contacto afectivo—espiritual en la vida americana—o en ésta agudizado—que no excluye el que, de improviso, la más cerrada relación se hiele y resquebraje como por una doble ausencia. A pesar de que el individuo anhela fervorosamente tener a su prójimo ante sí, captándolo en sí mismo, de pronto le acontece hundirse en su hermetismo. Y es que la tentativa de vivir al otro sin mediatizarlo, artículase con el motivo esencial del aislamiento, que constituye su reverso, al sentirse desrealizado por el abismo que separa lo ideal de lo real, la persona del anhelo y del acto.

latinoamericanos. Pero, con todo, cabe objetar de esta manera: Lo que importa es el modo, el cómo del proceso de objetivación literaria de esa misma heterogeneidad regional. Porque ahí es donde encontramos la *unidad de referencia y significación* del tipo humano descrito. En toda novela propiamente americana se desarrolla, por ejemplo, "la flor de la soledad, húmeda, extensa" (Neruda), enlazándose a lo regional y lo social, al aislamiento y la impotencia expresiva, surgiendo en todos los paisajes, junto al lúbrico vértigo del hombre ante el sexo concebido como naturaleza.



Pues sucede que la voluntad de espontaneidad y libertad tropieza con pareja impotencia expresiva, tanto frente al ser del mundo como ante el ser del tú. De este modo, el ritmo de ausencias y presencias que eslabona el transcurrir de la sociedad americana, aflora en la peculiar inestabilidad de nuestra vida afectiva. Y aun cuando es inherente a la conciencia del aislamiento un profundo deseo de vencerlo, con frecuencia se orienta para ello a través de un camino negativamente sombreado: se cree poder superarlo ahondando infinitamente en la raíz del instante, pero sólo mediante la entrega a las pasiones, en tanto que éstas suministran en medio del vértigo de la íntima destrucción una evanescente condensación del sentimiento de existir por el otro.

Ahora importa considerar el hecho de que la inestabilidad y discontinuidad de la vida personal reobra sobre el individuo restándole confianza y seguridad, limitando la validez conferida a la norma de su actuar. El escepticismo, la irreligiosidad, concebida ésta en su más amplio sentido, el inmoralismo y la irresponsabilidad, comienzan entonces a estrechar los círculos de incertidumbre terminando, finalmente, por ahogarle en su aislamiento. En este punto, contribuye a salvarle la reacción que anteriormente hemos denominado de audacia contra sí mismo.

Sin embargo, a pesar de su escepticismo, aun viéndose acosado por toda suerte de dudas, afirmará, por ejemplo, en un entreacto de objetividad, en una casi heroica prescindencia de sí, afirmará aquello que le aparezca como susceptible de convertirse en un bien colectivo. Podrá el chileno sospechar de los movimientos que se le ofrecen como democráticos, no obstante, con alegre olvido de toda suspicacia los apoyará como buenos. La imperiosa necesidad de romper el sombrío círculo del aislamiento subjetivo, su amor y espontánea referencia al acto y al hombre tomados en sí mismos, le ayudan a despojarse de su escepticismo, de su interior anarquía, iniciando con ello el camino que lleva hasta la plena objetividad. Así, el americano puede pensar una cosa y hacer otra, sin contradecirse, o contradiciéndose sólo en cuanto en esa vacilación se expresa el tránsito al comportamiento objetivo que mana de una sereno normarse a sí mismo.

Capítulo III  
IMPOTENCIA EXPRESIVA

I

Con la denominación de *impotencia expresiva* queremos aludir a la aparición de inhibiciones y deformaciones en la índole del vínculo humano, reveladoras de falta de correspondencia entre el real anhelo de comunicación y sus manifestaciones objetivas. Al propio tiempo que de ricos indicios de una nueva forma de convivir.

Impotencia, en verdad, tanto si estas inhibiciones aparecen en la función comunicativa y expresiva, en la modalidad a aceptar o rechazar el vínculo social, en las manifestaciones afectivas, como si se observan en las expresiones íntimas del individuo solitario. En este sentido, las actitudes o reacciones que revelan la existencia de una impotencia expresiva, pueden coincidir o no con peculiaridades o deficiencias de la lengua oral o escrita; coincidir, interferir, superponerse a las mismas deficiencias, en fin, agudizarlas, o presentarse, por el contrario, como estilo poético o junto con una gran riqueza de denominaciones. Este último hecho —impotencia expresiva paralela a riqueza lingüística— se encuentra, por ejemplo, en el hombre de la pampa, a cuya abundancia de léxico en lo relativo a pelaje de caballos, se une el carácter silencioso tal como, en uno de sus aspectos, lo muestra Amado Alonso en su ensayo sobre preferencias en el habla del gaucho <sup>(1)</sup>.

Alonso ha estudiado, además, la penuria de lenguaje propia del porteño medio, llegando a conclusiones que apuntan a algunas actitudes características del americano que aquí intentamos describir. Observa en el argentino rebeldía o desdén por la norma del lenguaje, que explica históricamente, de un lado como universal proclividad social al plebeyismo lingüístico, y de otro por la trayectoria particular de la formación argentina. El ritmo de ésta se manifestó como ruptura de la tradición idiomática por aislamiento colonial y, finalmente, por el extraordinario crecimiento de la población originado en las continuas oleadas de inmigración. Para nuestros objetivos interesa particularmente verificar que todo este complejo condicionamiento se delata como desconocimiento de la norma idiomática y, especialmente, como rebeldía que configura un peculiar desequilibrio o inestabilidad. Más aún, la falta de unidad entre la lengua oral y escrita no presenta estratificaciones de clase, sino que, al contrario, se observa en todas las capas sociales, reflejando con ello la reacción de general suspicacia tan común en el americano. "La masa —escribe Alonso— cierra

<sup>(1)</sup> *El problema de la lengua en América*, Madrid, 1935.

sus poros con recelo—se burla es también recelo y defensa—a toda posible infiltración idiomática culta”. Es la falta de fe en la legitimidad de los motivos que impulsan al prójimo, que también se manifiesta como deseo de burlar la norma idiomática, lo que vale tanto como una suspicacia proyectada sobre quien la acata. Lo singular—dice más adelante— “es la enorme cantidad de personas que para la expresión de lo emocional no hablan más que con idiomatismos, precisamente porque encajan ajustadamente en la actitud del porteño—masa ante la lengua. Esta actitud, ya lo hemos dicho, es la de la entrega al tuntún; para la comunicación del pensamiento lógico, habla más la situación que el idioma; para la expresión de lo subjetivo se recuesta uno en la fórmula más genérica, en la que sirve a los vecinos para expresar estados de ánimo más o menos parecidos al de uno. La amplitud de este más o menos es lo congenial aquí. Cada fórmula del pensamiento subjetivo abarca una tan ancha zona de posibilidades anímicas, que con unas cuantas tiene el porteño—masa suficiente para toda su vida interior” (Por ejemplo: *coso, macana, lindo*).

El hecho de confiar más en la comprensión por la situación que en la virtud de intercomunicación del lenguaje, remonta su origen al aislamiento interior con su peculiaridad complementaria: la parquedad expresiva, verdadero síntoma de un nuevo tipo de vínculo. Porque el imperio de un hermetismo casi ascético condiciona el estilo comunicativo reducido hasta el límite compatible con la intercomunicación. Es característico de ciertas formas del diálogo amistoso del chileno, particularmente en el hombre del pueblo, hacer juegos de inflexión significativas con una, dos o tres palabras. No es raro que alguna de ellas derive en el sentido de una exclamación de tonalidad afectiva picaresca y cordialmente hiriente. Trátase de un estilo dialogal que semeja un verdadero torbellino lingüístico, donde el monótono girar en torno a un término único, no impide la sutil comunicación de los estados de ánimo, ni obstaculiza el despliegue de mutuas confianzas. Y, por cierto, no debe verse en tal comportamiento una exhibición de malabarismo lingüístico de estirpe rabelaisiana <sup>(2)</sup>.

<sup>(2)</sup> Del Libro I, Capítulo xxvii de *Gargantúa y Pantagruel*, tomamos un ejemplo de la típica distorsión del lenguaje de Rabelais. "... pour tout dire sommairement, vray moyne, si oncques en feut depuys que le monde moynant moyne de moynerie", ("... para decirlo en una palabra, verdadero monje, si esto puede ser después de que el mundo monjeando, se monjeó de las monjerías...") En el chileno, dicho adelgazamiento del diálogo, corresponde a un verdadero estilo de convivencia no limitado por una estratificación social del lenguaje. Por consiguiente, es necesario intentar comprenderlo más allá de la relación entre situación y comunicación. Naturalmente, tampoco es un fenómeno que resulte comprensible desde el punto de vista gramatical, sino a partir de los hábitos colectivos de la lengua, de una estilística o una psicología colectiva. Recuérdese, en la esfera literaria, cómo ha interpretado K. Vossler las interrupciones del discurso de Racine. Trátase, pues, en el americano, de un verdadero estilo dialogal dependiente de proclividades colectivas de lo intersubjetivo.

En cuanto ese malabarismo expresivo, que se ejercita con un solo vocablo, ese lenguaje, pueden encontrarse diversas explicaciones según las circunstancias o el grado de espontaneidad que aparezca como propio de una sociedad determinada. Conviene recordar aquí lo que Dostoievski tan graciosamente describe, en el *Diario de una escritora*, como la riqueza expresiva que, en ocasiones, encierra un solo término. Tal observa en unos borrachos, en San Petersburgo, a manera de una curiosa fatalidad de su

En realidad se trata de impotencia expresiva, arraigada en la soledad, en la necesidad de prójimo. Recordaremos un pasaje de *Los de Abajo*, elocuente para ilustrar lo que venimos observando: —“Compadre —pronunció trémulo y en pie Anastasio Montáñez— yo no tengo qué decirle...”

“Transcurrieron minutos enteros; las malditas palabras no querían acudir al llamado del compadre Anastasio. Su cara enrojecida, perlabo el sudor en su frente, costrosa de mugre. Por fin se resolvió a terminar su brindis:

—“Pos yo no tengo qué decirle... sino que ya sabe que soy su compadre...”

También destaca este fenómeno Miguel Angel Menéndez en su novela *Nayar*:

“Las palabras no necesitan exteriorizarse; uno mismo es capaz de escucharlas ahí dentro, donde nacen y mueren. Así dialogamos los del pueblo, acostumbrados a no tener con quién charlar”.

Sería necesario completar el estudio de las preferencias del lenguaje y de las variaciones de su forma interior, orientándose hacia nuevos horizontes de la referencia. Se podría ahondar, entonces, en la visión humana del mundo de la pampa, desde la terminología del gaucho, unida a la investigación de variaciones idiomáticas propias de otras situaciones vitales americanas. Así, a las preferencias utilitarias, estéticas o afectivas, habría que agregar las condicionadas por el mestizaje o por un contorno natural inhóspito.

Siguiendo este rumbo, Gilberto Freyre observa que los equilibrios de antagonismos se reflejan en el lenguaje de su tierra, dando origen a una nueva variedad de los mismos: “Tenemos en el Brasil dos modos de colocar el pronombre, mientras que el portugués solamente admite uno, el “modo duro e imperativo”: *digam-e, faca-me, espere-me*. Sin despreciar el modo portugués, hemos creado uno nuevo, enteramente nuestro, característicamente brasileño: *me-diga, me-faca, me-espere*, modo humilde, dulce, de pedido. Y nos servimos de los dos. Ahora bien, esos dos modos antagónicos de expresión, conforme a las necesidades de mando o de etiqueta de un parte, y de intimidad o de súplica de la otra, nos parecen bien típicos de las relaciones psicológicas que se desarrollaron a través de nuestra formación patriarcal, entre los señores y los esclavos, entre las niñas y las mucamas, entre los blancos y los negros. *Faca-se*, es el señor, el padre, el patriarca hablando; *me-dé*, es la mujer, el hijo, la mucama, el esclavo. Nos parece atinado atribuir en gran parte a los esclavos, aliados a los niños de las casas—grandes, el modo brasileño de colocar pronombres. Fue la manera filial y medio mimosa que ellos encontraron para dirigirse al pater—familias”<sup>(3)</sup>. La dulcificación del lenguaje brasileño indica para Freyre equilibrio de

estado, en cuanto la embriaguez, a su juicio, estimula el pulular de las ideas junto con la dificultad para exponerlas. Entonces comienza el vórtice, en el que todos giran siguiendo una misma palabra. ¡Seis variaciones de tono y sentido descubre en ella Dostoievski al oírla! No alude a nada más general, salvo en cuanto señala que hace siglos que en Rusia se encontró un lenguaje capaz de armonizar esos “estados contradictorios” de la embriaguez.

<sup>(3)</sup> Véase su obra ya citada *Casa Grande y Senzale*, tomo II. Además, remitimos al lector el volumen I, donde este autor trata del término “bicho” y de su significación en la actitud del brasileño ante

antagonismos, armonía de mestizaje, confraternidad de dos mitades —la blanca y la negra— no enemigas ya. Para nosotros, vale además como una corroboración del influjo del sentimiento de lo humano en la vida y forma del lenguaje.

Por eso, volviendo a lo que de un modo general denominamos impotencia expresiva, consideramos que algunas peculiaridades lingüísticas americanas, las propias del lenguaje coloquial, por ejemplo, deberán ser estudiadas como variantes intersubjetivas. Particularmente, en aquellos modos del convivir donde la desarmonía íntima, característica de la impotencia expresiva, inhibe en el curso de las relaciones la espontaneidad de la palabra, del gesto y la mirada. Porque ocurre que el ensimismamiento es una fuerza que también ejerce atracción deformadora sobre el ritmo de la frase comunicativa.

No resulta pues extraño que, indagando la significación individual y colectiva de algunos fenómenos de la lengua y, particularmente, de cierta anarquía y rebeldía lingüística, Américo Castro y Arturo Capdevila se decidan a rastrear orígenes en una dirección que, por lo demás, corre casi aproximándose a la aquí señalada. Entre otros síntomas de esta rebeldía, preocupa a estos autores el del *voseo*, esto es, el empleo del *vos* en lugar del *tú*.

Américo Castro destaca el hecho de que el voseo se emplea en algunos lugares de América siguiendo actitudes contrapuestas. En Honduras y Guatemala "es resultado de inercia, de languidez vital. Lo propio de Buenos Aires, por el contrario, es su rebelión contra la acción educativa, es ser engallamiento agresivo contra la intensa acción de la cultura, prodigada por los mejores desde hace más de medio siglo" <sup>(1)</sup>. Pero como tal observación engrana en una discutible interpretación histórica del argentino, en cuya crítica aquí no podemos entrar, sólo apoyaremos su idea de una específica rebeldía argentina que, como síntoma de un anhelo de combatividad sin objeto, de clara indiferencia para los designios, describimos ya al tratar de la hostilidad hacia el yo como fenómeno psicológico del americano. Añadamos aún que Américo Castro comprende lo gauchesco como desborde de vitalidad rústica, como desparramo, exuberancia o inútil dispersión de energías por

la selva y lo animal. El mencionado término, en algún sentido, es vivido como los de pasto, cardos, paja, yuyo por el gaucho argentino, sólo que éstos en la visión de una economía ganadera, como afirma Alonso. Pero, ya se trate de "yuyo" o de "bicho", importa verificar que la diversa ubicación del interés vital condiciona la regulación de las subordinaciones interiores del lenguaje. Tanto en la falta de generalidad como en la individualización idiomática de los nombres respecto de objetos existentes en el contorno vital. En el sentido en que Vossler piensa que la simetría formal de una lengua es elaborada por la jerarquía de intereses de sus hablantes.

<sup>(1)</sup> *La peculiaridad lingüística rioplatense*, Buenos Aires, 1941, págs. 34 y 75. En cuanto a nosotros Américo Castro dice: "Más porque Chile atrajo a Bello, y se dejó guiar por sus luces, Chile no usa hoy el vos". También para Capdevila "fue obra de la inteligencia curar a Chile del horrible voseo". Ambas explicaciones nos parecen un tanto intelectualistas y limitadas, pues la desaparición del voseo en Chile no significa la superación de otros fenómenos concomitantes que, poseyendo el mismo signo, aluden a una más honda impotencia expresiva. (En realidad en Chile se emplea el *vos* con connotaciones agresivas, desafiantes y despreciativas).

falta de impulsos directores. Pero no agota —al pasar del problema de la lengua a los personajes de lo que llama “gauchofilia literaria”— la significación de *Don Segundo Sombra* interpretándolo como pura huida. Se le evade por complejo el simbolismo de una ascética y el sentido de las fluctuaciones de su sentimiento de lo humano y de su honda continuidad interior que va engendrando fe y fortaleza en quienes le rodean.

Arturo Capdevila en su ensayo *Babel y el castellano* capta, en parte, la latencia del prójimo como influyendo en las configuraciones lingüísticas. Estudiando el voseo en América cree verificar la pérdida de cierta intimidad expresiva, la existencia de un elemento que precipita el caos interior. Confiesa que al adoptar el *tú*, siendo todavía un muchacho, sintió como que se aclaraba su espíritu. En el problema del *vos* Capdevila ve un hecho psicológico que alcanza a las relaciones humanas, trascendiendo las puras inestabilidades de la mera persona gramatical. Así, escribe: “La intimidad del hogar y el corro de la genuina amistad han perdido sus más propios y fervorosos elementos de expresión.

*Ustedes*: he ahí un vocativo frío, todo convencional, todo tercera persona...

*Vosotros*: he ahí, la vida misma de la pasión y la sinceridad”.

## II

La misma dificultad que ofrece discernir el sentido de ciertas expresiones culturales autóctonas, de lo humano universal, nos ha movido, una y otra vez, a recordar el riesgo de establecer límites culturales incurriendo en transgresiones teóricas. Por eso, a fin de distinguir claramente en el escenario de la sociedad contemporánea los rasgos particulares del fenómeno analizado, respecto de otros que simulan engañosa semejanza, destacaremos dos notas características, propia del lenguaje considerado en el mundo social del presente.

Llamaremos la atención, en primer término, acerca de la tendencia actual a la “masificación” de la lengua en los diversos pueblos, cosa en la que especialmente ha insistido Wilhelm Röpke. Cree columbrar lo singular en una como pérdida del sentido del idioma el que, en que cada caso, se muestra invadido por el espíritu del *slogan*. De tal suerte, que el lenguaje comienza a desempeñar la función de instrumento de terror o de sutil persuasión por el respeto. Así como también ocurre la llama conversión del valor semántico de la palabra en su significación mágica. Masificación del lenguaje que deja deslizarse por su sintaxis y aparecer en las inflexiones de la estilística del habla, resentimiento, impersonalismo, temor, voluntad de subordinación, inseguridad.

En segundo lugar, enlazado con lo anterior, contemplamos el hecho de cómo la disposición ideológica deja su huella de suspicacia en las lenguas del presente. Ella se delata en la proclividad a relativizar, por el cruel sarcasmo, la ajena legitimidad. Es la actitud ideológica no interiorizada, la que opera en sus adeptos tal fenómeno.

Ya que, atendiendo al espíritu por el que dicen guiarse, debería más bien condicionar un aumento de objetividad. Al contrario, ocurre que esa misma falta de interiorización de la crítica ideológica reobra en quien la esgrime, arrojándolo a un suspicaz subjetivismo. De ahí ese lenguaje con resonancias de hirientes dudas, convertido en instrumento para identificar y exorcizar enemigos, para descubrir las raíces de las asechanzas más sombrías.

Ahora se verá con claridad que, frente a la mediatización ideológica y a la masificación de las lenguas, la impotencia expresiva que arraiga en un especial anhelo de vínculo humano, reconoce una ascendencia interior desprovista de parentesco con la deformaciones de lenguaje recién mencionadas.

Por otra parte, para que un tipo singular de experiencia del prójimo se exprese en el estilo coloquial, se comprende de inmediato tan sólo con recordar la significación antropológica del lenguaje en la representación del mundo objetivo, pues la palabra es una esfera de referencia constitutiva de la vida intersubjetiva. El simbolismo del lenguaje desempeña una función básica en la articulación orgánica entre el yo, el universo y el otro<sup>(5)</sup>.

En suma, debemos alcanzar más allá del hecho general de que la presencia de la persona y la singularidad de su modo de aparición puedan condicionar excentricidades en la órbita propia de nuestro estilo expresivo. Como primer paso en la conquista de esa meta, queremos concluir con el siguiente enunciado: la amplitud del voseo en la Argentina representa una agudización lingüística del fenómeno general americano de la impotencia expresiva, de la proclividad a la mediatización de las relaciones, en fin, del aislamiento subjetivo.

En todo caso, la impotencia expresiva no queda suficientemente delimitada con el análisis de esa zona de intercomunicación del habla. Puede rastrearse su impronta singular en el arte mismo, según veremos a continuación.

<sup>(5)</sup> El nexo originario que aproxima los problemas propios de lo interpersonal a los planteados por el lenguaje, se ramifica en varias direcciones. Así, bien puede ocurrir que en su *Moisés*, Martín Buber crea encontrar que el fundamento espiritual del Decálogo es la palabra *tú*, en cuanto que ella encierra la experiencia religiosa primordial de alguien a quien esas palabras fueron dirigidas. De tal suerte, que sólo lo comprenderán quienes las escuchen interiormente como a sí mismos referidas. "Gracias al tú —concluye Buber— el Decálogo significa la perpetuación de la voz divina".

M. Merleau-Ponty, a partir de la fenomenología de la palabra y en su trabajo *Sur la phénoménologie du langage*, trata de estas relaciones entre intersubjetividad y lenguaje. También Karl Bühler en *Teoría del lenguaje*, investiga el significado del yo y del tú como signos lingüísticos. En cuando a este último, quede dicho solamente a fin de distinguir planos de referencia, que lo importante para nuestros designios no es tanto el hecho del valor intersubjetivo de los demostrativos, como el influjo operado por las formas históricas de la convivencia y lo interpersonal en algunos aspectos de la configuración del lenguaje.

Finalmente, en otro plano, si bien más próximo al sentido de nuestras indagaciones, Julio Stenzel en su *Filosofía del Lenguaje* describe con segura orientación teórica las relaciones que unen convivencia y lenguaje. Para este investigador, la posibilidad misma del conocimiento de la propia intimidad se acrecienta al contemplar la repercusión en el otro de las palabras proferidas. Esto es, conocimiento de nosotros mismo merced a la reacción que condiciona en los demás la propia palabra. Tal el profundo enlace que articula lenguaje y comunidad, ya que —a su juicio— la lengua representa el viviente sendero que nos lleva hasta el prójimo.



Capítulo IV  
EL MUNDO POÉTICO DE PABLO NERUDA COMO  
VOLUNTAD DE VÍNCULO

I

El mundo poético de Pablo Neruda simboliza esta batalla del americano por descubrirse a sí mismo; dramatiza su lucha contra las sombras que le aíslan. El hombre de Neruda aparece proyectado en lo caótico de los elementos, luchando por descubrir en ellos su ley interior, sorprendiendo su orden de armonía en la materia orgánica, en el amor, en la entrega alternativa de sí al mundo y en la huida de él; desde la visión de los estratos orgánicos y animales del ser, hasta el instante individualizado en el amor por la más pura espiritualidad, el hombre nerudiano persigue vanamente un fugaz, fáustico instante al cual poder decir "¡detente, eres tan bello!"

Mas, antes de continuar en el análisis de lo que hemos denominado la *impotencia expresiva* del americano, es necesario precisar en qué sentido cabe hablar de ella en Neruda y, además, en qué sentido es legítimo referirse al "hombre" de Neruda. Intentaremos mostrar, ahora, cómo esa impotencia y la imagen subyacente de un ideal de lo humano constituyen la verdadera unidad creadora de su poética.

No se trata sólo de un no poder expresarse que angustie al creador como problema estético-literario. Más allá de ello, ocurre que *una voluntad de vínculo*, que conlleva la dificultad de incorporarse orgánicamente al mundo, como tal voluntad, se convierte en objeto del poetizar y en motivo que subordina a su peculiar orden de referencias la estructura de su universo de imágenes. Desde este punto de vista es posible penetrar el sentido de su fantasía poética; esto es, considerando su experiencia inmediata como un anhelo de relación que emana de su particular sentimiento de lo humano. Pues, como el anhelo de establecer vínculos orgánicos con los demás, quienes le aparecen fugaces, remotos o inciertos, el "personaje" que deambula por la húmeda huella de los poemas nerudianos, se expresa buscando el latido de lo más alto y lo más bajo. Indaga, angustiada, viviendo como "desintegración poetizada" lo que representa, en verdad, su poderosa aspiración a establecer profundas relaciones interhumanas.

Al vislumbrar dicha actitud como objeto último de su poesía, se torna natural el dramatismo del ensimismamiento que le es propia. De donde lo que Amado Alonso juzga como angustia que sigue al hecho de no aprehender el sentido del mundo y como dificultad para conferirse sentido a sí mismo, revela la peculiaridad poética que supone tener como designio creador la expresión de una voluntad esencial de vincularse al otro. Por eso, el poeta intenta huir del aislamiento hacia la unificación interior, hasta alcanzar el más allá del contacto exterior, de cuya limitación está consciente. Y así canta en *Unidad*:

Trabajo sordamente, girando sobre mí mismo,  
como el cuervo sobre la muerte, el cuervo de luto.  
Pienso, aislado en lo extenso de las estaciones,  
central, rodeado de geografía silenciosa:  
una temperatura parcial cae del cielo,  
un extremo imperio de confusas unidades  
se reúne rodeándome.

Y quiere dejar el cansancio de ser hombre, la esterilidad con que le  
aparece la raíz y la tumba:

No quiero seguir siendo raíz en las tinieblas,

dice en *Walking around*. Presiente su angustiosa inactualidad y desrealización de  
hombre aislado y vislumbra—no sólo por romántico— la necesaria interacción creadora  
existente entre el hombre y su mundo, por lo que en su poema *Arte poética*, concluye:

pero, la verdad, de pronto, el viento que azota mi pecho,  
las noches de substancia infinita caídas en mi dormitorio,  
el ruido de un día que arde con sacrificio  
me piden lo profético que hay en mí, con melancolía,  
y un golpe de objetos que llaman sin ser respondidos  
hay, y un movimiento sin tregua, y un nombre confuso.

Y continuando en esta búsqueda de actitudes nerudianas, digamos que corre un  
instante en que el poeta crea la unidad entre el afecto, la soledad, el paisaje y el  
vínculo humano; engendra, por decirlo así, la presencia de la persona. Ello acontece  
en su hermosa *Barcarola*:

Si solamente me tocaras el corazón,  
si solamente pusieras tu boca en mi corazón,

y, después de un largo grito de soledad, canta:

alguien vendría acaso  
alguien vendría,  
desde las cimas de las islas, desde el fondo rojo del mar,  
alguien vendría, alguien vendría.

No obstante, el poeta se lamenta:

Por desgracia no tengo para darte sino uñas  
o pestañas, o pianos derretidos,  
o sueños que salen de mi corazón a borbotones,  
polvorientos sueños que corren como jinetes negros,  
sueños llenos de velocidades y desgracias.

(*Oda con un lamento*)

Dado, pues, ese contenido e impulso de su fantasía poética, es natural que se elabore una peculiar trama de nexos y elementos constructivos en el mundo donde aquélla actúa. En efecto, todo el ámbito de su ensimismamiento se puebla de imágenes confusas, en un tenaz recambio de lo objetivo y lo subjetivo. La misma concepción de tiempo sufre la deformación que anima tal alquimia. Cada cosa, entonces, emerge a través de una original temporalidad, inherente a lo intuido: el alma de cada objeto parece tener su propio tiempo.

La mezcla de lo objetivo y lo subjetivo que se advierte en este poeta señala, también, otro horizonte de significaciones en que emerge la característica *deformación* de la realidad propia del poetizar nerudiano. Como ejemplo de esta alquimia poética, repárese en estos versos del poema *Un día sobresale*:

silencio envuelto en pelo,  
silencio galopando en caballos sin patas.

Hay en su descripción de la naturaleza algo de ese "paisaje mental" que Luis Cardoza y Aragón cree encontrar en la pintura de Orozco. Porque, en verdad, el fenómeno que aquí analizamos es típico de las diversas modalidades expresivas del arte americano. Por una parte, se exterioriza en ellas un particular sentimiento de la naturaleza, que se presiente como fuerza enemiga; mas la confusión de lo objetivo y lo subjetivo acusa, por otra, tanto la fuerza de un anhelo indeterminado, como encontrarse sensibilizado por el mundo de los valores humano, concebido a través de la voluntad de vínculo. Así, la mezcla de ambas irradiaciones polares se manifiesta en la lucha por conseguir la plena individuación, lucha de cuyo batallar a veces sólo quedan los despojos expresivos de un casi primitivo sensualismo.

Estudiando la pintura de Orozco, Cardoza y Aragón escribe: "Su fantasía se humaniza, participa, vive, suda, cobra fisiología, puebla el ámbito, mezcla lo objetivo y lo subjetivo". Y más adelante, agrega: "Desenvuelve las consecuencias y posibilidades de lo físico y de lo espiritual y luego las confunde, las multiplica, las torna indiferenciables. Lo objetivo y lo subjetivo pierden sus fronteras".

De lo precedente podemos concluir la existencia de una típica modalidad de *deformación* en el arte americano. Ella nos parece obedecer al fenómeno que hemos

caracterizado como impotencia expresiva, que en Neruda se convierte en motivo poético esencial. Sin embargo, del criterio más general necesario para juzgar y comprender esa deformación deberemos aun tratar al referirnos a sus manifestaciones en nuestra plástica.

## II

Mas, no solamente en la descripción imaginal de lo objetivo se muestra esa peculiar deformación. Puede perseguirse hasta en vacilaciones y descuidos sintácticos del estilo de Pablo Neruda, de los que justamente dice Amado Alonso que "no son achacables a impericia o impotencia...". Claro está que para este filólogo todo ello se origina en la visión desintegradora que erige el poeta. Para nosotros, en cambio, aquella peculiaridad constituye la natural deformación que se sigue del tener como objeto estético la impotencia expresiva misma y como motivo último del crear la necesidad de establecer relaciones inmediatas.

Buscando, pues, la unidad interior de su poesía en el motivo del hombre y en su ansia de espontaneidad expresiva, su visión del mundo parece integrarse en lo que podríamos denominar el "personaje" de *Residencia en la Tierra*. El cual, aunque infinitamente distante del goethiano "aspirar sin tregua a la más alta existencia", parece, sin embargo, querer superar

la oscuridad de un día transcurrido,  
de un día alimentado con nuestra triste sangre.  
(*No hay olvido*)

Al arribar a este punto vislumbramos uno de los aspectos más significativos de la vida social americana: aislamiento por necesidad no satisfecha de vincularse con el otro, reacción psicológica de la cual la poesía de Neruda nos suministra un ejemplo en planos oscuros de confusos requerimientos. Por esas "calles espantosas como grietas" transita nuestro personaje, que se trasciende y hace universal en su lucha contra todas las sustancias terrestres, preguntando incesantemente qué "definitivo beso enterrar en el corazón". Quiero decir con todo esto que también podemos aproximarnos al conocimiento vivo de nuestra realidad observando la *original jerarquía que vincula motivo poético e ideal del hombre*.

Cabe recordar aquí a Dilthey y su pregunta: "¿En qué modo la identidad de nuestro ser humano, que se manifiesta en uniformidades, se enlaza con su variabilidad, con su ser histórico?" Dilthey alimenta la esperanza de que a través del estudio de la imaginación del poeta quizás se pueda captar la relación dada entre los procesos psicológicos y la variabilidad de los productos históricos. Porque en la poética, en la eternidad del modo de manifestarse del proceso poético, en suma, en

el hecho de actualizarse en la obra las fuerzas creadoras, cree poder encontrar el puente vivo que conduzca de lo psicológico a lo histórico. Además, la propia técnica poética, por ser ella misma elaboración histórica, y en cuanto es auténtica, sirve de auxiliar en el conocimiento del espíritu de un pueblo; lo mismo sucede con el encadenamiento de imágenes para el cual una época se encuentra especialmente sensibilizada. Con todo, aun considerando exacta tal afirmación, resta advertir que no es posible dar con seguridad el paso desde la psicología de la creación poética hasta la variabilidad cultural, sin antes intentar un análisis de la antropología de la convivencia. Y no sólo por lo que respecta a la inspiración artística, sino también en conexión con las ideas de la individualidad que la estimulan. Partiendo de tales supuestos, hablamos del *hombre de Neruda*. Porque toda poesía, por elusiva y críptica que se muestre, por muy soterradas que en ella aparezcan las referencias a lo puramente humano, no obstante, llevará oculto su personaje en el dramatismo de su visión.

Acaso el desconocimiento de lo precedente ha hecho posible el que se defiendan ilusorias perspectivas y se contrapongan valores literarios atendiendo a muy superficiales y aparentes antítesis. Tal cosa sucede cuando se oponen entre sí Darío y Neruda. Del modo, por ejemplo, como los confronta Juan Larrea, guiado por lo que denominaremos su "historicismo superrealista" <sup>(1)</sup>.

Dejando aparte aquella teoría de Larrea según la cual existiría un ancestro nervaliano en Neruda; prescindiendo también de sus juicios acerca de las excéntricas polfticas de su órbita superrealista, nos limitaremos a comentar el parangón aludido. Para esta polar valoración, el poeta nicaragüense y el poeta chileno se opondrían como la luz y las tinieblas, en un antagonismo expresivo desplegado a través de todo el espectro de reacciones que se desplazan desde la saltarina euforia hasta la más extrema depresión. Si en Darío impera el entusiasmo, Neruda, en cambio, le roe el desánimo; si en aquél late la esperanza, en éste alienta, por el contrario, la desesperación. Y así —si bien en otros términos— una larga serie de casi mecánicas oposiciones conceptuales.

Para los designios de este trabajo, importa poner de relieve que la "interpretación" de Larrea es como una mirada de superficie que no atiende a los motivos originarios de las visiones poéticas analizadas. Pues, a pesar del rutilar de los versos de Darío, a menudo adviértese en ellos tan sólo una eufórica fuga contemplativa, compensatoria de los pozos de angustia que se abren en sus poemas como un temor al más allá. No cabe referirse aquí al verdadero linaje de sus pavores ni al lugar común de atribuirle demostrables infiltraciones estilísticas de lo francés. Únicamente deseamos hacer notar que en la pertinaz angustia nerudiana brilla una constante referencia a lo humano, un querer trascender lo individual en el vínculo inmediato,

<sup>(1)</sup> Para las consideraciones que siguen, véase su ensayo *El Surrealismo entre Viejo y Nuevo Mundo*, especialmente págs. 75 a 102, México, 1944.

de que carece Darío, a pesar de sus arcádicos revoloteos de imágenes augurando un sin par futuro americano.

Ahora conviene recordar las descripciones anteriores relativas al sentimiento de la naturaleza.

Prevenidos de este modo, no tiene validez contraponer Darío a Neruda, si antes no se ha determinado el verdadero orden de sus respectivas modalidades de interiorización de lo contemplado y anhelado. Amado Alonso, aunque con diverso indagar, también opone la poesía nerudiana de "ahincado ensimismamiento" a la poética de "enajenamiento" que, con su atención preferente a las sensaciones exteriores, caracterizaría a Lope de Vega y Rubén Darío. Lo cierto es, sin embargo, que cambia el signo de tales oposiciones polares al verificar cómo en un orden dado de ensimismamiento (el de Neruda), anida una poderosa referencia al mundo: trátase de un ensimismarse alerta y, en cierto modo, panteizante. Por el contrario, hay un ciego entrar en sí (el de Darío), que se desliza sobre el mundo, pero que mientras más se niega en la angustia, a sí mismo, más sensible se torna a dejarse constreñir por puras exterioridades. En el primer caso, en el avizor ensimismamiento de Neruda —real extraversión— se descubre el universo desde una experiencia escatológica que percibe la simultaneidad de sentido entre el yo y el mundo, al propio tiempo que transforma en luminosa y creadora la impotencia expresiva. Pero del segundo, del ensimismamiento ciego, únicamente queda esta amarga reflexión:

Ay, triste del que un día en su esfinge interior  
pone los ojos e interroga. Está perdido.

*(Cantos de vida y esperanza)*

Quiere decir, en fin, que resulta diverso el sentido que ocultan las relaciones vivas entre poesía y realidad, al indagar la unidad creadora del poetizar desde la idea del hombre inherente a cada orden de fantasía poética.

### III

Para situar mejor la concepción poética nerudiana en su real contorno expresivo, daremos otra mirada al pasado, deteniéndola en Calderón. No me mueve a ello ningún virtuosismo comparativo o morfológico, si bien no por eso resulta menos arriesgado el hacerlo.

La verdad es que importa descubrir, sorprender en su fuente, el verdadero arraigo del conflicto poético, la zona de sentido donde experiencia del hombre y del mundo, sentimiento del yo y presagios de la infinitud de lo externo, inician su dinamismo expresivo. Verdadera tensión creadora que suele darse, ya sea como conciencia de mundos que se oponen sin comunicación entre sí, o como anhelo de

unidad, de continuidad en una jerarquía de formas. Veremos a veces que la imagen del todo condiciona una primordial perplejidad ante la falta de lógica vital de lo existente, tal cual ello se manifiesta en Calderón de la Barca. A diferencia de lo que se observa en José Hernández, quien crea una especie de peregrina condición del parangón, lo hará más luminoso. Nos referimos, señaladamente, al monólogo de Segismundo en la escena primera de la *Vida es sueño* y al canto XIII de la Primera Parte del *Martín Fierro*, donde se dan extrañas semejanzas formales, analogías del poetizar surgiendo de experiencias muy dispares.

A Segismundo, al igual que a Martín Fierro, lo abruma la evidencia de la condición de inexorable límite, de atadura, de destino, que no se compagina con el hecho de poder, al mismo tiempo, tener conciencia de ello, ni con lo que significa el saberse hombre. En ambos se expresa perplejidad al comparar el propio aciago destino con el movimiento y fortuna de todo lo que los rodea. En uno y otro, además, se compara al acaecer singular con lo humano universal, por lo que se opone la vida del hombre al vivir del animal o del pez, antes que su singular curso de intimidad con el de otro, como si lo trágico se destacara más nítidamente al contemplar el conflicto personal contraponiéndolo a la existencia natural, desde la índole esencial de lo humano mismo. Así, lo dramático se intensifica aún más por la aguda conciencia que posee el personaje de su condición metafísica de ser hombre.

Mas, ¿dónde ambos monólogos, a pesar de la analogía formal y de su evanescente identidad, comienzan a seguir una ruta distinta? Segismundo opone una jerarquía de seres dada como ave, bruto, pez, arroyo, a la posesión de su mejor alma, instinto, albedrío y vida. Pero ve con dolor que todo ello no le impide tener menos libertad que lo que le rodea. Martín Fierro compara también las perfecciones de las formas vivientes, si bien no se admira de que Dios haya negado al hombre lo que se ha dado al cristal, ni las opone. Establece una continuidad ascendente de formas que se van diferenciando. La perfección de la flor está representada en el individuo por el corazón, la claridad hija de la luz brilla en el cristianismo como humano entendimiento, el canto del ave resuena en la palabra:

Y dende que dió a las fieras  
esa juria tan inmensa,  
que no hay poder que las vensa  
ni nada que las asombre  
¿qué menos le daría al hombre  
que el valor pa su defensa?

En su titanismo, la confrontación con otras encarnaciones de lo existente, no lo hace sino perdurar en su lucha, resignarse a un dolor inevitable, por lo que continúa de esta manera:



Pero tantos bienes justos  
al darle, malicio yo  
que en sus adentros pensó  
que el hombre los precisaba,  
que los bienes igualaba  
con las penas que le dió.

Impulsado, en consecuencia, por sus aflicciones, seguirá hasta el fin el cumplimiento de su propio destino. Su hado parece indicarle que sólo puede caer por debajo de sí mismo como individuo, pero no caer, siendo hombre —como presiente Segismundo— por debajo del pez, a manera de castigo del haber nacido. Una resignación extrema, engendro del propio titanismo, le impide enfrentar su precaria condición a la libertad de la naturaleza viviente. Desde la personal fortaleza los antagonismos son superados, porque su valor es instrumento de lucha y percepción de la coherencia del mundo. En cambio, la experiencia de lo individual que se expresa en la comedia de Calderón, arroja a Segismundo a una irremediable soledad llena de soberbia, al extremo de ver en la pérdida de su libertad una garantía de no convertirse, él mismo, en gigantesca fuerza destructora.

¡Qué diverso es, pues, ese vivir solitario en una torre, transido de orgullo, del solitario e infinito deambular de Martín Fierro! ¡Qué distinto engarce de la oposición entre el yo y el mundo, surgiendo a partir del sentimiento del ensueño y la soberbia o del valor y la resignación! La soledad de Neruda también engendra su unidad de opuestos en un puro descansar del individuo en sí mismo. Mas, poseedor de tal sentido, que la doble dirección del hombre a la naturaleza y de la naturaleza al hombre, reviste tan honda armonía, que si el *otro* existiera

... la lluvia entraría por tus ojos abiertos  
a preparar el llanto que sordamente encierras,  
(*Barcarola*)

Una vez más se actualiza ante nosotros la infinita variedad de las experiencias posibles de lo individual. Y ahora, si comparamos a Walt Whitman con Neruda, encontramos en el primero un decidido hablar desde sí mismo en *Song of Myself*, tal como en *Specimen Days in America* el poeta se descubre a través de la serena contemplación de la naturaleza. Calmada afirmación, en una y otra obra, de clara armonía entre el yo, la naturaleza y el otro. Orden que en Neruda apenas se erige confuso, en un enlace de fuego primigenio y vegetales, en el seno de su soledad y de su angustia de aliento cosmogónico, por la titánica gestación de la idea del valor del hombre desde el hombre mismo. La fe de Neruda es como selvática maraña, oscura, luminosa y espiritual a un tiempo. La gran fe de Whitman, otra es. Por lo que puede cantar:

Llegará un día en que haga prodigios.  
Ahora mismo soy ya un creador.  
Miradme aquí, erguido, en la entraña profunda de la sombra.

Y cree ser consciente, además, de su cósmica y milenaria continuidad:

Yo soy una infinitud de cosas ya cumplidas  
y una inmensidad de cosas por cumplir.

Con mis pies huella los picos de las estrellas,  
cada paso mío es un ristra de edades  
y entre cada paso voy dejando manojos de milenios....

¿Qué le mueve a ello? Ya lo ha dicho en los primeros versos de su poema:

Me gusta besar,  
abrazar,  
y alcanzar el corazón de todos los hombres con mis brazos.

En fin, ¿qué le enciende esa fe que le hace posible identificar intimidad y universo? La creencia de que "lo íntimo nunca pierde el contacto que tenemos con la tierra", el poder confundirse "con el escenario del día perfecto", en esa naturaleza que él ve "abierta, sin voz, mística, muy lejana, y sin embargo, palpable, elocuente...". Vemos, de esta manera, en Whitman un hablar desde sí mismo poéticamente elemental, sencillo como el agua, pero junto a ello el consciente afirmar, valorar, comprender y querer, sobre todo, configurar el contorno vital también a partir de su individualidad.

#### IV

La fantasía poética de Neruda se despliega incansablemente en la búsqueda de un profundo vínculo espiritual, persiguiendo sin cesar la continuidad viviente que enlaza hombre y naturaleza. Guiado por tal designio, desciende a los estratos originarios de lo existente. Ausculta el latido de corazones milenarios con invariable tensión, ajena por entero a esa fe de Whitman, la cual le llevaba a percibirse a sí mismo como un cosmos <sup>(2)</sup>.

<sup>(2)</sup> Acaso sería justo pensar en que el mundo poético de Darío posee una luminosidad, un equilibrio interior donde la fantasía no se desata con pasión por el claroscuro. Sin embargo, ello —con algunas excepciones posteriores— quizás sólo debe afirmarse para el período de *Azul*, como lo observa Raimundo Lida. Pues, luego ya no se representará "un universo donde la naturaleza y lo sobrenatural se conciban en armonioso equilibrio".

En este sentido, su creación poética más honda es el poema *Alturas de Macchu Picchu*. Dijérase escrito con los elementos del lugar, es decir, con aquella alucinante complementariedad a través de la cual aparecen la "planta torrencial de Urubamba" y los indiferentes, cósmicos picachos. Porque el poeta interiorizó, extrajo el oculto tono expresivo que yace en esa simultaneidad. Al caminar por entre las ruinas, el paisaje le hace experimentar a uno esa doble faz: lo fugaz del tiempo en el inquieto río y lo eterno, lleno en esas ruinas y cumbres cósmicas de extraños y milenarios requerimientos provenientes de lo vivo y lo muerto. En Macchu Picchu, en medio de ese horizonte de primordial ambigüedad, el poeta se detiene "a buscar la eterna veta insondable", antes vanamente buscada:

En ti como dos líneas paralelas  
la cuna del relámpago y el hombre  
se mecían en un viento de espinas.

Comienza entonces el gran canto dado como persecución poética de la unidad, un verdadero "rascar la entraña hasta tocar el hombre" que hizo posible la gigantesca creación de la piedra. Pero antes de la definitiva pregunta que aproxima a la unificación interior de hombre y naturaleza, Neruda inicia un contrapunto en que se orquestan formas antagónicas, que parecen excluirse, por su mera presencia, por su ser mismo. Como si previamente le fuera necesario templar su instrumento literario creando una elemental armonía de contrarios:

Aguila sideral, viña de bruma.  
Bastión perdido, cimitarra ciega.  
Cinturón estrellado, pan solemne.  
Escala torrencial, párpado inmenso.  
Túnica triangular, polen de piedra.  
Lámpara de granito, pan de piedra.  
Serpiente mineral, rosa de piedra.  
Nave enterrada, manantial de piedra.  
Caballo de la luna, luz de piedra.

Luego brota la pregunta por el hombre, que es como invocar la unidad original del granito y la vida:

Para Lida, que lo juzga como siendo hispanoamericano siempre, aunque no siempre americanista, Darío perdura tenaz en su "tensión expresiva", que desde la invención verbal alcanza hasta la región de lo sombrío. Descúbreanse, en fin, varias oscuras vetas de fantasía que empañan su idílico mundo de pájaros, hadas y colores. Nunca está presente, en verdad, la clara fe en la acción, propia de un Whitman. Véase su excelente estudio sobre el poeta nicaragüense en el volumen *Cuentos completos de Rubén Darío*, México, 1950.

Piedra en la piedra, el hombre, dónde estuvo?  
Aire en el aire, el hombre, dónde estuvo?  
Tiempo en el tiempo, el hombre, dónde estuvo?

Y continúa la ascensión —o el descenso— de piedra, ahora para alumbrar el mensaje que anida en él mismo:

A través del confuso esplendor,  
a través de la noche de piedra, déjame hundir la mano  
y deja que en mí palpite como un ave mil años prisionera  
el viejo corazón del olvidado!  
Déjame olvidar hoy esta dicha que es más ancha que el mar  
porque el hombre es más ancho que el mar y que sus islas,  
y hay que caer en él como en un pozo, para salir del fondo  
con un ramo de agua secreta y de verdades sumergidas.

Finalmente, el pasado parece despertar, revivir en él. Lo proclama sin vacilaciones. Es la gran invocación:

Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta.

A través de la tierra juntad todos  
los silenciosos labios derramados  
y desde el fondo habládme toda esta larga noche  
como si yo estuviera con vosotros anclado.

Y aquí, permítanos el lector expresar de qué manera retornamos al sentido del poema, luego de reflexionar acerca de la impresión que me causa la visión de Macchu Picchu.

El estremecimiento interno que se experimenta ante las ruinas se debe al sortilegio originado en el oscilar de las imágenes entre lo humano y lo cósmico. De ahí también que se experimente una especie de dolorosa impotencia para incorporarse vivamente al paisaje, derivada de esa misma oscilación. Así, contemplar lo infinito en el humano esfuerzo, linda con el muerto silencio de la piedra. Y a su vez, lo infinito presentado en la naturaleza, despierta, dialécticamente, la presencia interior de lo humano. Se eleva entonces una interrogación vehemente, adherida a lo íntimo como un presagio: ¿naturaleza o historia? Aquí está la fuente de la obsesiva pregunta nerudiana por el hombre que hizo posible la ciudad de piedra.

Mas, no es sólo eso. Ocurre que se ha erigido ante nosotros el problema de la comprensión y expresión humanas, en una zona muy singular, llena de límites, pero también de abiertos horizontes. Sucede que una categoría del ser concebida

intuitivamente como su forma expresiva extrema, hace nacer la categoría contraria. Vemos la huella de una mano tan definitivamente quieta, que nos parece naturaleza; volvemos a contemplar otra vez la naturaleza; y la piedra en la intuición fisiognómica se convierte en historia.

Por eso, únicamente la adecuada representación del hombre del que surgiera esa obra titánica, promete detener aquí la inquietante confusión. Es decir, el descubrimiento del vínculo originario con el hombre estabiliza el contemplativo oscilar interior entre la perspectiva de la historia y la naturaleza. La desnuda visión de una u otra suele arrojar al poeta y al individuo a una irremediable soledad. La pura historia, mudable siempre, acongoja con la nostalgia de lo eterno. Por el contrario, en lo inmutable puro, la vida no germina. Todo parece augurar que debemos afrontar la definitiva pérdida de la continuidad de lo real. De ahí la sostenida voluntad de encontrar la jerarquía creadora que va de la naturaleza al hombre. Jerarquía que Whitman actualiza en sí mismo desde los orígenes de las edades, en tanto que Neruda la sorprende en el "alto arrecife de la aurora humana" donde existe

la más alta vasija que contuvo el silencio:  
una vida de piedra después de tantas vidas.

Permanente búsqueda de unidad de sentido, de continuidad expresiva. Con todo, no se consigue plenamente la anhelada transición —en el poema, en uno mismo— entre la obra de arte y la naturaleza, entre la historia y el cósmico paisaje. De ahí mana la desazón que provoca contemplarlo, la desolación motivada al hundir inútilmente la mirada en lo eterno. Por ende, se llega a desenvolver la impresión subjetiva de que el indio esculpó los picachos cordilleranos aspirando a expresarse a través de ellos mismos. Eligiendo, seleccionando orgánicamente estilo y lugar, a fin de crear una transición entre obra y naturaleza, que nosotros —con frío estremecimiento— somos impotentes para evocar.

## V

¡Viejo afán y viejo anhelo humanos!

Pero aún queda un recurso al poeta para conseguir restaurar la continuidad de lo existente. Es el toque mágico del tiempo, que comienza a fluir desde la palabra. Consciente de que ya nada surgirá del "tiempo subterráneo" y de que el indio, remoto creador de Macchu Picchu, sólo podrá hablar a través de sus palabras, exclama:

Sube a nacer conmigo, hermano.

Se comprende, por otra parte, que caminando por las estrechas calles del Cuzco, donde el estilo colonial está implantado sobre la solemne piedra incaica, nos invada la sensación de algo que crece vegetativamente, para precipitarse por último a la nada. Se tiene la experiencia subjetiva de una inmensa tradición que ya no florece. De unos tiempos pasados que se deslizan inexorablemente hacia lo puramente natural, orgánico, vegetal, mineral, siguiendo el obscuro curso sin riberas de un agua que corre subterránea. En tal sentido, ¡qué preocupación tan actual despierta el aleteo de ese pasado! Aviva el temor a la petrificación cultural, al tiempo petrificado como decadencia o como forma de vida estereotipada en letal hormiguero humano.

En medio de esas meditaciones en torno a Neruda, naturalmente cabe pensar en Inca Garcilaso de la Vega y recordar cómo trató de salvar del olvido su propia tradición amparándose en ideas occidentales, ya que sus antepasados "porque no tuvieron letras no dexaron memoria de sus grandes hazañas y agudas sentencias, y así perecieron ellas y ellos juntamente con su república" <sup>(3)</sup>. Recordar, por ejemplo, su manera de considerar el Cuzco como otra Roma del Imperio Inca. El cotejo se extiende a las varias esferas de la cultura. La comparación con griegos y romanos corre a largo de toda su obra. Con giro de lenguaje que diríamos cartesiano, aunque haciendo presente a cada paso ser indio nacido entre indios, declara querer escribir el discurso de la historia de su patria "clara y distintamente".

La nostalgia del pasado, de su pasado ancestral, su dolor de indio, su humildad lindante casi con el automenosprecio, quedan como mitigados merced a su visión platónica, arquetípica del Imperio Inca. No por azar tradujo a León Hebreo, por lo que sorprende cómo uno de los primeros mestizos fue tan universal en su perspectiva histórica (y no creo que ello haya acontecido sólo a favor del caudal cultural que circulaba por el idioma en que escribía). En su afán de encontrar paralelismos afirma descubrir huellas de la religiosidad occidental en las ideas que los Incas y amautas tuvieron en Pachacámac como creador del universo. En consecuencia, declara que él como indio cristiano católico diría que Dios en la lengua de sus antepasado equivale a Pachacámac. En todo momento al escribir su historia está presente este deseo de conservar la memoria de los hechos y dichos de su patria en virtud de ese enlace con la tradición de su nueva tierra. Por eso, lo extraño, lo paradójico se palpa al sentir agudizados en el Cuzco antagonismos de la conciencia histórica nuestra, particularmente al recordar cómo el Inca Garcilaso intentó rescatar ese mismo pasado recurriendo a representaciones espirituales de estirpe platónica.

Ahora hemos alcanzado una de las significaciones últimas de *Alturas de Macchu Picchu*. Tales son los nuevos horizontes que abre Neruda, ya que todo auténtico poeta descubre en algún sentido nuevos ámbitos y desconocidos aspectos de las cosas. Columbra nuevas imágenes, distintas perspectivas del mundo. En el caso presente

<sup>(3)</sup> *Comentarios reales*, Libro Séptimo, capítulo VIII.

ello se manifiesta en la búsqueda de la continuidad interior entre vínculo interpersonal, naturaleza e historia, a la que es impulsado por su impotencia expresiva y necesidad de relación a un mismo tiempo. En la proyección de estas experiencias a la esfera de lo primigenio, como a una cosmogonía del alma, reside la seducción que Neruda despierta en el americano. Ahí finca su popularidad, a pesar de ser tan escasamente popular su poesía, a menudo difícil y sibilina.

Le ocurre, en cambio, que al tender racionalmente en sus cantos políticos a lo popular, se advierte la falta de interiorización de lo revolucionario, la frustración al intentar crear con imágenes criaturas vivientes, literariamente objetivas. Lo cual no podía menos que acontecerle, pues el motivo esencial de su poetizar fluye de esa necesidad de honda comunicación que no consigue conquistar serenamente, aunque sí expresar como tenso anhelo. Por eso también se le evade el tono descriptivo adecuado a la pintura de una alegre convivencia, capaz de actualizarla, de hacerla actuante. De tal manera que su referencia colectivista al hombre se reviste inequívocamente de retórica, de elementos expresivos de descarnada propaganda llena de matices mágico-políticos.

Ahora bien, este mismo hombre nerudiano que pugna por encontrar su natural jerarquía en medio de las formas elementales de la existencia; que vive el mundo de lo erótico y el mundo del espíritu caóticamente anudados el uno al otro; ese hombre que percibe el paisaje unido a la dolorosa necesidad de sentirse vivamente incorporado a él, nos aparece también como luchando —y con cierto despliegue de soberbia— contra el pensamiento de toda limitación que constriña el optimismo casi dionisiaco de su comportamiento. Hecho también revelado por la especie de repulsa y menosprecio que manifiesta el americano por la idea de autodomínio.

Porque en su visión del destino natural de las cosas humanas, éste participa sólo muy obscuramente, o se orienta a través de cauces singulares. La débil afirmación de autonomía se corresponde con la realidad de su aislamiento, pues ambas actitudes se influyen y configuran recíprocamente.

#### SILENCIO Y PALABRA EN LA POESÍA DE NERUDA. (4)

En ciertas formas de experiencia poética, la relación expresiva originaria palabra-mundo, se evidencia como un motivo de creación. Tal es el caso en el sentimiento de la naturaleza que se despierta al conjuro del advenimiento del nombre y de las revelaciones de la palabra. En este sentido, Pablo Neruda, en el *Canto General* y a todo lo largo de su obra, exalta el despertar simultáneo de las formas del paisaje natural unido a las palabras que se van destacando como horizontes que se pueblan de existencia. Por eso (también), en su poesía se erige el silencio como categoría

<sup>(4)</sup> En Félix Schwartzman: *Teoría de la Expresión*. Editorial Seix Barral; Barcelona, 1967, págs. 47-49. (Nota de la Segunda Edición).



expresiva y modo de ser de la naturaleza. Lo revela en el doble sentido de constituir algo metafísicamente valioso, al tiempo que instancia expresiva suprema. Diríase que el poeta persigue a través de la categoría del silencio la participación en el ser y la vida de las cosas; que intenta superar ambigüedades comunicativas, procurando alcanzar un nivel en que lo expresivo se confunde con el silencio de las cosas, donde la expresividad se disipa en silencio, porque ya somos uno con las cosas. De manera que Neruda poetiza dos momentos, aparentemente antagónicos, pero complementarios en las profundidades de la expresión: la experiencia de la naturaleza que se despliega y ahonda con el advenimiento del nombre, y la mirada casi mística que se detiene en la visión de las cosas como silencio, la naturalización del silencio, que es signo de máxima aproximación al ser de la naturaleza.

Y es que origen, naturaleza, historia, palabras y silencio sólo se comprenden reflejándose e iluminándose recíprocamente. Por eso, al comenzar el *Canto General*, vislumbrando en lo originario, va a transformar las cosas en palabras, a fin de penetrar en su espíritu; va a descubrir el Nuevo Mundo desentrañando los signos que evocan sus fuerzas elementales. Con profunda coherencia poética y metafísica, el mundo sin nombres es revelado por Neruda en su primordialidad, en la estremecedora armonía existencial primera. Hace surgir las cosas de aquende el lenguaje, que tal es su ficción creadora y, por lo mismo, ellas se perfilan a través de misteriosas articulaciones. Entonces, los hombres "eran rumor, áspera aparición, viento bravo". Es el momento en que se unen la tierra y el hombre, que es hecho "de piedras y de atmósfera". "Todo era vuelo" en esa tierra, donde el trueno era "sin nombre todavía". Pero el hombre, que "tierra fue", "barro trémulo, forma de la arcilla", conserva "en la empuñadura de su arma de cristal humedecido" las iniciales de la tierra, de la tierra sin nombres y sin números, "sin nombres, sin América". Ocurre en ella como si la palabra comenzara a revelar el mundo, descubriéndolo merced a ese lenguaje todavía "mezclado con lluvia y follaje". De ahí que lo innominado y el nombre conservan la semejanza de lo recién creado, mitad silencio, mitad elementos puros expandiéndose. Y por eso las palabras encarnan en ellos, con primordial materialidad, cósmica agitación. Con hondo sentido del Verbo originario, Neruda ve amalgamarse palabra y silencio. "Cayeron las palabras y el silencio", dice en el *Canto General* (que también aparecen reflejándose, en ángulos expresivos imprevisibles todo a lo largo de su obra). "Dadme el silencio, el agua y la esperanza", exclama en *Alturas de Macchu Picchu*. Y es que el silencio se erige como "una silenciosa madre de arcilla". En él establece el albatros el orden de las soledades. Porque "todo es silencio de agua y viento". Innumerables son, pues, sus variedades. Hay silencios estupefactos y hay la geografía del silencio. Existe en la muerte, donde es "el más puro silencio sepultado". Cabe encontrar "silencios tenebrosos" y enfrentar "multitudes espesas de silencio". Puede brotar sangre que cae "de silencio en silencio" que, al dar en tierra, también "desciende al silencio". Y, por otra parte, hay una primera edad del héroe que es "sólo silencio".

Asimismo, existen personajes y lugares en que todo está "dispuesto en orden y silencio, como la permanencia de las piedras". Imagen que muestra cómo se unen en la naturaleza viviente, palabra, nombre, número y silencio; aparecen en la génesis del paisaje, en lo originario, fusionados lo vegetal, animal y humano, unidos por el silencio del tiempo que transcurre. Tal es la genealogía que vincula esencialmente palabra y mundo en la poética de Neruda.

Esta metafísica del silencio —que lo es por igual de la expresión—, constituye el soplo creador que anima los modos de existir y de comunicar en *Residencia en la tierra*. Porque el silencio representa una forma de ser al tiempo que una categoría expresiva que permite, al poeta, convertir en transparentes a las cosas y a las palabras. De ahí también deriva el significado religioso de la extinción de todo murmullo.

El silencio primero del mundo, que envuelve toda la obra de Neruda, es el punto por donde podemos comprender su sentimiento de la naturaleza, inseparable de la valorización del lenguaje y de la expresividad. Profunda, hasta lindar con sentimientos místicos, es su intuición de la naturaleza como lo primordial que eternamente se origina. Recuérdese, por ejemplo, *El gran océano*, donde dice del mar: toda su fuerza "vuelve a ser origen" y a llenar "tu propio ser con tu substancia", que colma "la curvatura del silencio". Dirá, también, de la mujer, en *Tentativa del hombre infinito*: "Yo te puse extendida delante del silencio". Se comprende que esta visión cosmogónica de las cosas, derive de un impulso expresivo que alcanza a los orígenes de la palabra y que, por lo mismo, limita con el silencio del mundo anterior al lenguaje. Pues ya para los místicos el silencio representa lo más esencial de la naturaleza <sup>(5)</sup>.

<sup>5)</sup> Sobre el silencio religioso y las especies de silencio, en la forma interior del lenguaje, y en los distintos tipos de convivencia, véase de Louis Lavelle *La parole et l'écriture*, L'Artisan du livre, París, 1942, págs. 129 a 145. Además, sobre el tema de naturaleza y silencio y el silencio en la poesía y el arte, consúltese también el penetrante estudio de Max Picard *The world of silence*, Gateway Edition, Chicago, 1961, especialmente páginas 129 a 138, donde Picard trata del significado del silencio como anterior a las cosas, y realidad primordial, como fenómeno en sí. Por último, acerca del silencio como condición de posibilidad del lenguaje, y del carácter de "ser silencioso" del logos primitivo, para los fenomenólogos, es ilustrativa la obra de J. Claude Piguet, *De l'Esthétique à la Métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, especialmente páginas 119 a 128.

## I

Sumergido el individuo de ese modo en lo subjetivo, en la infinitud del anhelo, llega a concebir la voluntad confusamente, como el despliegue de fuerzas poderosas e irracionales en la naturaleza y en sí mismo.

Antes de seguir la ruta interior del sentimiento americano de la *infinitud del querer*, nos detendremos en un aspecto de la significación antropológica de la experiencia y manifestaciones del autodomínio. Se trata de que el carácter de los estados volitivos está subordinado a una concepción del mundo y al sentido de la vida. Naturalmente, el sujeto sólo experimenta la forma interior del anhelo, con entera independencia del eventual conocimiento de estas conexiones.

Con anterioridad me referí ya a las relaciones psicológicas que enlazan aislamiento y sentimiento de la propia vitalidad y en especial del simbolismo que encierra el titánico individualismo de *Martín Fierro*, acrecentado por el saberse lleno de ilimitadas posibilidades. Ahora volveremos otra vez sobre el ensimismamiento, si bien para examinarlo desde el sentido del querer y la experiencia de los estados volitivos.

Las formas del *querer* y el *horizonte correlativo de expectativas son función de la esfera de realidad con la cual el individuo y la comunidad aspiran a la unificación afectivo-espiritual*. En efecto, sucede que al desenvolverse un impulso de unificación—o la idea de identidad entre razón y naturaleza— el objeto al que se tiende actúa como centro de atracción, produciendo desplazamientos y nuevas correlaciones estructurales en las otras formas del acontecer psíquico. De este modo, v. gr., el anhelo de unificarse con un cosmos ordenado racionalmente—o el sentirse uno con él— reobra en la concepción de la voluntad invirtiéndola de cierto intelectualismo. Es decir, lo volitivo puede subordinarse a lo racional y lo irracional, pues la libertad del querer es infinita, en cuanto a los objetos que es capaz de abarcar en su espontaneidad. La imagen del mundo del panteísmo estoico ofrece un ejemplo de dicha adecuación de la experiencia psíquica al objeto con el que se aspira a unificarse.

También se observa un estrecho enlace entre la afirmación de la voluntad—en cuanto concebida especialmente como autoconstreñirse— y el florecimiento del espíritu de comunidad. En el monismo panteísta de Grecia se verifica esta doble corriente de lo volitivo hacia lo racional y de lo racional hacia lo volitivo, con una débil acentuación de la voluntad en el sistema estoico, que deja su estela en la idea de la sociedad. Porque al identificar el orden de los fenómenos naturales con la fuerza

racional animadora del universo, se hace posible una concepción particular del vínculo humano según la cual todos los hombres son parientes entre sí y, como tales, destinados a vivir en comunidad. De la simpatía mutua de todo lo cósmico se deducen los deberes para con el prójimo. Pero al coordinar la conducta personal con la fuerza racional que penetra al universo, la valoración de la voluntad limitase de un modo particular, a pesar de que se afirme el imperativo de autodomínio frente al vasallaje de las pasiones y al imperio de las cosas externas.

La vacilación del estoicismo en lo tocante al significado conferido a la voluntad frente al intelecto, se comprende precisamente por el monismo panteísta que predica que la armonía entre la naturaleza individual y lo universal determina el fin moral. Debiendo el individuo, como principal designio, combatir los efectos y el influjo perturbador de lo exterior, la libertad del querer sigue una órbita de orden racional. Los antiguos estoicos definían la virtud como una "disposición del ánimo conforme a la razón", como vivir según "la experiencia de las cosas acaecidas conforme a la naturaleza".

Paul Barth observa que en la primera definición de la virtud se contiene una referencia a la voluntad como factor diverso de la razón y del pensar. Del mismo modo, encuentra un reconocimiento de la voluntad en la idea de que el afecto ha de ser combatido por el afecto mismo y un impulso por otro impulso, pues los estoicos aplicaban a los actos volitivos la terminología de los afectos. Es su panteísmo el que hace fluctuar a la ética y a la psicología entre el intelectualismo y el voluntarismo, conservando siempre la primacía del primero. "Así, pues —escribe acertadamente P. Barth— en la doctrina de la virtud de los estoicos hay dos corrientes contiguas, y, a veces, contrapuestas. Una, que sigue la tradición, desarrollando y modificando la doctrina intelectualista de la virtud de Platón; otra, que deriva nuevas virtudes del panteísmo psicofísico. En este respecto la metafísica produce en el estoicismo frutos hasta entonces desconocidos del mundo helénico" <sup>(1)</sup>.

Para el tema del presente capítulo importa destacar las peculiares jerarquías de lo psíquico —en la teoría o en la experiencia subjetiva— condicionadas por la índole propia del objeto de unificación. Por este camino advertiremos cómo la integración racional que opera el panteísmo se desenvuelve volitivamente como profundo sentimiento de solidaridad humana. Es decir, la unidad estoica de razón y cosmos, determina, por una lado, una reducción de la voluntad al curso del orden universal, y por otro, esta misma limitación, dialécticamente se torna ilimitada en el impulso de participación en todo lo humano. Era necesario insistir en este punto, no sólo atendiendo al milenarismo influjo del estoicismo, sino a la universalidad de la voluntad de unificación propia del hombre.

"Sin duda —escribe Scheler en *Esencia y forma de la simpatía*— la índole de la unificación afectiva de la antigüedad clásica es distinta de la del mundo índico y chino meridional (Laotsé)". Aun cuando Scheler se mueve en otra dirección, creemos oportuno

<sup>(1)</sup> *Los estoicos*. Madrid, 1930, pág. 198.

tuno recordar también su profundo análisis de la unificación afectiva en el cristianismo, fundada en el amor a la persona y, especialmente, su referencia a San Francisco como creador de una interpretación de la relación entre la naturaleza, el hombre y Dios cualitativamente distinta de toda la historia anterior del cristianismo.

Ahora debemos poner a prueba las precedentes consideraciones en la interpretación de la experiencia de la voluntad en el americano.

## II

Siempre se da un querer. Pues existe una suerte de inevitabilidad antropológica de los actos volitivos. Pero la singularidad del instante histórico que se vive, va a constreñir al individuo a un querer determinado. Además, las ilimitadas posibilidades que encierra la voluntad, al desenvolverse como un querer hacia sí mismo, como un aspirar a dominarse, ceden su ilimitación a una forma particular de autosuficiencia condicionada por la realidad a que el hombre tiende como al valor más alto.

Es decir, el deseo, el anhelo, la voluntad entendida como riguroso querer, el temor, la repulsión, la noción, cobran modos peculiares al ejercerse en formas de autodominio, de ascético constreñimiento o de íntima "concentración". Y cuando sucede que el deseo se fija en un querer perseguir hasta el infinito la vitalidad que se cree poseer, como ocurre en el americano, entonces la expresión de los actos volitivos desenvuélvese de un modo característico. Más aún: *si el hombre de nuestras tierras no posee otra dirección de unificación que la consistente en afirmar al hombre por el valor del hombre en sí mismo, la vivencia de lo volitivo, en cuanto autocontrol, discurre en una coherencia que le es propia* y a ahora pasamos a describir.

Al final del capítulo anterior, así como al comienzo del presente, hablamos de la valorización ambigua del americano respecto del autodominio, ambigüedad que no excluye su sentimiento de la infinitud del querer y de la voluntad como fuerza primigenia. Por eso cabe señalar que, *tras el menosprecio del autodominio que incluso alcanza a la soberbia, se halla una especial ideal del hombre, como titánica afirmación de la hombría, de lo ilimitado de la propia vitalidad*. Todo lo cual condiciona particulares relaciones funcionales entre el autodominio y esa misma valoración del hombre. Esto es, en dicho menosprecio alienta un motivo positivo, de poderosa afirmación, que estimula un original ascetismo.

Antes de continuar, debemos recordar lo ya dicho acerca del *estoicismo de convivencia*, es decir, de aquella actitud consistente en vivir una relación humana que se busca y anhela, pero reducida y debilitada hasta lindar con la hostilidad. Como expresión de esta última aparece la *impiedad psicológica*, forma de indiferencia que se manifiesta como indolencia frente al otro cuando no existen vínculos de intimidad.

Tal estoicismo de convivencia, en virtud de la transformación operada por el autodominio como resignación a contradictorias actitudes del otro, torna

comprensibles las paradójicas y con frecuencia inarmónicas relaciones entre americanos. En medio de ese desorden interior y de un comportamiento afectivo contradictorio y ambivalente, alienta un hondo y fervoroso sentimiento de lo humano que legitima el aparente extravío. Pues así como el americano bordea el autoaniquilamiento para alcanzar los límites de su vitalidad, bordea también la impiedad psicológica.

El escritor mexicano José Revueltas, que prescindiendo de algunas impurezas literarias nos recuerda a Joyce y a Faulkner, ha conseguido en su novela *Luto humano* una pintura estremecedora de este desorden y angustia que penetra la convivencia americana. Citamos, a continuación, las reflexiones que hace el cura cuando Úrsulo y Adán vienen por él:

"Hay que acompañarlos", pensó al cabo, vencido por su propio estupor y por la fuerza silenciosa, pertinaz, que salía de ellos."

"Únicamente de oídas los conocía. Invulnerables y vivientes; símbolos quietos con su pasión terca corriéndoles por la sangre." —Pensó— si enemigos como son hoy se les ve juntos, no es sino porque tan sólo han aplazado el odio para sustituirlo por esa convivencia silenciosa y sombría del país". "Imposible concebir que alguna vez se tendieran la mano con verdadera lealtad o que alguna vez el contenido de las palabras cristianas se les revelase con su voz cálida". Luego, Revueltas nos cuenta cómo amaba Úrsulo a Cecilia: "Úrsulo lleno de obstinación, que casi la odiaba. Pues, ¿qué otra cosa que no odio era ese frío violentarla, ese amor empecinado, duro? Para Úrsulo, Cecilia era fieramente suya, como si se tratara de algo a vida o muerte. Suya como su propia sangre o como su propia cabeza o como las plantas de los pies. La quería cual un desposeído perpetuo, sin tierra y sin pan; cual un árbol desnudo y pobre. Amor de árbol, de cacto, de mortal trepadora sedienta".

### III

Si la voluntad, como forma íntima, no está dirigida hacia actitudes que culminen en el dominio de sí, genera un sentimiento de inactualidad y desarraigo. Hay como una vergüenza de la voluntad, un sentido de culpa ante el mero ansiar desordenado, ante la disipación en todas sus formas. Ese sentimiento de desarraigo se desenvuelve por la percepción de la propia vitalidad y por la simultánea mirada lanzada al mundo exterior en perspectiva que no logran convertirse en serena contemplación. Pues la experiencia de plenitud y armonía implica autodominio, el cual, de algún modo, hace posible una imagen ordenada del mundo circundante, de la sociedad y del prójimo. Y entendemos por autodominio, no sólo una autorracionalización de la vida íntima, a la manera de los estoicos, es decir, como moral imperio de la razón sobre los instintos, sino una forma diferenciada de la experiencia de la propia individualidad y de la presencia de otro.

Al concebir, o mejor, al presentir el individuo el sentimiento del propio dominio como potencia del alma, genera nexos objetivos con la realidad. Por cierto, no sostenemos aquí un optimismo voluntarista, nos limitamos a describir la compleja actitud del americano, en la que, por instantes, su señorío interior produce la ruptura del aislamiento subjetivo. Merced al triunfo que ello supone sobre la visión de la fuga desordenada de las cosas, condicionada por la inestabilidad interna, se disipa también la hostilidad hacia sí mismo.

Porque psicológicamente existen interacciones entre las formas de referencia al mundo, al otro, el hermetismo y el señorío de sí. El encadenamiento de este proceso que configura el mundo de las relaciones sociales puede ser descrito de la siguiente manera: la conciencia del profundo aislamiento afectivo y espiritual reobra en el ánimo matizándolo de tonalidades negativas de tristeza y ansiedad, al propio tiempo que inclina a forjarse imágenes inconexas, confusas y contradictorias del hombre y de la realidad exterior. Por la acción de este mismo aislamiento, por la entrega a lo puramente impulsivo, en fin, por la falta de dominio, el prójimo es vivido, por decirlo así, discontinuamente, esto es, a través de vínculos que afloran únicamente en las situaciones concretas, inmediatas, para sumergirse otra vez en su atormentada intimidad. La faz positiva del mismo proceso muestra que: *expresión, espontaneidad y autodominio se fusionan en la actividad del alma al iniciarse la ruptura del aislamiento subjetivo*. El dominio encarna la posibilidad de superar la impotencia expresiva y la expresión implica, a su vez, el advenimiento del equilibrio interior. La espontaneidad se manifiesta cuando en la persona concurren aquellas dos disposiciones anímicas.

En el mismo acto en que el individuo intuye el autodominio como expresión de su ser personal, como naturaleza viviente que en él se actualiza, la visión de su ser personal, como naturaleza viviente que en él se actualiza, la visión de la ley interior, antes sólo presentida, se manifiesta plenamente superando la impotencia expresiva. La ruptura del aislamiento subjetivo se revela de inmediato en la espontaneidad para erigir una idea del mundo, en el sentido de que a través de ella la persona se percibe como adscrita a una totalidad. Y por esa misma virtud del dominio interior, de la voluntad éticamente considerada, despunta también una imagen del hombre que estimula el sentimiento de comunidad. Pues el auto dominio determina —por encima de la originaria posibilidad de comprensión y expresión— una mayor diferenciación de la capacidad expresiva y, parejamente, de la finura para comprender lo expresado y vivido por el prójimo. Lo cual significa, cabalmente, que se acrecienta la idea del nosotros y la unidad colectiva, porque la experiencia de sí y de lo real son complementarias.

(Es oportuno señalar que esta hermenéutica de la experiencia del otro, no sólo revela formas de vida del latinoamericano, sino también, por ejemplo, las peculiaridades del mundo de lo humano narradas por Dostoievski).



## I

En la lucha por conseguir espontaneidad expresiva se crean nexos personales directos, superándose así la opresión de un vivir oscilando entre proximidad y lejanía, lo que caracteriza el contacto negativo, en que cada uno permanece perdido en su intimidad. Pues la conquista de espontaneidad, fundada en el dominio interior, conduce a la plena actualidad de la persona en tanto restablece su armonía por la coincidencia entre las motivaciones y los actos. *Este ser actual respecto de sí mismo hace posible, a su vez, como manifestación inmediata del autodomínio, la vinculación profunda al nosotros.* Porque el autodomínio constituye el fundamento de una honda y diferenciada percepción del tú, ya que, en el fondo, éste conlleva el amor al prójimo.

Al trascender lo amorfo en el contacto personal se favorece, ya lo hemos dicho, la ruptura del aislamiento subjetivo, merced al enriquecimiento espiritual que la vivencia del nosotros opera en el equilibrio interior. Hay también en este complejo proceso formas de reaccionar que tocan a lo humano universal. Al tratar del acto moral, veré cómo esta imagen creadora del mundo, lograda por el autodomínio, se realiza merced al imperio de la necesidad esencial de legitimidad y responsabilidad frente a los demás la que actúa como expresión de una ley interior. Acaso ni siquiera es necesario advertir que todo este proceso íntimo se vive tan sólo como impulso interno, como un puro tender. Sentimientos de realidad o de opresora desrealización obran aquí como presagios, como señales que orientan en la propia ruta, antes que el saber de un claro encadenamiento racional, pues lo que se percibe es la función configuradora del yo como fuerza primigenia.

En la descripción de fenómenos que ostentan tal complejidad, limitaciones provenientes del lenguaje deforman su real fisonomía, dejando la impresión de que contemplamos procesos de causalidad lineal, a lo que en realidad subyace una compleja interacción dialéctica. Recordemos en tal sentido lo enunciado anteriormente acerca del particular mecanismo que enlaza dominio y espontaneidad. Puesto que para conquistar auténtica espontaneidad, es necesario el señorío de sí y, para conseguir éste, el poder conducirse espontáneamente. La manifestación de alegre encuentro con otro no hace posible fijar un comienzo temporal único, sino que su logro se afianza en sucesivos actos de dominio.

Claro está que intuitivamente aprehendemos, más bien, un antagonismo que demarca la fluidez de lo espontáneo, respecto del ejercicio espiritual del autodomínio.

Pero es que ocurre que lo hermético del autodomínio se deshiela, desaparece en el despliegue del vínculo inmediato con el otro. En la humildad ante la persona ajena, las tensiones se desvanecen, aunque como etapa previa de su conquista haya supuesto vencer fuerzas interiores que impulsan a una tenaz rebeldía personal. Recíprocamente, en la actitud de autodomínio despunta ya la humildad. Porque es la soberbia la que alimenta el fuego de la violencia. Al crecer incontenible, los ojos de quien la vive permanecen ciegos para lo objetivo. En la violencia, todo juicio acerca del otro se desvía de la real singularidad de que éste es poseedor. Se le degrada en lo general, borrando en el enemigo o interlocutor rastros de lo personal. A parejas con ello crece la soberbia, sin mezcla de responsabilidad que enturbie el placer de no querer dominarse. Así comprendemos a Laotsé cuando afirma que la humildad ante los demás abre el camino de la unificación con el *Tao*. De tal modo, que en el vínculo interpersonal inmediato confluyen, hasta confundirse, fuerza y blandura del ánimo.

## II

La infinitud del anhelo acrece el desaliento en el hombre, ya sea que se dirija al mundo de lo erótico o que se contemple el curso de lo social. Es la seducción y rechazo a un mismo tiempo, condicionada por lo ilimitado del querer que, una y otra vez, devora presencias y las requiere nuevas. Son aspiraciones que fluyen como el tiempo; son anhelos que lejos de producir estremecimientos profundos, se traducen en deseos de autoaniquilarse o en una especie de nostalgia que se agrega al querer, cuando también se presiente la misma infinitud de sus direcciones posibles (lo cual no ocurre en la voluntad de unificación con la naturaleza, que nunca degrada hasta el límite de automenosprecio). La desmesura en el desear, enturbia y desazona, por el incesante espejismo de ilusorios objetos últimos de la aspiración. Pero, sobre todo, el desánimo sobreviene cuando el desajuste entre el individuo y la comunidad llega a ser muy profundo. Por eso, la obscura obstinación del anhelo reviste formas distintas, en concordancia con el sentimiento de solidaridad que anima a los distintos grupos humanos. Hay la tragedia íntima del anhelar que aniquila en su ilimitación, por no vislumbrar el individuo un todo social al cual poder incorporarse vivamente. En este sentido, cabe decir que *el desear inacabable es, en el fondo, dolorosa soledad*. La vida en auténtica comunidad sofrena el anhelo que se nutre de sí mismo, desviando la voluntad del torturador querer sin límites <sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Es cambiante, en las diversas sociedades, el tono medio del querer, así como la forma en que la tensión del anhelo irradia sobre otros procesos psíquicos. En lo tocante a los requerimientos externos, se observa en la gran ciudad del mundo actual, en la noche, con sus calles llenas de luces, cómo se mantiene vivo un estado de constante desear. Ello responde a una típica tendencia económica orientada a crear necesidades artificiales. Y, justamente por ser tales, es menester conjurar el artificio con una suerte de seductora estimulación, al servicio de lo cual se encuentra toda la escenografía externa propia

Ahora bien, cuando el americano se deja fascinar por su anhelo, se debilita en él la valoración metafísica del hombre. Entonces surge junto a la opacidad y penumbra en que se oculta la imagen del otro, un difuso sentimiento de irresponsabilidad. Éste se revela, tanto en el comportamiento individual como en la contemplación indiferente del extravío colectivo observable en las más variadas esferas de la vida social. A diferencia de lo que caracteriza las formas indeterminadas de irresponsabilidad, frente a hechos y personas igualmente indeterminados y supuestos más que conocidos, esta embozada irresponsabilidad radica, específicamente, en la manera de concebir la participación personal en el destino colectivo. Lo cual presenta entre nosotros rasgos peculiares. Se observa, en efecto, una popular concepción consistente en un amplísimo "no ser responsables". Ya se refiera al futuro de la persona ajena o al cambiante curso de los acontecimientos de orden social. Esta falta de un sentimiento de responsabilidad da la medida del hermetismo imperante en la conciencia individual. Por lo demás, *el sentido de responsabilidad no es algo unívoco*. Al contrario, es fluctuante, y se desenvuelve en estrecha dependencia del tipo de relación básica existente entre el individuo y su sociedad. Es decir, la conciencia de responsabilidad es históricamente variable. Distinto es el horizonte de responsabilidades exigibles al individuo en una teocracia, en un Estado totalitario, en una democracia gobernada por una coalición de partidos, así como diverso también en una sociedad regida, con inexorable rigor, por un partido único. En nuestro caso, se trata de una general irresponsabilidad que deriva del desacuerdo entre las palabras y los actos, entre lo que se hace y lo que se desea, en fin, del no sentirse verdaderamente representado por la *élite* directora.

Ahora, desde otro punto de vista, ocurre que el sentimiento de hostilidad hacia sí mismo, experimentado al percibir el caótico agitarse de las pasiones en la intimidad y al vislumbrar la propia irresponsabilidad como caída por debajo de sí y abandono de los requerimientos exteriores, deriva finalmente hacia una particular

de las ciudades modernas. Así, vemos luces dispuestas persiguiendo cierto sortilegio o cumpliendo la función de los guñóns luminosos de los fabulosos peces que habitan las profundidades del mar. A pesar de que en este caso, algo artificioso desencadena el acto volitivo, resulta tan continuo y persistente el estímulo, que el hombre de la calle queda transido de anhelos desordenados, hasta experimentar una sensación de asco, de rebajamiento por su debilidad o frenesi; o bien el hombre se percibe como un paria por su impotencia para responder económicamente a esos mismo requerimientos.

Por último, hay que distinguir varias zonas de sentido en lo que respecta al sentimiento del querer. Distinguir, en primer lugar, el fenómeno primario de la infinitud de anhelo como desarraigo, como soledad o caída moral. Luego, el hecho de la variabilidad de la disposición general del querer relativa a cada sociedad. Y, en tercer lugar, el problema psicológico de los distintos niveles que alcanza la bipolaridad deseo-frustración, tal como lo estudia, entre otros, A. Kardiner. Por cierto, permanece como una cuestión abierta, la del conocimiento de la jerarquía y trabazón propia de esos enfoques. Quedé dicho, en todo caso, que es necesario no confundir el planteamiento puramente psicológico de Kardiner, del histórico-antropológico aquí desarrollado. Y ello es importante, por cuanto vemos cómo en la sociedad moderna ocurre que el estado de ansiedad es provocado, antes que por frustración de anhelos determinados, por la soledad del individuo y por la ausencia de una forma de vida social que lo representa cabalmente.

actitud de dureza. Y tal que, con frecuencia, la insensibilidad se convierte en indolencia y, como ya vimos anteriormente, en impiedad psicológica respecto del otro. En el hispanoamericano, esa reacción caracteriza un aspecto de las relaciones entre gentes del pueblo. Pero no todo es negativo en dicha frialdad, porque ella lleva implícita una concepción silvestre del arbitrio humano. El tono afectivo de las relaciones se envuelve, dialécticamente, en una atmósfera de indiferencia por la certidumbre de la existencia de la libertad personal, lo cual limita la comprensión a un frío no querer justificar las acciones censurables. Así, el soterrado y difuso conocimiento de la voluntad se manifiesta en la convivencia como preocupación o despreocupación, como amor o desamor, según que en ese juego de tensiones armónicas se experimente o no el significado moral de la voluntad.

El valorar y comprender al prójimo puede nacer, ya sea del saberse mutuamente poseído por las pasiones —comprensión que se agota en el acto de proyectar en los demás la honda hostilidad que rige para sí mismo— o del saberse capaz de ejercer el dominio interior. En este último caso, el comprender engendra un vínculo de índole amorosa, diferenciado, que superando la percepción natural de la psique ajena, conduce a la más honda vivencia del tú.

La soberbia, o la impotencia para dominarse, alimenta un ánimo hostil cuya expresión más cabal es la proclividad a generalizar, abandonándose al deseo de nivelar sin querer diferenciar. Cuando en la vida de un pueblo irrumpen fuerzas primitivas, oscuras, atizando odios, uno de los primeros síntomas de su aparición resalta en la propensión casi morbosa de los individuos a generalizar. Por el contrario, el autodomínio fundamenta siempre visiones singulares, reveladoras de etapas creadoras de la existencia social. Pero en el odio que se infiltra, por momento, en la convivencia americana se oculta fe en el hombre. “Quien no cree en el hombre —escribe agudamente E. Spranger— no puede odiarle”. Si bien, agrega más adelante que “en el que odia se produce fácilmente una generalización teórica. Extiende al grupo el desengaño de que le hace víctima el individuo”.

Sin que pueda establecerse un rígido encadenamiento jerárquico entre la experiencia inmediata el prójimo y el autodomínio, es el hecho que serenidad interior y experiencia primordial de la criatura se enlazan unitariamente en el alma. El americano del sur vive la realidad del tú y del nosotros en tensiones que oscilan entre la sumersión anárquica en un abismal sensualismo, la entrega escéptica a lo impersonal y la voluntad de comprender al hombre en sí mismo. Lo primero representa, en verdad, intransigencia vital, aun no aplicada a lo moral; mas, por lo que toca a lo segundo, se juzga la singularidad del instante que vive el otro yo en función de la potencia ilimitada que nuestra concepción de la vida confiere al individuo en general.

*Capítulo VII*  
DEL SENTIMIENTO DE LO HUMANO

I

La naturaleza misma del aislamiento espiritual del americano condiciona su forma de vivir al hombre, la que se desenvuelve a favor de un particular problematismo, donde la convivencia participa simultáneamente de sentimientos de hospitalidad y de anhelos de aproximación al otro. Sin embargo, en esta actitud de hermetismo no es lo esencial la falta de prójimo dada como decidida posición negativa, enemiga de la creación de vínculos profundos, sino la intransigencia. Intransigencia, en cuanto ella supone afirmar, un aspirar creciente hacia algo no logrado, cabal necesidad de prójimo. O expresado más formalmente: ciertas modalidades de percepción del alma ajena, de sensibilización frente a ella, condicionan el comportamiento que aparecerá como abriendo un abismo entre las individualidades, al favorecer un hermetismo anímico insalvable cada vez que, por algún motivo, la relación no pueda desenvolverse con plenitud. De este modo, el aislamiento subjetivo se delata como la consecuencia psicológica de una acendrada experiencia de la individualidad, cuyo despliegue se inhibe, entre otras causas, por la existencia de un contorno social percibido como extraño. Es la soledad en la convivencia —en el sentido que le hemos dado anteriormente— que una vez más vemos cómo penetra todas las relaciones.

Describiendo las características propias de los pueblos de la pampa argentina, en que la "fiesta" es el mismo pueblo reunido, E. Martínez Estrada entrega la pintura fiel de uno de los aspectos del aislamiento, cuyo perfil interior buscamos en su fuente viva: "Si se baila, las parejas no hablan, atentas al compás. Y, sin embargo, algo se comunican, porque el amor no tiene otras oportunidades. Las mujeres ocupan un sector, en sillas alineadas; los hombres se agrupan aparte, beben y dicen picardías. La orquesta de violín, flauta y guitarra hace que los hombres vayan hacia las mujeres, y hombres y mujeres están juntos mientras lo quiera la música. Inmediatamente después de cesar, cada cual ocupa de nuevo su sitio; ellas a un lado y ellos a otro. Las pobres mujeres están acostumbradas a contentarse con muy poco y a ser resignadas. De ese contacto fugaz, superficial, corporal, nace a veces el amor fecundo en hijos. El noviazgo se inicia así, de manera que nadie lo advertiría, y es curioso cómo ellas pueden adivinar en esos hombres que se avergüenzan de la mujer, que se las desea. Se diría que el noviazgo es entonces lo más natural, una necesidad inherente a ese estado de cosas. Mujer y hombre se aman desde tal fecha y ni el noviazgo ni el

matrimonio tendrán después mayores complicaciones. Inclusive el adulterio, si sobreviene, será una peripecia sencilla. Las pasiones, como los vicios y virtudes, son fuerzas naturales. Por dentro de todos y por sobre todos está la naturaleza; ese campo liso, monótono, eterno" (1).

En Chile podríamos describir una fiesta de campo con parecidos tonos y claroscuros, y aplicar también las finas observaciones del pasaje que comentamos a momentos semejantes en la vida de otros países latinoamericanos. Y aún pensamos que Martínez Estrada está en lo cierto cuando dice, refiriéndose al hombre de la pampa que las "tentativas de establecer una correspondencia humana a fondo, se le frustran porque es un ente solitario". Por dondequiera vemos la unidad que elaboran entre sí mirar sombrío, soledad, pasión, indiferencia, tanto como ambigua apatía, abandono y tensión, naturaleza y paisaje, voluntad personal y fuerzas elementales desatadas en el mundo exterior. No obstante, creemos que este escritor corta las alas a la posible universalidad de su visión al atisbar lo originario, más en lo geológico, geopsíquico —si se quiere—; más en la ahistoricidad del paisaje y su grandeza opresora; más, en fin, en las hostilidades materiales de la soledad, que en la busca que se orienta hacia la primaria experiencia del otro, hacia la soledad por honda y trascendente necesidad de prójimo.

Trátase, por lo tanto, de un género de aislamiento espiritual que alumbra un deseo vehemente de proximidad con el ser del otro. Tal proximidad, cuando logra realizarse con plenitud, no tolera otros elementos inarmónicos en la relación que el constituido por la mutua experiencia de la inefable singularidad. De tal suerte que la vinculación inmediata con la persona ajena y el ascenso hasta la inefable desarmonía de lo singular en uno y otro, que todo vínculo posee como límite, representa la voluntad más honda latente en el aislamiento. Por eso ocurre que en las relaciones entre el hombre y la mujer, la dolorosa certidumbre de una insuperable limitación comunicativa se vierte, al fin, en el deseo de unificarse con lo amado. Así, de la recíproca contemplación, del buscar lo infinito en lo profundo de la mirada, se tiende, en el amor, a una especie de voluntaria pérdida de la individualidad.

La experiencia o visión de lo singular en el alma fundamenta o restringe la posibilidad de establecer vínculos profundos, según que ella se inhíba o exprese. En el primer caso, conduce al aislamiento; en el segundo, en cambio, se acrecienta la pasión de realidad que guía a la acción, en el fondo siempre animada de amor a lo singular en el hombre.

Este vivir la presencia humana de que aquí tratamos, es anterior a cualquiera racionalización o mito romántico erigido sobre la idea de la individualidad. Cabe afirmar, en efecto, que quien experimenta originariamente la presencia de la criatura, acrecienta y purifica su afectividad en tanto percibe la espontaneidad expresiva que aquella encierra. Cuando hablamos del americano del sur como del

(1) *Radiografía de la pampa*, "Los pueblos".

hombre sin prójimo, no referimos a su modo de tenerle presente, de amarle o juzgarle a través de las más contradictorias reacciones. Porque esa manera no siempre se proyecta o continúa creadoramente en la actividad social, sino que, a menudo, aflora en actitudes de repulsa ante el otro, orientadas por su característico recogerse dentro de sí mismo.

## II

La contienda primordial entre la voluntad de vivir inmediata o mediatamente al *otro* fundamenta el carácter particular de las estructuras sociales. No obstante, ambas tendencias suelen arrancar de un primitivo negarse el individuo a sí mismo. Pues hay maneras de autonegación que toman su fuerza de un poderoso anhelo de participar en la existencia del otro yo, como también hay la soledad que es anhelo no satisfecho de captar al tú en su fresca espontaneidad, en su inmediato manifestarse.

Cada idea del hombre sustentada por un estrato o estamento social, legitima modalidades propias de *perseguir o rebuir* el acto de enfrentar la condición del individuo en su ser mismo, no relativizado. Formulando ahora lo precedente de un modo general, digamos entonces que tales huidas son plenamente positivas, en tanto que están motivadas por alguna transitoria imposibilidad, tal como la desesperante impotencia para establecer vínculos inmediatos, orgánicos, personales con los demás (y sólo en este sentido estricto). Positivas, porque indican una valoración subyacente no desmentida por la congoja del aislamiento cuya intensidad fluye del saber que existe un vínculo liberador no alcanzado. Y, según que el individuo sea vivido de ese modo, o concebido como fragmento del universo, no valioso en sí mismo, se malogrará o no la posibilidad de establecer relaciones puras y espontáneas con el nosotros. Lo cual no debe asimilarse a una teoría puramente esteticista del individuo pensando como microcosmos, menos significativa que la experiencia de lo individual aquí aludida, sobre todo cuando se la reduce a una imagen estática.

Por otra parte, no es posible aislar la idea del hombre del sentimiento primario de lo humano, de manera que al subordinar, como aquí lo hacemos, la una al otro, únicamente pretendemos fijar puntos de referencia ideales a fin de que resalte con mayor nitidez la unidad del proceso.

La vivencia más profunda de la persona ajena se revela en la intuición de las múltiples manifestaciones de la espontaneidad y dinamismo propios de la intimidad del otro yo, que sólo aprehendemos indirectamente en su melodía corporal. Por eso, al tratar de establecer nexos profundos y coherentes, que ordenen la infinitud propia de aquella interior movilidad, nace entonces la *idea del hombre*; surge como la trayectoria ideal en la cual germinarán todas las posibilidades espirituales que la persona ajena encierra. Además, constituye un aspecto principal del dinamismo



originario propio de dicha "idea", el querer vincular la infinitud expresiva a lo singular dado en esa misma individualidad. La esencia de la relación interpersonal, como tal, se fundamenta en la búsqueda del equilibrio interior en el otro. Es, pues, en la lucha por armonizar la experiencia de lo infinito y único, de un lado, y la necesidad de comprender el núcleo ordenador de los cambios afectivo-espirituales del prójimo, donde se genera la idea del hombre. Sólo artificialmente resulta posible aislar la experiencia del tú y la honda necesidad de establecer vínculos con los demás. Porque en la relación se da el deseo de conjurar la inasible movilidad interior del otro, desde la particular en uno mismo. La ilusoria anulación recíproca de lo personal en el amor tan sólo disimula su búsqueda misma.

### III

Distinguiremos dos modos de convivencia en las agrupaciones humanas, como tendencia básicas. En uno la máxima prescindencia de contenidos personales compatibles con el hecho de convivir delata actitudes de huida ante el hombre, de desconcierto e incluso de impotencia; y el otro es aquel que extrae su fuerza configuradora de la íntima necesidad de crear vínculos no mediatizados con la persona ajena. La agudización de la impotencia frente al ser del hombre conduce a la hipóstasis del hombre-sociedad, como intento de conjurar la individualidad, el que se torna tanto más imperioso cuanto más visceralmente perciban los individuos la presencia del hombre.

Porque cuando no se posee un sentimiento ético o religioso tan sólido como para orientar y organizar la vida individual, aquella "prescindencia" acarrea angustia y vacío. Pues el pavor metafísico frente al hombre (dramáticamente poetizado por Dostoievski) siempre surge de un simultáneo temer y amar lo humano inefable. Negar la singularidad, anular la *presencia*, tal es el ritual propio del primer modo de convivencia aludido. En él se conjura lo personal mediante acciones cuya significación colectiva mediatiza la imagen del hombre.

En el curso de la historia este vaivén se reviste de un gran número de formas, aunque todas ellas susceptibles de ser reducidas, en el plano de la convivencia, a dichas tendencias básicas. Cabe situar en la primera tendencia a los diversos totalitarismos y, en la segunda, a los tipos de sociedad animados por el espíritu de un querer subordinar el Estado al individuo. Como un ejemplo todavía más general, recordemos que en toda auténtica revolución se viven, por breve que sea ese lapso, momentos llenos de la alegría que irradian los contactos inmediatos, que brotan del aprehender al hombre en sí mismo. Para la conciencia histórica, en ello un pueblo alcanza su experiencia cultural más alta.

Haciendo abstracción de sus contenidos particulares, el poner de relieve la existencia de dos tipos de sociedad; o mejor, el hecho de destacar el dinamismo de

dos modos particulares de convivir en las sociedades, debe entenderse como un continuo oscilar y recíproco influjo de una forma en otra. A partir de tal enunciado, el proceso de la historia acaso pueda comprenderse por la continua variabilidad dialéctica oscilando entre la mediatización y la inmediatez de los vínculos interpersonales (lo cual no significa que dichas tendencias colectivas no coexistan en ciertas circunstancias histórico-culturales).

Pero lo cierto es que el oculto sentido de la acción recíproca de las disposiciones configuradoras del estilo colectivo sólo es revelado atendiendo al entrecruzamiento de tres factores fundamentales: a) el objeto al que tiende la voluntad de unificación, cuya naturaleza aparece como exigencia última; b) el vínculo mediato o inmediato; y c) las formas correspondientes de autodomínio que dependen tanto del objeto de unificación como de la índole de las relaciones sociales.

Las categorías sociológicas de comunidad y sociedad, de voluntad esencial y voluntad arbitraria, en el sentido de Tönnies, e incluso la idea de Wiese de clasificar las relaciones humanas según el mayor o menor grado de "distancia" que separe a los individuos, únicamente cobran realidad al ser delimitadas por los conceptos más generales de *inmediatez y mediatización de los contactos interhumanos*. Especialmente porque esos criterios de interpretación de los fenómenos de convivencia revelan una movilidad de que carece la teoría que postula la existencia de aquella trama de estructuras colectivas bipolares. Rigidez que contrasta con los supuestos que guían al descubrimiento de la unidad que subyace a los nexos con el mundo y al tipo de relación con el otro. Lo cual, llevado hasta sus últimas consecuencias, muestra que en la vinculación con el mundo, concebido como sociedad o naturaleza, y en el modo de referencia a los demás, se despliega una doble dirección de sentido que expresa el fenómeno esencial del tener perspectivas vitales. Esto es, a la inmediatez del enlace de convivencia, corresponde la mediatización de los nexos objetivos con la realidad y, por el contrario, la mediatización del vínculo con el otro yo armoniza con la inmediatez del estar en el mundo. De tal suerte que a la disposición necesaria para aprehender a la persona ajena en sí misma, coordínase al tener mundo objetivo, un contorno, horizonte ilimitado. En cambio, al entrar en contacto con el *tú* mediatizándolo, por identificarle con una totalidad existente como extraña al individuo mismo, equivale, en la dirección psíquica orientada hacia el universo objetivo, a la fusión interior con el ámbito vital. Por consiguiente, cada modo de referencia deriva hacia su contrario al cambiar su orientación del hombre al mundo o de éste a aquél<sup>12</sup>.

El análisis de estos hechos deja ver, sin esfuerzo y con nitidez, que, destacando la total situación vital-cósmica del sujeto, se revelan como propios de ella dos momentos o tendencias simultáneos, de plena objetividad y de unificación plena. Así, el deseo de unificarse espiritualmente con el prójimo en el amor, estimulado por

<sup>12</sup> Véase en el Apéndice I, las críticas a los supuestos de la sociología formal.

la contemplación de lo singular en uno mismo y en el otro, abre, al propio tiempo, el horizonte exterior como perspectiva infinita. Del mismo modo, en el impulso de participación mística con el mundo, especialmente en el sentido de las formas de vida primitiva, el individuo es degradado en lo general, convertido en una cosa entre otras, en virtud de aquella misma participación.

La simultaneidad de direcciones anímicas contrapuestas, dada en cada una de las actitudes básicas recién descritas, explica, además, el carácter de *tensión* que manifiesta toda vida humana. El ritmo y melodía de las relaciones se exterioriza en el vaivén entre amar lo valioso que posee el hombre en sí mismo, y el hecho de que en las sociedades históricamente condicionadas se tiende a subordinar ese valor a una instancia superior, con lo que las fuerzas afectivo-espirituales del individuo se orientan buscando en los demás un sentido como de luz reflejada. En resumen, añadamos, por último, que el significado de los cambiantes signos que manifiesta el anhelo de participación en un todo, se descifra y comprende por el conocimiento de la dialéctica propia del sentimiento de lo humano.

#### IV

Cuando afirmamos que el americano aspira a crear nexos inmediatos, con lo que revela su amor por lo humano en sí mismo, entenderemos que excluye de su voluntad de vínculo, hasta el identificar al otro con sí mismo. Pues, la identificación con el otro puede tornarse tan desrealizadora como vincularse a los demás a través de una realidad que trasciende a ambos, como ocurre en los Estados totalitarios con el culto al Estado. (No hay que olvidar que, en los vínculos interpersonales se trata de un *tender a*, pues el cabal identificarse con el otro disiparía la alterida y con ella el ser mismo).

Al abordar este punto, tocamos la entraña de un hecho fundamental para el conocimiento del hombre. Que existe un tipo de relación interpersonal, en la cual juzgar al otro en sí mismo, pero amándolo presintiendo en él lo diverso y singular respecto de uno, *representa algo absoluto como bien moral*. Porque se trata de un *acto no relativizable*, cualesquiera que sean las circunstancias temporales y sociales concretas en que ello acaezca. Dicho nexo espiritual que se desenvuelve como un deseo de unificación con lo heterogéneo a uno mismo, no condiciona extravíos personales como en otras formas de participación. Mas, para comprender el alcance último de esa posibilidad es necesario, según veremos más adelante, conocer el sentido de las motivaciones en el hombre. Conocer cómo existen encadenamientos de motivos que hunden en la *necesidad*, aún siendo propios del hombre, o que liberan en la objetividad. Porque sólo el hombre tiene motivos, no el animal. Y esto envuelve una dialéctica psicológica muy significativa. Así, cuando se deriva hacia una singularidad irracional, como sería el caso del fetichismo, ello condiciona una participación

fragmentaria con el objeto, lo cual equivale a ser arrojado en la necesidad. En cambio, si las motivaciones que tienden a captar lo singular en el otro, acrecientan el equilibrio armónico entre el sujeto y el contorno exterior, asistimos a un ejemplo de lo segundo, esto es, de ascenso a la objetividad.

Un cierto *temor a lo singular* se delata en el acto de identificar al prójimo con nuestro propio yo. Pero, sin duda, también es un hecho esencial de la vida del hombre que *el hondo pavor metafísico que despierta el aislamiento, sólo se conjura aceptando como bueno lo espiritualmente diverso en los demás. Pues únicamente el vincularnos permaneciendo conscientes de nuestro inefable ser único, estamos verdaderamente en compañía*. Se comprende, entonces, que exista un género de resentimiento azuzado por la ausencia de rasgos diferenciales evidentes. Éste reviste la forma de un sentimiento de animosidad respecto del individuo a quien se ve como participando en un sombrío común destino, actitud observable de preferencia en las masas o en los campos de concentración. Tal fenómeno representa una especie de *odio por soledad en lo semejante*.

Por eso, al criticar Max Scheler, en su *Esencia y formas de la simpatía*, la teoría de la unificación idiopática y las interpretaciones metafísico-monistas del amor, está en lo cierto al decir: "Justamente no es el "sentido más profundo" del amor tomar y tratar al prójimo como si fuese idéntico con el yo propio". "Si tomo y trato a alguien "como si" fuese idéntico en esencia con el yo propio, esto quiere decir, primero, que sucumbo a una ilusión acerca de la realidad, y segundo, que sucumbo a una ilusión acerca de la esencia. Lo primero es claro, puesto que en el mismo momento su realidad en cuanto "prójimo", desaparecería en el *fenómeno*, no habría ninguna genuina esencia de "amor al prójimo", sino que este amor se limitaría a ser un caso particular accidental y explicable psicogenéticamente de la esencia del amor propio...". "Pero también lo segundo es claro. El amor implica justamente el comprensivo "entrar" en la individualidad *ajena y distinta por su esencia* del "yo" que entra en ella *como* en tal individualidad ajena y distinta..."

La concepción de una primaria igualdad de todos los individuos conllevaría un sino trágico: ser arrojados, inexorablemente, en la definitiva soledad, pues de la conciencia del ser únicos se alimenta la llama de la auténtica compañía.

## I

Los oscuros matices, las brumas en que se envuelve y transcurre la vida del americano, ocultan un íntimo constreñirse frente a la persona ajena, que ostenta tonos aún más sombríos cuando no los contemplamos en el despliegue exterior de la actividad social que todo lo disfraza con su ardor transitorio, sino en la fisonomía que ofrece la convivencia inmediata. A nada se resiste tanto el americano como a entregarse plenamente en sus relaciones; no obstante, nadie vive más desolado esta experiencia.

La distancia y lejanía interior en los contactos que caracteriza el panorama de su vida, por la fragilidad de los vínculos humanos con los que ella se teje, exacerba un ánimo expectante negativo, llenándolo de dolorosa ansiedad. Se vive el "ser" y "no ser" del hombre como experiencia trágica, cuando se le evidencia en sí o en su semejante la incapacidad de establecer relaciones personales hondas y duraderas. No contradice lo anterior la consideración de las formas armónicas con que se reviste la vida familiar y colectiva; siempre perdura, de un modo entrañable, ese género de aislamiento o interior fractura que se manifiesta como *angustia ante el prójimo*. Esta actitud testimonia por una parte el agudo experimentar la presencia del otro yo y, por otra, aviva, como correlato psicológico de esa misma disposición, la imperiosa necesidad de establecer vínculos simpáticos con el otro. Tal angustiada impotencia es vivida, además, como un oscuro sentirse a sí mismo *inactual*.

El contacto orgánico y espontáneo con los demás, latente ya en la afirmación de lo concebido como legítimo en sí mismo, siempre condiciona en el individuo un ánimo alegre, pues de algún modo esa espontaneidad afectiva se origina en el percibirse actual. Por el contrario, la angustia producida por el desplazamiento de las motivaciones, por la conciencia de la lejanía y no ser del propio yo, limita la forma interior de los contactos sociales en el sentido de la máxima reserva compatible con la necesidad de las relaciones interhumanas.

## II

El sentimiento de soledad que más frecuentemente acompaña al americano, es el que surge por las inhibiciones que le impiden expresarse espontáneamente y que, coartándolo, lo dominan. No se piense en una pura agudización de la soledad determinada por impotencia expresiva. La verdad es que dichas inhibiciones poseen una fuente de origen más profundo, nacen de la transitoria imposibilidad de

establecer vínculos, en el sentido de un no poder integrarse vivamente en el prójimo. Es decir, se trata de una soledad motivada por honda intuición del tú, antes que por alguna suerte de irreductibilidad o desarmonía en las actitudes.

El desorden interior, la inestabilidad de su ánimo, la propensión a caer en el ensimismamiento, afinan la sensibilidad que le permite descubrirse como lejano de sí mismo. Nuestro hombre se conoce en la medida en que presiente la no coincidencia de sus reacciones con el remoto horizonte de sus motivos. Conocimiento de sí que, claro o confuso, infiltra inseguridad en su conducta, así como también la irresponsabilidad de quien siempre cree poder permanecer al margen y no influido por sus propios actos. De este modo, llega a creer —y ello se revela en la ingenuidad que en ocasiones manifiesta para concebir la libertad— que pueden desvanecerse las sombras de las decisiones del pasado, sobre todo cuando son de naturaleza íntima. En este sentido, el americano es espiritualmente discontinuo, inactual, lo que condiciona su sentimiento de extravío cuando se le evidencia su estar profundamente solo ante los demás. De ahí deriva, por natural encadenamiento reflejo —todo lo induce a ello—, su creencia en la inautenticidad de la persona ajena.

No hay soledad más dolorosa que la surgida de la contemplación de la lejanía en que uno se encuentra respecto de sí mismo, sobre todo cuando tal perspectiva recíproca caracteriza psicológicamente a todo un grupo social.

El americano es el cohonestador por excelencia, de donde fluye la suspicacia que aflora de ambos lados al iniciarse las relaciones. En esas amistades detenidas en un punto muerto afectivo, ensimismadas, que tienen como contrapunto la discontinuidad, parece que el individuo se dijera en solitario diálogo: "el que está conmigo no es él". Samuel Ramos, en su obra ya citada, *El perfil del hombre y la cultura en México*, esboza una descripción del "pelado" con proyecciones hacia la comprensión de la psicología genérica del mexicano. En tanto este escritor se mueve en el plano empírico y descriptivo, reconocemos la agudeza de sus observaciones, y en esto de la desconfianza sin duda está en lo cierto: "La desconfianza de sí mismo —escribe— produce una anomalía de funcionamiento psíquico, sobre todo en la percepción de la realidad. Esta percepción anormal consiste en una desconfianza injustificada de los demás, así como en una hiperestesia de la susceptibilidad al contacto con los otros hombres". "La nota del carácter mexicano que más resalta a primera vista, es la desconfianza. Tal actitud es previa a todo contacto con los hombres y las cosas. Se presenta haya o no fundamento para tenerla. No es una desconfianza de principio, porque el mexicano generalmente carece de principios. Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo del ser".

Pero esta suspicacia que, a juicio de Ramos, para el mexicano no queda circunscrita al género humano, porque se "extiende universalmente a cuanto existe y sucede", no nos parece que se dispare al vacío, derivando finalmente hacia un apriorístico virtuosismo escéptico. La cautela ante el otro, refinada o abrupta y silvestre, no indica un recelar ante lo falso y engañoso, o un dudar rencoroso y avieso.

sino que representa un atisbo de extravío que domina a los que conviven en su círculo más próximo. A veces se manifiesta hasta jovial y alegremente suspicaz, como resignándose al hecho de que el comportamiento del prójimo, compensatorio de alguna deficiencia, representa la condición casi natural del extravío de sus semejantes. En este punto, la soledad del americano tiende a confundirse con el *sentimiento de la criatura*, en tanto que una aproximación a tal experiencia primordial se manifiesta ya en el hecho de contemplar al otro yo como preso en la urdimbre de elementos que implican azar y necesidad, momentos de arbitrio y determinación. Lo cual, en uno de sus aspectos es vivido en la primaria comprensión de los rasgos fisiognómicos que en su movilidad señalan no sólo el insuperable condicionamiento de lo individual por lo genérico, sino, además, la visión de lo irracional en los motivos del otro. Y, en fin, puede ocurrir, cuando el curso de sus motivaciones se singulariza alejándose hasta lindar con lo incomprensible, que ello abisme en una especie de vértigo ante lo irracional.

Caracterizándose el vivir del americano por su discontinuidad, sucede que sólo fugazmente se interpenetran las conciencias entre sí. Esto es, los rafagueos en que se tiene presente al individuo como forma valiosa en su diversidad original favorecen, con su ritmo contradictorio, el descenso al ensimismamiento o las violentas y súbitas sensibilizaciones ante el prójimo. Tal discontinuidad es proclive al ánimo turbio, agitado por anhelos desordenados y fomenta la hostilidad dirigida incluso contra el propio yo. En cuanto a los demás, se les vive a través de una extraña impiedad estimulada por la intuición de la ansiedad, la que en situaciones extremas se transforma en un rencor indeterminado. Pero no se detiene aquí el encadenamiento de estos fenómenos básicos. El espectáculo del desear vehemente que fluye del desorden interior, del impetuoso querer presagiado como una red que a todos aprisiona, induce al americano a atribuir una doble raíz a la índole propia del individuo y su acto. La una está constituida por lo pensado como fatalidad general de la vida en comunidad; y la otra, como la raíz que alimenta los ocultos, pero verdaderos motivos de los actos. Aunque tal doble ascendencia parece restarle realidad a la imagen del individuo contemplado, le confiere, sin embargo, cierta capacidad de arbitrio.

Así, pues, la concepción del prójimo se encuentra animada por las opuestas intuiciones de su ser y no ser; vemos una fisonomía plena de *actualidad* o una mirada vacía, ensimismada. Esta última es la mirada del jornalero chileno, del campesino que deambula por los caminos; mirar distante, lineal, que rompe la armonía de su ser, y en el que llamea la expresión de vivir en el mundo recóndito de sus motivos. El ambiente de la novela mexicana *Nayar*, con su vaho de ensimismamiento e impotencia expresiva, de silencio y soledad, describe a través de los antagonismos del mestizo, modalidades de sombría convivencia, típicamente americanas (si bien, aún en esta peculiaridad de lo autóctono encontramos manifestaciones universales del dialogo humano). Y en *Nayar* se dice: "Muriéndonos de indiferencia, de olvido.



Pudriéndonos de odio sordo contra nosotros mismos". Y también: "Mestizos de primera mano, con fuertes caracteres indígenas, eternamente pensativos. Tienen los ojos perdidos en su pensamiento hasta cuando trajinan hostigando a la yunta". Pocas cosas desencadenan un sentimiento tan lleno de complejas virtualidades como la contemplación de esa peculiar desarmonía. Porque no sólo perdura como tal desarmonía: además la engendra en el otro. Comprensible resulta, entonces, el fenómeno observado por Samuel Ramos: "El mexicano tiene habitualmente un estado de ánimo que revela un malestar interior, una falta de armonía consigo mismo. Es susceptible y nervioso; casi siempre está de mal humor y es a menudo iracundo y violento".

En resumen, entre todas las disposiciones íntimas así generadas destaca particularmente, aflorando en múltiples formas, el sentimiento de soledad, entendido dentro de los límites ya demarcados. Intuición de la persona ajena y soledad se implican, como íntima disposición que penetra hasta la más abigarrada vida de "partido" o de gran ciudad; se enlazan cuando la conciencia americana se representa a los individuos hundidos en el azar interior y entregados a una pertinaz huida de sí. Soledad que teje la red interior en que permanece aprisionado el yo por la desrealización del tú; desrealización que se acrecienta, a su vez, por el oscuro saber de la grieta profunda existente entre su ser actual y el mundo inefable de los motivos.

### III

No debe despertar perplejidad el hecho de perseguir tenazmente el tema de la soledad en el hombre, ni menos sorprenderse de la existencia del "solitario" americano. Porque no se trata de "héroes del yermo", como designa Burckhardt a los primitivos anacoretas cristianos. De hombres conviviendo y actuando en soledad se trata. Además, ¿cómo extrañarse, si ocurre que vivimos un instante histórico de tan definitivo tránsito hacia la subordinación del individuo al espíritu colectivo? Pues la titubeante búsqueda del camino por donde el amor al nosotros acaso alcance la ingenuidad de una posición originaria constriñe, dialécticamente, al ensimismamiento.

Sabido es que las comparaciones entre períodos de transición resultan muy fecundas como analogías históricas. Por eso es natural que Burckhardt, quien como auténtico narrador posee un fino sentido para distinguir lo legítimo de lo culturalmente inauténtico, prefiera describir aquellas etapas en que se enlazan lo vivo y lo muerto; en que se entremezclan lo ya agónico con actitudes que anuncian nuevas relaciones del hombre con el mundo. Describiendo el origen del anacoretismo y del monacato en la vida del cristiano de los siglos tercero y cuarto, dice con una universalidad que nos alcanza: "Hay un rasgo de la naturaleza humana por el cual el hombre, al sentirse perdido en el ancho y agitado mundo, trata de encontrarse a

sí mismo en la soledad. Esta soledad habrá de ser tanto más cerrada cuanto más profundamente se haya sentido el hombre íntimamente desgarrado" (1).

Hoy, en la sociedad contemporánea, el aislamiento, la impotencia, la soledad aumentan por una extraviada concepción del nosotros, de un colectivismo lindante con la mera coexistencia, que sólo consigue conferir cierto grado de seguridad. Pero ello a costa de perder el espíritu de la comunicación personal en torno a lo diverso e individual en uno mismo, sin el cual, como hemos visto, no es posible la verdadera compañía entre los hombres.

#### IV

Cuando el americano percibe al individuo a través de la doble índole de su ser: actual e inactual, auténtico e inauténtico, vive entonces su soledad como expresión de una manera profunda de experimentar al prójimo. En efecto, más allá de todo aislamiento monádico, de todo núcleo inaprehensible oculto en la intimidad, así como de eventuales diferencias ideológicas, el americano es el hombre que convive con su prójimo mirando hacia dos mundos. Porque su soledad es la visión de la realidad e irrealidad con que se le presenta el individuo; es la aprehensión de esta peculiar desarmonía que se ofrece a su sensibilidad; se siente solo frente a la persona ajena toda vez que detrás de esa imagen recela otra.

Analizando la historia de México, el mismo Ramos piensa que ella se le presenta a través del desdoblamiento del sentimiento de la vida en dos planos separados, el real y el ficticio: "Si la vida se desenvuelve en dos sentidos distintos, por un lado la ley y por otro la realidad, esta última será siempre ilegal; y cuando en medio de esta situación abunda el espíritu de rebeldía ciega, dispuesta a estallar con el menor pretexto, nos explicaremos la serie interminable de "revoluciones" que hacen de nuestra historia en el siglo XIX un círculo vicioso". Sin duda que la consideración precedente resulta exacta, pero creemos que para comprender plenamente el "círculo" aludido es menester descender hasta la esfera de la convivencia inmediata en su inmensa complejidad. Teniendo esto presente, acaso muchos episodios de la historia americana mostrarían aspectos hasta ahora desconocidos junto a un nuevo sentido.

No obstante, esta dualidad que hemos señalado como característica del modo de enfrentarse a los demás del hombre americano, posee una virtualidad espiritual creadora que conviene destacar. En efecto, del propio ensimismamiento desconfiado frente al otro, surge un poderoso impulso rectificador como necesidad de ser fiel a sí mismo. Aclaremos esto tomando un ejemplo de la experiencia filosófica. La vergüenza que experimenta Alcibíades ante la presencia de Sócrates, vergüenza que le lleva hasta desear la desaparición del maestro, revela aquella visión primaria de la criatura donde lo general y lo singular en el hombre aparecen en su cabal realización.

(1) *La época de Constantino el Grande*, Sección Novena.

Cuando no se ha alcanzado un equilibrio moral, lo individual y lo general propio de la condición del hombre, se alzan contrapuestos en una desarmonía que se percibe como desrealización. En cambio, la plena actualidad de la persona produce la coincidencia de lo uno y lo otro. La vergüenza de Alcibíades se origina en el sentimiento, agudizado por la presencia del filósofo, de haber caído por debajo de sí mismo. Vergüenza, no soledad, porque Sócrates es con plenitud. De ahí, justamente, que diga también: "A veces vería con alegría su desaparición de entre los hombres; pero sé que si esto ocurriera, sería mucho más desgraciado todavía" <sup>(2)</sup>. Por el contrario, la contemplación, la intuición de cómo lo singular en el hombre penetra y se hunde en lo general por la senda negativa de lo impersonal e irracional, condiciona el profundo sentimiento de soledad y vergüenza *por* el hombre. Ciertamente, de todo esto, el individuo no siempre es consciente, ni posee de ello un saber teórico, sino que al contemplar o vivir los dos órdenes de legalidad moral —el individual y el general— como contrapuestos y deformando la imagen de la persona, experimenta el extravío, la humana caída.

Cabe aún señalar, en Platón mismo, otro matiz espiritual en sus consideraciones en torno al sentimiento de la vergüenza, que nosotros interpretamos a través de la experiencia de lo interpersonal y de su valor moral configurador, antes que en el sentido del puro ascenso racional del diálogo. Así, en el *Sofista*, distingue Platón dos posibilidades tendientes a educar y purificar el alma <sup>(3)</sup>. La amonestación del padre dirigida al niño, poseedora de una tradición de autoridad originaria, y la de la "crítica". En cuanto a esta última, la interrogación que no refuta, va desbrozando de impurezas el propio pensamiento del otro, hasta que llegando el hombre a entrever lo que verdaderamente piensa, experimenta vergüenza de sí iniciándose, merced a ella, su purificación. Liberación espiritual motivada por vergüenza de sí mismo, no estimulada en el diálogo por otro recurso que el de poner a la persona ante sí como frente a un espejo. Es, pues, la vergüenza encendida por la propia inactualidad, la que encuentra el camino de la superación también a partir de sí mismo.

En el proceso descrito se dan como posibles los siguientes momentos: soledad, al advertir cómo el alma ajena encuéntrase sumergida en la oscura monotonía de lo general; vergüenza cuando la autenticidad del otro le revela a uno su caída por debajo del personal señorío; y vergüenza también ante sí mismo, al evidenciarse el propio extravío interior. Lo cual representa, al mismo tiempo, la purificación final, que culmina en una especial disposición frente al otro, por cuya virtud el hombre conquista el poder de la intransigencia para sí y de tolerancia con los demás.

<sup>2)</sup> *El banquete*, 216, B. C.

<sup>3)</sup> 230 A, B, C, D. Refiriéndose al *Sofista* (nota 44, en su traducción de las Obras Completas, París, 1950), Robin advierte con razón, que debe decirse "crítica" y no "refutación", para atenerse a la verdadera actitud socrática. Ya que refutar supone interrogar oponiéndose al interlocutor; en cambio, criticar, envuelve la idea de ayudar al otro en su examen interior.

*Capítulo IX*  
NECESIDAD DE PRÓJIMO Y TEMOR AL RIDÍCULO

I

En su propia esfera y a medida que descubrimos nuevos encadenamientos y configuraciones en las conexiones internas de los fenómenos interhumanos, éstos aparecen bajo inéditas perspectivas y matices. Esto tanto por el lado de su universalidad, como por la riqueza de las variaciones en que encarnan históricamente.

En cuanto a lo último, ocurre que la ausencia de auténtica religiosidad explica ciertas peculiaridades del sentimiento de lo humano en América, pues si como ritual ella influye en los individuos y lo grupos, en lo profundo no alcanza a modelar sus formas de vida <sup>(1)</sup>.

Por otra parte, esta falta de religiosidad tendrá distinta repercusión en la convivencia, según que se tienda a una especie de totalitaria mediatización de las relaciones —acaso originariamente condiciona por esa misma ausencia de religiosidad— o que actúe la valoración del hombre tomado en sí mismo. Supuesto lo último y dada la escasa interiorización de lo religioso, asistimos —y no debe entonces sorprender— al despliegue de una gran riqueza de conexiones psicológicas particulares, que ahora intentaremos describir.

Si quisiéramos expresar la posición íntima del americano en su mundo, a la que subordina sus modos de reaccionar, podríamos decir: es tan honda su *necesidad de prójimo* y tal la intensidad de su continua presencia interior, que ella configura las más diversas formas de su ser y pensar. Pero, como también todo lo contempla desde sus ocultos motivos, viviendo simultáneamente su propia inactualidad, esta visión del hombre se convierte en su soledad, en sentimiento de desrealización de sí mismo y los demás. Pues el americano está agudamente sensibilizado para percibir las diferencias cualitativas existentes entre lo afirmado y la norma de lo afirmado, de donde surge su extrema suspicacia ante las actuaciones individuales o colectivas, manifestada de mil modos. Como fenómeno sintomático de un com-

<sup>(1)</sup> Téngase presente, como marco de referencia, el sentido que posee la interiorización de lo religioso en Schleiermacher. Religiosidad que él experimentaba como íntima irresistible necesidad de su naturaleza, condicionando su lugar en el universo, convirtiéndolo en lo que verdaderamente era (*Discours sur la religion*, Discurso Primero, 5). En todo caso, siempre permanece como un problema vivo del conocimiento de las verdaderas relaciones que enlazan lo postulado como espiritualmente valioso y el modo concreto de experiencia de la comunidad en que dichos ideales surgen.

portamiento social típico, esta forma de la presencia interior de la persona ajena es un factor hondamente significativo en la configuración de nuestras modalidades de convivencia, marcadas por la ambigüedad y el extrañamiento.

Es en estas profundidades anímicas, insondables casi, donde se origina a veces su complacencia en un aparente vivir sin designios. En ésta debemos ver una *falta de fe en el hombre* que llena de mutua suspicacia nuestra vida. Ese oscurecimiento del destino personal, con frecuencia destacado por diversos autores, posee como características principales un signo temporal; el cansancio ante largas expectativas o intentos de planificar el futuro como, asimismo, una tenaz conducta irreflexiva y, en fin, la disposición a echar por la borda, en un instante, para atenerse a un bien inmediato, posibilidades vitales más considerables que se ofrezcan a distancia. No obstante, es necesario tener presente lo positivo que pueda encerrar esta actitud.

A juicio nuestro, indica falta de fe por intransigencia afirmativa como característica propia, más allá de las universales reacciones del hombre democrático pintadas ya por Platón en *La República*, donde destaca lo inestable de su conducta<sup>(2)</sup>. La verdad es que algunas manifestaciones de dicha intransigencia se descubren como una suerte de rencor dirigido hacia nosotros mismo. Así, puede leerse en la *Radiografía de la pampa*: "Lo nuestro no nos interesa porque aún guardamos rencor a lo que somos de verdad". Y si un protagonista, el poeta, en *Raza de Bronce* grita: "No tengo fe en nadie", antes que un sentimiento de inferioridad colectiva que inhiba toda espontaneidad creadora, hay que ver en ello hondas vacilaciones en el sentimiento de lo humano, henchido de afirmaciones. Y si ocurre que el chileno deja la apariencia de un desorden exterior, de anarquía en la forma de vida o incluso de dilapidación, es que obedece a cierta permeabilidad afectiva para los problemas de círculo de convivencia en que actúa. No integra una comunidad familiar cerrada, llena de mezquina racionalidad y cálculo, sino que atiende al problema personal y económico del amigo como al suyo propio.

Aquella necesidad de prójimo que se manifiesta en la búsqueda de una convivencia armoniosa y creadora, aflora a través de diversas grietas en las que se rompe la continuidad de la vida. En efecto, en los más diversos estratos de la realidad social de América, se observa el cruce de los vínculos que se originan, por un lado en el estar adscrito a una categoría social más o menos rígida y, por otro, con los vínculos que emanan de una particular experiencia del yo ajeno. El no sentirse, por ejemplo, significativo—lo que no sólo caracteriza el sentir de ciertas *élites*—expresa la ausencia de correlación interior entre el individuo y la sociedad, así como entre el individuo y su prójimo. (Para una mirada superficial, por subordinar lo segundo a lo primero, únicamente la adecuación individuo—sociedad aparece como verdaderamente decisiva).

La impresión subjetiva de *no ser socialmente significativo* representa, en el fondo, una de las tantas manifestaciones del íntimo coartarse frente a los demás. Eso, del

(2) Libro VIII, 561, C, D.

lado del sujeto; en cambio, al proyectar el individuo al mundo social la misma certidumbre de personal extravío, ella será vivida como la certeza de *no encontrarse legítimamente representado* por las formas de gobierno y sus dirigentes políticos. Lo cierto es que, en general —en América, por dondequiera—, nada condiciona en el hombre tantas frustraciones e indecisiones y, por lo mismo, tantas congojas, como el no sentirse encarnando una significación objetiva. Es una terrible forma de soledad en que lo singular en uno amenaza convertirse en algo socialmente degradante.

No obstante, son innumerables las modalidades de relaciones interpersonales existentes en las sociedades, Estado o partidos que no constituyen una desviación, sino que expresan un modo de vínculo acorde con el objeto que guía al anhelo de unificación. Pero lo importante es que, de algún modo, se encuentre presente en la conciencia la idea del individuo como preocupación íntima. Es decir, lo que importa es cómo viven los individuos bajo el imperio de los diversos Estados absolutos y, sobre todo, interesa saber cómo se relacionan en ellos los hombres entre sí. Aquí reside el signo diferencial.

Que se observe una notable proliferación de hombres de partido, no indica que se haya anulado en ellos dicho sentimiento; por el contrario, se le evade o disimula en esa forma de acción que a menudo sólo encubre un imperioso anhelo de seguridad social. Este último signo de nuestra vida pública, explica ese género de desarmonía que se filtra incluso en los círculos o grupos políticos que aparentan la más luminosa racionalidad científica. Pues el americano siente y juzga su vida de militante como algo necesario, a manera de una fatalidad, sin la verdadera alegría de la acción, desprovisto de espontaneidad creadora. Del mismo modo, la autoridad del "jefe" no reobra en los militantes invendándolos de confianza recíproca. De ahí la típica inestabilidad interior de nuestras organizaciones políticas de izquierda. Porque el equilibrio de la conducta personal y el comportamiento general del individuo se encuentran estrechamente ligados al grado de vinculación orgánica con el prójimo, la cual supone, como íntima disposición que la fundamenta, la capacidad para juzgar al otro en sí mismo, como valioso en su diversidad, en su ser distinto.

## II

Intentemos ahora descubrir en profundidad otros estratos anímicos del fenómeno investigado.

Cuando los individuos se vinculan a través de nexos personales y diferenciados, no se encuentran tan expuestos a las explosiones irracionales del ánimo. La relación existente entre dos individuos cuando se genera una discusión que culmina en momentos irreflexivos, adquiere el ritmo de un vaivén en que la íntima disposición hacia el amor o el odio —si se trata de relaciones afectivas— oscila entre la plena singularidad del interlocutor o su impersonalidad. La fractura del vínculo corre

pareja con la incapacidad —o inhibición— para, en la circunstancia determinada, juzgar y valorar al hombre en sí mismo, desarraigándolo de cualquiera urdimbre externa. En todo trance o conflicto afectivo, la violencia marcha unida a la pérdida del contacto diferenciado con la persona ajena. *La irracionalidad y mediatización de los vínculos son siempre fenómenos correlativos*. En otros términos, toda explosión afectiva de este tipo representa una caída en el impersonalismo. Además, el conocimiento del mecanismo interpersonal de la violencia, muestra que la generalización de la imagen del prójimo no es algo inherente —como cree Simmel— a la esencia de las relaciones humanas, sino que se limita a revelar un carácter negativo de las mismas.

Volviendo ahora al ejemplo anterior, y prescindiendo de la índole del motivo que impulse a la disputa —ya que es indiferente que se trate de pugna de intereses o de poner en duda la legitimidad de un afecto—, ocurre que el nivel de diferenciación en la referencia al otro señala rumbo al conflicto. Pero no es sólo eso lo fundamental. Si la forma interior de la relación, por el mismo descenso de aquel nivel, es llevada a un agudo sentimiento de incomprensión, el individuo que se siente incomprendido experimenta al propio tiempo, paradójicamente, el ser del prójimo hasta la desesperación. Porque al percibirnos degradados por el otro en nuestra universalidad, comenzamos a ver en la ajena impotencia para individualizarnos una suerte de animal o instintiva rigidez. Pero, por otra parte, también ello supone que tales enlaces momentáneos de incomprensión condicionan una extrema finura del sentido para captar lo singular, compensatorio del sentirse uno rebajado en lo general. Es decir, la proyección en lo universal, tanto como la percepción de lo individual, se fusionan en una experiencia del otro de tono emocional negativo.

Una honda expresión del sentido que posee para el hombre la presencia de lo humano singular, la encontramos en el sentimiento ambivalente que ella inspira cuando su imagen deslumbra y anonada. La percepción de lo singular cede entonces su lugar al pavor ante lo demoníaco, pues la indeterminación extrema de una particularidad en la persona se intuye como irreductible, en el sentido de no aparecer como susceptible de establecer vínculos con ella. Así, es propio de ingenuas creencias populares pensar que el *carácter*, concebido como peculiaridad anímica que encarna en un sujeto, posee algo de demoníaco y, paradójicamente, de impersonal (en cuanto se presiente que ese demonismo impide la auténtica reciprocidad de los contactos).

El temor a lo singular reviste las más variadas formas en pueblos de distinto nivel cultural. Se despierta ante toda suerte de actos personales como, por ejemplo, frente a los que delatan subrepticio anhelo de poder en una sociedad en que el ideal personal acentúa el valor de la afabilidad antes que el de lo autoritario. Entre los Zuñis, ocurre que en competencias como la marcha a pie, quien se destaque habitualmente será eliminado de las carreras, porque en ello se ve despuntar algo equivalente a la autoridad personal. En caso de conflicto, quien se individualiza, nunca tendrá entre los Zuñis el derecho de su parte.



Tal ambivalencia —simultáneo amor y repulsa por lo único— arraiga en la voluntad misma de querer aprehender espiritualmente lo individual. Esta asimilación de lo singular a lo anormal y demoníaco se encuentra dramáticamente descrita en un pasaje de la novela *Hambre*, de Knut Hamsun. El protagonista experimenta, angustiado, el sentimiento de que escapa a la comprensión de su amada lo más querido de su ser, al propio tiempo que sus reacciones son interpretadas por ella como morbosas desviaciones: "Sí, sí —dice—, veo el miedo en sus ojos. Dígame usted que me cree loco; sí, usted lo siente así vivamente. No, mi singularidad no la comprende usted; le da a usted miedo, un miedo incontenible".

Entrar en relación inmediata con un individuo, amar, es perseguir lo singular, pero una singularidad que se norma a sí misma en lo universal o propio del hombre. Sin embargo, en la ley interior que nos domina se percibe una *necesidad* que fluye de la vida misma, o de nuestro ser como tal individualidad. Y si, a través de las infinitas diferencias cualitativas en que se intuye a la persona ajena, sólo excepcionalmente un comportamiento cobra la apariencia de lo demoníaco, la visión de lo individual en lo universal será vivida como doloroso o alegre constreñimiento, según que lo personalmente necesario brote o no como una fuerza natural, independiente de toda potencia exterior. En tal caso, la vivencia de lo legítimo en sí mismo (que en su indeterminación puede llegar a percibirse como anormal o demoníaco), se experimenta con especial plenitud ante la presencia de la criatura.

Pero aún no hemos recorrido por entero la compleja órbita propia de estas fundamentales conexiones psicológicas. El saber de la coincidencia de lo único y lo valioso engendra un vivo sentimiento de compromiso hacia la persona humana, tanto como su misma presencia es capaz de desencadenar los más hondos conflictos y antagonismos anímicos. Podría hablarse, en relación con la experiencia esencial de la captación de lo valioso y heterogéneo a uno mismo, como de *la obligatoriedad moral de lo interpersonal*. Y ello en varios sentidos. Recurrirémos a dos ejemplos: uno tomado de la esfera de la experiencia religiosa, donde lo heterogéneo respecto de uno aparece como inconmensurable con la propia esencia<sup>(3)</sup>; y otro extraído del mundo de las creaciones literarias, donde la búsqueda de la legitimidad del vínculo extrema el anhelo de lo singular hasta el punto de hacer desvanecerse casi la relación perseguida.

En el pasaje de sus *Confesiones* en que trata de cómo la palabra de Dios habla al corazón, San Agustín describe la ambigüedad de su sentimiento al percibir el Principio Supremo: "¿Quién podrá comprender esto?" ¿Quién podrá referirlo? ¿Y qué es aquella luz que en mi interior como entre sombras diviso, que hiriendo mi corazón sin ofenderle, al mismo tiempo me horroriza y me enamora? Me espanta, digo, por la semejanza que hay en mí respecto de dicha luz; y me enamora, por la semejanza que hallo de mí a ella"<sup>(4)</sup>. Esta experiencia agustiniana de un simultáneo

<sup>(3)</sup> Rudolph Otto, *Lo Sagrado*.

<sup>(4)</sup> Libro XII, 9, 11.

sentirse como semejante y desemejante, se desenvuelve en torno a un núcleo inalienable de interiorización de lo percibido, vale decir de afirmación de la propia intimidad. Pues mientras más hondo parece el abismo cualitativo existente entre lo semejante y lo desemejante, tanto más significativa y cósmica se revela la unidad que se establece entre el universo y lo íntimo.

Mas cuando acontece que esta misma experiencia de la interiorización dialéctica de un contenido posee como designio la busca de un contacto inmediato fundado en la cabal diversidad entre uno y la amada, esa distinción, lejos de anular el vínculo, le confiere también la cósmica legitimidad de lo único e irrepetible. Con todo, cuando este sentimiento se extrema, o se limita a una búsqueda del nexo particular, sin que la conciencia del ser distinto y querer ser amado como tal alcance hasta una esfera ético-religiosa, se produce un aniquilamiento subjetivo del vínculo. Así le ocurre al personaje de la obra de James Joyce, *Desterrados*. Ricardo persigue angustiosamente una relación humana desprovista de mediatizaciones, inmediata. Pretende ser amado sólo por sí mismo. Dice a su mujer en el acto tercero: "No te deseo desde las tinieblas de la fe sino desde la viva inquietud de la hiriente duda. Retenerte sin ataduras, ni siquiera de amor, estar unido a ti en cuerpo y alma, en pura desnudez... eso es lo que ansiaba".

Existe en los hombres un eterno afán de amarse únicamente a través de sí mismos. Pero el orden en que se concibe dada la legitimidad de las relaciones, es vivido por cada pueblo o período histórico de un modo particular y característico. Siguiendo ese orden cabe remontarse hasta la concepción de la vida de épocas enteras. Por eso, el conocimiento de cómo se juzga entre nosotros lo auténtico en los contactos sociales, lo consideramos de importancia primaria.

### III

El plano en el cual lo universal en el hombre aparece encarnado en lo individual, es aquel en que el sujeto puede observar, contemplar y presentir en el prójimo el desplazamiento, la lucha de sus motivos. La intuición de semejante extravío o tortuosidad del alma ajena conjura verdaderamente, aunque resulte extraño, el temor a que su simpatía por lo singular se proyecte en formas vitales lindantes con lo inaccesible o irracional. Este temor puede ser aplacado por la tranquilizadora percepción de lo típico.

Naturalmente, no se trata aquí de la aprehensión de categorías lógicas, puesto que el sentido de un rasgo fisiognómico cualquiera, lo intuimos y comprendemos, de una manera enigmática, en este suponerse recíproco de lo individual y universal. Y del mismo modo que la necesidad de prójimo, propia del aislamiento subjetivo, agudizaba la mirada para percibir el extravío, justamente porque la impotencia para establecer vínculos directos se origina en la falta de autodomínio, en la inactualidad; del mismo

modo, el saber de la lucha de los motivos en el alma, la percepción del individuo en su ser único, superando las inhibiciones que impiden la real proximidad interior, engendra un poderoso y juvenil sentimiento de liberación, de libertad personal.

*Porque el hombre no se juzga ni se siente verdaderamente libre sino en cuanto su espontaneidad expresiva arraiga en la aprehensión diferenciada del alma ajena.* Ciertamente que el dinamismo por el que se integran y configuran en la psique estas forma de ser y reaccionar se revela, por momentos, inasible, y en cuanto al sujeto que las vive, tampoco se le muestran con claridad y distinción teóricas. Sin embargo, esta experiencia moral de la persona estimulada por expresiones que se desplazan respecto de los verdaderos motivos animadores, es tan primaria como la comprensión de las expresiones fisiognómicas. Algunas maneras de reaccionar que se acostumbra a explicar recurriendo a la hipótesis de una conciencia colectiva, resultan comprensibles por ese vincularse peculiar a través del *tiempo de los motivos*, que prueba ser el sustrato o fundamento psicológico con que se entreteje el orden o desorden de convivencia de un grupo humano. En efecto, el hecho de aproximarse interiormente al otro al contemplar el desajuste de las actitudes concretas respecto de los motivos profundos de los actos, explicaría la súbita y mutua comprensión que cabe observar entre ciertos sujetos y, especialmente, en individuos fuertemente traumatizados o resentidos. En la literatura universal encontramos descritos numerosos casos de relaciones que se establecen a partir de estas intuiciones de los motivos ocultos. Los personajes del mundo de Dostoievski se mueven en función de certeras evidencias referidas a futuros actos del prójimo, meramente previstos. Y se unen, además, por ese mismo hecho, creando contactos que dan lugar a una urdimbre psicológica en apariencia incoherente o fantástica. Igualmente podría interpretarse el presagio, el presentimiento o el augurio en los personajes del género trágico.

Lo cual, por cierto, está muy lejos de significar que la atmósfera espiritual de los resentidos sea un mundo ideal de clarividencia para el conocimiento del alma ajena. Significa, solamente, que la *necesidad* de prójimo y la continua presencia interior de los demás, favorece en ellos la intuición del verdadero signo de los estados internos. Cosa que tampoco excluye el desarrollo de aquel particular género de resentimiento que se disimula en un justificarlo, comprenderlo y perdonarlo todo, por imaginar cualquier acto como propio del hombre. *Es la venganza de la comprensión*, que permite un resentido y complaciente mirar el mal.

Cuando tenemos la certeza de que alguien miente o justifica su conducta reprobable desviándose, al hacerlo, del verdadero curso de los motivos, contemplamos una especie de desajuste fisiognómico y expresivo total; verificamos la no coincidencia entre la figura física y la figura psicológica. Es una desarmonía que pendula como entre dos planos del ser personal, en cuanto que por ese desajuste, por el desplazamiento de los motivos, vemos deslizarse a la persona por debajo de sí misma; sucumbir en el torrente de lo general, en lo limitado, instintivo, oscuro o impersonal. Todo ello visto con tanta claridad como desazón del ánimo, ya que la

inautenticidad despierta un turbador sentimiento de desrealización del otro, de su impersonal metamorfosis.

A esta altura de la descripción de la experiencia de la persona ajena, cabe abstraer los siguientes momentos psicológicos que en la vida íntima se unifican y fusionan: sentimiento de desamparo ante la inautenticidad del otro yo, por la intuición de lo universal e individual, de lo racional e irracional aflorando negativamente en el desplazamiento o desajuste de motivos y expresiones; percepción de la inactualidad de los demás que suscita peculiares reacciones de obligatoriedad, precisamente porque tal visión únicamente se erige ante quien posee honda necesidad de prójimo. Todo lo cual, a su vez, se encadena al originario saber de que en la posibilidad de establecer vínculos espontáneos y orgánicos con los hombres, se alcanza libertad e intimidad plenitud.

Esta intuición de lo individual representa un género de conocimiento de sí mismo orientado en un sentido particular; a través de él, se presiente el desplazamiento de las motivaciones y el de las expresiones respecto de aquéllas; no se trata sólo de conocimiento pues condiciona una interior inestabilidad que causa desazón, angustia, sentimiento de irrealidad, pero que lleva implícita la posibilidad, presagiada, de poder crear contactos diferenciados con el prójimo. De ahí que al vivir el individuo permanentemente coartado e inhibido frente a sus semejantes se vaya debilitando en él, paulatinamente, el sentimiento de la existencia, aun cuando no llegue a dudar de la realidad de su yo o del mundo exterior. Porque una de las fuentes de origen del criterio para discernir la realidad y libertad personales, reside en la capacidad primaria para establecer vínculos humanos creadores.

¿Quién no ha observado decantarse una casi hostil inquietud, precedida de un íntimo coartarse, que penetra como bruma las reuniones de los hombres de nuestro pueblo? Tensa inquietud que para el americano se hace insoportable si no se genera un vínculo personal, o si no aparece un objeto o un hecho cualquiera que unifique la atención; insoportable, salvo que la impotencia frente al prójimo inhiba las reacciones provocando la caída en el aislamiento, o que, por el contrario, superando transitoriamente este estado, se produzca junto con el deshielo del hermetismo una desbordante manifestación de cordialidad. Cede así, por este camino, la desazonadora tensión anímica, favorecida por los contactos impersonales, y la persona se percibe como libre: el sentimiento diferenciado del prójimo constituye su libertad. Entonces se hace posible aspirar, como diría Montaigne, a "que la multitud os sea uno y uno os sea toda la multitud" <sup>(1)</sup>.

Luego de señalar este matiz psicológico de autoctonía, que se añade al fenómeno que hemos venido describiendo en su universalidad, seguiremos unos ocultos senderos interiores que conducen al conocimiento de peculiaridades del sentido del ridículo enlazadas al hecho más básico dado en el coartarse ante los demás.

<sup>(1)</sup> *Ensayos*. «De la soledad», I, 38.

Cabe destacar que esa extrema sensibilidad para lo extraño y singular que se revela en el temor al ridículo está condicionada, en igual forma que el fenómeno más general del coartarse frente a los demás, por una conflictiva y angustiante experiencia de lo humano que decanta en un desajuste de convivencia. En sí mismo el temor al ridículo se expresa como temor a singularizarse, ya sea en el vestir o en la conducta.

Por lo que se refiere al comportamiento en sociedad, se trata de ser cortés para conjurar cualquiera reacción muy característica, antes que por estimar la cortesía como valiosa en sí misma.

Adolfo Menéndez Samará se ha ocupado de esta actitud, aproximándose a su comprensión por el sentimiento de lo humano<sup>(6)</sup>. En efecto, para este escritor, el ser contemplativo del mexicano, su temor a distinguirse en el uso del vestido y su cortesía misma, representan rasgos de conducta reveladores de un miedo a la singularidad dependiente de algún desajuste de convivencia. La postura contemplativa del hombre de la planicie la juzga como inhibición de sí mismo ante la posibilidad de parecer ridículo. Y del vestir dice: "Los varones raras veces usan colores llamativos para no correr el peligro de caer en el ridículo. En ningún lugar del mundo la juventud es tan parca y fúnebre en su tocado como aquí". Incluso la cortesía no le parece estar motivada por un cabal espíritu de sociabilidad: "Es una mezcla de timidez y ansia por conquistar un criterio favorable a la misma cortesía, pues no ser tal, es ridículo". Finalmente, a Menéndez Samará este sentimiento se le muestra como regulador de la convivencia; es decir, el temor de parecer ridículo acaba polarizándose en el afán de crítica mordaz. Pero la propensión a la crítica no la juzga como un complejo de inferioridad del mexicano, sino como una manifestación más desarrollada de la autocritica que exaltando la normal excluye lo singular.

Las consideraciones precedentes, que juzgamos necesarias por constituir el temor al ridículo una actitud característica, en general, del americano, nos invitan a aventurarnos más allá de la pura descripción del fenómeno. ¿Por qué ese temor? La misma incapacidad —destacada ya en páginas anteriores— para establecer vínculos orgánicos, espontáneos; el mismo impulso de retracción, que parte del hermetismo, actúan aquí. Ensimismamiento, impotencia expresiva, miedo al ridículo, inhibición del desenvolvimiento de la individualidad, enlázanse estrechamente. Por eso, aplicaremos a nuestro mundo la conocida observación de Jacobo Burckhardt al describir el despertar de la personalidad, quien muestra cómo entonces no se temía la singularización, en ninguna de sus formas (lo cual para nosotros no equivale a un comienzo absoluto, sino a un momento, históricamente diverso, del proceso universal de interiorización de lo personal): "en la Italia del siglo XIV se sabe poco de falsa modestia e hipocresía. Nadie teme llamar la atención, ser distinto de los demás y parecerlo".

<sup>(6)</sup> En su ensayo *Fanatismo y misticismo*, México, 1940.

Y en una nota, Burckhardt aún agrega que "por el año 1390 no había en Florencia moda imperante en la indumentaria, pues cada uno se vestía según su manera y según su gusto especial".

Por su parte, en la *Filosofía de la moda* sostiene Simmel, con la agudeza que le es propia y limitándose a los motivos sociales que la hacen posible, que aquélla persigue la simultánea exclusión e inclusión del individuo en un grupo y, particularmente, en una clase. De este modo, la ausencia de una estructura o jerarquía de clases, sería la razón negativa que explicaría la falta de una moda dominante, ya sea entre los bosquimanos o en la culta sociedad florentina del siglo XIV. Pero Simmel no hace más comprensible nuestro peculiar temor al ridículo, aun cuando acepte que en la imitación se satisface el anhelo de fusionar lo singular con lo general, o reconozca que el débil rehúye la individualización o piense, además, que existe una relación inversa entre "el impulso de individualismo y el de inmersión en la colectividad". Tampoco alcanza a tocar el fondo del problema debatido al referirse al temor de la vergüenza como castigo por atreverse a burlar la norma general. En la descripción de ésta, tanto como de otras tendencias sociales, tropezamos con un juego de antagonismos que no siempre cabe atribuir a peculiaridades de la sociedad americana, sino que, al contrario, poseen un contenido y una significación universal que tramonta lo puramente autóctono. Mas, si las proporcionalidades formales entre lo individual y lo colectivo a que recurre Simmel, no bastan para fundar el conocimiento objetivo de esta realidad, entonces, sin caer en la afirmación de una autoctonía antropológicamente dudosa, deberemos buscar por otro camino —tal como lo intentamos en el presente estudio— la real universalidad en que nos movemos. Y será el conocimiento de las oscilaciones propias del sentimiento de lo humano, quien nos guíe al centro vivo de nuestro orden espiritual de existencia. Con su doble dirección dialéctica que, desde la pureza e inmediatez del vínculo espontáneo corre hacia la actualidad interior del sujeto; y que, recíprocamente, a partir de esa plenitud misma alcanza el contacto inmediato, éticamente liberador.

Si dirigimos ahora la mirada hacia algunas manifestaciones del lenguaje, también se descubre en él la estela de ese tenso —aunque aparente— no querer singularizarse. Anota Américo Castro, tratando de los arcaísmos de la lengua de Buenos Aires y, particularmente, de la adopción de portuguesismos como *papelón*, que este injerto "rima plenamente con la actitud de recelo social en que vive el argentino, siempre temeroso del que dirán, un síntoma más de la ausencia de normas internas y firmes". Insistiendo en lo mismo, Martínez Estrada piensa que "se escribe mal porque avergüenza escribir bien; se adopta modelos incorrectos porque no quiere uno someterse".

Volviendo al punto de partida, podemos decir que su fina sensibilidad para el ridículo muestra sólo otro aspecto de la impotencia expresiva, hondamente arraigada en el alma americana. Es el íntimo aislamiento, el hermetismo, que tornan evanescentes los perfiles de la individualidad en un mundo que, en apariencia, evita los contactos

personales y que, paradójicamente, los rehúye por amar al hombre en sí mismo, por un verdadero titanismo o austeridad en la convivencia. Mas, en esa tensa disposición interior duerme su futuro cultural. Por eso, abandonando cualquier tono sibilino, intentemos sacar a la superficie su mecanismo espiritual más recóndito.

## V

Parecería, de pronto, que se erige ante nosotros una contradicción que amenaza obscurecerlo todo con su sombra inquietante. Porque la historia nos advierte que en el Renacimiento existía aquella indiferencia por parecer insólito, paralela al desenvolvimiento de lo individual; en América, en cambio, se pone de manifiesto un ideal del hombre en cuyo escenario íntimo se destaca la actitud del coartarse y la hiperestesia para lo ridículo como inequívoco acompañamiento. De tal suerte que se trataría de una contradictoria experiencia de lo individual donde el temor al ridículo no indica precisamente un adormecimiento de la personalidad, como debería ser en el caso de generalizar a nuestra realidad el criterio y las conexiones de sentido establecidas por Burckhardt. La verdad es, para decirlo de inmediato, que una distinta experiencia de lo individual en conexiones espirituales particulares, aviva igual temor.

¿En qué reside entonces lo diferencial? En el fondo, según veremos, se hace presente el mismo mecanismo psicológico primario dado como un no querer derivar, en la conciencia del otro, negativamente, hacia una generalidad degradante. Sin embargo, ¡cuánta limitación y oculto temor no hay en la soberbia que se despliega como anhelo de parecer distinto de los demás! En el virtuosismo de proclamar lo único en uno, bien que con otros signos y apariencias, se delata una cautela semejante a la que muestra el evitar descubrirse ante los demás singularizándose desaprensivamente. De nuevo se actualiza aquí el problema de la experiencia de lo individual y su variabilidad histórica.

Veamos, ahora, qué nos revela si miramos el ridículo desde fuera, objetivado, desde el lado del espectador, guiados por la esperanza de divisar la clave adecuada para la comprensión de lo diferencial en los dos casos que se analizan. Esto es, cómo ocurre, cuál es el mecanismo psicológico por el que se unen indiferencia a hacer el ridículo e individualismo, por una parte, y encontrarse agudamente sensibilizado para dicho sentimiento deseando al propio tiempo la aprehensión directa del prójimo, por la otra. Debemos también hacer abstracción del fenómeno de lo ridículo en sí, lo cual no es lo mismo que la especial sensibilidad revelada para ello ni los motivos que la animan en las distintas circunstancias sociales. Como notas externas, Bergson destaca que la persona se torna ridícula merced a una suerte de "distracción" que se agrega a ella desde fuera, "sin incorporarse a su organismo, como un parásito". De donde, enlazando luego dicha observación con el hecho de lo



cómico, concluye que lo cómico siente instintiva afinidad por lo general <sup>(7)</sup>. En consecuencia, no debe sorprender que afirme, enunciándolo con el carácter de una especie de ley psicológica, que siempre causa risa al ver convertirse una persona en cosa. Y siguiendo el mismo curso de razonamiento, dirá que lo ridículo se presenta cada vez que se pueda tener la impresión de una “rigidez mecánica” en el otro. En fin, para Bergson, nada de esto tiene sentido en el aislamiento individual.

En su estudio sobre el pudor, Scheler afirma que tal sentimiento protege al individuo y los valores que encarna, de la caída en la esfera de lo genérico. Por eso, en cuanto asimilamos, de alguna manera, ridículo, vergüenza y pudor, advertimos también que Bergson, Simmel y Scheler se tocan sutilmente en un punto. Scheler con Bergson por lo arriba expuesto, y con Simmel por aquéllo del temor a la vergüenza como castigo por burlar la norma general.

De lo expuesto se infiere que son las peculiaridades en la experiencia del prójimo, el origen de esa aparente contradicción entre los fenómenos de individuación en el Renacimiento y los del hombre americano. En efecto, es el conocimiento de la relación existente entre forma interior del aislamiento, ideal del hombre y tipo de comunidad anhelada, así como el cambiante nivel de interiorización de lo personal lo que permite comprender que, dado un poderoso sentimiento de lo individual, en un caso exista hiperestesia e indiferencia, en otro, temor por el ridículo. Siempre, por cierto, dentro del marco general de la primaria sensibilización frente al otro. De ahí, según ya quedó dicho, que el virtuosismo manifiesto en el tenaz querer singularizarse, oculta también disfrazados temores y verdaderamente es una forma de coartarse. Sin embargo, no podría decirse que en el Renacimiento igualarse al otro hubiera resultado degradante, a manera de una caída moral, y ello no en general, sino con los matices con que se experimenta entre nosotros.

Justamente porque sólo en el amor al hombre tomado en sí mismo, concebido como valor supremo, en la necesidad de actualidad personal, en la pasión de realidad, en el deseo de autodomínio y en el sentimiento del nosotros a él vinculado, todo deslizamiento hacia el mundo inferior o subterráneo de lo instintivo y general, se experimenta esencialmente como alejamiento de esa posibilidad de plena autonomía y libertad *frente* al otro y *en* el vínculo con el otro.

Por último, anida, pues, en la vergüenza original, un imperativo de realidad; voluntad de despertar lo real en uno mismo y en el mundo, tendiendo a la conquista de plenitud y alegría en la relación con los demás. Llegados a esa etapa y ausente todo soberbio sentimiento de lo individual —lleno de disimulados temores y debilidades del ánimo— tampoco se experimenta soledad o vergüenza frente a la persona ajena. El miedo al descenso psicológico arraiga en la aspiración a convivir desde lo esencial en uno mismo, en una necesidad de prójimo que no cabe satisfacer —y ello se presiente— a partir de los estratos inferiores del ser, en que uno se va alejando dolorosamente de sí y del otro.

<sup>(7)</sup> *La risa*, especialmente capítulo III.

## I

La real dependencia de las formas de vida individual de la disposición espiritual básica designada como *necesidad de prójimo*, condiciona el hecho de que especiales relaciones funcionales coordinen las distintas actitudes psicológicas. Los antagonismos anímicos crean entonces su estructura polar en una dirección específica, por lo que el odio, v. gr., se manifiesta como lo contrapuesto a la libertad personal. Si el sentimiento —y la realidad de la libertad— se originan en una índole particular del vínculo humano, sucede que por la ausencia de éste su contrario se elabora, no en la dirección ideal del opuesto lógico, en este caso como experiencia de encadenamiento, sino en el sentido de una antítesis dada en la convivencia, que marcha del nexo personal al impersonal. Delátase, pues, la presencia de originales conexiones espirituales internas en la ley de sucesión propia de los fenómenos interpersonales. Por eso, cuando el hombre no es interiormente libre, un sentimiento de hostilidad hacia los demás da el tono afectivo al estilo de vida.

Expresado en otros términos: destácase aquí la fusión psicológica de hostilidad y encadenamiento, a manera de contrafigura interior del enlace existente entre aprehensión directa del prójimo y libertad. Polaridad de disposiciones que se comprende sin más, siempre que se tenga presente la experiencia básica que anima y confiere sentido a toda la compleja —y a veces contradictoria— dialéctica del sentimiento de lo humano: que el hombre sólo se percibe como libre entre libres. Porque el verdadero sentimiento de libertad trasciende siempre en la dirección de vivir un común destino, de vivir en una solidaridad espiritualmente urdida con referencia al prójimo. Es decir, que el concepto de libertad sólo tiene sentido concreto en el seno de relaciones interpersonales basadas en vínculos humanos directos, pues son éstos los que la sustentan.

*La certidumbre de padecer un común destino agudiza también esa hostilidad* de la que hablamos. Es lo que acaece, con incontenible violencia, entre las masas, donde la mutua contemplación de lo adverso, hiriendo a uno y otro, favorece las reacciones de odio y resentimiento<sup>(1)</sup>. Lo cual se verifica, en especial, cuando las relaciones y tensiones sociales tienen como escenario un “espacio” social neutro, mediato e indiferente

<sup>(1)</sup> La notable caracterización del «resentimiento» dejada por Scheler no posee, a mi juicio, los elementos psicológicos indispensables para estudiar esta actitud negativa en relación con el sentimiento

y el anhelo no logrado de nexos espirituales, inmediatos y vivos, deriva, por último, hacia la hostilidad dirigida al otro yo como consecuencia inevitable del impersonalismo.

Con el análisis que precede aún no queda caracterizado ese proceso de recíproca animosidad. Hay que distinguir aquí los varios planos y matices en que se manifiesta este fenómeno, los que a su vez representan una veta sintomática de las experiencias particulares en que se fundan. Distinguir lo que estimula el amor al prójimo, el anhelo de identificarse con el valor espiritual entrevisto en el otro, de la unificación en lo impersonal por visión de lo puramente semejante en el alma ajena. Lo primero puede conducir al fanatismo religioso, en el que las exigencias ascéticas impuestas al propio yo se manifiestan hacia afuera con implacable intransigencia. En cuanto a lo segundo, al odio proyectado sobre los demás en virtud de la conciencia de una igualdad impersonal, como odio está motivado, verdaderamente, por la falta de verdadera compañía que esa misma semejanza condiciona; en fin, por soledad ante el otro, por pérdida del sentimiento de libertad, la cual sólo adquiere sentido enfrentando a lo espiritualmente diverso en el alma ajena. De ahí que conciencia profunda de solidaridad colectiva y saber de un común destino, engranan armoniosamente únicamente a partir de una experiencia diferenciada del otro yo. Más allá del fenómeno general de la ambivalencia en el amar y el odiar, puede decirse que cada pueblo reacciona elaborando formas de hostilidad características, según el carácter de su ideal del hombre y el grado en que éste se realice en su esfera más esencial: la modalidad de la relación afectivo-espiritual.

Cuando es el anhelo dirigido a establecer vínculos orgánicos con el hombre el que regula las reacciones de amor y de odio, estos fenómenos psíquicos aparecen en una perspectiva original. El americano parecería que odia al que sufre, a quien sufre en condición de semejante, lo que no obsta para que defienda con vehemencia lo que considera justo y legítimo. A pesar de eso, con frecuencia se abren profundas grietas de resentimiento. Luis E. Valcárcel, analizando la manera de incorporarse del indio peruano a la cultural del presente, destaca un hecho muy significativo para la comprensión de lo que venimos exponiendo. Además de señalar en él amargura y resentimiento acumulados en su lucha con los obstáculos que le interpone una sociedad

de lo humano. Ni siquiera su descripción del «odio a sí mismo», del «tormento de sí mismo», o de la experiencia goethiana del resentimiento que engendra la mera «presencia» de un «ser» excepcional, tocan verdaderamente la interpretación aquí defendida.

La hostilidad hacia el otro que despierta la certidumbre de la interna similitud con los demás, se manifiesta en varias direcciones psicológicas dependientes, a su vez, de particulares motivaciones. Esto es menester tenerlo presente, para comprender por qué no siempre el saber que se participa en un común destino se convierte en auténtico sentimiento de solidaridad. Así, un caso especial de animosidad es el descrito por Simmel como «hostilidad de los afines». Destaca el hecho de que el sentirse idéntico con otro en los fundamentos espirituales de la actitud frente al mundo, confiere especial violencia a los roces familiares o amenaza, en general, de ruptura las relaciones más íntimas por mínimas diferencias de apreciación. Es decir, la amplitud de las coincidencias psicológicas disminuye la tolerancia y autodominio en el círculo de los afectivamente próximos.

que le acoge con reservas, perfila este otro rasgo: "Es constante la comprobación de la dureza e implacabilidad con que actúa desde arriba, comprendiendo en su saña a los mismos indígenas. El abogado indio es temible por su astucia, falta de escrúpulos y pertinacia".

Con razón podría observarse que en el caso del abogado indio, la actitud inexorable se funda en su incorporación al nuevo estamento, en el cual ya no rige la misma perspectiva de solidaridad o padecimiento en torno a lo semejante. Pero, en general, es la impotencia para establecer vínculos inmediatos con el otro lo que primariamente decanta en el alma el amargo sentir de la inexistencia de un común destino y arroja al mero padecer. Por lo que no resulta contradictorio que se desarrolle la idea de solidaridad al vivir un destino colectivo trágico. Sobre todo si está despierta la conciencia diferenciada de comunidad, en que el hecho de saber y sentir que sólo se es libre entre libres aumenta la hondura de los vínculos en la heroica aceptación de lo aciago que a todos hiere. Es decir, es la forma interior de las relaciones lo que diferencia un mero padecer indiferenciado sin real comunicabilidad, de un vivir alegre, serena o trágicamente el común destino. (Por cierto que la falta de recíproca hostilidad en el seno de un grupo no excluye que éste, como unidad colectiva, pueda tender a ser hostil respecto de otro oponiéndose, por ejemplo, como lo heleno a lo bárbaro, animosidad en la que los antiguos griegos veían un imperativo cultural).

Tocamos aquí el fondo de sorda hostilidad que anima los modos de convivencia de una sociedad donde el individuo persigue una idea del hombre contrapuesta a la que se alza a imagen y semejanza de su propio aislamiento subjetivo. La impiedad psicológica revélase, entonces, como inhibición o ausencia de sensibilidad para distinguir el sentido de lo trágico en la experiencia del otro. Más aún; la ceguera para percibir conflictos dramáticos de la vida personal, se convierte en odio soterrado, justamente porque el no poder captar la significación universal de lo trágico limita la contemplación del ser del hombre a una pura imagen psicofísica. Trátase de un rencor metafísico hacia el otro en tanto ser encadenado a la mera fatalidad biológica y animal. La tendencia colectiva a caer en el impersonalismo representa una reacción de defensa que inhibe y sofrena—por desplazamiento aparente del objeto— la recíproca hostilidad, porque entonces ya no posee un núcleo de referencia individualizado.

Caben, pues, dos actitudes ante la certidumbre de vivir un común destino: una positiva, germinal y creadora, dependiente de la existencia de una relación directa con el prójimo; otra negativa y subterránea, unida a la mediatización de los contactos sociales. Describiendo las hostilidades de la soledad en la pampa argentina, Martínez Estrada va espigando muy próximo al punto que deseamos destacar, cuanto escribe que "desengaño y fastidio, resentimiento y apuro pesan sobre las almas; un difuso descontento se atrinchera contra algo invisible, en expectativas de agresiones imaginarias". (Más que de un común destino, tal vez en este caso debería hablarse de agresión y hostilidad estimulada por un penoso sentimiento de desamparo por la ausencia de una auténtica comunidad).

Absorto en el mudo ensimismamiento, presintiendo, a pesar de la aparente indolencia, la semejanza y el común destino; ausente el amor o el odio, o enlazándose con aquellos estados afectivos de un modo inefable, ocurre que la imagen del prójimo se da para el americano desrealizada en rasgos tales, que lo psíquico y lo físico se rechazan en direcciones polares. Recuérdense las peculiaridades de la representación del cuerpo humano en la pintura de Cándido Portinari, que en la plástica americana simboliza, a juicio nuestro, el fenómeno que intentamos comprender. Portinari —y en cierta medida también Emiliano Di Cavalcanti— bordea lo desmesurado, lo acromegálico en la concepción imaginal de la forma corporal. No obstante, se advierte una lucha por conquistar la armonía entre alma y cuerpo merced a una especie de espiritualización de lo corpóreo consistente en dar relativa independencia o extraña autonomía a los miembros del cuerpo y los rasgos del rostro. Resulta fecundo advertir cómo el artista que se esfuerza por hacer encarnar el espíritu en la materia, que pugna por animarla, recurre a la creación de formas corporales fantásticas y deformes, donde solamente la mirada, absorta, detenida, estática pero alerta, parece compensar, regular la anormal autonomía de las partes en el todo de la figura. Pero, no se agota con esto el significado que envuelve, para estos pueblos que viven hondamente el estremecimiento de lo humano, la disociación interior de la imagen del hombre. Tal referencia al ser de la persona ajena no se reduce a un recíproco perspectivismo o caída en el aislamiento monádico. Porque la vivencia del otro yo, desarraigada de la visión de totalidad, nos descubre una esfera particular de experiencias en la que se elabora el sentimiento de libertad que, pasando por la indiferencia, llega hasta la hostilidad hacia los demás.

Esta caracterización del sentimiento de lo humano en América —en algún sentido específico agudización de la forma universal— hace más comprensible la ausencia de un estilo de vida coherente. La escasa fe y adhesión interior con que se participa en las amistades —relativamente al nivel en que se desenvuelven— o en los grupos políticos de tendencias más opuestas, anima un ambiente en el que se entrecrocán, de modo desconcertante, momentos de amor y de abnegación, de odio y rencor, de hostilidad o abismal indolencia, en fin, de inerte despreocupación por lo que la persona encarna de valioso y singular. La tensa inquietud que invade al individuo por querer descubrir lo legítimo en el hombre, y el avizorar suspicaz lo que esta inquietud implica, fomenta una suerte de *fantasía hostil* aplicada al curso de lo humano, la cual caracteriza la mordaz propensión a criticar, típica en los diversos círculos sociales. Y cuando esta fantasía, en una de sus formas, tiende a la hostil representación de la vida íntima, la existencia adquiere un ritmo en que los instantes de ensimismamiento siguen a los de noble cordialidad o los de pureza a los de resentimiento. Se explica entonces que en medio de una atmósfera afectiva semejante, oscurecida por la indiferencia o fugazmente iluminada sólo por relámpagos de suspicacia o recelo, las formas del amor y la amistad no creen un alto estilo

de vida, sino que conduzcan al autoaniquilamiento o al desorden interior. Y también se comprende la falta de interiorización, no sólo del amor y la amistad, sino de la acción misma.

## II

Del mismo modo como ya anteriormente lo señalé al tratar de las "relaciones de incompreensión", en otros trances afectivos se agudiza igualmente la percepción del individuo, como sucede, por ejemplo, cuando un hombre ya no ama, pero deja subsistir un vínculo en el límite de lo afectivamente neutro. Al arribar a este remanso de indiferencia se acentúa la experiencia negativa del otro yo, al propio tiempo que aflora un inquietante sentimiento de ilegitimidad. Entonces, en contraste con lo que acaece en amor por lo singular que el prójimo encarna, vive ahora el individuo la más radical lejanía respecto de sí, porque el hombre únicamente se extravía frente al hombre mismo. Van Gogh, atormentado por el deseo de mantener una verdadera amistad, no se resigna al cultivo de su mero ritual externo; y así, escribe a su hermano que en la amistad convencional "es casi inevitable que se produzca amargura, precisamente porque no puede sentirse libre, y aunque uno no dé curso a sus verdaderos sentimientos, éstos bastan para dejar recíprocamente una duradera impresión desagradable, y hay que perder la esperanza de la posibilidad de ser algo, uno para otro".

Dirijamos ahora la mirada a un fenómeno más general. Observamos en quien no ama, aunque alimente un amor no individualizado por el hombre, que se le ofrece un mundo particular, de diversa índole del que nos descubre el amor por la persona misma. Es decir, la especial responsabilidad de quien no ama pero experimenta hondamente el ser del hombre, es siempre mayor (aún no tendiendo, según quedó dicho, a lo singular en el nexu amoroso). Conocemos la tortura de la culpa que brota del no poder vincularse a un individuo con ágil espontaneidad. *Culpa como sentimiento contrapuesto al de libertad*. Pues el contacto espiritual inmediato, que sólo resulta posible como expresión de la propia actualidad, nos abre el mundo de la libertad interior.

Según las circunstancias históricas, el espíritu de la acción fluye sereno del sentimiento de libertad que surge al aproximarse interiormente al individuo comprendiéndolo en sí mismo, desde la plena objetividad que envuelve superar el aislamiento subjetivo. Cuando no se consigue establecer respecto del otro un nexu afectivo-espiritual armónico, se torna insoportable su presencia, por lo que el sujeto se inclina a buscar evasivo refugio en las relaciones mediatas, impersonales. La sociedad fascista y totalitaria constituye la moderna expresión de la huida del individuo de todo vínculo humano inmediato.



Quizás nadie como Dostoievski ha penetrado con igual hondura en la dialéctica del sentimiento de lo humano y de la voluntad de vínculo. Toda su obra transcurre en un mundo donde el hombre vive atormentado por dudas acerca de lo que haya de extravío o liberación en el amor que experimenta. Sus personajes, "amadores de la humanidad", sienten místico amor por el hombre, dirigido a la humanidad toda. Llevan la comprensión hasta el límite de la experiencia posible para lo bueno y lo malo, pero conservan, no obstante ello, la certidumbre de que la íntima virtud del individuo se les escapa. Por eso, su aguda sensibilidad para la presencia de la persona, culmina en reacciones irracionales y negativas que manan de una suerte de resentimiento acumulado por la impotencia ante el prójimo.

### III

El desafecto y la indiferencia del americano nos guían al encuentro de ciertas formas de reaccionar, cuyo curso contradictorio se explica porque tal lejanía de lo humano es sólo aparente. El hombre no soporta al hombre sin amarlo, a menos que se entregue a contactos sociales indiferentes, impersonales, en los que en verdad ya no se vive espontáneamente al prójimo como tal; o también, salvo que lo conciba negativamente, como obedeciendo a instancias físicas y espirituales que escapan a su control. Esta íntima disposición frente al individuo que ilumina al sentido del hermetismo, descubriendo la necesidad de establecer vínculos inmediatos, fundamenta, además, el sentimiento de autonomía de la persona y la valoración del hombre tomado en sí mismo, con entera independencia de nuestras categorías subjetivas.

Pero, sobre todo, dicha actitud amorosa crea la idea del hombre, en cuanto condiciona formas peculiares de obligatoriedad espiritual. La intuición de la libertad dándose a partir de vínculo humano directo, despierta la natural aspiración a ser con plenitud mediante la acción concebida como un creciente individualizarse. Acaso la realidad más profunda y enigmática de la psicología humana aparece ahí donde el análisis muestra fusionados el ideal de un tipo humano determinado y la necesidad de prójimo como impulso de ontogénesis antropológica.

En cuanto la mirada interior identifica la propia autenticidad con la posibilidad de vincularse con el prójimo, nada hay más desazonador que el aislamiento y, al mismo tiempo, nada que determine más una tal agudización de la necesidad de contactos inmediatos como ver sombras de hermetismo en el otro. Al contemplar en el círculo inmediato de convivencia que la imagen de lo individual vira peligrosamente hacia lo irracional, se experimenta, unido al lazo afectivo, el deseo de actualizarse vinculándose libremente a lo singular en el prójimo. ¿Cómo se presenta el espectáculo de la lucha y alternativa subordinación de los elementos singulares y generales? Se ofrece, desde luego, en la intuición de lo singular y lo general desplazándose camino de lo irracional, clara o confusamente sentido en



el sentimiento de la personal inactualidad, en el oscuro saber de motivaciones que no se expresan directamente. Se trata de un tenso vivir la desarmonía del alma, del inasible entrecruzamiento de lo individual y universal, donde singular y general valen tanto como personal e impersonal, como libertad o encadenamiento a la ciega necesidad. Nos entristecemos al observar que alguien se debate constreñido por una actitud que en su error cree animar libremente, pero cuyos verdaderos motivos se le escapan: es la irrealidad —o la animalidad, si se quiere— propia del hombre; por el contrario, los animales nos entristecen cuando revelan una expresión humana en sus ojos, como el destello de algo singular que vemos aniquilado por la necesidad animal.

Existe, pues, una comprensión del otro original y primaria, natural, para cuyo despliegue no es necesario el conocimiento intelectual de lo particular y universal en el hombre. La intuición de lo singular y lo general en los demás, dándose inarmónicamente en el limbo de lo irracional, se vive como una peculiar fluctuación de su ser mismo, como lejanía de sí en el individuo contemplado, como extravío. El presentimiento de la existencia de un motivo oculto en las acciones de los hombres es percibido, justamente, como un ser y no ser del sujeto.

Por otra parte, destacando todavía otros matices, ocurre que quien advierte el ajeno extravío o vive con hondura una relación personal, experimenta a su vez, como correlato psicológico, el particular influjo sobre su vida íntima del hecho mismo de la "comprensión" y también de su contenido especial. Esa influencia se manifiesta en el ánimo por la simultánea aparición de sentimientos de proximidad y de lejanía afectiva respecto de la persona objeto de la comprensión. Es la dialéctica del reobrar del acto de comprensión espiritual sobre el individuo que comprende. Si vemos cómo un amigo cohonesto vanamente sus vicios o debilidades intentando rescatar ante sí mismo su arbitrio y autodeterminación o, simplemente, si observamos que un individuo cree poder determinar lo que en verdad escapa por entero al control de su conciencia, no experimentamos proximidad o interior armonía, porque al desrealizarse se borran los perfiles individuales de su ser. En estos casos nos invade la certeza de un hermetismo impermeable a todo contacto espiritual profundo, por la intuición del ajeno encadenamiento a lo general y mediato.

Con todo, también se ama al moralmente imperfecto. Y para el sentir cristiano, siempre hay valores por desenvolver en el alma de los demás. Pero, sin embargo, de la intuición fisiognómica de la ilegitimidad en el otro puede derivar indiferencia o voluntad de vínculo, como actitudes dependientes de las perspectivas vitales del sujeto, donde el desajuste, la desproporción, entre lo que se afirma y lo que se hace, es la encrucijada de sentido que abre o cierra la puerta al vínculo creador. En fin, cabe observar el alejamiento del otro, así como un despertar del anhelo de contactos directos, condicionados por la misma visión de la ajena caída en lo general.

La dialéctica del proceso de comprensión de expresiones condiciona, además, ciertas discontinuidades y desarmonías que modulan el ritmo de la convivencia. Contemplar en la vida del otro lo singular desenvolviéndose sin trabas o, por el

contrario, su caída en impersonal, favorece, respectivamente, la espontánea cordialidad o el sentimiento de soledad. Porque no se ama al sujeto que aparece como desrealizado debido a la desproporción entre lo que afirma y lo que hace. De donde deriva lo frágil y transitorio de los vínculos afectivos que se establecen entre nosotros, lo cual es favorecido por la conciencia de la irrealidad ajena.

La alerta finura para percibir la lejanía del otro respecto de sí mismo, capaz de distinguir los débiles destellos provenientes de remotos y equívocos motivos, en uno de sus aspectos, indica el tránsito de la percepción ingenua a la percepción diferenciada o inmediata de la psique ajena. Visto por otro lado, esto se relaciona con el *deseo de atenerse a los motivos reales* o imaginados como tales, deseo que, consciente o no, reobra creadoramente en la comunidad, por la no relativización de los vínculos personales, por la ausencia de mediatización que requiere tal referencia directa a los motivos reales. Resulta instructivo verificar que en ciertos períodos históricos la tendencia al comportamiento constituye el hecho más relevante. Es así como Burckhardt, al preguntarse qué de bueno posee el arte del Estado en la Italia del Renacimiento destaca, junto a la falta de temor, "una firme confianza en el poder de los motivos reales". En cambio, el desnudo señalar lo ilegítimo en lo otros engendra, a partir de las infinitas perspectivas convergentes de las relaciones, una estructura social típica que revierte, ahora negativamente, inhibiendo el ascenso creador de la vida colectiva.

En Sudamérica la creencia en la común ilegitimidad presenta, como rasgos característicos, un tono de ingravidez, unido a la valoración de lo azaroso e indeterminado, que el americano se solaza en concebir como elementos esenciales de la existencia, para concluir en un comportamiento vacilante o irreflexivo, en el desorden y la indolencia.

Por lo que atañe al conocimiento de las relaciones funcionales inherentes al hecho de atenerse o no a los motivos reales, sólo importa destacar aquí que dicha conducta revela fortaleza y fe en el hombre. Puesto que la diversidad concreta de tales relaciones funcionales, que en uno y otro caso condiciona esa exigencia de objetividad, no se rige por una mera integración mecánica, sino por las normas —éticas, religiosas, políticas— que caracterizan a cada sociedad.

#### IV

La disposición colectiva que describimos atendiendo al dual atenerse o no a los motivos reales que condicionan los actos, se relaciona estrechamente con ciertas modalidades expresivas del hombre. El recíproco influjo que va creando la comprensión de lo expresado opera la unidad significativa de la totalidad social. Se comprende al otro a través de la misma urdimbre espiritual con que el hombre se expresa, ya sea en sus movimientos fisonómicos o en la creación artística. Es decir,

aquella transfiguración que torna expresivo un objeto o un rostro —la urgencia de lo imaginario, lo inefable distorsión entre lo singular y lo general— anima también el ciclo estético de comprender y expresar.

De ahí que, para Goethe, el poeta deba "representar lo particular, y si éste es sano, al hacerlo representará algo general", lo que, además, explicaría que si "por temor a no ser poéticos evitan los poetas la verdad individual", caen en lugares comunes. En este mismo sentido se orienta Benedetto Croce al decir que en las categorías artísticas "lo singular palpita con la vida del todo y el todo está en la vida de lo singular. Cada pura representación artística es ella misma y el universo, el universo en aquella forma individual en lo universal". En la dialéctica propia del sentimiento de lo humano, las formas en que el saber de lo legítimo e ilegítimo en el prójimo influye en uno mismo, se revela en un modo de percibir al otro semejante a la índole del mecanismo expresivo que hace posible la representación artística. Podríamos decir que la espontaneidad de lo estético es, en cierta manera, un fenómeno del mismo orden que el sentimiento de libertad personal dado en la posibilidad de vincularse orgánicamente al prójimo. Esto es: del mismo modo como representar lo finito falsea el arte, el contacto con los demás deriva hacia lo demoníaco, morboso o irracional, cuando en el nexa personal no se alcanza lo universal en el hombre.

En los movimientos expresivos encontramos un valioso ejemplo de ese oscilar entre dos órdenes de existencia, que juzgamos como una clave adecuada al conocimiento del acto de comprensión mismo, así como de los motivos que condicionan las distintas formas de reaccionar frente al prójimo. Bergson, en su estudio ya citado sobre la risa, formula el principio según el cual la "rigidez constituye lo cómico y la risa su castigo". La expresión ridícula del rostro se caracterizaría por la inmovilidad de ciertos rasgos de la fisonomía. La alternativa de un tender a lo plástico o a lo muerto en los movimientos expresivos, Bergson la lleva aún más lejos. La risa se provocaría por la contemplación de lo automático y mecánico superponiéndose en el rostro o en el total comportamiento del individuo: "tal desviación de la vida en el sentido de la mecánica es en este caso la verdadera causa de la risa"<sup>(2)</sup>. Esta lucha entre la rigidez y la flexibilidad propia de la vida se manifiesta, según ya lo recordamos, de un modo extremo cuando se produce la transfiguración —en lo imaginario— de una persona en cosa.

Hemos prescindido de la interpretación social de la risa —como de acicate que estimula la tensión de lo vivo, que intimida, humillando, por la caída en la rigidez mecánica— para destacar solamente aquellas observaciones sobre lo cómico que

<sup>(2)</sup> No podemos extendernos en este lugar en su distinción entre la comedia y la tragedia, la cual se desenvuelve en el sentido de afirmar que la comedia es la única creación artística dirigida a lo general, ya que el arte esencialmente, y la tragedia tienden a lo individual y singular, constituyendo la universalidad del personaje trágico no una universalidad propia del objeto elegido por el poeta dramático, sino una generalidad limitada a los juicios que sobre él emitimos.

apuntan a esa pugna entre lo individual y lo genérico o entre la atracción de lo inercial y automático, de un lado, y lo vivo y espontáneo de otro. Particularmente importaba poner de relieve cómo no sólo en los movimientos expresivos característicos de las emociones, sino en la expresión general del hombre y en la dialéctica del sentimiento de lo humano, se descubre la fuente de sentido que unifica en sí misma expresiones y relaciones sociales, en un continuo vaivén dialéctico de formas espirituales que por individualizarse hasta lo infinito se pierden en la nada; o que, al contrario, por sumergirse en lo general descienden a lo amorfo e impersonal.

En lo que sigue veremos qué nexos existen entre la rítmica expresiva y la concepción de la vida.

*Capítulo XI*  
EXPRESIÓN E IMAGEN DEL MUNDO <sup>(1)</sup>

I

El fundamento teórico del enunciado final del capítulo anterior, que proclama la existencia de relaciones de sentido entre rítmica expresiva y concepción de la vida, se encuentra en el conocimiento del siguiente hecho originario: *Las diversas formas sociales que adopta el sentimiento de lo humano animan un dinamismo expresivo que constituye el signo cabal de una particular valoración del hombre*. Describir cómo se implican y configuran recíprocamente estilo expresivo fisiognómico e idea del hombre, representa nuestro problema y objetivo en este punto. Persigamos ahora sus consecuencias antropológicas en varias direcciones.

Sucede que en ciertas circunstancias, el individuo puede llegar a experimentar un sentimiento de desfallecimiento moral, capaz de detenerle en inhóspita desolación interior o de arrojarle a la inseguridad de sí mismo, como a un rey Lear en busca de su legitimidad. Tal ocurre con aquella mordedura íntima por la que la persona se percibe sombríamente por debajo de sí al descubrirse falseada en la convivencia. Un diálogo, un tráfago ilegítimo de palabras, banal, artificioso, hiere y menoscaba el respeto de sí como no llegará jamás a hacerlo la pasión desmesurada o una mentira. En el americano este sentimiento de falsedad en la convivencia se encuentra agudizado de manera extrema. El saberse inferior a sí mismo, en el sentido recién señalado; penetra y turba su ánimo. (Sin dejarse tentar aquí por fáciles generalizaciones, añadamos que esa disposición psicológica del americano, así como el hecho de sentirse el individuo afectivamente degradado en la convivencia superficial y falaz, remóntase a una experiencia moral primaria: El hombre es el ser que, de ordinario, se percibe por debajo de sí mismo, más acá de sus posibilidades ética y espirituales. Sin embargo, la verdad es que en esa conciencia se encuentra una tensión de plenitud, un querer llegar a ser, sin claroscuros, sin vacilaciones en ese ser, a la manera de como "es" un árbol o una estrella. Más aún: sucede que la conciencia de sí mismo, la autognosis, se da en la forma interior de un simultáneo sentirse uno por debajo de sí).

A continuación intentaremos mostrar cómo la íntima disposición que emana de un vago presagio —antes que conocimiento— de equívocos motivos animando nues-

<sup>(1)</sup> Véase de Félix Schwartzmann su *Teoría de la expresión* (Barcelona, 1967, Seix Barral), donde el autor ahonda en el tema de concepción del mundo y expresión, expresividad y religiosidad; la expresión de lo fantástico y otros análisis que se relacionan con su antropología de los fenómenos expresivos.

tros modos de sociabilidad, condiciona también la existencia de un peculiar *tono fisiognómico* americano. Veremos, además, cómo disposición de ánimo, forma del sentimiento de comunidad y modos expresivos de la colectividad se enlazan en una compleja trama de interacciones. De ahí que tan pronto como se estudian las concepciones de la vida y el comportamiento social en función del sentimiento de lo humano y del sentido antropológico de la primordial unidad "expresión-comprensión", se encontrará el hecho siguiente: la actitud vital básica del hombre, propagándose a través del ánimo, influye en el tono y ritmo afectivo-espiritual de la vida en común y éste, a su vez, revierte en los individuos solidificándose en la modulación expresiva general. Porque más allá de la acción recíproca que circula entre el espíritu subjetivo y el objetivo, ocurre que el sentimiento de la vida propia y el del otro adquieren su más propio estilo expresivo y mímico en consonancia con la dirección interior de los anhelos últimos y la voluntad de unificación expresiva con formas de vida, seres o valores. Tanto aquellos anhelos como esta voluntad esencial discurren en directa dependencia de peculiaridades del sentimiento de lo humano.

Ya en la misma disposición de ánimo característica de un pueblo determinado, aflora una veta psicológica reveladora de la intuición de su unidad interior, de su autoconocimiento. Por eso se debe rechazar el vago concepto de una regulación social del ritual expresivo de los afectos. Es necesario descubrir condicionamientos menos formales. Reparar en que el fenómeno primitivo, el hecho inmediato, no racional de la expresión y comprensión de expresiones conduce, por sí solo, *desde la esfera de la intimidad a la mímica y a la modalidad expresiva general*, sin que ello resulte inteligible únicamente merced a una teoría de la conciencia colectiva. Porque en el sentido y la forma de la expresividad total de un pueblo, en su particular estilo mímico, se da una de las posibilidades de sanción y comprensión interpersonal de las normas supraindividuales. *Al contemplar la peculiaridad mímica, los gestos expresivos que delatan un ánimo determinado, no se limita el individuo a comprenderlo, sino que por ellos adquiere un saber no racional del orden de legitimidad afectivo-espiritual que rige ese instante social.*

Al decir, como es obvio, que entre nosotros lo social penetra en lo individual configurando las modalidades expresivas, observamos la aparente paradoja de que este ser social impone a través de una condición de aislamiento el oscuro constreñirse interior revelado por nuestro ritmo expresivo. Y cuando ocurre que el valor supremo para el hombre es el hombre mismo, la urdimbre en que se enlazan sociedad, expresión y aislamiento, ostentará caracteres acaso sorprendentes. Es decir, el estoicismo en la convivencia, la austeridad frente al otro que linda casi con el titanismo en el culto de cierto género de prescindencia de los demás deja, inequívoca, su impronta fisiognómica.

Se justifica aquí una importante y fundada advertencia teórica. El hecho de saber del otro, del conocimiento recíproco a través de la captación del sentido de las expresiones, debe ser diferenciado claramente de la existencia de una suerte de

percepciones colectivas o de datos inmediatos de la conciencia social, de que habla M. Halbwachs. Tampoco dicho saber corresponde al fenómeno de comprensión simpática, analizado por W. Mc Dougall al estudiar las sociedades animales. Como es el caso, por ejemplo, en la propagación de ondas de tristeza que, por alejamiento de la reina, se comunica de sus acompañantes a todas las abejas de la colmena.

En ese sentido, Vierkandt destaca la importancia sociológica de la propagación de las disposiciones de ánimo, si bien señalando como fundamento de ello la actitud expresiva total del individuo. Es decir, la transmisión de sentimientos, aun operándose bajo el influjo de la comunidad, depende de relaciones directas, de contactos interpersonales.

Se trata para nosotros, como quedó dicho, de un acto primario, en el que a través del dinamismo expresivo descubren las individualidades repliegues de lo íntimo. Porque justamente la esencia del sentido metafísico de la expresión supone presencia y visión de lo íntimo, lo cual distingue la expresividad humana de toda primitiva tendencia simpática, aunque en esta última también pueda rastrearse la "intimidad de lo vital" (Ortega y Gasset). Pero, el hecho de referirse a la expresión como a un fenómeno esencial de lo vivo, sitúase más acá del problema que nos ocupa, esto es, el de las *relaciones internas dadas entre la expresión, lo interpersonal y la dirección propia del anhelo vital*. Lo mismo puede decirse de la teoría según la cual las intuiciones fisiognómicas se fundarían en una función sintética apriorística adecuadamente orientada para percibir correlaciones entre lo físico y lo psíquico (Weininger).

Sabido es que existen conexiones esenciales entre *expresión e intimidad*. He aquí un enlace básico, al extremo que, aun siendo opuestos en algún sentido, no puede concebirse la primera sin la segunda. Pero todavía en este tramo, el enunciado conserva ciertas características formales. En cambio, al tener presente nuestra hipótesis que advierte la posibilidad de un *proceso de interiorización creciente*, fundada en la infinitud de la experiencia de lo íntimo, ocurre que la polaridad complementaria intimidad—expresión se imanta de un nuevo sentido. Sobre todo si, además, no se olvida que el curso psicológico del fenómeno de interiorización se conecta genéticamente con la experiencia del otro, con el agrado de inmediatez de los vínculos interhumanos. Pero ya volveremos sobre eso al tratar de los movimientos expresivos en la pintura americana.

Descubrimos pues, por este camino, una conexión estructural entre los modos expresivos, fisiognómicos, afectivos, rituales y el sentimiento de lo humano. Además, merced al conocimiento de esta unidad significativa damos otro paso hacia lo concreto y material. En efecto, no se trata solamente de perseguir la referencia, el contenido colectivo de los movimientos expresivos, puesto que con tal indagar aún permanecemos atenidos a enunciados puramente formales. El adentrarse en sí mismo del indio maya o peruano, su parquedad expresiva de hombres que van creando silencio y soledad desde su mirar como distante y perdido, es signo de la



afectividad propia de un orden social particular, tal como sucede con la mímica cortesana china, también vinculaba a una imagen singular del mundo.

En consecuencia, digamos que en uno de sus aspectos, el real conocimiento material del influjo de lo social en el acaecer mímico, comienza cuando *se ponen en relación un particular ámbito de intimidad, de interioridad y el estilo mímico que lo revela. Cabe, pues, afirmar que la rítmica expresiva de cada pueblo, considerada a partir de las más diversas formas de vida en común hasta las manifestaciones creadoras del arte, posee una dirección espiritual—fisiognómica, acorde con lo que el hombre en la situación histórica particular experimente como íntimo; rítmica en la que se revela el recíproco influjo existente entre disposición de ánimo y expresión.* La índole originaria inmediata, no racional, del hecho de aprehender el sentido de las expresiones resulta decisiva aquí <sup>(2)</sup>.

Es decir, el sentido de las tendencias íntimas que animan el movimiento "fisiognómico—expresivo", es susceptible de objetivarse *inmediatamente*, de influir en el prójimo, ya sea de manera positiva o negativa. Pero no debe interpretarse el enunciado precedente como hipótesis que sustenta una continua interferencia entre "ondas" sociales cuyo centro de origen se encontraría en los individuos. Pensamos, sencillamente, que el "ámbito de intimidad" es función de las características propias de las tendencias primarias de unificación interhumana. Y ello de tal manera, que la índole y objeto del anhelo de participación condicionan también tonos afectivos particulares en la cualidad del ánimo y en sus expresiones correlativas. Ahora bien: manifestaciones de la conducta individual que son interpretadas como un proceso de regulación social de los movimientos expresivos, se originan, en verdad, en un impulso plasmador que emana de la naturaleza del objeto a que tiende esa voluntad de unificación, la cual, por otra parte, puede obedecer a una tendencia supraindividual.

Porque, según hemos mostrado al tratar del ánimo, ocurre que lo experimentado como íntimo depende del objeto propio de la voluntad de unificación afectivo—espiritual proyectada en el mundo, lo que es afín con el hecho de que la dialéctica de lo íntimo posea como uno de sus momentos esenciales la aspiración de integrarse con la realidad frente a la cual la intimidad se polariza en un yo. Debe recordarse también que resulta un orden peculiar de lo sentido como interioridad, según que el yo se contraponga especialmente a la divinidad, a la naturaleza, al Estado, a la historia o la sociedad. Pues bien, lo importante ahora es verificar que todas las peculiaridades espirituales de dichas tensiones de referencia pueden rastrearse en la fisonomía, la mirada y el gesto.

Así, cuando acaece que el grupo tiende a destacar el valor de lo puramente humano, no hipostasiado como sociedades, Estado o naturaleza, las modalidades de la regulación colectiva de las expresiones se decantan, precisamente, en una expresividad singular, que en este caso es la propia del americano. Más adelante, en

<sup>12)</sup> Cf. acerca del concepto de «disposición de ánimo», comunidad, expresión y acción, Max Scheler, *Ética*, Sección Tercera, 1.

un breve análisis del simbolismo fisiognómico de la *cueca* chilena, de la *zamba* y el *tango* argentinos, veremos cómo la índole mímica de esos bailes típicos coincide con la disposición a la búsqueda de un vínculo humano directo, lo que se manifiesta en el tono del gesto como un perdurar del individuo detenido, perdido en sí mismo. *La regulación social de las emociones se exterioriza, entonces, como dirección de aislamiento, de temor al otro.* En así como entendemos la necesidad técnica de referirse al contenido material, intencional del fenómeno primario de una regulación social de los fenómenos expresivos. No basta, por tanto, hablar de cómo se proyecta el espíritu de lo social en lo individual: la plena comprensión de ese hecho sólo fluye luego de haber determinado la cualidad del objeto amado original, al que se tiende como valor supremo.

Si éste resulta ser el valor del hombre aprehendido en sí mismo, más acá de experiencias trascendentes, el dinamismo y modulación de los gestos adoptará formas y ritmos bien diferenciados. Así, ya un rápido examen de las relaciones que enlazan *experiencia del otro y expresión*, pondrá de relieve notables peculiaridades de los fenómenos fisiognómicos y mímicos. El influjo plasmador de la presencia del otro se opera en múltiples direcciones y tonos afectivos (incluso en el caso de la indiferencia, dada como reacción frente a los demás). Del seno de esa multiplicidad y por abstracción, pueden aislarse dos momentos: la representación del otro o su visión inmediata condiciona, primero, una variación en el tono de la experiencia de sí, y, segundo, un cambio en la imagen del contorno. Desplégase aquí un riqueza infinita de modos de vivencia y de mímica. Mas, detengámonos tan sólo en este hecho: que el cambio cualitativo en la experiencia interna y en la perspectiva del mundo circundante se exterioriza en la expresión de una manera particular.

Pero, al tratar de analizar cómo se manifiesta la variabilidad del sentimiento de la persona ajena en los gestos expresivos, es necesario dejar atrás el estudio de los momentos mímicos biológicamente arquetípicos como, v. gr., de furia, cólera, actitud de ataque o sumisión, que incluso guardan cierto grado de afinidad con reacciones que aparecen como semejantes en algunos animales.

Si, por ejemplo, seguimos el curso expresivo en que se actualiza mímicamente la disposición de ánimo que busca ejercer dominio sobre la persona ajena, o lo perseguimos en los rasgos en que se revela el contacto espiritual del religioso con el creyente y el incrédulo; en la relación de duda, en el vínculo de impotencia (distinto si quien la experimenta desea o no que se descubra como tal); o, en fin, si lo rastreamos en la mirada amorosa, en los gestos propios de la amistad, veremos erigirse como necesarios otros criterios hermenéuticos. Criterios de interpretación fisiognómica que intenten o hagan posible aprehender lo dado no racionalmente como sentimiento de realidad o irrealidad del sujeto, como inmediatez o mediatización de los nexos interpersonales.

Quienes se orienten por dichas rutas interpretativas, deberán aventurarse hasta conquistar zonas no holladas por la teoría de la expresión. Porque si bien es cierto que P. Lersch y F. Lange, entre otros, se preocupan sistemáticamente de la mímica de los ojos, su indagar no alcanza a considerar la mirada como signo de la total actitud vital-cósmica del sujeto, de la postura interior frente al ser del mundo y del otro. Es decir, del *mirar* como revelador de una categoría, de una experiencia del ser.

De preferencia se describen variedades de la "dirección de la mirada" en su fundamento psico-fisiológico o psicológico, se fijan las notas distintivas de la mirada indolente, errática, rígida, perdida o dirigida hacia arriba y hacia abajo. Verdad es que Lersch estudia en la mirada la "referencia óptica al contorno" que se manifestaría en el juego mímico como una proclividad, mayor o menor para abrir los ojos, sintomática de un interés equivalente por el mundo externo; también distingue el "mirar" del "observar" comprendidos como modos distintos de la referencia óptica del individuo a su mundo circundante, aludiendo con ello a una conducta respectivamente contemplativa o activa y de dominio. Del mismo modo, Lange investiga la significación fisiognómica de la abertura parpebral, la dinámica propia de las modificaciones de su forma. Además, establece relaciones con condicionamiento entre profesión y mirada. Describe las características del ojo del médico, de la mirada del párroco o del ojo del investigador.

Ahora, si ocurre que por la contemplación del rostro ajeno se pueden obtener indicios de mediatización o inmediatez en la índole de las relaciones del individuo respecto de la naturaleza y los demás, oportuno es preguntar: ¿Qué intuye como hecho inmediato quien capta ese mirar, aquel tender mímico en que aflora la disposición de ánimo que indica ascenso interior hasta lo objetivo o, por el contrario, caída en la obscura desrealización personal y del ámbito externo? ¿Cuál es el tono fisiognómico básico que opera como signo de anhelo de realidad o como señal de la existencia de relaciones directas con el otro?

Ensayaremos una respuesta aproximada que, como tal, únicamente destacará algunas notas esenciales. En la intuición fisiognómica se aprehenden, entre otros, los siguientes signos como propios de la *mirada mediata*: una especie de límite cualitativo en la perspectiva interior del ojo mismo, dureza, inseguridad; frente a ella el espectador siente, además, el encarcelamiento de la mirada, como un atisbar encadenado; contemplamos, en fin, un tono visual de inestabilidad, acompañado de matices sombríos que parecen expresar el hecho de percibirse el sujeto por debajo de sí mismo.

Como signos característicos de lo que denominaremos *inmediatez de la mirada*, reveladores de la plenitud interior en el modo de referencia al mundo y los demás, se aprehenden significativas imágenes y perspectivas en la mímica del ojo: translucidez, luminosidad, infinitud, realidad profunda y como distante; inmediatez que como cualidad expresiva ofrece perspectivas infinitas en variados tonos ópticos de dulzura y espiritualidad. Pero no es sólo eso. Ocurre que al hundir nuestra mirada en la del

próximo se percibe un raro desvanecimiento de la polaridad sujeto-objeto, como escenario y apariencia interior del ojo inmediato. Captamos entonces el mirar libre y sereno, proyectándose en el mundo, sin contornos ni aristas, como la luz del día.

A través de dichos signos, la intuición fisiognómica se orienta hacia el conocimiento de la actitud básica de la persona ajena. Se descubre así la posibilidad de establecer conexiones profundamente significativas entre imágenes de la mímica interior del ojo y la conducta primaria. Por un lado, muestran afinidad de sentido notas imaginables como límite del mirar, mediatización y desrealización; y, por otro, infinitud del horizonte interior del tono visual, realidad, inmediatez y autonomía moral. Merced a este análisis antropológico del mirar humano, vemos enlazarse planos tan diversos como el propio de una percepción de imágenes ópticas en el otro y la evidencia de un tipo de conducta.

Como, por otra parte, acaece que en el escenario interior del ojo —párpado, iris, pupila— el centro inefable que anima y diferencia su ver, se capta, extrañamente, como objeto en un mundo, la comprensión de las disposiciones íntimas del alma ajena se verifica de manera singular. Parecería que la intuición fisiognómica se despliega en categorías de relación sujeto-objeto. En otros términos: surge para el espectador como un límite infuso, en la perspectiva hacia adentro del mirar mediatizado —que no desvanece ni el angustiado fulgor del miedo, ni el equívoco brillo que se manifiesta en la alegría mezquina—. En el mirar inmediato se destaca, por el contrario, un tono cualitativo de ilimitación, de fusión; el ojo participa panteísticamente del contorno, su centro vivo parece propagarse a todo el rostro. Es un misterioso y sutil desbordarse de la mirada en el mundo, dado como manifestación de amor y alta espiritualidad. Eso, al menos, ve y experimenta el espectador. Mas, todo nos advierte que sólo recurriendo al auxilio de metáforas podemos aquí conjurar y aprehender el fenómeno en su cabal presencia. Tantos son los desdoblamientos que interpone al conocimiento este ser de la expresión.

## II

Afirmamos más arriba que la comprensión de la variabilidad histórica de los movimientos expresivos se ampliaba por el conocimiento de los anhelos vitales, de los móviles y valoraciones de la comunidad, así como por el espíritu de la acción. Sin embargo, todavía es necesario ahondar en el significado de fuerza configuradora que posee el objeto al que se tiende como meta última de aquellos anhelos.

La significación de la naturaleza del contenido intencional para el estudio de los fenómenos mímicos se destaca más nítidamente al comparar las posibilidades expresivas del hombre y del animal. F. J. J. Buytendijk también lo señala al decir: "La rica capacidad de diferenciación de las interpretaciones expresivas debe, por tanto, tener su fundamento en las no sensibles, aunque sí intuibles, formas

intencionales del cuerpo, puesto que la variedad de formas de los movimientos corporales es extremadamente limitada". Ahora —y es la hipótesis que tratamos de verificar— cuando sucede que ese contenido representa la acentuación de la conciencia del prójimo que, a su vez, puede revestir múltiples formas, las reacciones que se decantan en los movimientos expresivos resultan también peculiares.

Darwin, aunque débilmente, destaca este aspecto de la referencia al prójimo como elemento necesario para comprender el cambio de coloración del rostro y los gestos que caracterizan al rubor. "El rubor —escribe— es la más especial y la más humana de todas las expresiones". Darwin reconoce que una de las causas del rubor reside en la timidez, disposición de ánimo que, además, hace posible ser un héroe en la guerra sin que ello excluya el intimidarse ante la mera presencia de otro hombre.

No obstante, se inclina a pensar que la atención concentrada en una parte del cuerpo, particularmente en el propio rostro —atención motivada por el amor propio y la inquietud creada por el juicio ajeno, antes que por la propia conducta moral actúa modificando la tonicidad normal de la arteriolas del lugar a que aquélla se aplica. Tal le parece la hipótesis más verosímil. Por cierto que, como eslabón transformista, indispensable en su cadena de razonamiento, añade que desde los orígenes históricos —salvo en los tiempos de albor primitivo en que imperaba la desnudez— el rostro y la apariencia externa del otro constituyeron una preocupación esencial. De tal manera que la explicación del rubor como dependiente de una situación, de un contenido específico, cede su lugar teórico a un puro mecanismo psicofisiológico en que, por acumulación de las experiencias de incontables generaciones, se hacen posibles, como fenómeno humano, las diversas formas de la vergüenza y la timidez<sup>(3)</sup>.

Cabe aún descubrir y pulir otra faceta del mismo problema. Que la expresión inteligente en el hombre y los animales se perciba como un "tener algo", un "no estar interesado", un revelador "callar", como una "ya saberlo", es cosa que Buytendijk observó con finura. Lo cual implica la existencia de conexiones genéticas entre objetividad y expresión. El tener "lo otro" constituye un momento esencial del acto que expresa inteligencia en el hombre. De ahí también la rica gama de movimientos expresivos que se actualiza en concordancia con el inagotable contenido de las representaciones. El animal, en cambio, que vive inmerso en su mundo, posee una mímica dinámicamente pobre o inmovilizada.

En general, el concepto de "tener algo", pensado como lo heterogéneo a uno mismo —no como el mundo circundante del animal, vivido como verdadera proyección de su ser— ilumina las zonas aparentemente más alejadas y oscuras del fenómeno del gesto expresivo. Se comprende, entonces, que la posibilidad de un *reír* auténtico sea la función propia de un ser constitutivamente enfrentado a un mundo

<sup>(3)</sup> Consúltese su obra *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*, especialmente el capítulo XIII. En todo caso, resulta interesante advertir cómo Darwin intenta crear una verdadera mecánica expresiva, a favor de una psicofisiología que posee como primer motor el tiempo de las infinitas generaciones.

“objetivo”. Por eso Buytendijk afirma, sin reservas, que *sólo el hombre ríe*. La seriedad —a su juicio— le viene al animal de vivir su contorno como sólo una proyección de sí; en cambio, la alegría invade al niño a través del sentimiento creciente de tener un mundo lleno de posibilidades. Siguiendo la misma pendiente natural de su razonamiento, observa que los animales tampoco pueden llorar, porque risa y llanto representan, como tales, crisis posibles, únicamente, en una forma de existencia en que el ambiente se ha transformado en universo<sup>(4)</sup>.

Sin pretender agotar este punto recordaremos, finalmente, las consideraciones de Bergson relativas a la significación social de los movimientos expresivos que caracterizan a la risa y lo cómico. En efecto, Bergson, afirma que la función de la risa reside en la voluntad colectiva de aniquilar o reprimir las tendencias aisladoras. “Todo aquel que se aísla —dice— se expone al ridículo pues lo cómico se compone en gran parte de este mismo aislamiento”. Pero estos planteos nos advierten que la mímica se vincula tanto a la significación de la objetividad como a la existencia de relaciones sociales. Mas, prosigamos el curso propio de esta exposición. Pues debemos dejar atrás el nexa genético dado entre expresión y objetividad para abordar el problema —que es el nuestro— tocante a la dialéctica del dinamismo expresivo, condicionada por la naturaleza de los valores y anhelos de unificación que el hombre sitúa en primer plano en el curso de la historia.

### III

A lo largo de la trayectoria milenaria de la teoría de la expresión se han desplegado diversas corrientes y criterios hermenéuticos, más o menos silvestres en cuanto al fundamento del punto de partida. Lo importante en esa historia es que, en una u otra forma, se aspiraba de preferencia a describir cómo a las variaciones en la disposición de ánimo correspondían modificaciones físicas. Se tendía a describir el fenómeno universal de los cambios corporales que acompañan al vaivén de los estados afectivos. Asimismo, los fisonomistas se aplicaron a determinar las peculiaridades del acaecer mímico y del estilo de los gestos, considerados como expresión del carácter.

<sup>(4)</sup> Véase de este autor su ensayo *Diferencia esencial entre el hombre y el animal* en Revista Occidente, Madrid, abril de 1936 y *El juego y su significado*, Madrid, 1935; además, su excelente *Traité de Psychologie animale*, París, 1952, especialmente Capítulo XI, 8, donde, entre otras cosas, distingue agudamente el reír auténtico de manifestaciones juveniles, semejantes en algún punto, que se observan en el chimpancé. Es ilustrativo recordar que Darwin, si bien a ratos con cierta timidez, cree ver la risa en los chimpancés, y algunas manifestaciones de llanto. A nadie ocultará que se abre aquí un abismo entre dos concepciones antropológicas. Mas, ya su mero antagonismo pone en evidencia cómo la teoría de la expresión, al investigar las formas y variaciones de la mímica, no puede prescindir de la idea de objetividad.

Pero a partir de los últimos decenios del siglo pasado comienzan a tomarse en consideración, además de las conexiones genéticas, los momentos prospectivos, intencionales, ponderando su función como impulsos plasmadores de la apariencia exterior. Es decir, del puro estudio de los "silogismos fisiognómicos", que de la presencia de un rasgo determinado en el rostro concluyen la de otro semejante en el alma, de la idea de una sintaxis, de un vocabulario mímico se verifica el tránsito teórico a otra concepción sistemática. Del análisis de la expresión como reflejo de las vivencias del cuerpo (Wundt) y del planteo de la variabilidad social de los ritmos fisonómicos, los investigadores se vuelcan hacia la investigación de los llamados "movimientos de referencia". En efecto, ya en la proximidad de nuestros días, Ludwig Klages habla de la expresión como alegoría, como símil de la acción, pensando que aquélla debe comprenderse a través de esta última. Y todavía Klages aventura un paso más al enlazar los modos de expresarse con la voluntad, la personalidad y la conducta activa en sus complejas interacciones.

Con todo, sospechamos aún la existencia de un gran vacío en la teoría de la expresión. Porque junto a dichas caracterizaciones y condicionamientos de mímica, entrevemos un amplio campo propicio a fecundas investigaciones orientadas en la dirección de este enunciado: *La expresión, la rítmica de los gestos debe ser comprendida desde su tensión interior hacia el futuro, merced al despliegue de una voluntad histórico-cultural, superando con ello todo análisis mecanicista que reduzca la mímica a puro signo de la unidad psicofísica, a la invariable correlación existente entre los movimientos expresivos y los estados emocionales.*

Sólo se atiende por eso al hecho humano esencial que muestra desenvolviéndose en recíproco influjo un *proceso creciente de interiorización y modos de expresión*. En qué sentido estas conexiones anímicas arraigan en las cambiantes formas de la experiencia del otro, es de lo que se trata a continuación.

Cuando se describe el fenómeno de la proyección de lo social en lo íntimo, con frecuencia se ejemplifica con las formas rituales de la antigua China. Pero verificar que los gestos expresivos se modulan según la estructura propia de una sociedad determinada, dentro de límites tales que confunden tal afirmación con un relativismo que sólo se detiene ante la fisiología de la mímica, no deja de ser un resultado formal. Aunque se piense que el conocimiento del verdadero sustrato fisiológico de las expresiones sólo puede fijarse adecuadamente después de describir manifestaciones históricamente condicionadas del ritual afectivo. Pues éste no parece el camino más indicado para evitar el peligro de caer en un formalismo casi tautológico, consistente en afirmar la gravitación de lo social en el estilo de los gestos individuales.

Los historiadores siempre se detienen a analizar el significado del hecho—observable tanto en la historia del pensamiento como en la vida inmediata—de que se proyecte la imagen de lo social en lo natural. Cuando un chino piensa que la virtud de la sociabilidad constituye un atributo del Este, deja sospechar bajo ese pensamiento



un enjambre de supuestos e imbricaciones. Particularmente, esa idea se relaciona con una concepción de la naturaleza que envuelve una especial intuición del tiempo y el espacio. En efecto, los chinos no conciben dichas nociones como categorías abstractas, independientes entre sí. Al contrario, imaginan su continua interacción solidaria<sup>15</sup>.

La idea de espacio y tiempo concebidos como *sitio* y *ocasión* se articula con el afán de hacer engranar el universo en la sociedad. Las representaciones colectivas que prefiguran dichas ideas revelan —a juicio de Granet— la morfología social, simbolizan los principios que rigen la clasificación de los grupos humanos. El tiempo y el espacio son pensados en conexión con acciones concretas. De ahí que la filosofía china se resista a postular la indeterminación del tiempo. Y llega aún más lejos al afirmar la discontinuidad de esas categorías, al extremo de representarse el tiempo desplegándose en simbiosis con el orden litúrgico. Es decir, es imaginado como propagación rítmica de sucesos que señalan ciclos o períodos vitales de la comunidad. Este espacio-tiempo social se aplica incluso a lo ya devenido, pues hasta el curso de lo histórico mismo, la conciencia del pasado y la verdad cronológica son elaborados conceptualmente eslabonando el acaecer en los rítmicos marcos de su liturgia.

En la antigua sociedad feudal china, el pasado y el futuro, el tiempo y el espacio parecían unificarse durante las festividades sagradas. Los momentos de dispersión y de concentración propios de esa comunidad basada en el cultivo agrario, los instantes de pasividad y actividad orgánica, los períodos de vida social latente, invernial, y los de recuperación de los vínculos colectivos engendraban —como dice Granet— una duración profana, monótona y una temporalidad creadora. Existía como una representación socializada del tiempo y del espacio subordinada a la antítesis rítmica del alternativo encuentro y alejamiento de los miembros del grupo.

Bosquejemos ahora nuestra hipótesis, ya que al desplegar ante nosotros esas imágenes del pasado perseguimos fijar los perfiles interiores de un momento histórico, en cuya interpretación aquélla se verifique. Todo indica que la proyección de lo social en lo natural se realiza secundariamente. Ello no constituye un dato último e irreductible. Porque a dicha proyección precede —no temporalmente, sino en cuanto al sentido de las conexiones anímicas primarias— una particular experiencia de lo humano. Según la índole de este sentimiento ocurrirá que se desenvuelvan anhelos de unificación, orientados siguiendo el camino de lo social a lo natural o de lo cósmico a lo colectivo. De todos modos, importa notar que esta identificación secundaria, tomada en uno u otro sentido ya sea que la imagen del universo se proyecte en la comunidad o la imagen de ésta en aquél, *crea ámbitos específicos de lo sentido como íntimo o, más bien, de lo moralmente concebido y tolerado como susceptible de participar en las relaciones humanas*. No debe entonces causar asombro, que el ceremonial en la socie-

<sup>15</sup> Acerca de la idea de tiempo y espacio en la antigua China y otros aspectos de dicha cultura de que luego se trata, consúltese la obra de Marcel Granet *La pensée chinoise*, París, 1934.

dad china posea el valor subjetivo de una realización de ley que expresa el orden del universo penetrando, en consecuencia, el estilo de los gestos y la mímica del hombre.

El historiador ve emerger ante sí una serie de formas culturales que van enlazándose armónicamente en cuanto se descubre su centro animador, su jerarquía de motivos. Confluyen, en efecto, en el caso de la antigua sociedad china, un profundo sentimiento de la vida cósmica, relaciones sociales de índole particular, un pensar en categorías concretas, mediatización de los contactos humanos a través de ciclos estacionales, manifestándose además en singulares ritmos expresivos y, en fin, una sumersión de lo íntimo en lo público, subordinándose lo personal a la etiqueta cortesana, la que como costumbre reviste la importancia de una ley universal.

Hay también la fiesta, la asamblea en que la comunidad recupera su unidad originaria. El camino va del aislamiento hasta la orgía del reencuentro, a través del cambio en las formas de vida impuesto por el ritmo estacional. Soledad y comunidad son pues la humana manifestación de ciclos naturales<sup>(6)</sup>.

En el origen de esa sinfonía de motivos culturales se descubre una singular experiencia del otro. Lo cual no significa postular un criterio determinista atribuyendo la génesis del proceso colectivo a los fenómenos interpersonales. Se trata, tan sólo, de encontrar aquel fenómeno de la vida social por cuya acción se revelen más nítidamente esos rasgos diferenciales que arrojan luz sobre la estructura profunda de una sociedad determinada. Que únicamente se eleve la gran ola del ímpetu de comunidad con ocasión del sucederse de los ritmos cósmicos, prefigura la forma de la experiencia interhumana de dicho encuentro. Pero, del mismo modo, la vinculación, la convivencia estacional supone, igualmente, o se hace posible en virtud de valoraciones previas, de particulares intuiciones emocionales del otro yo.

Durante aquellas antiguas fiestas rituales, se realizaban verdaderos diálogos, danzas o rodeos mímicos; torneos de ritmos y gestos. En este juego expresivo de improvisaciones mímicas debe buscarse, con rigor antropológico, la clave hermenéutica de ese fenómeno colectivo. Mímica, encuentro ritual y ciclo cósmico engarzan aquí. Se fusionan en cuanto el contrapunto de gestos ritmados aparece como elemento ritual básico del encuentro solemne. Y ello en una gama de experiencias posibles que posee como extremos de tensión espiritual el sentimiento de la vida cósmica y una intuición metafísica singular de la presencia del otro.

Verdad es que en esta recreación de la comunidad merced a fiestas sagradas vinculadas a ciclos cósmicos, los encuentros personales adquieren matices anímicos dependientes del sentido del ciclo. Pero también puede decirse que bajo la superficie rítmica del ritual se desliza la corriente subterránea propia del espíritu del

<sup>(6)</sup> Véase de Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, París, 1929, pág. 238 y ss.; acerca de lo que denominamos diálogo mímico, en el encuentro, consúltese págs. 225-227. Sobre la significación cósmica de la danza, véase también de Richard Wilhelm, *Histoire de la civilisation chinoise*, París, 1931, pág. 71.

encuentro, que lo hace posible como tal rito al mismo tiempo que se manifiesta en una determinada concepción del alma ajena<sup>(7)</sup>.

Observamos pues, en este caso, que el estilo de la rítmica expresiva es función de una primaria identificación de lo social con lo cósmico. Veremos ahora —y es lo que se trata de mostrar— cómo en la cultura china la convergencia de las imágenes y representaciones de la sociedad y la naturaleza, configura desde los movimientos expresivos hasta el método pedagógico. Que existe viva interacción entre todas las creaciones culturales, es cosa que cabe dar por supuesta. Lo importante es abandonar la vacía fórmula que proclama la regulación social de las manifestaciones afectivo-mímicas, para alcanzar el sentimiento originario que condiciona cada estilo expresivo.

Las reglas y exigencias del ceremonial se imponen estimulando una verdadera disposición para el autodomínio, que se propaga de la vida pública a la privada (justamente, según Max Weber, con el ritualismo se persigue la creación de un *habitus* del ánimo). El ceremonial fija los límites a la expresión de los sentimientos y a la índole de estos mismo, pues la afinidad existente entre el orden cósmico y el social constriñe el ámbito de las manifestaciones de lo íntimo a un minucioso protocolo que rige tanto para el vestido como para el menor gesto o palabra. Asistimos a una reglamentación de la risa, la sonrisa y el llanto que convierte, por decirlo así, la alegría y la queja en una suerte de grecas afectivas o del ánimo. Tal ocurre con señalado rigor porque la etiqueta y los ritos constituyen el fundamento del orden social y cósmico, en el sentido que el individuo debe tender a integrar la rítmica de sus gestos con el curso mismo del universo.

Y Granet expone que la virtud del alma se manifiesta en la adhesión a la mímica cortesana, del mismo modo como antiguamente se adquiría en las danzas sagradas. Por otra parte, la constitución del grupo feudal aparece como una familia y ésta, a su vez, como una especie de comunidad feudal, donde la sinceridad del vasallo debe manifestarse en una conducta reveladora de conformidad absoluta con las leyes de la etiqueta y el ceremonial. La penetración de lo feudal en la vida familiar condiciona, en primer término, el hecho de que el hijo no considera como pariente a su padre sin antes reconocerlo como señor. Es decir, es la moral cívica la que configura el estilo doméstico de convivencia, y no al contrario, con las consecuencias que pueden preverse. Así, el paradigma de las reuniones de la corte se generaliza al grupo familiar, desterrando toda cordialidad que arraigue en lo espontáneo. En la familia impera, entonces, la etiqueta y no la intimidad. La primera ahoga a la última<sup>(8)</sup>.

<sup>(7)</sup> Cf. F. J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la rencontre*, París, 1952, págs. 56-57. Este retorno del contacto humano a lo originario, prístino, se opera en estratos anímicos antropológicamente más profundos de los que genéticamente dependen los hechos mencionados por Klages cuando enuncia el principio según el cual la reflexión acerca del otro es un rodeo que precede a la reflexión del hombre sobre sí mismo. De dicho autor véase *Les principes de la caractérologie*, París, 1950, págs. 16-17.

<sup>(8)</sup> Marcel Granet, *La Civilisation Chinoise*, París, 148, especialmente el capítulo «La vie privée». En este sentido, recuérdese la perentoria afirmación de Hegel, en sus consideraciones acerca de filosofía de la historia: «Los chinos carecen de verdadera intimidad. Su intimidad todavía no tiene contenido».

Este eclipse de lo íntimo que presenta bajo especiales tonalidades las relaciones filiales de la antigua China —ya se trate del amor en el matrimonio como de las reglas del duelo—, simbolizaría una dirección histórica de plena objetividad, sólo para una mirada superficial. Con la pérdida de la espontaneidad se pierde, también, la visión objetiva del universo, aun cuando el paisaje mismo se torne peculiarmente expresivo, en ciertas circunstancias culturales. Anteriormente ya se habló de lo real e ilusorio en las tendencias extraversivas del hombre.

También en las particularidades de estilo del pensamiento chino, ya sea en sus manifestaciones orales o escritas, se muestra la veracidad de las consideraciones precedentes. La mímica y el ritmo, a juicio de Granet, son tan importantes para el orador, como para el escritor y poeta. La forma del ritmo, al igual que el tipo de inspiración, condicionan la cualidad del género literario. Por lo que resulta natural, como lo hace notar el citado historiador, que no se comprenda verdaderamente a un autor chino sin antes penetrar en los secretos de su ritmo de expresión y pensamiento. La estilística rítmica supone el abandono del momento discursivo para recurrir, en cambio, a la expresión simbólica, al extremo que los chinos meditaron en la posibilidad de una educación sin palabras.

Así, para la filosofía taoísta la suprema palabra es no decir nada. La *enseñanza muda* es la única que respeta la naturaleza de las cosas y la autonomía de los seres. Inspirado en los mismo principios, Tschuangtsé enseña que el conocimiento del prójimo acaece en razón de la unidad del mundo. En la filosofía de Laotsé y Confucio encontramos profundos ejemplos de esa actitud básica. Para el primero, la expresión más alta del pensamiento se orienta hacia la posibilidad de entrar en contacto directo con los fundamentos del universo. Y porque el ser del cosmos no es independiente del modo de experimentarlo ocurre, según Laotsé, que cabe encontrar en la propia interioridad el punto en que convergen lo íntimo y lo cósmico. Sabido es que también Confucio desenvuelve teóricamente este paralelismo entre el escenario interior del hombre y el despliegue de lo universal. Su doctrina de la acción, de la conducta y su metafísica de las costumbres, se fundan en la idea de una armonía esencial entre persona y cosmos, entre el yo y el tú. Por eso, en la concepción de Tschuangtsé, el verdadero sendero del artista conduce a la coincidencia de la propia naturaleza con la del material empleado, requisito indispensable para realizar una gran obra. Pues el designio último debe ser siempre la unidad de todo lo existente.

Recapitulando, advertimos que la conexión estructural dada entre la proyección de la naturaleza en la vida social y la total rítmica expresiva, prefigura tanto el orden de intimidad de la convivencia, como la mímica personal y el estilo literario. Además, al superar aquel concepto vacío de la psicología colectiva, cuya ampulosidad no va más allá de afirmar el condicionamiento social de los movimientos expresivos, se obtiene una significativa conquista teórica. En este sentido, se mostró cómo un particular sentimiento de lo humano —en el caso de China mediatizado ya por la previa identificación social-cósmica—, deja en sombras la perspectiva de

infinitud de lo íntimo, al tiempo que anima una rítmica expresiva que es la revelación cabal de una particular valoración del hombre.

Ciertas peculiaridades en la manera de expresar el dolor y la congoja en la antigua China corroboran la teoría aquí expuesta. Esto es, abonan la validez del análisis e interpretación de las relaciones estructurales que enlazan expresión fisiognómica, rítmica expresiva de una comunidad y modos de referencia al otro y el mundo. El mismo Granet ha observado, bien que en el marco conceptual de una urdimbre teórica y sistemática muy diversa, cómo en dicha sociedad el simbolismo expresivo por el que se encauzan las manifestaciones de dolor en los ritos funerarios armoniza, en cuanto al sentido que le anima, con el orden inteligible del universo. "La simbólica del dolor —escribe— está en consonancia lógica con el orden cósmico, el orden social y el orden histórico. En su sistema se encubre toda una metafísica" <sup>(9)</sup>. Dicha consideración también puede hacerse extensiva a las distintas manifestaciones de júbilo.

Se comprende, además, que en mundo humano regido por tales categorías afectivas, se produzca un largo reflujó de la espontaneidad. En el teatro chino ocurre, por ejemplo, que los mejores actores son adolescentes o niños, no maduros aún para vivir los conflictos emocionales que representan. Se parte del supuesto de que en ellos lo personal de la conducta permanece todavía subordinado a cierto impersonalismo propicio a la cabal expresión del simbolismo tradicional. Por otra parte, es natural que por encontrarse el dinamismo expresivo constreñido a una forma ritual, la espontaneidad permanezca ahogada por el impersonalismo propio de un juego mímico preestablecido.

#### IV

Iniciaremos el regreso al mundo americano recordando que en él, según ya quedó dicho, *la forma concreta del influjo de lo social en los fenómenos expresivos se exterioriza en el hecho de que éstos revelan rasgos de aislamiento e impotencia*. En la mímica que acompaña a ciertos bailes americanos, encuéntranse agudizadas las revelaciones de inhibición del anhelo de vínculo. Surge en ellos una mímica que se desenvuelve hacia adentro, que al ser captada inmediatamente en la fisonomía condiciona, a su vez, la mutua retracción.

Así, sucede que, tan pronto como se inicia la *cueca*, cambian súbita y radicalmente las expresiones de la pareja. Ambos, hombre y mujer, parecen ser ahora víctimas de un sortilegio. En sus rostros se inmovilizan los rasgos; algo en ellos se ha endurecido de recelo, de hostilidad, de lejanía, de pasión ciega y oscura. La mirada

<sup>(9)</sup> *Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique*, «Journal de Psychologie», febrero de 1922.

no se enciende con alegría trascendente que irradie como descubriendo el mundo, sino que, por el contrario, todo júbilo pliega las alas, dejando ver un mirar frío, absorto y distante. Y es una ausencia interior, un perderse en sí mismos, que no aleja necesariamente la risa, pero sí su caudaloso desborde. Porque sucede que ella oscila, resbala en los rostros como la luz rebota en un espejo. No inunda suavemente la fisonomía, prestándole sus tonos. Lo cual tampoco obedece a la tensión muscular requerida para el baile, a la rigidez del acecho amoroso, que alcanzando hasta el rostro dejará flotante la risa y sin arraigo. Es la distancia interior del individuo respecto de sí, la que impide su brote espontáneo.

Por otra parte, el que los cuerpos no se aproximen hasta el límite del contacto, presta al baile un aire de ritual combate, de lucha erótica. Acaso podría atribuirse a este rasgo de peligro y ansiedad que reviste la atracción sexual, la gravedad que invade los semblantes. Pues el juego amoroso, como piensa acertadamente Buytendijk, encierra un elemento dramático en las alternativas de tensión y relajación que le son propias, obedeciendo a "la misma dinámica juvenil de la danza".

Sin negarle esas características de juego de amor, no creemos que la índole de éste baste para hacer comprensible la magia inhibidora que opera la cueca en quienes la bailan, como hombres del pueblo, sin estilizarla. En todo caso, la desolación, la fría rigidez que detiene los movimientos expresivos, nos descubre una singular modalidad de experiencia erótica, un momento originario en el sentimiento del otro.

La helada ráfaga que sube a los rostros cuando se baila la cueca, su muerta alegría, no se da únicamente en danzas que, como ésta y la zamba, imponen la separación corporal y rítmica entre el macho y la hembra. También en el tango aparece la cualidad de una mirada que se desvanece hacia adentro. Martínez Estrada alude al mismo fenómeno al describirlo como signo de la falta de expresión, aunque el criterio que le induce a ello, orientado a destacar su raíz erótico-sexual —de acto solitario—, no agota el sentido del tango como fenómeno folklórico americano. A pesar de eso, juzgamos ilustrativo transcribir una parte de su magnífica pintura: "Baile sin expresión, monótono, con el ritmo estilizado del ayuntamiento. No tiene, a diferencia de las demás danzas, un significado que hable a los sentidos, con su lenguaje plástico, tan sugestivo, o que suscite movimientos afines en el espíritu del espectador, por la alegría, el entusiasmo, la admiración o el deseo. Es un baile sin alma, para autómatas, para personas que han renunciado a las complicaciones de la vida mental y se acogen al nirvana. Es deslizarse. Baile del pesimismo, de la pena de todos los miembros; baile de las grandes llanuras siempre iguales y de una raza agobiada, subyugada, que las anda sin un fin, sin un destino, en la eternidad de su presente que se repite" (10).

(10) Ob. cit., «El tango». Hemos subrayado «o que suscite movimientos afines en el espíritu del espectador», por dos motivos: porque ello es una característica común a la cueca, la zamba y el tango y, sobre todo, porque tal ausencia de contagio afectivo señala el fondo de aislamiento que anima dichos

El horizonte interior de la mirada, en el americano, su mímica expresiva, revela, por instantes, su orden de intimidad coordinando a un originario, pero aun vacilante sentimiento de lo humano. La mirada perdida en sí misma delata extravío, desrealización de la persona. Y en cuanto ello es percibido inmediatamente en la intuición fisiognómica, la relación amorosa, por ejemplo, adquiere especial fragilidad. Pues contemplando al prójimo hundido en complejos psíquicos que lo mediatizan, nos invade siempre un doloroso sentimiento de irrealidad capaz de fragmentar la imagen de la vida en pesadas sombras.

Queríamos indicar, siguiendo la unidad de la exposición, que también en los movimientos expresivos se manifiesta el humano vaivén entre lo mediato y lo inmediato como cualidad esencial de las relaciones humanas. Por momentos, la mirada de un campesino chileno —no menos que la de un hombre de la calle— denota real mediatización. Pero la verdad es que el hombre siempre está amenazado por la pérdida de esa mirada radiante que descubre el mundo. Mirar de niño, si se quiere...

Cómo se manifiesta la variabilidad fisiognómica en la representación artística —que no siempre coincide con el real modo expresivo que caracteriza a una comunidad determinada—, es el tema que abordaremos ahora.

bailen. También podrían hacerse extensivas estas observaciones a la *marinera*, en el Perú, así como a bailes del indio del ayllu, en especial por lo que atañe al simbolismo que encierra la separación de los cuerpos y a la ausencia de una expresión fisiognómica fulgurante, individual. Bien vale recordar, en este sentido, la observación de Alcides D'Orbigny al describir el carácter propio de los indios peruanos: "... se divierten sin parecer alegres, bailan sin abandonar su taciturnidad y frialdad», *El hombre americano*, Capítulo III.



EL HORIZONTE INTERIOR DE LA MIRADA EN LA  
PLÁSTICA AMERICANA<sup>1)</sup>

## I

En los rasgos peculiares del rostro, en el más imperceptible cambio del gesto, se actualiza la auténtica disposición de ánimo de la persona. Porque dominando al azar, la expresión fisiognómica revela la verdadera situación vital-cósmica de cada individuo.

El horizonte interior de la mirada, ya sea que manifieste su singularidad en la vida o en la pintura, proporciona una adecuada clave hermenéutica para descubrir en él el arraigo esencial del hombre. Claro está, por lo que toca a la plástica, que de ordinario escapan al análisis los sutiles medios técnicos necesarios para lograr lo expresado o, al menos, permanecen ocultos, y que, por otra parte, en lo que toca al curso de la vida sólo captamos la conversión de una postura espiritual o de un trance emocional en un momento expresivo. Mas, en uno u otro caso, el horizonte interior de la mirada, como enlace genético y proceso configurador, representa un enigma, una misterio, al que se añade, en la plástica, el problema del estilo, de su esencia y sentido.

Pero, tal vez se perfilará mejor cuanto llevamos dicho si se tiene presente la serie de conexiones antropológicas destacadas anteriormente. Es decir, si se considera interioridad y apariencia como opuestos complementarios, de modo que la infinitud de las expresiones posibles de lo íntimo e individual, la variabilidad en los modos de vincularse la persona al otro y en la voluntad de unificación, y, en fin, mutaciones en el sentido de la vida cósmica, convergiendo, conforman la expresión en un estilo fisiognómico en el que todas las disposiciones psicológicas se actualizan.

En consecuencia, estilo vale aquí tanto como indicio de la singular situación del individuo en el mundo, aunque, naturalmente, no siempre sea posible descubrir la relación cualitativa que coordina los movimientos expresivos y la conducta espiritual básica. El estilo es, además, el vivo reflejo de aquella lucha en que la voluntad creadora intenta reducir el tenso antagonismo originario dado entre intimidad y expresión; en que dicha voluntad pugna por conciliar esa antítesis a través de un determinado ideal de forma, y a favor de una imagen del mundo también determinada.

En este sentido, acaso se podría escribir la historia de las concepciones del mundo interpretando los diversos cambios en la recreación del rostro humano a lo

<sup>1)</sup> Una investigación sobre este tema desarrolla el autor en su *Teoría de la Expresión*, Barcelona, 1967, Seix Barral.

largo de la tradición pictórica. De esta historicidad fisiognómica no es difícil encontrar ejemplos tan abundantes como elocuentes.

Los historiadores del arte y la cultura nos indican ya algunos hitos que favorecen la búsqueda de ese nexo significativo entre imagen del mundo y estilo mímico. A. von Salis destaca la importancia de la evolución en la manera de representar la figura humana en la plástica griega del período clásico, especialmente por lo que se refiere al intento de armonizar la fealdad corporal y la grandeza espiritual. Observa que al iniciarse el helenismo, se opta por la expresión del "esfuerzo interno" para ejecutar los retratos de poetas y filósofos. Además, Salis hace notar que, en contraste con lo que ocurría en el arte clásico, ahora la mirada posee el brillo de la vehemencia y el estremecimiento, se dirige al espectador y el retrato concluye por adquirir la "expresión del movimiento instantáneo". Por su parte, Jacobo Burckhardt habla de "un nuevo género de expresión" fisiognómica en tiempos de Diocleciano y Constantino. Y Weisbach describe el peculiar mirar extático propio del barroco.

Por cierto, no se trata de aumentar el número de correlaciones morfológicas que es posible descubrir entre las distintas creaciones culturales recurriendo a la historia del arte, sino de rastrear en los movimientos expresivos que caracterizan a un pueblo, su sentimiento de la naturaleza y su experiencia de lo humano (los que no siempre coinciden con las normas animadoras de las creaciones artísticas). La historicidad de lo fisiognómico es obvia: lo importante es encontrar el encadenamiento de motivos que la rige y hace comprensible. En este sentido, más adelante se describirán algunas características de la plástica americana.

Pero ejemplifiquemos todavía en otras direcciones. Piénsese en la evolución de la imagen de Cristo, conectada a variaciones en la experiencia religiosa; en el tipo griego se le representa, como se sabe, más en su dulzura que en su grandeza e incluso con rasgos psicológicos de Orfeo. Los griegos de Oriente, por su parte, destacan de la Pasión antes el aspecto apolíneo que el doloroso. El Cristo de los helenos, observa Mâle, aparece como adolescente; en el Asia menor con cabellos largo, en Alejandría con la cabellera corta y en ambos núcleos culturales como una figura que se erige poéticamente juvenil<sup>(2)</sup>. Recuérdese, además, el significado milagroso de las visiones y del éxtasis en los santos del siglo XVI, y su representación característica en la Contrarreforma, impregnada del carácter sobrenatural que se confería a dicho estado místico<sup>(3)</sup>.

También como una etapa particular en la estilización del rostro y la figura humana, cabe recordar el mirar propio del hombre de acción, con sus labios unidos en la violencia de una línea, característicos del autodominio al servicio de una férrea voluntad de actuar, que armonizan con cierta dureza de la mirada, tal como se puede observar en el *Jacobo Muffel* de Durero. Del mismo modo, al estudiar el arte clásico italiano se puede concluir, como Wölfflin, que el límite entre el realismo y el

<sup>(2)</sup> Emile Mâle, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France*, París 1932, págs. 48 a 51.

<sup>(3)</sup> Emile Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, París, 1932, págs. 152 y ss.

idealismo se rastrea seguramente en los matices fisiognómicos de los personajes retratados, así como los nuevos ideales se revelan, más netamente que en otras direcciones expresivas, en la representación del cuerpo humano.

Con razón, pues, Spengler pone especial énfasis en lo que encierra de fecundo, para el conocimiento de la historia cultural y de las imágenes del mundo subyacentes, el hecho de destacar el *desnudo* o el *retrato* como ideal de forma por la Antigüedad clásica o el hombre fáustico, respectivamente. Se trata —para Spengler— de una contraposición entre "realidad esencial" y "estructura interior del hombre", como búsqueda diferencial que corresponde a dos opuestos sentimientos del mundo.

Por eso, para comprender el sentido último de la historicidad fisiognómica en la historia del arte, resulta teóricamente neutro o intrascendente establecer tan sólo, a la manera de Werner Weisbach, correlaciones entre experiencias religiosas y fisiognomía. Así, más allá del hecho de la adecuación psicofísica y de vincular una voluntad de forma, un ímpetu expresivo a la rítmica propia de la figura humana, importa aprehender el carácter existencial de lo fisiognómico. Es necesario captarlo en su profundo y sutil enlace con el proceso de interiorización, cuyo verdadero nivel siempre es signo del modo de referencia al otro y al mundo. A fin de conquistar esa llave hermenéutica, ese menester dejar atrás el formalismo propio del puro establecer correlaciones entre la experiencia psicológica de la religiosidad y su representación plástica. El Greco, Zurbarán, Ribera o Bernini recurren a matices mímicos y fisiognómicos que tienden a expresar estados, disposiciones o caracteres místicos de la personalidad. Pero, al destacar como nota esencial la mirada dirigida a lo alto, su ardor y brillo, no se describe en esas creaciones lo inequívocamente diferencial. Tampoco se descubre la cualidad expresiva singular cuando, del mismo modo, se habla de la "mirada concentrada hacia adentro" o de los Cristos del Greco como de "melancólicos visionarios" (Weisbach), porque existen mirada poseedoras de esas características, con destellos de ensimismamiento, pero desprovistas de todo arrobamiento místico.

¿Qué se expresa, qué experimenta el contemplador frente al cambio y singularidad de las expresiones fisiognómicas? Porque hay *el ver del otro* y lo que *uno ve* en el ajeno mirar.

En este punto es necesario diferenciar dos criterios estéticos fundamentales: variaciones en estratos históricos profundos de la actitud contemplativa básica y cambios acaecidos dentro del mismo espíritu artístico. Esto es, distinguir entre *un ver distinto*, categorial, esencialmente diverso, a la manera de como lo hace H. Wölfflin en su teoría de las "categorías de visión", o de como lo intenta A. von Salis al referirse —sobre todo en el aspecto estilístico— al ver helénico como un "nuevo temperamento del modo de ver"<sup>(1)</sup>. Las mudanzas en la variable combinación estética

<sup>(1)</sup> En forma semejante diferencia H. Schäfer el crear «ideativamente» de los egipcios, de un crear «perspectivamente» de los griegos que representaría una profunda revolución en la historia de las formas de ver, por ende, en la historia del arte. H. Schäfer, *Arte del antiguo oriente*, Barcelona, 1933.

de lo representado que se da como posible en ese "ver distinto", esto es como mutaciones que se dan dentro de una misma experiencia del escorzo y de la representación del espacio y que quedan circunscritas a una historia y teoría de la estilística. Es fundamental entonces considerar la *diversidad del ver* como proceso de humana interiorización, susceptible de ser observado y de desenvolverse en un mismo perspectivismo, que es el criterio que anima estas consideraciones.

¿Qué se nos revela, en verdad, en el juego mímico? ¿Un cambio de carácter, de disposición de ánimo o una imagen del mundo a través de una fisonomía? La evolución que se observa en la imagen de Cristo tal como es representada en la plástica, desde las modalidades helenas, pasando por las efigies hieráticas del arte bizantino, hasta la humanización de sus rasgos mímicos en el siglo XII, en tiempos de San Bernardo de Clairvaux, no puede comprenderse únicamente como el trasunto fisiognómico de la experiencia religiosa.

Para aclarar esto es necesario distinguir tipos de religiosidad, a través de sus encadenamientos básicos de motivos. Claro está que, a partir de tal supuesto, se hace referencia a un proceso de interiorización —que es justamente lo que venimos sosteniendo—, por lo que todo estilo fisonómico aparecerá como un signo de la total situación vital-cósmica del artista. Es decir, frente a la reproducción de la realidad arquetípica de los caracteres humanos, destacamos la infinitud de lo íntimo, *la posibilidad de crear infinitos matices fisiognómicos dependientes del nivel de interiorización de que participe el impulso expresivo*.

Ahora, si intentamos racionalizar el sentido y alcance del vínculo esencial que une interiorización y expresión, todavía deberemos vencer otro obstáculo en el camino de esta búsqueda: descubrir el principio estético-antropológico que rige los momentos de expresividad y de aproximación del hombre a sí mismo. Desde la muerta mirada de la Esfinge de Giseh, invadida de paisaje hasta ser casi naturaleza, una roca entre rocas, y las cabezas de Copán, del Hombre muerto o del Caballero Águila azteca, pasando a través de los paisajes de Hokusai y del claroscuro lleno de espíritu de Rembrandt, hasta la negra imagen de la muerte en J. C. Orozco, actúa como fuerza expresiva animadora una suerte de ambivalencia estética, un antagonismo esencial<sup>65</sup>.

Parecería que en virtud de la condición que toca a la posibilidad misma del crear estético, esto es, al nexo ontológico esencial dado entre intimidad y expresión, todo estilo se vivifica y realiza en aquel misterioso e infinito juego por el que el artista considera necesario recurrir a un medio técnico cualitativamente contrapuesto del motivo que se intenta expresar. No se sospeche aquí ninguna afinidad o parentesco

<sup>65</sup> Sobre la escultura azteca, véase de Salvador Toscano *Arte precolombino de México y de la América Central*, México, 1952, pág. 284, donde afirma que la cabeza del Caballero Águila y del Hombre Muerto constituyen el símbolo de una «arte desolado» a un tiempo que expresión de voluntad de dominio. Para Westheim, *ob. cit.*, pág. 71, en la escultura del Caballero Águila se aspira, no «a la belleza, sino a la expresividad» lo que, a su juicio, representa la característica general del arte prehispánico.

teórico con la propensión romántica a establecer leyes de polaridad, ni entrega fácil a una seductora armonía conceptual de contrarios; no pensamos, tampoco, en una riqueza expresiva obtenida a favor de pobreza de medios, como sucede en la profunda linealidad fisiognómica de los dibujos de Leonardo, sino que pensamos simplemente, como ya se ha dicho, en ese conseguir la exaltación extrema de un contenido de valor expresivo, de un ideal de forma, merced al hecho estético primordial de recurrir a su contrario de sentido como impulso configurador.

Claro está que en los diversos estilos, su peculiaridad dependerá del antagonismo y síntesis dialéctica entre motivo y expresión. Así, el empleo de la greca, del meandro, de la movilidad geométrica puede estar al servicio de diversas necesidades o anhelos de conjurar el despliegue de potencias mundanas o trascendentes. Tal sucede con el sentido de polarización expresiva de la greca maya y el juego lineal griego<sup>(6)</sup>. O bien, piénsese en la variedad de significados y funciones desempeñadas por la luz en la pintura. En Rembrandt, la luz se subordina a la exaltación de lo individual, como luminosidad inmanente que hace posible la actualización de todo su pasado en ese presente del personaje, como afirma con gran finura Simmel<sup>(7)</sup>. Es decir, creciendo la luz desde las tinieblas —o hacia ellas—, aparece como manifestación de una individualidad que se norma a sí misma. Pero también ocurre, como lo observa Weisbach, que la luz se emplee a manera de recurso para simbolizar la vida mística y manifestaciones de la divinidad. Y añadamos aún, por nuestra parte, como un ejemplo de la dialéctica que enlaza motivo y expresión, el significativo hecho de que los caracteres de la mímica del ojo y del rostro en el trance de éxtasis, tienden a expresar una especie de muerte fisiognómica, en que coinciden la rigidez próxima a lo cadavérico y el estremecimiento propio de una elevación espiritual suprema (basta recordar el *Éxtasis de Santa Teresa*, de Bernini).

Guiados, pues, por un natural encadenamiento teórico, cabe entonces aventurar aquí el siguiente enunciado:

*Siguiendo la necesidad estética de su motivo creador, el artista se esfuerza por expresarlo en un misterioso límite de tensiones antagónicas, tal que lo vivo se revela a través de lo muerto, la luz en el seno de las tinieblas o en la inexorable rigidez de la más flexible espiritualidad. Es decir, según la dirección creadora, todo ocurre como si en el límite mismo de lo que ya no es expresión, se conquistara su forma más excelsa.* (la *Pietà* de Avignon, por ejemplo).

Así, en la pintura china y japonesa antigua, acontece que flores, pájaros, animales, hombre, paisaje y mirada humana, se reproducen exteriorizándose en ritmos expresivos lindantes con líneas o tonos que despiertan un sentimiento de

<sup>(6)</sup> Acerca de la greca escalonada y su contraposición al meandro griego, opuestos como ritmo dinámico y armonía o proporcionalidad geométricas, respectivamente, véase de Westheim, *ob. cit.*, págs. 136 y ss.

<sup>(7)</sup> Consúltese su admirable ensayo de filosofía del arte *Rembrandt*, especialmente capítulo III. (Nos parece que esta inmanencia de la luz respecto de lo representado es, aunque en otro plano, característica también de Van Gogh).

mundo muerto. Pero, en ese mismo encogimiento que su visión condiciona en el ánimo, alúmbrase una infinita perspectiva de valor y sentido. (Recuérdense, por ejemplo, lotos de Hsü Hsi, ánades de LY Y-Ho o el paisaje "Olas y luna" de Yen Hui). Piénsese, además, en esas cabezas de Copán, donde la intención estética se acrecienta extrañamente en la misma dureza inexpresiva de la piedra. También cabe evocar semejante tensión expresiva, dada en la proximidad de la indiferencia pétrea, como un corte de la eternidad por el instante, en el carácter del arte egipcio. Peculiaridad de estilo que Heinrich Schäfer interpreta como un misterioso enlace o tensión entre tendencias simultáneas a reproducir lo natural por medio de la proporcionalidad geométrica<sup>(8)</sup>.

O, en otro plano, póngase atención en la mirada de los personajes de Rembrandt que, perdida, lanzada a lo infinito, crea, de pronto, la más acabada representación de la individualidad. (Es ilustrativo tener presente la razón aducida por Tsuneyoshi Tsudzumi para explicar el hecho de que, para los japoneses, Rembrandt sea el más comprensible de los pintores: correspondencia entre la manera de ocultar los objetos en medio de velos y nieblas, en la pintura oriental, y el claro-oscuro de Rembrandt).

Siempre, pues, una y otra vez, la fuerza plasmadora penetrando momentos inexpresivos. *En la parcial subordinación*—total solamente como voluntad creadora y límite ideal— *de lo interno a la pura expresión, y en el modo como ello acaece según las características del impulso creador, se sitúa el anhelo y posibilidad más altos de la voluntad artística.* Por encima de ese límite las creaciones artísticas parecen perder su verdadero sentido<sup>(9)</sup>.

Frente a esta peculiar dialéctica de la expresión acaso se experimente un sentimiento de perplejidad, como aquel que invade a Troilo, de Shakespeare, cuando le aparece Cressida dividiéndose en dos personas infinitamente distintas; aunque, sin embargo, ese inmenso espacio que las separa, ni siquiera posee la amplitud necesaria capaz de dar cabida al hilo de Ariadna.

Todo lo cual, por otra parte, inclina a pensar en las virtualidades que encierra el crear estético. A meditar, por ejemplo, en las posibilidades que encubre la historicidad de la mirada, que se vincula al proceso de interiorización creciente y al dinamismo de la expresión fisiognómica. Lleva a reflexionar en el destello metafísico

<sup>(8)</sup> En la obra *Arte del antiguo Oriente*, Barcelona, 1933, p. 52. Importa señalar, además, que dicho autor piensa que en ese sentido, existen algunas analogías con esculturas americanas precolombinas. En lo cual, por otra parte, coincide con Westheim, quien al referirse a las esculturas de La Venta, descubre en ellas características esenciales del arte americano antiguo: tendencia expresiva a vincular lo abstracto y geométrico con un minucioso realismo. Añadamos, por último, que Schäfer también observa, al comparar la estatuaria de la tercera y cuarta dinastías con la de la quinta, un tránsito desde la expresión fisiognómica de taciturnidad, hacia un mirar más abierto, aun dentro del mismo hermetismo (página 53). Es decir, que hasta en el marco de esas preferencias estilísticas, es posible descubrir, para decirlo en nuestro lenguaje, diversos niveles de espontaneidad e interiorización.

<sup>(9)</sup> Cf. con los ensayos de José Ortega y Gasset *Sobre la expresión fenómeno cósmico* (1925) y *Vitalidad, alma, espíritu*, parágrafo vi.

último del mirar, cuando el espíritu subordina a la materia, en el sentido de conquistar la inmediatez de los nexos con el otro a un tiempo que la suprema objetividad frente al universo.

## II

Se expresa, se exalta, pues, lo más hondo en la frontera misma de su contrario. Según la intención creadora básica—dirigida ya sea al hombre, al paisaje, el universo o la divinidad—, dicho antagonismo estético revestirá formas particulares. Tal ocurre con la representación del rostro y la figura humana en nuestra plástica.

Su estilo podría caracterizarse, en general, por un tender a engendrar la armonía de lo antagónico-expresivo intensificando la referencia hacia el prójimo. Como ejemplo de esto destacaremos algunas notas especialmente significativas de la pintura contemporánea en México y Brasil.

En concordancia con el sentido del principio estético creador, juzgado aquí como básico, la representación pictórica del anhelo de arraigo en el otro, en el paisaje y el mundo, se exteriorizará a través de una técnica particular, orientada como *un ver y un mirar hacia adentro*. No se propone el artista objetivar vivencias religiosas en que, v. gr., como en el arte egipcio, llegan a armonizar plásticamente naturalismo y geometrización, ni tampoco intenta conjurar los ritmos cósmicos. Se trata, lejos de ello, de expresar un nivel especial de interiorización, que posee como núcleo vivo cierta actitud del individuo frente al otro y a sí mismo. Entonces la armonía de contrarios, perseguida a favor de una idea del hombre, imprime al momento expresivo una especial proclividad a deformar el rostro y el cuerpo al representarlos. Asistimos, en consecuencia, a la pintura de una suerte de *paisaje interior*, lo que explica el sentido plástico y ético de ese *ver desde adentro y mirar hacia adentro*. Un ver en que—no metafóricamente, por cierto— la perspectiva del mundo se erige desde un poderoso esfuerzo inspirador, siempre pugna por actualizarse una disposición íntima. Lo diferencial reside aquí en que si entendemos por interiorización personal el encuentro de sí mismo en todo contorno social o cósmico y el reflejo en el obrar y en la visión del mundo de ese acrecentamiento de autognosis, ahora se trata de crear desde la experiencia de un primario conflicto telúrico y de convivencia. Las implicaciones técnico—estéticas de tal "voluntad de forma", podrían ejemplificarse en las varias posibilidades expresivas de color, línea, dibujo, etc. Mas, nos limitaremos a analizar aquellos aspectos plásticos en que se revela la primordial experiencia interhumana, encarnando en una particular cualidad interior de la mirada y en el sentido especial que reviste la *deformación* de la figura humana.

Detengámonos ya en el corazón mismo del problema. ¿Cómo se exterioriza plásticamente la necesidad de prójimo, y la angustia de convivencia que la acompaña, según nuestra tesis de que siempre la expresión se da, se intensifica,



orillando la linde misma de lo inexpresivo? Se manifiesta en un mirar que es un no ver; en una expresión de parálisis interior por acongojado aislamiento; en un abismarse en sí mismo que se petrifica en física soledad: y, en fin, por la intensificación estética de una mirada en que la humildad parece hundirse al fin en la raíz de lo inerme y vegetal. Además, dicha actitud íntima, en virtud de nuestro principio de lo antagónico-expresivo, condicionará que el decantarse en un hermetismo extremado hasta el abandono, buscando el arraigo hacia adentro, se exteriorice plásticamente como incoherencia fisiológica y desorden en la postura del cuerpo. Describiremos, ahora, y con este designio, rasgos específicos de diversas pinturas.

Recordemos *Gente en retirada* (1944), de Cándido Portinari. Dentro de momentos pictóricos picassianos —también observables en Rufino Tamayo—, vemos un grupo humano, mujeres, un hombre, un anciano, niños, desierto, huesos de animales que integran una sinfonía primitiva llena de contrastes originarios. En el oscuro, inefable límite que corre entre la vida y la muerte, destella un mirar que, proyectado como anhelo de arraigo en el tú, denota al propio tiempo perplejidad ante el pavoroso aislamiento. Impresiona también un temblor, como un estremecimiento en los miembros esmirriados a manera de desesperada huida de la muerte. Y, además, relampagueos en los ojos de algunos personajes, como enceguecidos por su propio asombro. Un mirar que surge como desde un osario, adquiriendo el brillo intransigente del querer aferrarse a lo vivo. Es decir, conquista de la expresión en un trágico y desolado oscilar entre opuestos.

Del mismo modo, en su óleo *Composición* (1936), la fuerza de la congoja torna importante la postura, pues justamente merced a la interacción fisiognómica entre los distintos rasgos y actitudes, ocurre que esa misma pérdida de la eurritmia corporal, por angustia, coordina el sentido del cuadro. Cabe destacar aquí que cierto género especial de deformación al representar la figura humana, puede ser el soporte de una gran unidad de estilo. En efecto, en el forcejeo por conquistar la armonía entre el alma y el cuerpo, el artista americano recurre a una especie de espiritualización de lo corpóreo que despunta en la sorprendente autonomía y desproporción que adquieren los miembros del cuerpo. Señalemos, además, que la mirada absorta, detenida, desempeña la función de coordinar la relativa dispersión de lo representado <sup>(10)</sup>.

Agreguemos todavía que lo deforme, considerado como momento estético, lo podemos rastrear, no sólo en otras obras de Portinari (como *Mujer llorando*), sino también en las creaciones de Orozco, Rivera, Carreño (especialmente en *Desnudos con mangos* y *El azulejo*), Di Cavalcanti, Castellanos, Lazo, Tamayo. Lo cierto es que la acromegalia esteticista siempre aflora trascendiéndose espiritualizada por un mirar

<sup>(10)</sup> Me parece ilustrativo recordar, en este punto, una observación de Hegel. A juicio de este filósofo, el arte hindú tiende a la exageración colosal de las figuras que, como se sabe, alcanza a lo grotesco, a fin de anular con la presencia de lo deforme y desmesurado la oposición entre lo absoluto y su exteriorización (*Estética*, vol. II, Cap. Primero, II).

que se fija como en los orígenes del desarraigo. Lo cual resulta técnicamente posible en cuanto lo deforme, orillando lo monstruoso, supera cualquier menuda o racional desviación, de manera que más allá de toda "realidad" inmediata se transforme en fuerza y vida anímica.

Nuestro principio estético —para el cual la más auténtica reproducción de lo intuido, se obtiene técnicamente en el plano de su contrario expresivo— se verifica en los significativos contrastes que ofrece la pintura de la mirada. A veces, paradójicamente queda aludida por su ausencia, siendo un rostro vacío de ojos lo que la evoca.

Percibimos, en muchos cuadros o frescos americanos, un mirar caracterizable como *referencia al tú*; un querer contemplar el alma del otro, aun cuando la mímica del ojo del personaje denote la más extrema angustia en su soledad o convivencia. Ojos grandes, como símbolo de un hondo estado angustioso, por ejemplo, en *Babianas* (1940) de Portinari o en *Niña bonita* de Tamayo (1937); desmesura en la que, por cierto, no existe el menor rasgo de voluntad de divinización o de religiosidad, que en el arte bizantino encarnan en los grandes ojos de Cristo. Y eso es lo importante: el sentimiento, puramente humano, de decantarse en la personal desolación. Además, en este éxtasis contemplativo que describimos, la visual no se pierde en una difusa infinitud como ocurre en los retratos de Rembrandt. Al contrario, se aleja hacia adentro, se adentra en un infinito interior, que para el espectador la torna muerta y como vacía, aunque en esa duplicidad reside su peculiar fuerza expresiva, signo de un profundo desorden de convivencia.

O bien, tenemos la antítesis, rostros sin ojos, como en *Babianas con niñas* de Portinari. Dicha pintura equivale, del mismo modo, al descenso a una especie de espacial y definitiva soledad, en la que el puro cuerpo acrecienta su fuerza orgánica y el rostro adquiere el sentido expresivo de la total perplejidad. Rostros vacíos —no cuencas—, animados por el claroscuro y donde la actitud, la postura substituye a la fisonomía, a la mímica del ojo. Donde la ausencia de rasgos diferenciales, en la boca o la nariz, se capta como expresión: es la interacción fisiognómica proveniente del todo del cuerpo, de un espacio vacío, de un cielo angustiosamente verde, sobre el rostro vacío también de mirada (en parte, ello se da igualmente en la *Enseñanza de los indios*).

Todavía puede continuarse a través del estilo de Portinari esta sinfonía de colores, formas y ensimismamiento. En el óleo *Composición*, vemos una confluencia de miradas que se pierden y encuentran a sí mismas, en un punto ideal, interior, resultando la unidad de la obra de ese mismo simultáneo perderse de todos en lo íntimo. En *Mestizo*, no se observa un mirar inespecial, diferenciado como espiritual ausencia, sino un atisbar perdido hacia adentro, tan hondamente, que el cuerpo permanece como petrificado. Petrificado en mitad de un espacio que no es paisaje al que alguien pueda incorporarse, sino distante e inhóspito, vacío, desprovisto de nexos orgánicos con el grupo y perdido como la mirada en los orígenes de la resignación. Así, en *Niña con niño*, advertimos soledad y desierto, mirada detenida,

rigidez de la postura, con un fondo cielo azul, dolorosamente irreal, geométrico, inasible, muerto, cósmico, indiferente y sin vida.

Lo propio puede decirse de *Pan nuestro* de Emiliano Di Cavalcanti. Hombre, mujer y niño revelan un mirar que surge de la fuente misma del desamparo, una suerte de parálisis visual, que revierte sobre el rostro inundándolo de una expresión de humildad última y acaso de resignada indiferencia. Van Gogh decía que tal vez sólo en Rembrandt se encuentra en las miradas esa "ternura dolorosa, ese infinito, sobrehumano entreabierto", o en Shakespeare. Si analizamos, en ese mismo sentido, el significado de la mirada en la pintura americana, ya sea en Di Cavalcanti, Orozco, Rivera, Sabogal, Tamayo, Castellanos o Lazo, creemos poder afirmar que en la representación de los ojos llamea siempre una búsqueda humilde del otro. Desaliento y fe al mismo tiempo, que constituyen el signo de la inmanencia de un largo pasado y de un viejo dolor humano. ¡Qué diferencia entre aquel pasado —que a juicio de Simmel en la pintura de Rembrandt se actualiza por entero en el vivo presente del personaje representado—, abriéndose como un infinito horizonte de ternura, y este pasado que se abre para mitigar la soledad y el desamparo, todo ello desde una humilde llamada al otro!

*Es decir, el momento del desamparo coordina aquí técnica pictórica, antítesis entre mirada vacía y referencia al otro, pasado inmanente, soledad y resignación.* Qué espiritualmente diferenciado es el influjo, no de un espacio cualitativamente neutro, sino del claro-oscuro, como en *Sabio estudiando* y *Filósofo* de Rembrandt, en que la pérdida, desvanecimiento o ausencia de los rasgos de la fisonomía, de sus perfiles, no suscita impresión alguna de indiferenciación psicológica en el personaje.

En lo que respecta a la tendencia a deformar el cuerpo considerada como estilización y a la mirada que trasciende hacia adentro, alguien podría pensar que también se encuentra como fenómeno plástico en Gauguin. Sin embargo, bastaría detenerse a analizar obras como *Je vous salue Marie...*, *Et l'or de leur corps* o *Les seins aux fleurs rouges*, para descubrir en los ojos de las muchachas un claro brillo de picardía y erótica complacencia, de seguridad y hasta de oculta alegría, notas todas que, por sí solas, abren ya un abismo de diferencias entre la pintura de Gauguin y las características señaladas en los pintores brasileños, mexicanos y peruanos.

En el arte americano la mirada parece trascender hacia adentro, casi hasta lindar con el *no ver*, en contraste con lo que ocurre con la mirada en verdad "trascendente" de Zurbarán, el Greco o Ribera. Un *no ver*, en que tampoco se advierte —y podrían encontrarse ejemplos de múltiples direcciones—, la espiritual ausencia que se manifiesta en los dulces y nostálgicos ojos pintados por Boticelli, o en la velada tristeza escéptica de la antigua pintura de Pompeya (especialmente en "Retrato de una muchacha" y de "Un panadero y su mujer"). Leonardo sostiene la idea acertada de que en la verdadera representación fisiognómica no deben faltar la acción y el movimiento para expresar la pasión de los caracteres. Lo importante es que dicha condición se cumple en la pintura americana del siglo XX, como una mirada que se

hace infinita hacia adentro, adquiriendo con ello particular dinamismo y animación, que se propaga a toda la obra desde el rostro.

Cabe fijar todavía otro punto de referencia estético, que permita delimitar mejor algunos aspectos del paragon aquí bosquejado. Compárense las escenas de trabajo, o paisajes campestres, del pintor norteamericano Grant Wood (*Primavera en el campo*, por ejemplo), convencionales en cuanto a movimiento y color, desprovistas de una nota plástica, creadora, que indique arraigo profundo del personaje en la tierra; compáreselas con creaciones animadas por motivos semejantes en Rivera y Portinari (v. gr., *La cosecha* y *Café*, de uno y otro artista). Se verá, entonces, que en estos últimos, un poderoso impulso de continuidad tiende a enlazar tierra y esfuerzo humano en una visión estética de lucha originaria.

Por otra parte, en la pintura norteamericana resulta inequívoco el influjo de un despiadado impersonalismo. En sus más importantes creaciones se delata el artificio, la ostensible falta de voluntad de unificarse, en lo profundo, con el ser del hombre y la naturaleza, uno de cuyos indicios se encuentra en el hecho de recurrir a caprichosos juegos geométricos de color, interiormente muertos. Y el mismo Grant Wood pinta retratos de acerado mirar, penetrados de un fanático afán de actividad, como en *American Gothic* que ofrece, por ejemplo, el más hondo contraste con *la familia* de Rufino Tamayo. En general, las miradas de la pintura de Grant Wood resultan por entero ajenas a la resignada humildad del sudamericano, que ocultando en verdad real fortaleza que arranca de perplejidad ante el presente, se erige como titanismo frente al desarraigo.

Por eso, el carácter fisiognómico que denominamos "referencia al tú" en la cualidad interior de la mirada, no debe ser considerado como un puro efecto técnico de la obra mural de Orozco o Rivera. A pesar de que la pintura al fresco ya supone —en el caso de la plástica americana— una específica referencia a lo social, lo particularmente significativo reside en la índole de esa preocupación. Verdad es que en ciertas producciones de Diego Rivera se sorprende una estilización un tanto literaria de lo revolucionario, que Justino Fernández no juzga —con razón— como legítimo sentimiento de rebeldía. Es falta de interiorización del impulso revolucionario, diríamos nosotros, sospechando en el pintor mexicano la misma característica que se mostró en Pablo Neruda, cuando nos referimos a la caída poética de sus cantos políticos. No obstante este fundado recelo, pensamos que, en general, rigen plenamente para la obra mural de Rivera las presentes consideraciones sobre el arte americano.

En cambio, en J. C. Orozco existe cierta trágica inexorabilidad propia de su visión de la naturaleza y el hombre, siempre vigilante, capaz de rechazar cualquier desborde expresivo no templado en íntima legitimidad. Así, en su mural *Trinchera* se advierte un torrente de fuerza que es espiritualidad; una selva, tensa de músculos y miembros, que hace pensar en ferocidad de miradas clavadas en el esfuerzo supremo que evoca lo primordial, caótico y feroz, junto con lo más humilde. Titanismo y humildad que bordean peligrosamente el autoaniquilamiento.

Se comprende, entonces, que para Moreno Villa, Orozco resulte ser el "intérprete mexicano de la muerte". Como medios técnicos adecuados a su pintura, le atribuye el juego trágico de lo blanco y lo negro, de grises y rojos, personajes que siempre muestran las espaldas, obsesivas deformaciones de sus figuras y "posturas petrificadas"<sup>(11)</sup>.

### III

Hemos llegado a un punto de esta exposición en que nos cercan, acosándonos, una serie de inquietantes preguntas, destacándose especialmente la que sigue: ¿dónde reside lo americano, dónde lo universal? Ciertamente es que, tal vez, se justifique, por ejemplo, hablar de lo "barroco" en Orozco, incorporándolo así a la corriente universal de la historia de la plástica. En todo caso, el europeísmo que a veces circula por el arte americano, torna en verdad más rudo el contraste entre éste y aquél. Arte sin alegría y cuya fuente se ubica en una vieja desolación. Pero que también surge de un poderoso afirmar el hombre considerado como un valor en sí mismo; afirmación que en su vehemencia por incorporar vivamente el destino del individuo al paisaje y la tierra, inhibe a veces la alegría en la misma tensión de su titánico esfuerzo. Mas, sea en éste o en otro sentido que se dirija el análisis, siempre será necesario distinguir la posibilidad expresiva universal, del nivel interiorización merced al cual lo autóctono marcha camino de esa misma universalidad.

Suelen situarse los comienzos del moderno arte mural mexicano en el segundo decenio de ese siglo. Sin embargo, hay varias vetas de disposición trágica o problemática que se remontan más lejos en el pasado. Hasta los Cristos indios, las pinturas y esculturas de la Escuela cuzqueña, con sus atormentados rasgos. O bien se remontan —y no es la única genealogía— hasta el escultor brasileño del siglo XVIII Antonio Francisco Lisboa, el "Aleijadinho", que inspirado en motivos religiosos, esculpió las estatuas de los profetas. Especialmente las de Isaías y Joel, estilizan un extraordinario juego expresivo de angustia y firmeza, de vacilación e incertidumbre; una fuga de la vida y como un tenso esperar, todo ello dándose en una extraña distorsión. Por otra parte, el hecho de que los cuerpos de los profetas revelen singulares deformaciones anatómicas —a excepción del profeta Daniel que posee proporciones anormales, aunque al igual que Ezequiel ojos de tipo asiático—, toscas manos de artesano, por ejemplo, es un signo de que el Aleijadinho no creó mecánicamente esculturas góticas que también representan cortejos de profetas. Al contrario, demuestran un crear desde su trágica existencia personal o desde un particular dramatismo humano. Para Gilberto Freyre, el Aleijadinho no fue sólo un

<sup>(11)</sup> *Lo mexicano en las artes plásticas*, México, 1948, pág. 133.

auténtico representante del arte brasileño, sino que un "precursor: como un Greco mulato por sus atrevidas contorsiones de la forma humana, se anticipó en dos siglos a la obra de Rivera y Orozco, de Portinari y Cicero Dias...".

Para concluir, podríamos decir que de la expresión fisiognómica, tal cual es representada en el arte americano, en la mirada detenida, hermética, taciturna, llena de lumbre y soledad, como de un primario aislamiento en el mundo, surge poderosa una nueva actitud del hombre frente a sí mismo y el otro. Actitud que ya se presagia en ese simultáneo reflejo de ser y no ser que se descubre en los ojos, como luz y tinieblas, fe en los demás y ensimismada ausencia.





*Capítulo XIII*  
ACCIÓN Y SENTIMIENTO DE LO HUMANO

I

Como ya se indicó en páginas anteriores de este ensayo, el aislamiento espiritual del americano tiene un sentido creador. Creador, porque el juego de íntimas tensiones que le hunden en el hermetismo emana de un imperativo de realidad, de la necesidad —siempre presente en el hombre— de aprehender al prójimo en sí mismo, sin mediatizarlo. La particular genealogía de ese aislamiento, que se norma por la referencia a lo humano, nos fue descubriendo conexiones estructurales con todo el ámbito anímico de lo experimentable como relación social. Así, luego de describir su experiencia de lo individual, la dialéctica del sentimiento de lo humano, seguimos una dirección tal que, comenzando por el estudio de la voluntad de vínculo y pasando a través de las manifestaciones de la impotencia expresiva nos condujo, por último, a delimitar la unidad espiritual que surge entre una concepción de la vida y un estilo expresivo vital—estético. Advertimos, además, una y otra vez, que en el alejamiento hacia adentro se oculta vigilante un poderoso impulso que tiende a la acción. Más aún, juzgamos entonces que la tensa impenetrabilidad característica del aislamiento constituye un signo de disposición activa, sólo postergada por una actitud intransigente, aunque fecunda, que se disimula bajo una pétrea máscara de indiferencia.

Pero trátase de un acto de defensa psicológica que no debe sorprender ni extraviar. Sabido es que la fisonomía propia de ciertas formas de sociabilidad es perfilada por una básica y oculta representación del otro, de los demás como espectadores, no menos que por un aprensivo imaginar los juicios que uno merezca a la persona ajena. Así, el aislamiento del americano ofrece otro ejemplo de aparente neutralidad frente a la presencia extraña, estimulada en el fondo por una interna referencia al prójimo. Puede decirse que la rigidez social impuesta por el hermetismo es equivalente a la necesidad de prójimo.

Ahora corresponde describir cómo se gesta el tránsito del aislamiento subjetivo a la acción; o, dicho en otros términos, mediante qué forma de comportamiento activo se produce dicha conversión. Es decir, este análisis se aplicará a establecer el nexo existente entre una situación vital determinada y el tipo de acción en que se expresa y trasciende. Porque, en verdad, resultan posibles diversas ideas de la acción, como asimismo especiales formas de conducta, coordinadas a distintas visiones del mundo.

Siguiendo la trayectoria propia de esta exposición, comenzaremos por delimitar ciertas características del actuar dependientes de peculiaridades del sentimiento de

lo humano, señalando cómo se experimenta al prójimo en el momento activo y, recíprocamente, cómo es vivida la acción a partir de una especial referencia al otro. Proseguiremos describiendo las notas más relevantes de lo que denominamos "exterioridad de la acción" en el americano. Y, finalmente, dejando atrás lo negativo, justo es abordar ese núcleo de angustiosos problemas que parecen condensarse en el pensamiento de Mariátegui como teoría de la interiorización de la conducta activa.

El intento enderezado a precisar el concepto de *acción* en sus notas más específicas, arrastra en su curso planteamientos propios de la antropología filosófica y, en especial, los que se orientan hacia el conocimiento de la realidad última de la convivencia. Pero este intento conlleva la necesidad de superar el punto muerto en que permanece la teoría de la acción, detenida en esa omniausividad que concibe todo movimiento del ánimo como un hacer. Ciertamente existen estados internos donde lo antagónico se anula, pareciendo coincidir en ellos el sentido antropológico de la actividad y la no actividad, de la volición y la nolición, del querer y no querer, como ocurre en diversas formas de ascetismo religioso. Pero eso mismo advierte que la facultad de obrar, capaz de polarizarse en uno u otro extremo de dichas direcciones de la voluntad, posee un centro de origen, por decirlo así, que se sitúa más allá de las varias formas en que se manifiesta.

En este sentido, concebir el obrar como el acuerdo del conocimiento, la voluntad y el ser, a la manera de Maurice Blondel, crea el riesgo de introducir la inmovilidad en la misma teoría de la acción. Sobre todo si se considera que dicha idea de Blondel lleva implícita esta otra: que el papel de la acción es desenvolver y continuar el ser. Del mismo modo, afirmar, como lo hace Spinoza, que sólo el virtuoso es verdaderamente activo, inclina a un eticismo que simultáneamente amplía y restringe el ámbito del concepto cuya delimitación nos ocupa. Mas, también Spinoza concibe la acción como una pura continuidad de la índole personal, definiendo al individuo como activo cuando realiza un cambio, en el mundo circundante o en la intimidad, que se siga de su propia naturaleza como su causa. Que la virtud consiste en obrar según la propia naturaleza, que perfección y actividad coinciden en punto, representan, asimismo, otros dos aspectos del mismo enunciado.

Expresándonos metafísicamente, diremos, pues, que se trata de fijar el carácter originario de la acción de manera que exprese la esencia del hombre. Que la exprese señalando su participación en la infinita actividad del universo, pero igualmente advirtiendo que el individuo verdaderamente participa en la naturaleza con su obrar, cuando en el seno de ella misma se convierte en un creador.

*Sólo el hombre actúa.* Afirmación a la que sigue, apenas enunciada, un largo cortejo de encadenamientos conceptuales, y suscita, además, preguntas como éstas: ¿Qué significa *actuar*, situado en lo profundo del universo? ¿Qué "modificaciones" condiciona el obrar en el mundo exterior y en la personalidad?

Porque únicamente el hombre obra, se comprende cómo esa virtualidad que le distingue de los demás seres vivos se enlaza orgánicamente con toda una rica

estructura de disposiciones y posibilidades espirituales. Cabe mostrar, así, que existe profunda armonía de sentido entre *obrar y tener mundo objetivo*. Esto es, por encima de los signos propios de un universo, de una naturaleza, de seres en perpetua actividad, en la acción humana se exterioriza un cierto nivel de plenitud íntima, en el sentido en que ya se mostró cómo, oponiéndose, se implican esencialmente expresión e intimidad. Por cierto se trata de algo más significativo que limitarse a establecer una semejanza formal entre series conceptuales de opuestos complementarios.

Hay una implicación ontológica primaria entre la facultad de obrar y otros hechos iluminados por la antropología de la convivencia. Muy especialmente con aquellos en que se muestran las relaciones dadas entre motivos y objetividad, así como de inherencia entre formas del sentimiento de la vida cósmica y nexos inmediatos o mediatos con el mundo; en fin, estas consideraciones también arrojan luz sobre el sentido del desplazamiento de lo experimentado como interioridad y, por lo tanto, respecto del fenómeno de la infinitud de lo íntimo, que condiciona la posibilidad de que en el curso de la historia despenen ilimitadas ideas y sentimientos de lo individual. Lo importante —y éticamente significativo— es saber que es en la acción creadora donde se actualiza toda esa urdimbre espiritual.

*Es decir, el sentido antropológico del obrar se revela como proceso de interiorización personal, entendiendo por ello el encuentro de sí mismo en la visión de todo contorno, interno o cósmico.* Pero también sucede que el actuar, concebido como "progreso" en el camino de la aproximación moral del hombre a sí mismo, desenvuélvese paralelamente con el aumento de objetividad en la imagen del mundo externo.

La esencia de la facultad de obrar es ser acción creadora. Únicamente como tal es algo inequívoco, y dada en el mundo como diversa por entero del dinamismo propio de todo lo existente. Tan pronto como el obrar pierde su tensión interior y no "progresa", parecería que se confunde con la trayectoria de cuerpos que se desplazan como mundos muertos en el vacío. Porque la infinitud del proceso de humana interiorización, que constituye el horizonte virtual de experiencias posibles, es la realidad última del ser activo<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Cf. con ese pasaje de la hermosa obra de Maurice Blondel *L'action* (1893), reimpresa en París, 1950, página 118, donde afirma que la conciencia de la acción implica la idea de infinito. Mas, en éste como en otros momentos culminantes de su «ciencia de la práctica», Blondel recurre a un juego dialéctico que, a mi juicio, verdaderamente no penetra en el campo propio de nociones antropológicas esenciales. Así, ello es bien manifiesto por lo que respecta a lo interhumano, aunque proclame el valor del otro y del sentimiento de comunidad, como indispensables para dar sentido a toda actividad humana (ver especialmente páginas 218-225, 249 y 253 y ss.). En efecto, su idea de la referencia a la persona ajena queda limitada a una suerte de mecánica de lo interpersonal, donde se muestra que en la soledad, en el vacío social, no es posible actuar. Por eso, se comprende que no arrastre tras de sí todo el fondo problemático que se torna visible, por ejemplo, al conjuro de la idea de interiorización que, en su natural encadenamiento de sentido, une entre sí acción, individualidad, vínculo inmediato con el otro y realidad en ilimitado despliegue. En otros términos: lo fecundo es descubrir la unidad creadora entre el obrar y estos dos momentos fundamentales de todo hacer humano, proceso de interiorización espiritual y legitimidad del orden de la convivencia.

Acaso en pocos problemas se cierne tan gravemente como sobre el que nos ocupa, la amenaza de caer en anfibologías, en equívocos que desborden el límite de las denominaciones. El despliegue de lo más alto y lo más bajo, lo propio de la vida animal o de la más pura espiritualidad, de ordinario es concebido y designado por igual como acción. De ahí la necesidad de seguir el duro sendero que conduce a una intransigente delimitación conceptual.

He aquí un ejemplo de ello. El insecto, que sigue la órbita vital que le señala su instinto, fina y precisa hasta lo inverosímil, pero inexorable al mismo tiempo, en verdad *no actúa*. En consecuencia, el actuar orgánico, instintivo, de que habla Bergson, no es acción. Y menos todavía si aquél es definido como caída en la inconciencia, como perfecta adecuación entre la idea y el acto, entre la representación y la acción, y definido, por último, como un puro exteriorizarse en actos que no dejan lugar a elegir o vacilar.

Acción es acción creadora. Por eso, en ciertas circunstancias el hombre vive la angustia de sentir que no actúa, aunque obre sin cesar. Justamente ello acaece cuando el individuo se percibe en su hacer como impulsado por el imperio de una fuerza incontrarrestable, o se descubre aherrojado tanto al huir de sí como al participar *mecánicamente* en actividades colectivas.

Se comprende entonces que los movimientos de masas no siempre ostenten el signo de lo verdaderamente activo. El militante que acata *pasivo* rígidas disciplinas y el fanático defensor a *outrance* de su "partido" se degradan, por ser tales, casi a extremo de caer en una pura movilidad mecánica que los va resecaando interiormente. En la calculada frialdad de la máquina burocrática, en su racional despliegue, no hay acción; todo lo cual se manifiesta en la decadencia de ciertas formas de la acción creadora en la vida del hombre actual, en quien lo revolucionario mismo llega a perder el arraigo interior. Un mundo entregado a la más febril actividad, pero desprovisto del espíritu del auténtico obrar: tal es una de las más inquietantes contradicciones de la época presente. De ahí la tremenda desarmonía entre lo que se hace y lo que se es. La acción no interiorizada condena a lo irracional cualquier incremento de civilización.

Por otra parte, el desenvolvimiento de la técnica, la racionalización, del mundo moderno, especialmente del trabajo humano, parece inhibir la posibilidad de que se desarrolle verdadera actividad creadora. El espíritu de racionalización extiende su influjo hasta la esfera de la convivencia, por lo que la expectación de planificaciones futuras, sofoca la audacia para decidirse. Un frío movimiento de mundo muerto y apagado asfixia las organizaciones del hombre moderno, donde la disciplina impera como un instinto que anula y degrada. Con todo —y quede apenas anotado—, no es menor el simultáneo despliegue de lo irracional, de cuya afinidad y antagonismo, a un mismo tiempo con el proceso de racionalización, no cabe aquí tratar.

Llegados a este punto, dominamos una perspectiva que inclina a correr el riesgo teórico que encierra la siguiente definición de actividad creadora: LA ACCIÓN ES UNA

CATEGORÍA DE LA EXPRESIÓN Y LA COMUNICACIÓN. A la luz de esta definición, veremos cómo se enlazan metafísicamente las siguientes conexiones de sentido: Desde la oposición sujeto—objeto, pasando por los opuestos complementarios expresión e intimidad, se alcanza hasta la acción creadora a través de la conquista de la inmediatez de los vínculos interhumanos y merced al proceso infinito de interiorización que ésta representa, se alcanza simultáneamente también el anhelo de autognosis y de suprema realidad. Cabe erigir entonces una referencia al otro como la medida de la autenticidad en el actuar.

Claro está que visto a través de las consideraciones precedentes, el significado del obrar se restringe, quedando impregnado de cierto rigor ascético. Mas, debido a esa misma restricción aparecen impropriamente designadas como activas algunas de las características psicológicas que se acostumbra a atribuir al "hombre de acción", juzgándolo como opuesto al de pensamiento, al contemplativo. Lo cierto es que existe una rica y diferenciada gama de gradaciones entre la acción concebida en sentido amplio o considerada como acto creador, entre el límite inferior de las acciones habituales y su meta más alta que requiere obrar desde la plenitud personal.

Otro territorio de problemas se abre al observar que incluso en sus actos cotidianos, el individuo puede superar la esclavitud del trabajo mediante una disposición interior que persiga la perfectibilidad de la obra, por humilde que ella sea o alejada que se encuentre de la verdadera vocación. Y otro, también, al reflexionar en que el *leader*, considerado el hombre activo por excelencia, y capaz de conquistar los niveles más altos de la acción, transfiere a sus seguidores una fe que les inclina a la conducta casi ascética, o, al menos, a formas de autoconstreñirse que elevan el nivel moral del obrar. Del mismo modo, el conductor de masas consigue, en ciertas ocasiones, subordinar a su inspiración activa todo el ímpetu racional de la máquina social y técnica del presente, superando entonces el mero activismo del proceso de racionalización.

Partíamos del hecho de que la idea de acción se pierde, si debido a la amplitud conceptual que se le confiere, concluye por no mencionar nada concreto. Se vuelve pura alusión metafórica cuando no se indica aquello que en el obrar contribuye a acrecentar el ser del individuo, ni lo que identifica la actividad humana como singulares modificaciones operadas por el individuo en sí mismo, en su mundo circundante o en el ámbito universal.

En este sentido, ya afirmamos que únicamente el hombre actúa. Esto es, que sólo él puede ser objetivo y, al serlo, coincidir con el dinamismo esencial de lo cósmico. Porque a través de la referencia objetiva al mundo, los actos realizan la síntesis viva entre la norma que rige lo íntimo y la que condiciona, por decirlo así, el eterno devenir. Así, pues, el verdadero obrar supone la articulación dialéctica de hombre y mundo, tal como acontece en la reflexión filosófica de Heráclito, que concibe al hombre como constituyendo una parte del Cosmos, en cuanto participa de la misma ley que guía su curso.

Se comprende, en consecuencia, que para Heráclito el hecho de tener ciertos individuos "mundo en común" revela objetividad del actuar, en virtud de la exteriorización del *logos* que caracteriza a todo auténtico hacer. Lo cual, además, evita caer en un precario intimismo o desempeñarse en la singularidad sin sentido a que nos arroja el sueño. Surge, pues con este pensador, una teoría trascendente de la acción, en que el verdadero hacer depende de una suerte de racional vigilia que es —según Heráclito— adquirir fortaleza en lo común a todos <sup>(2)</sup>.

En fin, la verdadera acción nos descubre el universo, siempre que se norme a sí misma como designio universal (fórmula metafísica que expresa el hecho humano esencial de que la acción creadora, como horizonte ideal, no resulta posible sin momentos constitutivos de objetividad, espontaneidad e inmediatez de los vínculos interpersonales). Bien podemos recordar en este lugar un fragmento de Novalis: "Hace falta que no seamos meramente hombres, sino más que hombres. O dicho de otra manera: ser hombre es tanto como ser Universo. No es nada determinado. Tiene y debe ser al mismo tiempo algo determinado e indeterminado".

## II

El estudio de la experiencia, realidad y sentido del obrar a través de los fenómenos interpersonales y desde la perspectiva del sentimiento de lo humano será de gran fecundidad teórica, en especial, si se indaga, por ejemplo, cómo el momento interior de referencia al otro configura la forma del actuar, recíprocamente, cómo los distintos modos de activismo dejan su impronta en la relaciones entre los individuos. El ritmo interior, la decisión, el matiz afectivo y el ánimo que acompañan la actividad de un sujeto mediatizado frente a la presencia del otro, adquieren cierta rigidez, en tono sentimental de resentimiento que la convierte, de ordinario, en superficial activismo, desprovisto de la segura cristalinidad y objetividad que caracteriza a la acción de aquel en quien toda oscura reserva frente a la persona ajena se ha desvanecido. Claro está que entonces es necesario animar la idea de conducta íntima orientada hacia los demás, con la ambivalencias que encierra la experiencia primaria del otro, en el sentido que ahí le concedemos: de doble dirección dialéctica, virtual, según la cual para aprehender al prójimo en sí mismo es menester haber advenido a la plenitud personal, si bien sólo merced a dicha aprehensión se alcanza esa plenitud. Como se verá, estos planteamientos se ubican naturalmente en la esfera de problemas de la antropología de la convivencia.

<sup>(2)</sup> *The theology of the early greek philosophers*, de Werner Jaeger, Oxford University Press, London, 1948, págs. 113, 115 y nota 36, págs. 231-2, especialmente su interpretación del significado evangélico y social del pensamiento de Heráclito, el que a su juicio dependería de un peculiar enlace entre la idea de *logos* y la concepción de actividad humana.

Entendemos por *acción social*, en uno de sus aspectos, aquella forma de la conducta individual que corresponde a un obrar a través de imágenes singularizadas del otro, estimulado por la espontaneidad expresiva y el sentimiento del autodomínio como vivencia del nosotros. De este modo, la acción condiciona la ruptura del aislamiento subjetivo, cualquiera que sea la forma histórica que el hermetismo adopte.

Lo cual no significa que siempre al actuar el individuo lo haga acompañándose de la representación interior del otro. Pero sí ocurre que en cada nivel de espontaneidad el acto adquiere un signo espiritual distinto, capaz de influir en el orden de convivencia, a lo menos como horizonte de relaciones posibles. Igualmente, cuando definimos la facultad de obrar como una categoría de la expresión y comunicación, no queda reducida con ello toda actividad a contactos humanos. Pensamos, solamente, que la objetividad del obrar se fundamenta en el modo del vínculo interpersonal, ya sea que se concrete en relaciones o que permanezca como tensa disposición anímica, como pura virtualidad.

La voluntad de actuar, si fluye de la simpatía, del sentimiento metafísico primario de la criatura, constituye la expresión cabal del ser del hombre. Además, cuando por encima de limitaciones pragmáticas, el obrar hace posible la percepción diferenciada de la persona ajena y con ello la ruptura del aislamiento subjetivo, lleva al individuo a su plena actualidad. Por eso, también ocurre que si es un sentimiento de responsabilidad frente a la persona ajena el que conduce hasta la acción, ésta se libera de los contenidos irracionales, negativos que acompañan, como su sombra, al mero "activismo".

Sólo merced a la universalidad del actuar, en el doble sentido de "ser universo" y de tender a representarse al otro en su ser personal, queda la acción depurada de resentimiento, de elementos negativos, impersonales, puramente conjuradores de la interna inestabilidad. Porque esto no acaece, se observa en la vida del hombre moderno una manera de ser activo tal que, al mismo tiempo que resta al individuo objetividad en su visión del mundo, se caracteriza por la mediatización e impersonalismo de los vínculos humanos que se actualizan con su obrar. Ciertamente que el hombre nunca consigue extirpar totalmente sus motivaciones negativas. Pero, tan significativo, éticamente, como atender al remanente de sí mismo que no participa en los actos, es el modo de participación. Si, como parece natural, siempre ha de permanecer un núcleo de intimidad irreductible a todo contacto interpersonal, lo importante para el grupo social no es, sin embargo, el que así ocurra, sino que esa interioridad inalienable del individuo se decante serena en lo íntimo o tienda a fusionarse con impulsos irracionales. O dicho en otros términos: aun aceptando la insuperable limitación existente para conocer el alma ajena, lo decisivo es la modalidad de referencia a ella coordinada, esto es, la dirección de inmediatez o de mediatización a través de la cual se tiende a aprehenderla.

El complejo estado afectivo—espiritual que denominamos aislamiento subjetivo hace comprensible, parcialmente al menos, la ingenua concepción de la actividad



sustentada por el americano del sur (y en el aspecto político, acaso por toda la sociedad contemporánea). Rindiendo culto, en ocasiones, a la voluntad de despersonalizarse se cree servir fielmente al espíritu de la acción. En parte se trata de vitalidad juvenil que se desborda con alegre riesgo de sí misma. Pero lo cierto es que sus más hondos motivos arrancan, precisamente, del aislamiento subjetivo en que esa misma juventud se encuentra. Una vez más se hace presente la característica esencial de ese estado: la aprehensión indiferenciada del alma ajena. Limitado el individuo a ese vínculo mediato, no alcanza a conferir a la acción del rango de una forma de vida éticamente condicionada. Pues la actividad —en una de sus posibilidades creadoras— e intuye como ideal de existencia cuando nace de la "experiencia moral del prójimo", para llamar así, desde ahora, a esa vivencia inmediata del *otro* tantas veces aludida.

Después de lo expuesto, no de sorprender, por otra parte, que si en la manera de actuar del americano —o en general del hombre— advertimos impersonalismo, luego descubriremos también su pasividad. Porque pasividad e impersonalismo tienden a converger, apenas el espíritu de la acción no obedece al sentimiento de libertad que emana de la idea del hombre propia de un pueblo.

Denominamos *idea de hombre* al modo particular de experimentar la realidad del prójimo, como sentimiento primario que conlleva un sentido de responsabilidad hacia los demás cual correlato vivo de aquella experiencia esencial. Una determinada intuición del prójimo fundamenta y da origen a una peculiar idea del hombre. Asimismo, la concepción de la persona característica de un individuo o un pueblo, encuéntrase subordinada a la experiencia primordial del tú. Entre el mero saber de la realidad del alma ajena y la percepción diferenciada de la misma surge la idea del hombre. Por ella debemos entender, antes que una teoría antropológica, la especial disposición valorativa que la presencia del hombre condiciona; un vivirlo y amarlo capaz de transformarse en instancia suprema de obrar. Los caminos de la acción a través de los cuales se actualiza y hace viva tal idea del hombre, corren paralelamente al dramatismo propio de nuestras formas de sociabilidad. La encarnación negativa y extrema de esa idea, en el americano, constituye lo que describimos como su aislamiento subjetivo.

Vacilaciones en el sentimiento de lo humano prefiguran el curso de la acción, a lo menos como una de sus variables fundamentales. la intuición de la individualidad que se ofrece a nuestro horizonte de convivencia actual o virtual favorece, en ciertas circunstancias, el tomar posiciones afectivas y espirituales que conducen hasta un angustioso replegarse dentro de sí, como sucede en el hermetismo. Este alejarse hacia lo íntimo, camino de la impermeabilidad del aislamiento, limita el espíritu de la acción con el signo de un transitorio impersonalismo y pasividad. Dicha "pasividad de la acción", representa también el comportamiento negativo a que inicialmente inclina tomar conciencia del otro y más que un saber denota una sensibilización de un orden muy particular. Por el contrario, contactos

afectivos muy débiles y fugaces, que se agotan y desvanecen en su puro manifestarse, pueden simular relaciones, si bien extremadamente superficiales, que sólo mimetizan la libertad de la acción.

La expectación angustiante que suscita en los "*Hombres del subsuelo*" (Dostoiewski) la inminencia del tener que actuar, así como la vacilaciones que consumen al individuo frente al curso de una realidad social de sentido indescifrable, descubren un núcleo afectivo de honda incertidumbre frente a las expectativas de amor y odio que despierta la mera presencia del otro.

Ni el sentimiento de amor hacia los demás, ni la actitud de moral responsabilidad frente a la persona ajena, ni tampoco la postura escéptica y negativa interpuesta a las posibilidades humanas, conducen necesariamente al aislamiento. Es la voluntad de aprehender al hombre en sí mismo y que no se resigna a conjurar su ser divino o demoníaco con formas mediatas de relación, lo que induce al individuo a ocultarse en el hermetismo. A veces, se disfraza bajo la armonía puramente exterior de la vida americana, fundada más en el mutuo prescindir que el recogerse en sí lleva implícito, que en la convergencia positiva de maneras de ser y pensar. Sin embargo, en la tensión de lo hermético duerme un sentimiento de lo humano capaz de condicionar inauditas transformaciones en la vida colectiva. Porque nos encontramos en presencia de una suerte de "impotencia activa" capaz de trascender, en un momento dado, un hermetismo, cuya voluntad casi ascética no se resigna, por fe en el hombre, a degradar los nexos personales en lo mediato y banal.

No resulta, pues, extraño, que en el americano, la norma de la acción y el curso de ella misma despierten no disimulada desconfianza. Todo actuar es instintivamente percibido, por decirlo así, a través de esa particular sensibilidad para el prójimo. De ahí, también, que el comportamiento activo despierte afectos en apariencia contradictorios. Porque, en verdad, nada agudiza tanto el resentimiento, nada hace al hombre odiar más intensamente su mundo íntimo, la misma singularidad de su ser, como el no poder convivir con el prójimo armónicamente, a favor de la espontaneidad expresiva de uno y otro.

En el americano del sur el aislamiento subjetivo representa la faz negativa de su idea del hombre, ya que en su soledad permanece vigilante su profunda aspiración a establecer vínculos humanos inmediatos. El ánimo deprimido, el ensimismamiento surgen del fondo de su anhelo malogrado de participación en el ser del otro y la sociedad; su alegría brota, en cambio, cuando contempla lo valioso, dado en el individuo y en el grupo, en su singularidad y autonomía. Será estéril, por lo tanto, intentar comprender las peculiaridades del carácter americano atendiendo solamente a las afirmaciones racionales de sentido colectivo, olvidando, al hacerlo, la realidad de los planos más profundos donde la espontaneidad y la impotencia expresivas luchan por exteriorizar la idea del hombre que emana de su intuición originaria del alma ajena.

Por el camino de la actividad creadora, así concebida, el hombre puede superar aquel estado negativo de aislamiento en que el individuo perdura atenido únicamente a sí mismo. Negativa es para Spinoza esa soledad en la que se corre el riesgo de dejar de ser libre al alejarse de la universalidad propia del mandato común, de la ley de la Ciudad.

Pero no se trata sólo de liberarse de lo puramente subjetivo y singular del "sí mismo", dejándose dirigir por la Razón, para conquistar la libertad, como sostiene Spinoza en su *Ética*. Ocurre también que en el tener "mundo en común", en la auténtica comunidad, la acción puede llegar a convertirse en un valor absoluto. Tal acaece, sobre todo, si se la concibe vinculada al proceso de interiorización y, con ello, a los modos de referencia al otro. Porque ya hemos visto que si en verdad existe una actitud absoluta no relativizable por cambiantes valoraciones éticas, ella es la disposición espiritual que inclina a crear vínculos inmediatos, que hace posible amar y juzgar al prójimo en sí mismo, en la singularidad de su ser. Y en cuanto la acción creadora —categoría de la expresión y la comunicación— se interioriza como autoconciencia y, además, como progreso en la inmediatez frente al otro, también se convierte en un valor absoluto en el seno del universo.

## I

La necesidad de prójimo, que el individuo experimenta como personal extravío e íntimo desorden, superando el aislamiento subjetivo, abriendo cauce al anhelo de espontaneidad que el hermetismo vela, conduce a la plenitud, a la libertad personal, que, a su vez, culmina en la posibilidad de establecer vínculos humanos inmediatos y realiza el espíritu de la acción. *Entonces, el obrar —ahora auténtica categoría de la expresión y la comunicación— se manifiesta creador desde el vivo centro de la libertad personal.* Porque únicamente quien abandona el lastre de resentimiento, mediatización e irracionalidad, que confiere al hacer un carácter de mera reactividad, puede llegar a actuar con plenitud <sup>(1)</sup>.

También, únicamente entonces, libre al fin de las irradiaciones de hostilidad que nacen del sentimiento de *padecer* un común destino por la ausencia de vínculos inmediatos, alumbrando en el individuo la idea positiva de un destino que *se vive* en común. Es ese armónico obrar desde sí el que presta a la vida tonos apolíneos, donde impera una luminosa y creadora alegría que se contrapone a un ciego encadenamiento, en el cual el obrar representa un sustituto negativo de tendencias inhibidas y el despliegue de la vida social escapa al control de grupo.

Porque, en cuanto la voluntad de actuar del americano es perturbada por la tendencia a soslayar la interior discordia, y en cuanto sufre, además, las limitaciones que la mediatización del contacto con el prójimo impone a la norma de su actuar, la acción se manifiesta en forma negativa, aunque se acompañe de la ilusoria creencia en un comportamiento libre. Conservando la inestabilidad, su discontinuidad interior, alentando una suerte de virtuosismo de la doble personalidad —la corroída visceralmente por el saberse inauténtico y la que se manifiesta exteriormente en impersonal euforia—, cree el americano, a menudo, servir al espíritu de la acción. Y, sin embargo, como quiera que se orienten dichos impulsos, de hecho el obrar se deforma, se reduce a una suerte de mecánica exterioridad o a un puro desborde de vitalidad.

<sup>(1)</sup> Cf. con las consideraciones de Martín Heidegger acerca de la esencia del obrar como realización en la plenitud de la esencia del hombre, que aparecen en su *Carta sobre el humanismo*. Compárense, del mismo modo, con las ideas de Fichte relativas al enlace existente entre actividad, conciencia de sí mismo y del otro. Tanto en uno como en otro caso, se trata de un contacto periférico, que luego se pierde al atender a los fundamentos originarios que, en este trabajo, se encuentran dados como fundamentos de una antropología de la convivencia.

*La exterioridad del obrar*, el permanecer de cada cual como al margen de los actos socialmente significativos, reobra sobre el ánimo colectivo imprimiéndole un sentimiento de intrascendencia, penetrando de dudas y celos las relaciones entre los miembros del grupo. *La exterioridad de la acción se corresponde con la inestabilidad de los vínculos interpersonales y, además, con la propensión a desconocer el valor moral del otro.* Así, pues, la actitud proclive a imaginar un primario ocultamiento de los verdaderos motivos personales, propios y ajenos aniquila, como fenómeno social, la fecundidad en el espíritu de la acción. En otros términos, como ya lo hemos dicho, la exterioridad del hacer refleja la íntima discontinuidad del individuo, al propio tiempo que el bajo nivel de interiorización de las acciones condiciona un profundo distanciamiento interpersonal.

Incapaz de obrar desde su libre centro personal, el hombre se extravía además frente al hombre mismo. Y la revelación inmediata de tal extravío se da en su falta de fe en el otro que se delata a través de una actitud de persistente suspicacia. En este punto la necesidad de prójimo, el anhelo de espontaneidad y de vínculos inmediatos, intuidos como condición de libertad, alegría y acción creadora, se malogran y las raíces de la vida parecen petrificarse en el "no sentido" y la general desconfianza. No se trata ya de aislamiento o hermetismo, no se trata, tampoco, de temerosa represión de movimientos anímicos que pugnan por una expresión espontánea y que, roto el aislamiento, encontrarán libre curso, sino, real y verdaderamente de un estancamiento y muerte en la pura exterioridad.

Y es así como ha llegado a constituir un rasgo esencial de la fisonomía de los americanos o, más bien, una forma concreta de su peculiar sociabilidad, un cuestionarse, inacabablemente, sobre la legitimidad de sí mismos. Con todo, su trama social posee la complejidad necesaria para hacer posibles el afecto y la valoración del prójimo, tanto como la desconfianza y la hostilidad. Y una comunidad en que la cautelosa referencia al hombre llega a convertirse en elemento fundamental de la melodía de su vida, posee, ciertamente, una diferenciada sensibilidad para percibir o intuir lo auténtico éticamente significativo, y ha de manifestarse, por lo mismo, capaz de crear originales formas de vida.

No es raro, entonces, que alegría y depresión se mezclan extrañamente con la desconfianza radical alimentada contra el amigo, ni que la crítica, a veces despiadada, determine el carácter de las reuniones de poetas, novelistas o pintores americanos; crítica que, si no degenera en explosiones de violencia y resentimiento, es justamente porque el elemento que cohesionaba y unifica es intensificado por los mismos motivos que avivan la recíproca hostilidad y desconfianza: trascenderse en la búsqueda de la virtud del hombre, de su fortaleza espiritual. Cabe observar, a este respecto, que a pesar de cierta particular soberbia propia del artista americano, soberbia que no siempre le permite conservarse a la altura de su obra y que en su juvenil entusiasmo le inclina a creer más en la inspiración que en la conquista de la disciplina interior, a pesar de ella, se puede decir que no abandona nunca la persecución, a veces

angustiosa, de su personal legitimidad. Por lo demás, en todos los medios o clases sociales encontramos maneras semejantes de reaccionar que únicamente se diferencian por el estilo y las posibilidades de expresión característicos de ambientes diversos. Así, el obrero revela su desconfianza recogiendo dentro de sí o recurriendo a la sátira como modalidad de vínculo, sátira de la que él no se excluye, evidenciando con ello que su aparente falta de fe en el otro no impide una eventual entrega, sino delata, más bien, la propia mediatización y ensimismamiento.

El hecho de poner en duda el valor del individuo, independientemente del fundamento y la singularidad de los motivos que lo condicionan, con independencia, incluso, de la suspicacia característica entre grupos pertenecientes a diversos estratos sociales, se relaciona con actitudes de significación más general. La cautelosa referencia a un hombre puede no ser otra cosa que el reflejo del personal desencanto proyectado a la totalidad de lo humano. Por eso, en los contactos personales no siempre es fácil distinguir la duda que no trasciende de lo singular, del recelo que se aplica a lo individual sólo en cuanto está motivado por un escepticismo que envuelve al todo. Cuando se valora al hombre originariamente, se le incorpora a un orden natural, a la imagen del cosmos. Entonces, hasta en el hecho mismo de un consciente zaherir al otro se reconoce a la persona en el seno de lo universal. En este sentido, fe en el hombre significa tanto como ordenación creadora de lo humano en el conjunto del universo. La actitud colectiva de cautelosa referencia al hombre del americano, que ahora describimos, actitud que no puede asimilarse a mera suspicacia, expresa, justamente, la latencia de esa fe, denota el hondo influjo del ideal de un tipo humano en gestación.

Si la exterioridad del hacer y la discontinuidad de los contactos interhumanos se corresponde, si, además, toda acción creadora arranca necesariamente del libre centro personal y supone la posibilidad de establecer vínculos humanos inmediatos, entonces, cabe concluir que el obrar representa la cabal expresión del hombre, y que es su libertad la fuente de su acción creadora y de su fe en el prójimo.

## II

*La referencia directa a los fines*, que sólo la libertad personal hace posible y estimula, presta a la acción —no subordinada ya a elementos irracionales— su máxima eficacia. En esta actitud encarna, cabalmente, lo más característico de la fuerza revolucionaria auténtica, en la que los elementos de mera reacción, que ocupan el lugar de los fines, y las desviaciones, falta por completo. La referencia directa a los fines anula en el obrar lo puramente formal, desvaneciendo el paralizador problematismo intelectualista.

Y es que toda utopía, todo género de subjetivismo, son extraños a la forma interiorizada y creadora de la acción, forma que podemos llamar además "natural", en cuanto arranca del sentimiento primordial de libertad personal a que conduce la

necesidad de prójimo cuando, rompiendo el aislamiento subjetivo, llega a establecer vínculos humanos inmediatos y orgánicos. Cabe, incluso, afirmar, desde la teoría que explica esta acción "natural", un HUMANISMO en que el momento de actividad coincida, en cuanto a la génesis y el sentido, con lo que hemos destacado como propio de la esencia del hombre al desarrollar los principios de una antropología de la convivencia.

Justamente, lo que hay de más significativo en la actitud que denominamos exterioridad de la acción, es que ésta no logre configurar una forma de vida en que sentimiento de la existencia y anhelo de actividad coincidan. En cuanto no alcanza dicha unificación, la vitalidad del americano se vierte en rituales político-burocráticos, que, a poco andar, deja también de lado para desbordarse en un abandono en el que cada cual cree comenzar a "ser" verdaderamente "él mismo". Este abandono, al generalizarse, escinde la vida social americana, y, así, por ejemplo, cuando el militante se despoja en su círculo íntimo del rigor disciplinario, sólo es para poner en evidencia su radical duplicidad. Duplicidad que delata su inestabilidad, su caída por debajo de sí, en la que ningún horizonte nuevo se abre para él; duplicidad, en fin, que nada posee de dionisíaco o de mágico y debido a la cual ningún mundo nuevo irrumpe, como irrumpe el mundo de lo fantástico con la última campanada de la medianoche.

En cambio, en semejante abandono se gesta el sombrío sentimiento de que el cambio social escapa al control personal y colectivo, aumenta en él la impresión de inseguridad y, finalmente, todo el complejo proceso desemboca en un persistente, desconsolado y mecánico dudar de la pureza de motivos que impulsan a los demás y a sí mismo.

Claro está que, en rigor, nunca conquista el hombre la definitiva unidad entre el hacer interno, el autodomínio y el obrar. La acabada continuidad entre íntima configuración y acción es un límite. Pero no por ello es menos cierto que esa desarmonía entre vida interior y actividad alcanza entre nosotros extremos tanto más desquiciadores cuanto que la más recóndita voluntad del americano tiende, justamente, a lograr esa armonía y a realizarse —como tipo humano— en ella.

Por otra parte, el estilo de existencia activa que describimos, acrecienta un profundo sentimiento de antagonismos entre el individuo y la comunidad. Pero tal percepción de un dualismo originado en la certidumbre de la personal desarmonía, no responde ni a una creciente exaltación de lo individual, ni a una marcada hostilidad contra lo colectivo en sí mismo; sino que responde, más bien, a la intuición del general extravío, del interior desorden que desvirtúa en su misma esencia el sentido propio de lo individual y lo colectivo cuya síntesis dialéctica constituye el ideal.

Cuando el obrar se revela transido de inhibiciones o cuando, lejos de representar una real participación, lleva el signo negativo de tender a estabilizar la íntima discordia, la vida de la sociedad se lastra de irracionalismo, incoherencia o discon-



tinuidad en los designios. Más aún, la existencia política se empobrece hasta el extremo de transcurrir agotándose en una peculiar mecánica de problemas económico-sociales con exclusión de los fines trascendentes del humanismo.

La consideración realmente objetiva y racional de las formas políticas corresponde a una actitud que, por encima de la diversidad de las circunstancias históricas, es susceptible de actualizarse una y otra vez. Resulta instructivo recurrir, a este respecto, a un símil histórico, ya que se trata de un comportamiento social típico. Jacobo Burckhardt, tratando de las consecuencias inevitables que acarrearé el ideal griego de la Polis, destaca el siguiente hecho: "Uno de los resultados de la vida y pasión de la Polis pagado a más alto precio fue la enseñanza que el espíritu griego sacó de ella para considerar y describir objetiva y comparativamente las formas políticas". Lo cual, a su juicio, trae aparejadas con la desmesura en el deliberar propia de la Polis, la exaltación de la personalidad tanto como la renuncia a la misma.

Exterioridad de la acción e irresponsabilidad marchan unidas. El que nadie se perciba como responsable de lo que sucede, expresa la conciencia profunda del aislamiento. A la inversa, dada una real participación de los individuos en la vida colectiva, lograda la interiorización de la acción, afloran inmediatamente sentimientos de íntima censura y responsabilidad por el destino del grupo, que, como ya hemos dicho, el individuo vive entonces —no padece— como un común destino. El ánimo expectante negativo expresa, pues, real desarmonía del tono de la vida. Desarmonía, puesto que la cualidad del comportamiento que denominamos exterioridad de la acción denota la existencia de una honda grieta en la sociedad.

Así es como exterioridad e interiorización del obrar, aparente objetividad y conquista de la unidad entre el hacer y el anhelo más hondo, bifurcan el curso de la vida social americana en dos corrientes; una, subterránea, de ensimismamiento, en que lo hermético del ánimo recogido en sí mismo despunta como reacción contra la indolencia, la otra, superficial, manifestándose indolente en ritual exterioridad.

### III

Otro aspecto esencial del estilo de la existencia activa entre nosotros, se manifiesta como voluntad de *despersonalizarse*. Este hecho señala una reacción contra la exterioridad del obrar, por lo que no debe ser considerado como una actitud totalmente negativa. Todo ocurre, en efecto, como si, ante la inquietante duplicidad de la propia existencia —escindida en la diversidad inarmónica del hacer interno y externo—, sentida por momentos como insuperable, ante la congoja engendrada por la discontinuidad, el individuo se decidiera por la entrega "mística" a agrupaciones y partidos, acudiendo a ellos por vía de despersonalización; todo ocurre como si el militante no encontrara otro medio de reintegrarse a lo colectivo si no es a través de un proceso previo de despersonalización.

Con frecuencia, en nuestros medios revolucionarios, se afirma la necesidad de "despersonalizarse" como camino real hacia una actividad creadora, olvidando que la solicitud por lo social que no arranca de una firme determinación de casi ascético cultivo de lo individual, no pasa de ser un engaño del que el individuo se hace víctima a sí mismo. Pero nunca es más necesaria la personal fortaleza, que presta a los actos un signo positivo, que cuando el hombre se orienta hacia lo social. No existe referencia, realmente creadora, a la comunidad sin un hondo trabajo interior orientado en el sentido de la personal configuración. Y así, el tipo de hombre que encarnaron los primeros *bolcheviques*, dio muestras de un verdadero heroísmo en el culto de la máxima prescindencia de lo material y afectivo—espiritual compatible con la vida; al mismo tiempo dicho partido llegó a constituir una verdadera comunidad, donde los vínculos inmediatos, lejos de excluir una poderosa atención a lo colectivo, la favorecían <sup>(2)</sup>. Podría intentarse una historia de los grupos, de los movimientos revolucionarios, considerando esta primitiva fuerza de los vínculos humanos inmediatos; podría hacerse atendiendo al hecho de que, a medida que la atracción de lo colectivo comienza a significar mediatización interhumana, se va perdiendo el espíritu revolucionario de sus miembros, para concluir diluyéndose en burocrático impersonalismo.

Me resisto un tanto a recurrir al vocablo "despersonalización", teniendo presente que por su genealogía está vinculado especialmente a la esfera de análisis propia de la psicopatología. Si, no obstante, lo empleamos, ello obedece a dos motivos: Primero, al hecho de que siempre se da un momento de desrealización en el acto de despersonalizarse, aunque este acto corresponda a un fenómeno, individual o colectivo (tal como se observa en la pérdida de la objetividad en la visión del mundo propia del hombre—masa); y, segundo, a que el mismo término es empleado, corrientemente, por los escritores que tratan de describir la relación entre hombre y partido en el mundo actual. Así, por ejemplo, E.E. Noth escribe que "todas las doctrinas colectivas trabajan en despersonalizar radicalmente al mundo actual". Al hacer diagnósticos tan perentorios, se olvida que no siempre, ni necesariamente, la referencia a lo social encubre una fuente de despersonalización. En el bolchevique de antes de la mediatización representada por el "culto de la personalidad" v.gr., la teoría y la forma íntima por ella requerida para actualizarse creadoramente coincidían en su obrar.

En este sentido, Spranger ha llamado la atención acerca de la estructura vital que se oculta tras la teoría política, distinguiendo, así, entre referencias negativas y positivas a lo social. En el primer caso, la negación de sí mismo equivale a una huida,

<sup>(2)</sup> Anteriormente ya nos referimos al nexo psicológico existente entre la desrealización y la despersonalización, particularmente en cuanto en la convivencia se experimenta irrealidad al presentar la mediatización del vínculo o la inactualidad del otro. Es decir, relacionamos la pareja conceptual desrealización—despersonalización atendiendo a fluctuaciones en la experiencia del prójimo, en el sentimiento de lo humano.

expresa impotencia que se intenta inútilmente superar conjurándola por la adscripción mecánica a lo colectivo. En el segundo caso, en la actitud positiva, la voluntad de despersonalización se realiza, en cambio, desde la plena autoafirmación que, como vitalidad desbordante, se revela en actos de casi ascético constreñirse.

Sin duda que en el adepto de los regímenes totalitarios y comunistas, se genera también una desrealización de la perspectiva de su contorno vital, paralela a la voluntad negativa de despersonalizarse; pero, en el americano, el desdoblamiento propio de su modo de actuar posee otras motivaciones. En efecto, en él, el difuso saber de cómo la potencia de su vitalidad personal sólo se desenvuelve en el círculo de la convivencia más íntima, agudiza la necesidad de conquistar la unidad entre sí mismo y la acción puramente ritual. Unidad que él cree poder lograr merced, justamente, a un juvenil impulso de despersonalización, positivo en su origen.

De ahí que en los movimientos de izquierda esta voluntad debe ser entendida rectamente como una forma de reaccionar contra el desdoblamiento de la acción, que la aún no alcanzada libertad personal no logra anular. Debe ser comprendida, en fin, como un deseo de íntima continuidad y no de verdadera despersonalización desrealizadora.

La heroica voluntad de anularse a sí mismo —en el sentido que aquí le damos— arranca de la inmovible fe en el hombre del americano. En cambio, la tendencia puramente negativa al autoaniquilamiento, en cuanto es signo de mera reacción de impotencia frente a sí mismo y en cuanto niega al prójimo, nunca llega a crear un elevado espíritu o sentido para lo colectivo (como sucede en el mundo comunista).

En resumen, impersonalismo, pérdida de la visión objetiva del mundo, voluntad de despersonalización y exterioridad del actuar se tocan en un punto esencial (y según las circunstancias históricas serán las actitudes que, con diversos matices, condicionarán el sentido del momento social). Pero reparemos, finalmente, en la contrafuga. Realidad de la perspectiva vital, acción interiorizada, vínculos inmediatos y orgánicos con los demás y libertad personal, constituyen también, pues, un enlace de constantes de la antropología de la convivencia, y, además, representan una viviente unidad creadora de la experiencia inmediata del hombre.

I

Evoquemos ahora la imagen de José Carlos Mariátegui, cuya voluntad revolucionaria se caracterizó por un querer interiorizar la acción y por la "religiosidad" propia de su manera de concebirla. Digamos, deteniéndonos en lo positivo, cómo no es un azar que uno de los hombres que más hondamente percibió el designio cultural revolucionario que alienta en el americano —y ello en gran medida como marxista—, haya librado tan fervorosa lucha contra la exterioridad del hacer.

Piensa Waldo Frank que con Mariátegui apunta el nuevo americano, al mismo tiempo que la revolución deja de ser en él algo abstracto y distante; piensa, además, que este nuevo impulso se manifiesta en la religiosidad con que Mariátegui la intuye a través del todo, como orgánico despliegue de la naturaleza esencial del hombre. Si —para el escritor peruano— la "verdad de nuestra época es la revolución"<sup>(1)</sup>, los signos y presagios de su advenimiento entre nosotros, y en él mismo, se revelan fundamentalmente en la simpatía contemplativa de una mirada que va desde el hombre de los Andes, hundido en sí mismo, pasando por el simbolismo del ayllu y la imagen del paisaje, hasta la revolución que presiente, animada de cierto panteísmo, como matiz propio de su rebeldía. Para él la perspectiva milenaria se prolonga hasta el presente a través de la lucha, mientras su religiosidad, como honda sensibilidad para percibir la raíz del conflicto humano, ve en el pesimismo indígena una actitud básica de piedad y ternura, verdadero misticismo cristiano—eslavo, igualmente distante del nihilismo escéptico que de la morbosa voluntad de autoaniquilamiento. De ahí que Mariátegui, siguiendo a Jorge Sorel, considere evangélica la visión de E. L. Varcárcel, creadora del mito salvacionista del indio, mito de la revolución socialista que hará posible su resurgimiento<sup>(2)</sup>.

No vamos a discutir aquí la objetividad de sus fervores; nos importa, en cambio, comprender cómo siempre concebía y experimentaba la acción revolucionaria como religiosidad de lo humano. Podría decirse que en su obra se interfieren dos direcciones teóricas: la que proviene del marxismo, cerrada, sistemática, y la que estimula retrospectivamente la mística milenaria del hombre del ayllu. Mas, no es sólo eso: junto a su esquematismo conceptual se esfuerza por destacar el curso

<sup>(1)</sup> *La escena contemporánea*, Lima, 1925, pág. 202.

<sup>(2)</sup> Véase su prólogo a la obra de Varcárcel, *Tempestad en los Andes*.

viviente de lo íntimo que corre animando los actos. Su concepción —difusamente expresada— de lo religioso, informa acerca de un aspecto de la aparente duplicidad de las conexiones de sentido por él establecidas; aparente, porque es el amor al hombre la disposición básica que verdaderamente crea su perspectiva sistemática, y no a la inversa. “La revolución más que una idea —dice— es un sentimiento, más que un concepto es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica”. Y, más adelante, se pregunta: “¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa?”<sup>(3)</sup> Es, pues, la afirmación del valor humano en sí mismo, lo que opera aquí la aparente duplicidad entre determinaciones impersonales y un imperativo de plenitud individual; y haríamos mal viendo en la explícita asimilación de lo revolucionario a lo religioso que hace Mariátegui, una pura metáfora.

Él piensa, por tanto, que se han superado los tiempos de la estéril crítica librepensadora de lo religioso, ejercitada en favor de lo laico y racionalista. Por eso, al analizar dicho problema en el Perú, sostiene: “El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y a un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y “oscurantismo”<sup>(4)</sup>. Pero, la ampliación del concepto de lo religioso no le impide ver en la trayectoria de la religiosidad incaica, justamente un proceso de decadencia de la forma íntima de su contenido, desprovista ya de poder espiritual para resistir el evangelio. La identificación de lo social y religioso confiere a lo inca su peculiar destino. Con el debilitamiento del Estado incaico muere el espíritu religioso, pues éste constituía una disciplina colectiva antes que una forma de personal autodomínio. Por lo que Mariátegui concluye que el mismo golpe hiere de muerte a la teogonía y la teocracia, no conservándose más que los ritos agrarios y el sentir panteísta. Orientada la religiosidad hacia el Estado, la salvación individual marcha unida al mantenimiento de las organizaciones colectivas, y la disolución de la experiencia religiosa presenta entonces síntomas típicos.

El análisis del proceso “natural” de interior aniquilamiento de la religiosidad del indio peruano, lleva a Mariátegui a concluir que la “evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena”. Así, también, resulta que la “pasividad con que los indios se dejaron catequizar, sin comprender el catecismo, enflaqueció espiritualmente al catolicismo en el Perú”. Por otra parte, el “mimetismo”, la facultad de adaptación, la transigencia del indio, le parece que encarnan su fuerza y su debilidad. Porque a su juicio —como para Unamuno a quien José Carlos cita en este mismo sentido— el espíritu religioso adquiere su temple en el combate y la agonía.

<sup>(3)</sup> *Ob. cit.*, páginas 197 y 258.

<sup>(4)</sup> *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, véase Cap. «El factor religioso», Lima, 1944.

Las consideraciones precedentes, que sólo nos interesan en cuanto permiten penetrar en el pensamiento religioso de Mariátegui, pueden contribuir también a la comprensión del orden de experiencia íntima en que se fundaba su idea de lo mítico concebido como fuerza revolucionaria o de la revolución como mito. Dice a este respecto: "El pensamiento racionalista del siglo XIX pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anuncia Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos".

Sin ahondar en la estirpe soreliana de sus reflexiones, ensayemos una fugaz indagación en torno a la idea del hombre que anima sus consideraciones sobre el problema del indio, las cuales, por otra parte, son ajenas por entero al llamado "populismo" ruso, ideología que se caracterizó por la esperanza de un socialismo realizado prescindiendo del proletariado y bajo la dirección de los intelectuales y la comunidad campesina<sup>(5)</sup>. Juzgar las "interpretaciones de Mariátegui como extravíos doctrinarios es empobrecer y velar aquello que las hace valiosas. Su peculiaridad de revolucionario americano se manifiesta justamente en la original integración de elementos teóricos y sentimientos en apariencia cualitativamente disímiles. Considerar como desviaciones lo que hace de Mariátegui un revolucionario singular, vale tanto como no comprender su significado en la historia americana y, particularmente, el sentido de su ideal de lo humano. Pues podemos hablar de su ideal del hombre, aun cuando él rechace cualquiera "solución pedagógica" del problema; pedagógica, humanitarista o racial. En efecto, a pesar de proclamar su fervorosa admiración por el padre Las Casas, declara superados los puntos de vista humanitarios, filantrópicos o étnicos, a favor del planteamiento económico. Junto al derecho a la educación, la cultura, el amor y el cielo—piensa—debe reivindicarse el derecho del indio a la tierra.

Atendiendo a la norma metódica aquí seguida, que tiende más bien a indagar el *cómo*, el modo de *vivir* un contenido de sentido espiritual, antes que a decidir sobre la objetividad de lo vivido mismo, prescindiremos de juzgar acerca de si asiste o no la razón a investigadores como Baudin, Krickeberg o Murdock, cuando niegan la existencia de un comunismo incaico, frente a Mariátegui que lo afirma sin reticencias. Sólo nos importan las razones que este último arguye a favor de su tesis.

Cierto relativismo histórico, la variabilidad propia de las diversas experiencias humanas, invalidan, a juicio suyo, las objeciones levantadas contra la real existencia

<sup>(5)</sup> Es muy significativo que el escritor e historiador ruso V. Mirochevsky haya aplicado, hace años ya, al pensamiento de Mariátegui—equivocadamente, por cierto—el marbete de *populismo*.

de un comunismo incaico. Es decir, el antagonismo dado entre despotismo y libertad, no representa para Mariátegui una antinomia que ostente el carácter de lo invariable. Al contrario, la necesidad de tal antagonismo resulta ser función de una forma específica de libertad, por lo que llega a conjeturar, siguiendo a Frazer, que el despotismo de la antigua China o de los faraones egipcios no era incompatible con alguna forma de libertad. El revolucionario peruano piensa, además, rechazando concepciones abstractas de la tiranía y la libertad, que teocracia y comunismo no son términos inconciliables y, por lo tanto, que al comunismo, históricamente considerado, no le es inherente la libertad individual. Hay diversas manifestaciones de la libertad —existe la quechua como la jacobina— así como existen diferentes modalidades de relación entre el hombre y la naturaleza. Lo importante es que la tiranía únicamente se revela como tal en cuanto deforma y aniquila el impulso vital propio de cada pueblo.

En cuanto el relativismo histórico de Mariátegui se fundamenta en el análisis de la legitimidad de ciertas experiencias humanas en las que se revelan sentimientos correlativos de libertad, lleva implícita una idea del hombre que, de alguna manera, durante un corto trecho, es paralela a nuestra búsqueda orientada hacia el conocimiento de cómo vive el americano la libertad. Pero, sobre todo, el reducir la rica variedad de formas de libertad a la dependencia de un núcleo de experiencias íntimas, es lo característico del nivel espiritual de interiorización propio de la idea de la acción en Mariátegui. Juzgamos, pues, necesario recordar el texto correspondiente: "El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla, el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta, la naturaleza se somete a veces el hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico" <sup>(6)</sup>.

Fiel a su criterio hermenéutico, considera la libertad individual un fenómeno propio del liberalismo o una adquisición del espíritu de la edad moderna y de nuestra civilización. El hombre de Tawantinsuyo o, si se quiere, la vida incaica, no experimentaba la necesidad de libertad individual: "Si el espíritu de la libertad —escribe— se reveló al quechua fue sin duda en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos

<sup>(6)</sup> *Siete ensayos*, "El problema de la tierra".



y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio—hija del protestantismo y del renacimiento y de la revolución francesa—es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desintestado, astigmatismo filosófico de la burguesía y su democracia”. Y siguiendo la huella de las cambiantes experiencias de lo individual, sostiene que no debe identificarse históricamente el comunismo con la libertad personal y las distintas formas en que encarnan los ideales democráticos, ya que no siempre en el pasado fueron antagónicos autocracia y comunismo<sup>17</sup>.

La unidad de teocracia y despotismo, júzgala, además, como una característica común a las sociedades antiguas, que también se manifestó en el mundo inca como unidad originada en un peculiar sentimiento religioso. Por eso, para Mariátegui, la separación entre el poder temporal y el espiritual constituye una nueva forma de tensión colectiva. Todo lo cual le hace aparecer como necesario singularizar los rasgos propios de las distintas tiranías, rehuyendo, al hacerlo, toda referencia a ellas puramente abstractas, y tendiendo, más bien, a destacar su carácter concreto, aquello que al aherrojar la voluntad de un pueblo e inhibir sus impulsos vitales las caracteriza como tales tiranías: “Muchas veces, en la Antigüedad, un régimen absolutista y teocrático ha encarnado y representado, por el contrario, esa voluntad y ese impulso. Éste parece haber sido el caso del imperio incaico. No creo en la obra taumatúrgica de los Incas. Juzgo evidente su capacidad política; pero juzgo no menos evidente que su obra consistió en construir el Imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El ayllu—la comunidad fue la célula del Imperio. Los Incas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula”.

Resultaría estéril toda disgresión en torno a si las anteriores consideraciones de Mariátegui concuerdan o no con el marxismo ortodoxo. Pues si nos hemos detenido tan largamente en este escritor, fue porque al describir las formas del “actuar” del americano—siempre correlativas a un determinado sentimiento de la libertad—encontramos en ellas dos rasgos característicos: peculiaridades del obrar engendradas en un particular sentimiento de lo humano y el comportamiento designado como exterioridad de la acción. Y porque creemos ver manifestarse en Mariátegui un poderoso impulso y anhelo de condicionar los cambios sociales a nuestra verdadera

<sup>17</sup> Nos limitaremos, en este punto, solamente a observar que las variadas experiencias de la libertad deben coordinarse a un sistema determinado de afirmaciones vitales, ponerse en consonancia con niveles determinados de interiorización, de adecuación entre lo afirmado y la norma interior de lo afirmado, de otro modo cualquier tiranía invocará la existencia legítima de una peculiar esfera de la libertad, gravitando en su orden tiránico. Además, cuando Mariátegui dice que ciertas libertades—la de imprenta v.gr.—no se coartan en algunas sociedades porque no existen en ellas como necesidad, no advierte que es fundamental determinar previamente lo originario de ese no necesitar de la libertad y distinguirlo de una evolución coactiva secundaria. Es decir, sólo atendiendo, como término común, a la acritud metafísica en que surgen las diversas experiencias de la libertad, tiene sentido hablar de la ilimitada variabilidad de sus formas posibles. Lo cual rige tanto para las ideas de Mariátegui como, por ejemplo, para la teoría—en nada afín—de Spann que postula una pluralidad de libertades.

experiencia de la libertad. Su penetrante intuición del alma indígena, al captarla en sí misma, en su íntima racionalidad, le llevó a comprender que "el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo". Y no es lícito ver en ello *simpatía* que suponga o encubra un descenso a una afirmación de muerta autoctonía, sino, cabalmente, la certera observación de un hecho. (Desde luego tampoco cae Mariátegui en romántico indigenismo al analizar lo peruano en Garcilaso). Por eso, en el hecho de experimentar la revolución como *mito*, alienta una referencia hacia sentimientos humanos que, por velar un deseo de identificarse con el todo, poseen un contenido "religioso". La fuerza que mueve las revoluciones "es la fuerza religiosa, mística, espiritual", dirá Mariátegui<sup>(8)</sup>.

La idea de la individualidad implica, pues, en él, la conquista del temple personal en la subordinación creadora a la comunidad. Lo cual aparece muy claramente en su interpretación de la poesía de César Vallejo. Cree ver en el poeta de *Los heraldos negros* una actitud de tristeza, nostalgia y pesimismo animados de ternura y caridad, cree ver que su angustia no es personal, sino la congoja de "todos los hombres". Columbra en este arte una nueva sensibilidad, donde la queja narcisista es apagada por una piedad humana que hace al poeta sentirse responsable del dolor de los otros. Mariátegui rastrea dicha austeridad hasta en la forma, en cierto ascetismo estilístico. Y, en fin, por todos estos signos, presiente que nuestra literatura se universaliza, pero a través de una creciente aproximación a nosotros mismos. Es decir, a favor de la interiorización del obrar y de una poesía que expresa una experiencia universal del amor, ve el anuncio de la nueva revelación.

<sup>(8)</sup> Véase su ensayo *Defensa del marxismo*, "El hombre y el mito". Es necesario señalar, por otra parte, una significativa diferencia entre Sorel y Mariátegui. La idea de un enlace existente entre mito y revolución, no posee en el pensamiento de este último el carácter pragmático que, en cierto modo, muestra en Sorel, en cuanto éste tiende a concebir el mito como una suerte de técnica revolucionaria. En Mariátegui, por el contrario, la idea de mito supone la existencia de una disposición interior susceptible de actualizarse, de exteriorizarse una y otra vez en la vida histórica. No se le concibe, entonces, a manera de una etapa evolutiva que se deja atrás, sino metafísicamente, a modo de una posibilidad siempre abierta, como una manifestación originaria de lo humano.

I

El hombre es el ser que actúa, el ser que siendo libre subordina su hacer a su intuición del mundo, el único en cuya actitud coinciden creadoramente el motivo y el acto. Este hacer, como todas las actitudes que verdaderamente expresan al hombre, se da en él como un inextricable fenómeno de virtualidad y tensión. De ahí que el aflojamiento de dicha tensión, debilitamiento de su fortaleza moral, la pérdida del ánimo ascético, convierta su actuar en inauténtico. Todo obrar que no actualice el ser de la persona, que no acreciente en ella el sentimiento de la vida universal y de la propia existencia, degrada, ensombrece, pervierte las formas de vida individuales y el espíritu de la comunidad. Porque es el nivel de interiorización el que presta significado cósmico al hacer, ya que a través de él se manifiesta el verdadero grado de autonomía personal.

En este sentido, puede decirse que la exterioridad de la acción representa, en general, una caída del hombre por debajo de sí mismo, una suerte de inmoralidad, que en el americano se delata en matices particulares. Y, sin embargo, siendo el hacer categoría de la expresión y la comunicación, y experimentando aquél hondamente —según mostramos que ocurre— la *necesidad de prójimo*, sucede que en la exterioridad del actuar del americano yace encubierta su propia liberación. En efecto, en cuanto la acción creadora prefigura la disposición psicológica de inmediatez frente a los demás —dada, cabalmente en el americano—, es también signo de autonomía, de plenitud, en que el individuo es sujeto y no objeto del hacer que él mismo desencadena.

Las distintas zonas interiores, abordadas hasta ahora por nuestro análisis, constituyen, además, etapas en la conquista de la autonomía personal. Etapas de la vida del americano en que se enlaza armónicamente esa serie de estados anímicos —sólo aislable en sus diversos momentos por abstracción, y siempre manifestándose en un recíproco influjo—, que, a partir del ánimo mismo, del sentimiento de soledad y de la naturaleza, de la fuga de sí y la hostilidad hacia el yo, de la experiencia de la individualidad, de la impotencia expresiva, pasando por la dialéctica propia del sentimiento de lo humano, hasta la peculiar expresión de referencia al tú en la plástica, representa momentos básicos en la lucha americana por un contacto vivo con la naturaleza y el ser del otro; lucha que culmina con la acción creadora y libera al individuo aprisionado en la exterioridad del hacer que oscurece y deforma la imagen objetiva del mundo.

Al describir la relación de antagonismos y complementariedad dada entre una mayor penetración para aprehender lo real y la acción creadora, de un lado, y, del ámbito externo, entre exterioridad del actuar y pérdida de la perspectiva objetiva del otro, arribamos a una esfera problemática esencial. Aquella en que el curso propio de las motivaciones se muestra vinculado a grados de objetividad en los nexos que establece el individuo con su contorno vital. Y aquí es menester destacar, aunque sea sumariamente, otra serie fundamental de conexiones de sentido antropológico.

El hecho de tener motivos singulares para actuar se vincula a la posibilidad de tener un mundo dado como perspectiva objetiva. Claro está que en la pareja conceptual "motivo-mundo", el primer término debe ser entendido como fundamento de la voluntad, como dirección de valor y exigencia espiritual, o, en fin, como algo ideal, desprovisto, en todo caso, de cualquier matiz de condicionamiento naturalista. Por eso, en el animal no se observa —y en el hombre primitivo queda oculto al análisis— un real proceso de motivación, ya que su actuar se desencadena a favor de impulsos oscuros y de influjos ambientales, que no son indicio de objetividad, ni tampoco de exigencias espirituales.

Sin necesidad de ahondar más, vemos pues que el hecho de tener el hombre motivos singulares por obrar, no sólo nos descubre una verdad antropológica esencial en cuanto al fundamento de la visión objetiva del mundo exterior, sino que nos revela, además, el mecanismo de la peculiar dialéctica de las motivaciones. Es decir, pensamos que a la pregunta: ¿qué significa, qué encubre, en cada caso, metafísicamente, el tener motivos singulares para actuar?, únicamente puede responderse con rigor si se tiene presente la pugna dialéctica fundamental que se da en la esfera de las motivaciones; pues si existen complejos entrelazamientos de motivos que abren un horizonte objetivo, también existen otros cuya raíz y dirección subjetiva tienden a empobrecer y eventualmente a anular los vínculos con la realidad. Una morbosa o extremada irracionalidad en la singularidad del motivo en que descansa el odiar o amar, v.gr., limita con una suerte de condicionamiento natural que arroja a la ciega necesidad; contrariamente, cuando es el valor, descubierto como pura virtualidad en el alma del otro, lo que fundamenta la voluntad, el hombre se restaura en lo objetivo<sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> Cf. con la teoría del fenomenólogo Paul Ricoeur, relativa a la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario, de la ambigüedad de la voluntad, y también con sus consideraciones acerca de motivos y necesidad, de cuerpo y campo de motivación (en su *Philosophie de la volonté*, París, 1949, especialmente el capítulo II de la Primera Parte). Dichos análisis de los fenómenos volitivos no poseen el sentido antropológico propio de la dialéctica de las motivaciones aquí sustentada.

Lo mismo podemos decir de Paul Diel —bien que este último se orienta en la dirección de la psicología analítica—, respecto de su *Psychologie de la motivation* (París, 1948); particularmente, en lo que toca a su teoría que postula la existencia de un doble finalismo: el finalismo del deseo esencial y el de los deseos múltiples (véase el capítulo "Definiciones").

Además, nuestra teoría de los motivos, no representa tan sólo lo que para Heidegger constituyen "conocimientos empírico-antropológicos en que toda antropología filosófica debe apoyarse", sino que ella es ya una indagación propiamente antropológica (véase su *Kant y el problema de la metafísica*, Sección Cuarta, parágrafo 37).

En este punto, cabe establecer cierto paralelismo entre el movimiento dialéctico característico de los motivos y la dialéctica propia de los *fenómenos de identificación*. En efecto, una norma colectivamente sancionada, la dirección de los impulsos del hombre, de las decisiones y del actuar mismo, suelen originarse en sucesivos actos identificatorios, reveladores de la verdadera índole de su condición vital. Así, ya sea en las diversas formas de la experiencia religiosa, en la visión de la naturaleza, en la vida afectiva, en las relaciones de comunidad, en las vinculaciones del individuo con el Estado, en algunas modalidades de la referencia al tú, siempre es una identificación básica la que impulsa a destacar el valor a que se tiende. Identificación del individuo con la divinidad, la naturaleza, la sociedad, el Estado o el otro, que en ciertos casos llega a representar, de hecho, una pérdida de la autonomía personal. Se advierte, en consecuencia, que aquellos motivos que determinan la degradación psicológica, son funcionalmente afines con tendencias identificatorias que abrazando objetos, circunstancias o entidades ajenas al sujeto mismo obscurecen —en tanto participaciones— la visión del mundo exterior, mediatizando al propio tiempo los nexos interpersonales.

En contraste con ello, el encadenamiento de motivos creador que decanta en su más alta forma el horizonte infinito de virtualidad que encierra la oposición originaria sujeto—objeto, conserva una actitud de inmediatez frente a la persona ajena, que, a su vez, condiciona un tender a identificarse con los valores morales encarnados en el otro, capaz de fundamentar la autonomía ética del sujeto. De ahí que cuanto más se vela la imagen singular del prójimo en las identificaciones con el Estado o la sociedad, por ejemplo, tanto más desprovisto de conexiones objetivas de motivos se manifiesta el hacer. (Los motivos adoptan un carácter de condicionamiento negativo cuando se desplazan hacia identificaciones que despersonalizan al sujeto, muy distantes, en cuanto al sentido, de aquello que para Husserl constituye un proceso de “síntesis de identificación”. El motivo es positivo, en cambio, cuando se objetiva en las relaciones humanas, en la actividad o la imagen del mundo, desprendiéndose de toda intención meramente conjuradora de lo que en la realidad y en la presencia del otro pueda intuirse como incierto y amenazador. Desprendimiento que, por cierto, se verifica tan pronto como se produce la adecuación entre lo afirmado y la norma íntima en que dicha afirmación se funda.)

Lo cual significa que las dos posibilidades contrapuestas de situarse frente al mundo dependientes de la índole de las motivaciones, así como la dialéctica característica de los procesos de identificación, se exteriorizan de la manera más

Pero, del significado de la antropología de la convivencia, de su delimitación frente a la antropología filosófica en general y a las concepciones de Heidegger, Scheler, Cassirer, Groethuysen, Levinas o Sartre, trataremos en otro lugar. Allí nos esforzaremos por indicar cómo al abordar tal esfera de problemas no se cae necesariamente en “antropologismo” y, asimismo, por responder a la pregunta que formula Heidegger: “¿qué es la filosofía, si la problemática filosófica es tal que encuentra su lugar y su centro en la esencia del hombre?”

nítida en un hecho antropológico básico descrito anteriormente. *Esto es, que la inmediatez de tipo arcaico en el modo de referencia al mundo —ya sea concebido como sociedad o naturaleza— condiciona una mediatización de las relaciones, y, por el contrario, la mediatización de los nexos con el mundo externo abre el camino a la inmediatez de los vínculos humanos, éticamente valiosa, dada en el modo propio de la referencia directa al tú.*

Dicha doble dirección dialéctica en las formas contrapuestas de referencia al mundo y al otro, nos descubre también el significado metafísico último de la *necesidad de prójimo*. Necesidad comprendida en el sentido en que se suele decir que el hombre experimenta necesidades a las que acompaña el saber de una carencia (Scheler), lo cual no rige para las tensiones vitales coordinadas a los puros movimientos instintivos que siguen una trayectoria limitada rigurosamente, y en donde tal necesidad no representa anhelo de trascenderse. En efecto, la referencia al otro sentida como necesidad —por entero ajena al ser impelido por un instinto natural— y orientada en el sentido de la conquista de la inmediatez de los vínculos personales, expresa voluntad de autonomía moral. En otros términos, si el otro como máscara condiciona la huida de lo extraño y lejano, la necesidad del otro implica liberación en el encuentro directo, libertad en el vínculo, donde encuentro y autonomía tienden a constituir una sola experiencia.

Observando esta misma realidad espiritual desde otro ángulo, podemos decir que lo *natural en el hombre* se revela, justamente, en la aspiración a esa objetividad, a esa plenitud e inmediatez de las relaciones que el motivo justo, positivo, hace posible. De esta manera, en cuanto el actuar no desrealiza a la persona y la perspectiva en que éste se sitúa, en cuanto su fuente es cierta inmediatez del vínculo o, cuando, recíprocamente, la vida activa conduce a él, se realiza lo natural en el hombre. Adquiere así, su pleno significado la afirmación según la cual *el hombre es el ser que actúa*. Y en ello divisamos una de las notas más significativas del ACTO MORAL.

## II

La descripción anterior del campo de hechos destacados por la antropología de la convivencia permite comprender aspectos fundamentales del dinamismo propio de las sociedades humanas.

En efecto, desde ese ángulo de visión, la necesidad de prójimo y la acción misma, en cuanto aquella la implica, aparecen como *experiencia formadora*, entendiéndose por tal el hecho de sentir como legítima la convivencia sólo en la medida en que todo en ella se subordina al deseo de influir en los demás. El encadenamiento de motivos, la dialéctica propia de los procesos de identificación y la necesidad de influir en el otro —no el mero anhelarlo—, mostrarán también su unidad interior. Más aún, se puede adelantar el siguiente enunciado: *La diversidad en el "cómo" de dicha*

necesidad de influir en el prójimo configurándolo, diferencia esencialmente a un tipo de sociedad de otro, así como al complejo total de la situación histórica en que se desenvuelven<sup>12)</sup>.

Pero ésta no es la última cumbre en la perspectiva de este análisis de la experiencia formadora en su variabilidad histórica, pues, avanzando todavía, veremos que existe una profunda relación entre el querer contribuir a la formación de la persona ajena, el ideal del hombre surgido en un determinado momento cultural y la forma que reviste la experiencia del otro. Expresado en otras palabras, la necesidad de influir, ética y socialmente, en el alma ajena, se rige, en cuanto a su alcance y sentido, por los imperativos propios del ideal humano correspondiente.

Siguiendo aún esta corriente de implicaciones antropológicas, encontraremos que a la estructura psicológica complementaria "voluntad de formación-idea del hombre", corresponde una suerte de tendencia ascética, de ascetismo enderezado a exteriorizar aquellos ideales latentes, considerados como los valores más altos. Se comprende, de esta manera, la ascética del aislamiento que caracteriza nuestra formas de vida; del ascetismo que una tiránica afirmación de la propia legitimidad estimula hasta el goce irracional de la autodestrucción; del culto a la hombría que prescinde del otro hasta el extremo de casi aniquilar el orden de la convivencia; se comprende, igualmente, el aislamiento como tensa expectación de vínculos creadores, y, asimismo, la austera y silenciosa continuidad interior, llena de virtualidades hacia los demás que se ocultan en el mutismo de *Don Segundo Sombra*. Lo cierto es que en cada eslabón de esta cadena de fenómenos, y en su esquematización teórica, siempre encontramos signos, indicios, matices de las siguientes implicaciones estructurales básicas: proceso de interiorización creciente, incremento de objetividad y hondura para penetrar lo real, motivos positivos, inmediatez de las relaciones, acción creadora, autonomía moral, necesidad de influir formadoramente en el otro, tipo de sociedad-idea-del-hombre.

Del mismo modo, dicha urdimbre de conexiones, peculiaridades de la experiencia del prójimo y de la individualidad afloran en el sentimiento de la libertad, que el americano vive como autonomía frente al hombre valorado y juzgado en sí mismo. Es el suyo, además, un culto de la libertad que se manifiesta como soberbia dictada por un sentimiento de ilimitada fortaleza, y que, comprendida desde la índole de los vínculos interpersonales, hace posible fijar el carácter diferencial de nuestra sociedad. Ningún formalismo en la interpretación de su idea de la libertad conseguirá aprehender aquí lo diferencial y típico. En este sentido, el utopismo americanista resulta superficial en su intento de comprender dicha experiencia del americano a través de vacías fórmulas generales, antes que por el conocimiento de su concepción de lo humano. No dejaremos de ser pasivos —pasividad que ya deploraba Bolívar—, mientras continuemos ateniéndonos a ideas formales de la libertad que no coinciden con nuestro verdadero ideal de comunidad.

<sup>12)</sup> Cf. con el estudio de F.J.J. Buytendijk *Phenomenologie de la rencontre*, página 47.



Ahora bien, si en algún sentido se justifica referirse a la "revolución americana", no parece que pueda ser otro que el ya señalado en la dirección de la conquista de una nueva relación ingenua del hombre con su prójimo, concebida como actitud que sólo podrá manifestarse en la acción creadora. No sin antes templarse en su particular ascetismo de lo humano, tributario de la idea del hombre y expresión de su nivel ético de interiorización. En ello, América deberá cumplir su destino histórico cultural más alto, realizar el anhelo humano metafísicamente más profundo y, por lo mismo, el propio de una comunidad universal.

Afirmamos, entonces, con cósmica emoción, que siempre el encuentro, el amor al otro considerado en sí mismo, la objetividad que la inmediatez de los vínculos guarda como entrañable fruto, será eternamente una bien absoluto en el seno del universo. Como ideal ético, como teoría, nunca resultará relativizable, del mismo modo que es imposible relativizar el sentido de la mirada en que el otro ve abrirse las perspectivas del mundo en su plenitud.

CRÍTICA A LAS CONCEPCIONES DE LO INTERHUMANO  
EN SOCIOLOGÍA

Para Hans Freyer, la peculiaridad lógica de la sociología reside en el hecho de que una "realidad viva se conoce a sí misma". Consecuentemente, afirma que la prehistoria de la sociología posee importancia fundamental, no sólo para su historia, sino para su concepción misma, ya que ésta señala cómo una forma de autoconciencia social se convierte en sociología científica. De lo cual infiere que toda sociología debe realizar un giro antropológico, en el sentido de ir desde las relaciones entre las cosas a las relaciones entre los hombres. A pesar de ello, Freyer, no persigue el significado de esos enunciados hasta sus últimas consecuencias teóricas. Concibe tal descenso a los "sujetos de la cultura" únicamente de una manera formal y que pareciera adecuarse a las siguientes interrogantes: "¿con qué parte de su ser se insertan los hombres en una forma social determinada?, ¿a qué ethos apela una forma social?"<sup>(1)</sup> Estas limitaciones explican que la sociología actual se muestre impotente para comprender la revolución que afecta a la sociedad contemporánea. Tanto más cuanto un aspecto de dicha revolución se manifiesta como un cambio sustancial en el orden de la convivencia, en la estructura de las relaciones humanas. No obstante, no debe olvidarse que los sistemas de sociología, en cuanto intentan determinar su objeto, se ven constreñidos de efectuar referencias a lo interhumano. Así sucede, por ejemplo, en la sociología de Tönnies, Simmel, M. Weber, Wiese y Vierkandt, ya sea de manera formal o con brotes de psicologismo. Los mencionados sociólogos relacionan las agrupaciones humanas y las relaciones personales. Un hecho muy significativo para esta comprensión de las limitaciones de la sociología contemporánea consiste en que, para caracterizar los diferentes tipos de nexos personales, se recurre a menudo a un *juego de opuestos subjetivo o formalista*. Dicho método aplícase tanto si se oponen modos de relación, como morfologías o estructuras colectivas. Esto se ve claro en las siguientes clasificaciones que transcribimos esquemáticamente:

<sup>(1)</sup> *Introducción a la sociología*, págs. 24, 28 y 41, Madrid, 1945.

- Solidaridad orgánica* (por desemejanza, culto del hombre, de lo individual; diferenciación de desemejanzas que se complementan).
- Solidaridad mecánica* ((por desemejanza, participación en lo común, culto de la sociedad) - DURKHEIM.
- Comunidad* (voluntad esencial, vida en común duradera y auténtica).
- Sociedad* (voluntad de arbitrio, vida en común fútil e intrascendente) - TÖNNIES.
- Núcleo individual inimaginable* (imposibilidad del conocimiento cabal del alma ajena)  
- *Generalización a través de uno mismo de la imagen del prójimo*, (proyección de éste a su tipo general) - SIMMEL.
- Proximidad* - Alejamiento (de las relaciones interhumanas) - WIESE.
- Comunidad* (unión estrecha) - *Sociedad* (relación de reconocimiento, de lucha y poderío: contacto en un punto, alejamiento en los demás) - VIERKANDT.
- Sociabilidad abierta* (común imitación de un modelo, moral humana, moral de exhortación) - *Sociedad cerrada* (aceptación universal de una ley, moral social, impersonalismo, moral de compulsión, obligación natural) - BERGSON.
- Sociabilidad por interpenetración* (intuiciones colectivas actuales) - *Sociabilidad por convergencia* (mera comunicación por medio de signos y símbolos - GURVITCH.
- Comunidad vital* (intuiciones emotivas comunes, vivir conjunto, "mutuo-vivir", responsabilidad del todo, comprensión recíproca, unidad natural) - *Sociedad* (comprensión de lo vivido, solamente para sí, autorresponsabilidad, comprensión por razonamiento analógico, unidad artificial) - SCHELER.
- Comunidad* (sentimiento subjetivo de constituir un todo) - *Sociedad* (compensación o unión de intereses por motivos racionales) - M. WEBER.
- Relación social "abierto"* (participación social recíproca no negada a nadie) - *Relación social "cerrada"* (participación social excluida, limitada o sometida a condiciones) - M. WEBER.

En tales clasificaciones se evidencia, de inmediato, la valoración que anima tal juego de opuestos. Naturalmente, en ellas siempre se exalta la idea de comunidad en desmedro de concepto de sociedad. Pero sobre todo importa verificar -como lo iremos mostrando en las breves consideraciones críticas que siguen- la muerte exterioridad a través de la cual se conciben las relaciones humanas. Sin embargo, es en función de esos vínculos como se pretende fijar el objeto propio de la sociología.

Tönnies establece, en su "sociología pura", una larga serie de correspondencias de sentido. Por una parte, ve en la voluntad esencial, en la inclinación recíproca-común, en la unión íntima y orgánica, en la simpatía, la amistad, la familia y los vínculos de la sangre, junto a la unidad de lo diferente, actitudes que al integrarse, constituyen la esencia de la comunidad; y por otra parte, establece que un encadenamiento entre la voluntad de arbitrio, la obligación que imponen las tareas comunitarias, la cohesión por convención y las voluntades individuales que engendran relaciones que las conservan independientes, es el fenómeno constituyente de

la sociedad. La voluntad esencial posee la hondura de lo orgánico mismo, es lo inmanente, representa la referencia a lo pasado; en cambio, la voluntad "arbitraria" es dependiente del pensamiento y de una imagen del futuro. Además, opone el derecho de familia al derecho que surge de las obligaciones sociales: la tierra, el suelo, al dinero; la concordia a la convención; en fin, opone la conciencia moral (religión), a la conciencia intelectual (opinión pública)<sup>(2)</sup>. Sin deformar el pensamiento de Tönnies, es fácil ver cómo tales oposiciones no siempre corresponden realmente a relaciones sociales antagónicas. *En ciertos casos, una misma raíz negativa, mediata, puede rastrearse tanto en las relaciones de comunidad como en las de sociedad.* Cuando dice, por ejemplo, que la posibilidad de concordia, de comunidad, manifiéstase sólo en la afinidad de la sangre, en las relaciones de padres a hijos, en los lazos conyugales, o, en general, en las expresiones de la simpatía, en contraste con la obligatoriedad puramente contractual, revela que no ha alcanzado el conocimiento de las capas profundas en que se gestan y prefiguran las relaciones humanas. Prueba de ello es que, aun estimando como objetiva su pareja de opuestos, cabe observar una deformación, un distanciamiento individual, tan cabal entre quienes se aman como entre quienes pactan racionalmente. Porque puede ocurrir que en un lazo de comunidad —verbigracia en la relación de madre e hijo— se anule la espontaneidad del vínculo interhumano, adquiriendo así un nivel semejante al nexo mediato que impone un partido al militante. Del mismo modo, el místico puede llegar a mediatizar los contactos personales, en virtud de su identificación interior con lo sobrenatural, en mayor medida aún que el hombre de ciencia que tiende a comportarse racionalmente. En verdad, Tönnies describe estructuras sociales, cuya oposición no siempre coincide con los puntos en que difieren esencialmente los contactos personales en que aquéllas se fundan. De aquí que lo descrito como morfológicamente diverso, acaso se vislumbre como semejante contemplado a través de la experiencia del prójimo.

Max Scheler está en lo cierto cuando dice que en las distinciones de Tönnies se mezcla "con exceso la *a priori* y lo histórico"<sup>(3)</sup>. Mas, no es sólo eso. Debemos agregar que el poco objetivo juego de opuestos de que se sirve Tönnies le acompaña, como su sombra, un culto subrepticio a lo instintivo y originario de clara genealogía romántica. Naturalmente, semejante estirpe espiritual no es negativa en todos los casos. Por ejemplo, si la exaltación de la ingenuidad original responde a un anhelo de crear entre los hombres relaciones alegres y espontáneas y siempre que no encubra

<sup>(2)</sup> *Comunidad y sociedad*, págs. 32 a 41 y 79, 163, 232, 237, 313, Buenos Aires, 1947. Véase también, *Principios de sociología*, Cap. "Las relaciones sociales", México, 1942.

<sup>(3)</sup> *Ética*, tomo II, en nota, pág. 339, Madrid, 1942.

Muy acertado es el análisis crítico e histórico que Gurvitch hace de la clasificación de Tönnies en su obra *Las formas de la sociabilidad*, págs. 107-112, Buenos Aires, 1941. Además, son particularmente justas sus referencias al hecho de que la doctrina de Tönnies oriéntase en el sentido de la oposición hegeliana entre la "familia" y la "sociedad civil", y ello, tanto como su individualismo mecanicista se remonta a Hobbes.

ese culto de lo gregario que, modernamente, manifiéstase en la tendencia a la masificación y en las invocaciones a la sangre y el suelo. También Freyer dice de Tönnies que se "expresa románticamente" y, por lo que se refiere al manejo de la analogía, le compara al mismo Novalis <sup>(1)</sup>.

Por todo esto no cabe extrañarse, pues, que Freyer y otros sociólogos denuncien la idea de comunidad como el ídolo o símbolo compensatorio de esta época, en la que se contempla cómo las relaciones individuales inhibense más y más por el hecho de vivir en función de la técnica, de la burocracia, y por la masificación.

Este rápido bosquejo de la clasificación de Tönnies cumplirá su finalidad, si contribuye, por oposición, a delinear nuestro pensamiento. Digamos, ahora, que para investigar las diversas formas de relación *no recurrimos a la descripción de unas estructuras colectivas polares, sino que a la total situación histórica y vital-cósmica del individuo. Continuando por este camino llegamos a vislumbrar la unidad existente entre el hecho de la vinculación al mundo y la relación con el prójimo.* Además, se verá, entonces, que ya se trate de la referencia al mundo (concebido como sociedad o naturaleza), o de la referencia a los demás, se actualiza una simultánea doble dirección de sentido, cuya estructura antitética intentaremos reflejar en la siguiente formulación: a la inmediatez ante el prójimo corresponde la mediatización frente al mundo, y a la mediatización ante los demás corresponde la inmediatez frente al mundo. Expresado en otros términos: la disposición para aprehender al prójimo en sí mismo, independientemente de su estar inmerso en una totalidad, determina al tener un mundo objetivo, un contorno de perspectiva ilimitada; esto es, a la cualidad de inmediatez propia de los nexos establecidos con el "tú", corresponde la mediatización del contorno vital. Por el contrario, al hecho de aprehender y vincularse al otro mediatamente, identificándolo con una totalidad extraña al individuo mismo le corresponde, en la dirección psíquica orientada hacia el mundo, la fusión íntima con el ámbito vital.

<sup>(1)</sup> *La sociología, ciencia de la realidad*, pág. 215, Buenos Aires, 1944.

Acerca de las relaciones existentes entre la idea de comunidad vital y el romanticismo, véase *La Academia platónica*, de Landsberg, págs. 87 y 180, Madrid, 1926. Por otra parte, descúbrase un conexión estructural, una totalidad articulada, entre la concepción del "yo romántico", la idea de pasado, comunidad, revolución y democracia. En este sentido, y por lo que toca a los aspectos sociales del romanticismo francés, Roger Picard ha escrito una obra excelente: *El romanticismo social*, págs. 25, 37, 38, 327 a 333, México, 1947. Recordando, ahora, aquella exclamación "los románticos son la Commune", añadamos que ni siquiera Marx, como observa Scheler, está libre del pensamiento romántico y en especial, a su juicio, por lo que respecta a la crítica de la economía del dinero. Sabido es, también, cómo se entrecruzan en la teoría romántica del Estado las ideas del pueblo, suelo, pasado y comunidad nacional. Sobre la teoría romántica del Estado encuéntrase una exposición en Werner Naef, *La idea del Estado en la edad moderna*, págs. 138-145, Madrid, 1947.

Indagando, por último, las raíces históricas de estas concepciones —y particularmente en cuanto cabe señalar parentesco entre la idea de "comunidad y los conceptos de "estructura" o "totalidad viviente"—, podemos vislumbrar sus fuentes en la mística. Así, en sus consideraciones sobre la historia de la idea de totalidad, Krueger dice que persiguiendo en ella lo peculiarmente alemán, es posible rastrear sus orígenes en la doctrina mística, en las ideas de Jacobo Boehme y en los románticos; véase *Ob. cit.*, págs. 71, 73 y 76.

Sucede así, por ejemplo, que por vivir el hombre primitivo en una suerte de mística participación con la naturaleza, sin erigirse un cosmos objetivo opuesto al curso de lo interno, incorpora al prójimo a este mismo universo, por lo que el vínculo interhumano tórnase mediato, indirecto. Lo propio acontece cuando los miembros de un clan sólo se relacionan entre sí al reconocerse como identificados con el mismo animal totémico, percibido como antepasado común. Y no otra cosa ocurre al identificarse un militante con el partido o su "jefe", pues ello condiciona el hecho de captar a los demás mediatizándolos a través de dicha participación en las formas políticas. Del mismo modo, pueden encontrarse numerosos ejemplos de actitudes semejantes en aquellas identificaciones características de las experiencias religiosas.

*En cambio, en el acto de intuir al hombre en sí mismo, ingenuamente, desarraigándolo de la trama social de que participa, ábrese el mundo como perspectiva objetiva.* Pues, lo cierto es que la posibilidad de captar con inmediatez al prójimo supone, necesariamente, haber superado toda suerte de identificaciones con potencias exteriores que nos constriñan a deformar su imagen asimilándolo a ellas. También en este sentido se comprende que el *eros* platónico, la contemplación de la belleza juvenil, abra el camino que conduce a la realidad suprema, a lo eterno. Y compréndese, además, la creciente desrealización del contorno cósmico experimentada por el hombre moderno, el distanciamiento de lo real, que corre a parejas con su incapacidad, creciente también, para amar al hombre en sí mismo, ya que de preferencia tiende a juzgarlo por su condición impersonal: raza, partido, nación, ideología. Todo ello muestra que el espíritu de la coherencia, de la veracidad, de la continuidad personal, anima muy débilmente las relaciones sociales del presente. Claro está que, por igual, *es necesario amar la realidad y sus perspectiva infinitas*, para acoger al prójimo ingenuamente, sin reservas ni resentimientos, y llegar a comprender sus palabras en sí mismas, nada más y nada menos que en los límites en que son dadas. De tal modo,  *vemos converger hacia un mismo punto, articulándose vivamente, visión objetiva del mundo y experiencia inmediata del prójimo; y, en correspondencia con ello, vemos cómo, a su vez, la falta de objetividad anula los auténticos vínculos humanos.*

Acaso el lector ya habrá advertido el frecuente empleo del término *ingenuo* asociado, particularmente, a la idea de un tipo determinado de relación personal. Para ser exactos, digamos ahora que el sentido con que animamos a dicho vocablo, en parte coincide y en parte se aleja del concepto de lo ingenuo desarrollado por Schiller. Coincide, en cuanto Schiller concibe lo ingenuo como el ser espontáneo de lo natural, dado en aquel "subsistir las cosas por sí mismas". Nos alejamos de su exposición en cambio, tan pronto como considera la actitud ingenua como limitante, en oposición a la conducta sentimental. Así contraponiendo ambas disposiciones, dice: "Lo que da, pues, su valor al uno es el logro absoluto de una magnitud finita, lo que se le confiere al otro es su aproximación a una magnitud infinita". En consecuencia, como el poeta ingenuo limita a la naturaleza, no "cabe para él más que una actitud ante su objeto, y no le queda, en este respecto, alternativa posible en el



procedimiento". Como el poeta sentimental, por el contrario, refiere el objeto a una idea, aunque tiene la realidad como límite, tiende a lo infinito y de ello extrae su fuerza poética. Con todo, lo cierto es que *la idea de una referencia al objeto, poética, ingenua, cambia de dirección al proyectarse de la naturaleza a lo propiamente humano. Pues, ante al hombre, la ingenuidad, lejos de limitar, como ya hemos visto, abre perspectivas infinitas, cósmicas.* Es decir, lo ingenuo de la relación invierte, realmente, el significado de la oposición de Schiller. En verdad, sólo a través del contacto inmediato e ingenuo con el prójimo, vislúmbrase —para nosotros— lo infinito en el objeto y en el mundo. No olvidamos, sin embargo, que Schiller se refiere a la ingenuidad del carácter que en ocasiones se manifiesta "en el trato vivo con las personas", llegando a decir que "en la vida social se ha abandonado la sencillez y la rigurosa verdad de la expresión en la misma medida que la simplicidad del carácter". Y en otro lugar de su hermosa obra *Poesía ingenua y poesía sentimental*, continúa: "Cierto que la ingenuidad de carácter tampoco puede atribuirse en rigor más que al hombre en cuanto ser no totalmente sometido a la naturaleza y, por otro lado, sólo en la medida en que la naturaleza sigue obrando por su intermedio". Pero, como se ve, su análisis sigue otro rumbo. *Como fondo de la relación se encuentra, antes la naturaleza que el prójimo.* Esto es lo que presta a los nexos sociales su sentido cualitativamente diverso reside, justamente, en lo que hay en ellos de natural. Así, Schiller atribuye a un hombre carácter ingenuo "cuando en sus juicios sobre las cosas pasa por alto lo que tienen de artificial y rebuscado y no se atiene más que a la simple naturaleza" Por último, en cuando Schiller considera al hombre sólo como una parte de la naturaleza, parece pensar que también no limitados en el acto de tender ingenuamente hacia el prójimo. Mas, precisamente a causa de tal concepción, Schiller no consigue penetrar en las honduras propias de la experiencia primordial del alma ajena. Es el hecho que pertenece a la esencia misma de la relación ingenua con los otros, y a la situación vital-cósmica que la fundamenta, el presagio de lo infinito en el individuo y en el cosmos.

En las actitudes descritas, se percibe la presencia de fenómenos originarios y eternos. Afirmamos, por eso, que tales conexiones de sentido representan también la clave para la comprensión de la vida americana.

Ahora subordinaremos la serie de oposiciones conceptuales mencionadas más arriba —interiormente animadas por la dicotomía comunidad-sociedad, a la *oposición originaria inmediatez—mediatización del vínculo humano*. El carácter de ésta es antinómica —puesto que cada forma de referencia se traduce en la contraria al cambiar su orientación del hombre al mundo o de éste a aquél— y expresa la total situación vital-cósmica del sujeto. Por eso, al indagar la cualidad del nexo interhumano, se penetra en estratos anímicos profundos, a los que no alcanza el método fundado en la polaridad comunidad-sociedad. Pero ello, a condición de diferenciar la tendencia a juzgar y amar al prójimo en sí mismo, de la proclividad a los contactos interhumanos impersonales, que no vincula a los demás sino en la medida en que los identifica con

instancias ajenas a la relación misma. Dada la primigenidad de tales nexos, explícate que tanto en las relaciones de comunidad como de sociedad se actualicen indistintamente vínculos inmediatos o mediatos. En efecto, a veces resulta ser más legítima, desrealizadora en menor grado, la referencia, por ejemplo, al Estado, que el despliegue de sentimientos filiales.

Ocurre que de estas primarias sensibilizaciones experimentadas por el individuo ante la persona ajena, poco sabe e investiga la sociología formal. Sin embargo, la verdadera comprensión de las acciones sociales deriva, en gran medida, del estudio de la experiencia de lo singular, de la representación del otro. "La sociedad —nos dirá Simmel— existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca"<sup>(1)</sup>. Pero sucede que dichas acciones recíprocas pueden concebirse en varios sentidos. Así, Simmel al preguntarse ¿cómo es posible la sociedad? tiende a resolver en forma kantiana el problema, señalando "las condiciones *a priori*, en virtud de las cuales es posible la sociedad". Destaca entonces tres condiciones o formas de socialización que, actuando *a priori*, a juicio suyo, hacen posible la unidad sintética de la sociedad. La primera de ellas expresa que generalizamos la individualidad ajena; la segunda señala que cada elemento de un grupo, además de una parte de la sociedad, es algo externo a ella; corresponde a la tercera la afirmación de que "la sociedad es un producto de elementos desiguales". Para nuestros designios, importa especialmente examinar el primer *a priori*. Simmel cree en la existencia de una suerte de "cosa en sí", o núcleo personal cabalmente incognoscible, que limita la representación del alma de los otros, de lo cual concluye que "nos está vedado el conocimiento perfecto de la individualidad ajena". Por eso le parece que toda relación está limitada, condicionada por esa existencia de "un punto profundo de individualidad que no pudiera ser imaginado interiormente por ningún otro, cuyo centro individual es cualitativamente diverso". Y como Simmel piensa que el conocimiento del prójimo es función de un razonamiento analógico, en el sentido de que la imagen que un individuo se forma de otro se encuentra determinada por su semejanza con él, infiere de ello que sólo una igualdad perfecta haría posible un conocimiento perfecto también. Una vez establecidas tales limitaciones —erróneamente, ya que la experiencia analógica de ningún modo constituye la única fuente de conocimiento del alma ajena—, cierra el círculo conceptual afirmando que "de las variaciones de esta deficiencia dependen las relaciones de unos hombres con otros". Merced a dicha imposibilidad, ocurre que generalizamos la representación de los otros individuos al extremo ideal del tipo al cual creemos pertenecen. Se verificaría, pues, un proceso de doble generalización de las posibilidades ocultas, latentes en la ajena individualidad. Se reduce, por un lado, la singularidad del sujeto a una categoría social determinada y, por otro, se le concibe como realizando plenamente su esencia. De tal manera, sucede que los miembros de

<sup>(1)</sup> *Sociología*, tomo primero, pág. 15, Madrid, 1926. Para lo que sigue, véase, además, págs. 37 a 36, y el Capítulo X del tomo segundo.

una misma comunidad profesional, clérigos, militares, médicos, no se ven de un modo objetivo, sino recíprocamente referidos a las normas y condiciones de vida que les impone su participación en la común órbita de intereses. En consecuencia, Simmel piensa "que la realidad queda vedada por la generalización social", ya que vemos a los demás antes como miembros de la misma esfera vital que como individuos.

Si nos atenemos a lo expuesto por Simmel, tropezamos con la situación paradójica que las limitaciones que impiden el cabal conocimiento del alma ajena fundamenta no obstante, las relaciones sociales. La desviación intuitiva de lo individual, su generalización, conviértese en la condición ordenadora de los contactos humanos. Llevando ahora dichos supuestos hasta sus últimas consecuencias, parecería que no cabe concebir más que una universal mediatización generalizadora de las relaciones personales negando la idea de relación inmediata.

Para nosotros, no obstante, del problema de cómo comprender la vida psíquica ajena y de los límites que circunscriben su conocimiento, o del hecho, como dice Scheler, de que la personal espiritual no es un ser capaz de ser objeto, *no se desprende la existencia de una modalidad única, invariable, de aprehensión o de referencia al prójimo. Así, pues, con plena independencia de los actos en que se cumple el conocimiento de la persona ajena, independientemente, también, de la validez objetiva de lo comprendido y de las posibilidades existentes de penetrar en los estratos profundos del yo, resulta legítimo hablar de la realidad de un vínculo inmediato entendido como referencia directa a los demás, como dirección hacia, como sentido de aprehensión, como voluntad de vínculo, en suma, como necesidad de prójimo.* Así como se expresa en el arte una exaltación de la vida, de la realidad, independiente de las posibilidades que ésta ofrezca al conocimiento, porque, al parecer, "toda poesía debe tener contenido infinito". (Schiller), del mismo modo, el anhelo de captar al prójimo en sí mismo, como fin, sin mediatizarlo, expresa la exaltación de lo singular, su búsqueda, estimulada por la *necesidad de prójimo*, tal como se manifiesta en el vínculo amoroso. Puede decirse que la capacidad de singularizar la imagen del prójimo acreciéntase con la hondura del amor, al propio tiempo que se desarraiga a la individualidad de la urdimbre vital de que participa. Con razón se ha observado que cuando se desvanece el amor la persona amada es proyectada nuevamente a su categoría, estamento o condición social. La princesa se convierte en cenicienta. "Si el amor desaparece, surge al punto en lugar del "individuo" la "persona social..." (Scheler). Así pues, el hecho es que *Simmel confunde la referencia a un objeto con su conocimiento.* Naturalmente, la caída en tal equívoco resulta muy peligrosa en la psicología y las ciencias sociales. También Max Weber señala esta confusión, al decir que Simmel no distingue entre sentido mentado y sentido objetivamente válido <sup>(6)</sup>.

De la *no* contradicción existente entre la imposibilidad —ya indicada— de aprehender cabalmente de vida psíquica ajena y la posibilidad de una referencia

<sup>(6)</sup> *Economía y Sociedad*, tomo 1, pág. 3, México, 1944.

inmediata o directa a los demás, se nos ofrece, en otro plano, un parangón lógico. Inspirándose Scheler en la distinción elaborada por Husserl entre la categoría concebida como concepto y como fundamento de la intuición categorial, hace hincapié en que deben "distinguirse con rigor el concepto de 'cosa' y la cosidad intuitiva, el concepto de igualdad y la igualdad intuitiva..."<sup>(7)</sup>. Además, acerca de la distinción entre la aprehensión del prójimo en una verdadera intuición adecuada y su representación intuitiva inadecuada, consúltese el tomo II de las *Investigaciones* (p. 42). Husserl destaca el hecho de que el yo ajeno sólo existe para nosotros de un modo mediato, porque es dado a través de una experiencia introafectiva, ya que de manera inmediata únicamente ofrécese el cuerpo ajeno. A pesar de ello, del definitivo aislamiento monádico de los individuos, cree en la posibilidad de la mutua comprensión humana operante en la comunidad. No obstante su "solipsismo pluralista", y aun cuando afirme que el otro yo no puede dársenos en intuiciones originarias, ve romperse el aislamiento en la mutua y abierta representación de unos individuos por otros, no requiriendo ello más que la "armonía preestablecida" dada en la universal concordancia de las experiencias introafectivas. Así, de un modo general, concibe las relaciones entre los individuos a manera de vínculos dados entre dos intimidades, entre centros de referencia intencional, nexos que fundamentan la vida de la comunidad. Advertiremos, para concluir, que una cosa es clara: las consideraciones de Husserl tocantes a su mundo intersubjetivo se mueven en un estrato distinto de aquel en el que se actualizan los fenómenos que designamos como interhumanos. En todo caso, éstos ocurren en un plano vivo y concreto—en el social e histórico— y no sólo en el de las relaciones ontológicas.

Una de las causas de la confusión anotada reside en el hecho de *considerar como primaria la tendencia del individuo a generalizar la imagen ajena a través de sí mismo. En verdad, tal actitud social, lejos de constituir un fenómeno último, es consecuencia de una previa o anterior mediatización*. Pero para comprender cómo el tender a generalizar o a singularizar conductas extrañas depende de nexos vitales que anteceden, en cuanto al sentido, al vínculo indirecto o directo, es necesario procurar llegar a las fuentes mismas de la relación humana.

Para ello es menester investigar los contactos sociales como un aspecto de los lazos que unen al individuo con el mundo y considerar estos mismo vínculos, a su vez, como otra faz de las relaciones interpersonales. Porque, como ya se ha dicho, no cabe concebir profundamente la mutua experiencia de lo humano sin referir el significado de esos contactos a la total situación vital-cósmica del individuo. Pues a cada referencia interior, ya sea directa o indirecta, ya esté dirigida al mundo o al hombre, corresponde una simultánea referencia contraria. Esto es, las actitudes resultan antagónicas al tender al polo opuesto. Por ejemplo, al juzgar a un hombre en sí mismo (inmediatez) se

<sup>(7)</sup> *Ética*, tomo I, p. 84. De Husserl véase el tomo IV de sus *Investigaciones Lógicas*, especialmente págs. 145 y ss., 163 y 91, Madrid 1929.

ofrece, al propio tiempo, el mundo como contorno objetivo (mediatamente). De tal modo, la idea de inmediatez y mediatización descúbrenos, en la base de los distintos vínculos sociales y de su variabilidad, actitudes primarias.

Todo esto revela que el análisis social de Simmel no puede conducir hasta el conocimiento de lo originario en la experiencia del prójimo, ya que considera como dato último que verdaderamente hace posible la sociedad, la tendencia a generalizar los motivos del comportamiento extraño. En rigor, Simmel no describe auténticas relaciones interhumanas, sino que se limita a bosquejar el perfil de relaciones inversas de índole cuantitativa, a describir resultantes casi físicas motivadas por el antagonismo que guardan lo individual y lo colectivo. Como prueba de ello, recordemos sus digresiones acerca de la ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. Expresa en ellas que la individualidad del ser y del hacer acreciéntase en la medida en que se amplía el círculo social; o bien, dice que cuanto más estrecha es la síntesis del grupo a que se pertenece, más rigurosa resulta ser la antítesis frente al grupo extraño. Además, Simmel sostiene la existencia, en cada hombre, de "una proporción invariable entre lo individual y lo social, que no hace sino cambiar de forma. Cuanto más estrecho sea el círculo a que nos entregamos, tanto menor libertad individual tendremos. En cambio, el círculo en sí será algo individual que, justamente por ser pequeño, se separa radicalmente de los demás. Análogamente, al ampliarse el círculo en que estamos y en el que se concentran nuestros intereses, tendremos más espacio para el desarrollo de nuestra individualidad; pero, en cambio, como partes de este todo, poseeremos menos peculiaridades, pues el grupo social será, como grupo, menos individual". Este mecanismo, esta oposición entre la individualidad del grupo y la de la persona, por un parte, y la correspondencia descrita entre la diferenciación individual, la ampliación del círculo y la pérdida de su peculiaridad como todo, por otra, no penetra en las causa del fenómeno. El mismo Simmel reconoce que el afirmar que "los elementos del círculo diferenciado están indiferenciados" y "los del indiferenciado están diferenciados", no debe entenderse como una ley natural sociológica, sino como una "mera fórmula fenomenológica".

Mas, no sólo de tal limitación se trata. Es el hecho que con esta suerte de geometría social no se alcanza hasta el punto donde los contactos interhumanos se enlazan con la total situación vital-cósmica del sujeto. Ello se advierte claramente cuando Simmel se refiere a ciertas variaciones históricas experimentadas por el sentido de la individualidad. Así, expone cómo la elección del cónyuge puede oscilar entre una relativa indiferencia ante la personalidad de la mujer elegida y *la búsqueda de lo singular y lo único*, según que se trate de épocas en que por encontrarse la sociedades dividida en grupos, clases, familias, profesiones, sólo existe un círculo estrecho en el que pueda realizarse la elección matrimonial, o de épocas en que, merced a la confusión de clases, se amplía el círculo de elección. Esta selección individual, el sentirse destinado el uno para el otro, le parece a Simmel que se ha

actualizado en los burgueses del siglo XVIII. Pero, con todo, esto no descubre las legalidades propias de las variaciones del sentimiento de lo humano, ni menos alcanza hasta el conocimiento de *las leyes que rigen el desplazamiento continuo de lo experimentado por el hombre como íntimo e individual*. Por último, cuando Simmel dice que a través de la historia observa, con diversas modificaciones, la relación existente entre el desarrollo de la individualidad y la idea de la humanidad y el "cosmopolitismo", tal como acontecía, v. g., con el ideal estoico y, con otras características, con el cosmopolitismo del caballero medieval, queda detenido en la trama de sus propias relaciones cuantitativas y formales. En medio de ellas pierde de vista el sentido metafísico que encierran las diversas formas del vínculo humano.

## II

Caracteriza al pensar en antítesis cierta rigidez, cierto ritualismo metódico, donde la voluntad de proyectarse sobre el objeto y de un trascender cognitivo sigue siempre encadenada, ineludiblemente, a una órbita conceptual prefigurada.<sup>(8)</sup> Así, lo antitético en Simmel—esto es, su irreductible oposición entre la incognoscibilidad del alma ajena y la tendencia a generalizar la imagen del prójimo a través de nosotros—inhibe, al parecer, las referencias a la sustancia viva de lo observado. Profundo, genial, orientado por intuición de novelista cuando observa, Simmel resulta, por el contrario, limitado, desrealizador, cuando sistematiza. De ahí que, aun describiendo relaciones sociales de singular hondura, no consigue extraer las verdaderas consecuencias que de ellas derivan, por resistirse a conocer aspectos irracionales del vínculo interhumano. Porque, acontece que determinadas actitudes interhumanas sólo pueden llegar a ser comprendidas en su puro trascenderse, en su irradiación intensiva, en profundidad.

Al perseguir el conocimiento del prójimo a través de la mirada humana, sucede algo semejante a lo que experimentamos al contemplar de noche la bóveda celeste. La vivencia de lo arcano, abismal e infinito, percíbese por instantes como disposición interior que aproxima a lo inconmensurable, pero justamente a favor de un sentimiento creciente de lo infinito, distante y remoto. Es decir, el llevar hasta el límite de lo angustioso la voluntad de aprehensión, aunque el objeto sea, por definición, inalcanzable, engendra, con todo, relaciones de especial hondura. Incluso, las hay la naturaleza afectivo—espiritual que se despliegan en el linde de lo experimentado como inaprehensible, extrayendo de ello mismo su grandeza. Simmel deja entrever que presente estos hechos, si bien limitándose a orillarlos por

<sup>(8)</sup> José Medina Echavarría, en su libro *Sociología: teoría y técnica*, págs. 35, 57 y 60, México, 1946, se ha referido a la existencia de una serie de "dicotomías" metodológicas y al pensamiento en antítesis, como tendencias propias de la tradición espiritual alemana.



medio de formulaciones antitéticas. Afirma, por ejemplo, que constituye un problema sociológico importante, planteado por las características propias del fenómeno de la subordinación a un principio ideal, el "determinar la acción de este principio sobre las mutuas relaciones entre los subordinados". Pero, a pesar de este claro enunciado, no intenta elaborar una psicología social de éstos; es un camino básico conducente a la comprensión de cómo influye directamente en la cualidad de los vínculos interhumanos el modo de adherir a las formaciones colectivas y a principios ideales. Lo mismo sucede cuando Simmel escribe que sería necesario "emprender una investigación especial, para averiguar qué clase y grado de conocimiento mutuo requieren las distintas relaciones que tienen lugar entre los hombres". Pues esta idea del mutuo conocimiento y la imagen correlativa que conservamos del prójimo, aunque correctamente formulada, no alude a los estratos profundos en que se desenvuelve la experiencia del otro y el sentimiento de lo humano.

### III

Llegados a este punto, advertimos que las limitaciones descubiertas en Simmel, coinciden con los supuestos propios del pluralismo de James. Y ello, tanto en el sentido de que no podemos concebir lo creador más que dimanando de una dualidad una pluralidad de elementos activos, según piensa Simmel, como en el sentido del aislamiento absoluto que James postula como condición de la existencia individual. Para James, ningún pensamiento llega a ser percibido por otra conciencia personal que la del sujeto mismo. El yo y el tú permanecen definitivamente aislados, pues no cabe entrega espiritual entre los diversos pensamientos, ya que cada individuo los conserva en sí mismo. "El aislamiento absoluto — escribe en los *Principios de Psicología* (Cap. IX)—, el pluralismo irreductible, es la ley". El hecho psíquico elemental parece residir en aquello de que todo pensamiento es "mi pensamiento". Nada puede conseguir fusionarlos, puesto que fluyen de personas diversas. Todo lo cual le conduce a afirmar categóricamente que "las brechas entre tales pensamientos son las brechas más absolutas de la naturaleza". Ciertamente. Pero no menos existente en esto: que nada anima y estimula tanto la vehemencia del hombre como la *simpatía*, como la voluntad de aproximarse a los demás, aunque ello se limite a lo susceptible de ser vivido como *dirección de aprehensión*. Al defender James dicho principio, que parece petrificarnos, eternizarnos en un aislamiento insuperable, olvida aquello que nos es dado conocer de la intimidad del prójimo a través de la intuición fisiognómica. Y no sólo eso. Sucede, además, que no logra conciliar — síntesis en rigor indispensable para el conocimiento sociológico — la incomunicabilidad de las conciencias con el hecho de que el "espectador ideal", que acompaña al "yo social" en grados diversos, constituye para James una "parte esencial de la conciencia" (*Principios*, Cap. x, "La conciencia del yo"). La verdad es que el sentimiento de lo humano, al igual que todas



las manifestaciones sociales de la experiencia del yo, es independiente de la realidad monádica del sujeto, pues los fenómenos de la vida humana son condicionados por la tensión interior, antes que por la posibilidad objetiva de que se verifiquen ciertos contactos o aprehensiones. Debe imputarse a la insuficiente distinción de estos planos de investigación psicológica de lo intersubjetivo, no poca parte de la vacuidad de los análisis sociológicos. El que la intimidad del prójimo permanezca incognoscible, no excluye que se tienda a comprenderla en su esencia última, como tampoco impide que la representación interior de un espectador ideal de mis actos señale el rumbo cualitativo a no pocos de ellos <sup>(9)</sup>.

#### IV

Continuando esta necesaria exposición de algunos de los sistemas más significativos de la sociología contemporánea, veremos que antítesis conceptuales semejantes a las ya indicadas estrechan también la perspectiva de las investigaciones de Leopoldo von Wiese. De esta forma, una vez más verificaremos cómo aun cuando el mencionado autor afirma que lo social es lo interhumano, se elude o prescinde de indagar qué es, esencialmente, la experiencia del prójimo.

La continua movilidad o desplazamiento entre dos posiciones extremas, concebidas como lejanía y proximidad entre los seres humanos, constituye para von Wiese lo común a todos los procesos sociales. Por consiguiente, considera conceptos fundamentales de la sociología los de proceso, distancia y forma social. "La vida social —escribe— es un sinfín de sucesos encadenados en los que los hombres estrechan o disuelven sus relaciones. Los actos de coordinación y disociación, los acercamientos o separaciones son los procesos dentro de los cuales transcurre toda la vida interhumana" <sup>(10)</sup>. Wiese pretende haber elaborado un método específico de observación de la vida interhumana. "Lo común —dice más adelante— a todos los procesos sociales dentro de sus diversidades cualitativas es el hecho de que

<sup>(9)</sup> Aun cuando no se aprehenda la experiencia vivida del prójimo, sabemos que el sentido de ciertas expresiones humanas nos es dado inmediatamente. Pero no debe confundirse esta evidencia que caracteriza a la comprensión o la inteligibilidad de la fisonomía del prójimo, con la posibilidad de la existencia de un vínculo directo o inmediato. El problema del conocimiento del prójimo, aunque resulta fundamental para el estudio adecuado de las relaciones sociales, no coincide todo a lo largo de su trayectoria teórica y problemática con las cuestiones que éstas ofrecen. Del mismo modo como frente a un paisaje despiértanse diversos sentimientos estéticos, no obstante tener por base su visión inmediata, de igual manera, la cólera o la dulzura inmediatamente aprehendidas en el rostro del prójimo no indica que ello nos obligue a vincularnos a él directamente. Con frecuencia se desconoce esta diferencia esencial que guardan entre sí el conocimiento del prójimo y el tipo de relación social. Cf. v.g., las consideraciones de Raymond Aron sobre el carácter complementario y antinómico, a un mismo tiempo, propio del conocimiento del prójimo, en su obra *Introducción a la filosofía de la Historia*, Buenos Aires, 1946, págs. 91-106.

<sup>(10)</sup> *Sociología*, p. 155. Para lo que sigue véase págs. 126 y 151 a 167, Barcelona, 1932. Además,

determinen el cambio de una distancia social. El análisis de los procesos sociales se encamina a la medición de esta consecuencia". Así, pues, dado el modo exterior como concibe la búsqueda o alejamiento del otro, resulta explicable que se sirva del concepto de *distancia social*, tanto como de su correlato natural el *espacio social*. En su entusiasmo metódico, no repara en afirmar que "para explicar las culturas egipcia o romano antigua, debe penetrarse en el modo de las relaciones interhumanas de aquella época. El objeto de la investigación para la Sociología en cuanto ciencia de las relaciones, es la forma de éstas en cada período histórico...".

Además, la primacía metódica del examen de las estructuras interhumanas, le lleva a concebir la "clase" prescindiendo, en cierto modo, de la organización de la producción. "Nosotros —escribe— no explicamos las relaciones mediante las clases, sino las clases por las relaciones". Pero, justamente cuando se invoca la posibilidad de verificar indagaciones históricas y diferenciales, revélase lo estéril de tal método. La concepción casi cuantitativa de lo interhumano no resulta en rigor lo más adecuado para la comprensión de lo histórico y singular. En efecto, las relaciones de lejanía y proximidad descríbelas Wiese a manera de procesos puramente exteriores a la condición esencial vivida por el individuo. Son precisiones puramente mecánicas y físicas. Es decir, un acortamiento de la distancia interindividual observable en el espacio social, puede ser, juzgada desde el punto de vista afectivo—espiritual, de una frialdad absoluta. Y aun cuando el propio Wiese advierte que se observan relaciones sociales que implican una simultánea doble dirección, de acercamiento en un sentido y de alejamiento en otro, siempre se interpone el hecho de que su clasificación únicamente parece válida para una hipotética mecánica social. Claro está, suponiendo que ésta posea sentido.

Si se piensa en la distancia interhumana, resulta natural que se concluya por hablar de espacio social. Pero, aunque Wiese previene que se trata de un espacio incorpóreo, que a veces está en contradicción con el geográfico —como, por ejemplo, en la soledad, donde la extrema lejanía física del otro compénsase con la máxima proximidad interior—, con todo, su concepción dinámica del proceso social sólo expresa una movilidad física. Su representación de lo humano hace surgir ante nosotros una imagen mecanicista y atomística de lo singular en el hombre. Vemos, por todo lo expuesto, que la visión física de los vínculos humanos, ciérrale a Wiese la puerta de acceso al conocimiento de los motivos últimos reguladores de las actitudes personales. Y ello, aunque se juzgue a sí mismo campeón de lo interhumano en sociología y a pesar de que conciba las "relaciones" como el objeto propio de dicha ciencia. Siempre se mostrará como más fecundo el indagar de la naturaleza del vínculo personal, en su intimidad. Esto puede comprobarse, v.g., en aquellos

consultese la obra *Wiese*, de Luis Recasens Siches, México, 1943, págs. 87 y ss., y particularmente la referencia al "behaviorismo" en Wiese. Por último, por lo que respecta a algunas consideraciones críticas relativas a su sistema de sociología, véase la obra ya citada de Gurvitch, págs. 125 y ss., y los *Principios de Sociología* de Tönnies, especialmente pág. 96.

contactos que, condicionando enlaces del tipo de la etiqueta o de las relaciones contractuales que, manifiestan simultáneamente unión y desunión, esto es, revelan, como se muestra en la cortesía, exterior acercamiento unido a lejanía interior. En dicho caso, debe investigarse la experiencia de lo singular, la inmediatez o mediación del nexo de que se trata, si se aspira a comprender su carácter diferencial. Así, en las relaciones contractuales, se evidencia la mutua referencia mediata por la índole de los designios impersonales que guía, a los individuos, expresando dicha referencia, además, su total actitud vital-cósmica en ese instante, prescindiendo de toda suerte de símiles físicos.

Verdad que es necesario, como piensa Wiese, que al estudio de las culturas y sus diversas manifestaciones preceda "un desarrollo ya terminado de la doctrina de las relaciones como doctrina de los hombres creadores de la cultura". Y necesario, también, que se investiguen "las relaciones realmente existentes entre los hombres y los grupos, y no las ideologías, aspiraciones, postulados, y sus objetivaciones, emanados de los hombres". Enunciado fecundo en posibilidades, sin duda. Pero ello sólo será posible a condición de que se investigue la interior latencia de la imagen del prójimo, animadora del sujeto aparentemente aislado y distante. Dicho en otros términos: debemos tramontar las apariencias y límites de la individualidad concebida como entidad de una mecánica y geometría sociales, para luego descender hasta sus ocultas motivaciones y poder captar el verdadero sentido de las relaciones humanas.

Wiese declara que se trata de comprender "procesos de conciencia por circunstancias y procesos sociales anteriores a las motivaciones", lo cual no justifica que una teoría de las relaciones opere solamente con la descripción de nexos y repulsiones, uniones y desuniones, como aspectos fundamentales de la conducta que guardan los hombres entre sí. No cabe desarrollar una doctrina profunda de los fenómenos de la convivencia prescindiendo de las descripciones de la psicología diferencial. Porque lo cierto es que existen infinitas diferencias cualitativas entre diversas reacciones de convivencia, aunque, exteriormente, puedan acusar un parecido grado de proximidad o lejanía. En rigor, cualquiera forma de referencia al otro deja tras de sí un largo pasado de tradición personal, de resentimiento, anhelos o aspiraciones frustradas, pasado que penetra y matiza diferencialmente cada contacto humano. De esta suerte, en el estilo de cada vínculo se actualiza de algún modo la historia personal del sujeto de que se trata. Si Wiese puede ignorar estos hechos, ello obedece, entre otras causas, a que distingue entre contacto y relación social. Tal distingo significa que el mero contacto social probaría la existencia anterior de una especie de estado neutro, de primitivo aislamiento individual. Fácil es ver que esto constituye una ficción que Wiese acepta como supuesto y punto de partida, al paso que ni siquiera la mecánica concibe cuerpos que no se encuentren en continua interacción. En efecto, considera que la sociología debe prescindir del conocimiento de las experiencias internas y describir, en cambio, una presunta zona objetiva, exterior al individuo, la zona

social, de lo interpersonal, de fenómenos constituidos por hechos ajenos a la vida psíquica misma. Claro está que lo precedente no es ya ficción, sino evidente falsedad. Resulta imposible describir cabalmente lo social deformando o borrando los perfiles propios de lo individual; la persona, a su vez, *no puede comprenderse como entidad neutra, porque sólo a través de su continua representación o presencia interior del otro, se manifiesta con plenitud*. El ejemplo analizado a continuación nos mostrará cómo ciertos datos considerados últimos e irreductibles, sometidos a un examen atento nos dejan entrever nuevos e insospechados horizontes. Ello ocurre, en especial, al ser interpretados siguiendo el *método de la experiencia diferencial del prójimo*.

## V

Uno de los errores más notorios en que suele incurrir el realismo ingenuo aplicado a la sociología, es el de imaginar un estado primitivo del individuo, psicológicamente neutro por lo que respecta a los demás, anterior a las relaciones con otro. Dicho estado perduraría en tanto éstas no se establezcan. De esta forma, se considera como dato primario el que un individuo "no conozca" a otro y actúe en consecuencia; esto es, que nada ocurra entre ellos mientras persista ese estado neutro. Pero el hecho es que, ni existe verdaderamente un ánimo caracterizado por la indiferencia primaria, ni el modo como se manifiesta la aparente frialdad puede juzgarse como la condición natural de las relaciones sociales. *No* saludar, al caminar por la calle, a quien se cruza eventualmente con nosotros, supone ya toda una estructura social, señala la presencia de una serie de valoraciones subyacentes. Revélase esto, particularmente, en la prohibición social tácita que coarta el entrar en relación con los demás —excepto en circunstancias especiales, como veremos—, no habiendo sido "presentado" previamente. Mas, tal indiferencia no existe, lo cual queda debidamente probado por hecho mismo de que al viajar en un ómnibus, por ejemplo, lo "normal" *es manifestar, expresar indiferencia* por la conducta del prójimo, cosa que, por cierto, supone esfuerzo, nexos latentes, en fin, un relativo estar en función de los demás. El mutuo mirar tórnase, entonces, alternativo, discontinuo, furtivo e impersonal en cuanto conserva su discontinuidad. Ésta asegura, de algún modo, que no se iniciarán relaciones indebidas, ya que la aparente eventualidad del mirar impide el recíproco enlace. Así, una sutil atmósfera de impersonalismo tolera ligeras incursiones por el ámbito del prójimo que no hieren la sensibilidad social. Por otra parte, no debe olvidarse que las tácitas prohibiciones respecto de los "desconocidos", *no* permanecen constantes a lo largo del curso de la historia. Los límites existentes entre lo privado y lo público, experimentan notables oscilaciones y entrecruzamientos en las distantes sociedades. Por eso, cabe imaginar que venciendo inhibiciones condicionadas por ciertas estructuras sociales, sería posible dejar de percibir como displacer el contacto con el desconocido. La psicología social evolutiva descúbrenos algunos signos de ello.

Recordemos que el fenómeno social de relativo aislamiento o transitoria reserva, disminuye en la medida en que nos aproximamos a cierta ingenuidad juvenil e infantil. La indiferencia como expresión de sociabilidad no existe en los niños <sup>(11)</sup>.

<sup>(11)</sup> La adecuada descripción histórica del estilo dialogal de los pueblos, nos descubriría los más inauditos y subrepticios modos de latentes referencias al prójimo, bien que disimulados bajo supuestos monólogos. Obsérvase en los onas, por ejemplo, toda una serie de tabús dialogales y de aparentes indiferencias y distanciamientos. Así, existe cierto soliloquio ritual, en cuanto que el hombre no debe dirigirle la palabra al padre de su mujer, por lo que aquél sólo puede hacerse entender por su yerno a través del soliloquio. Del mismo modo, la suegra y la nuera nunca llegan a charlar libremente. Sucede, por último, entre dichos primitivos, que aun reinando una tensa espera, nunca saludan a quien llega, a pesar de que haya estado ausente durante largo tiempo. Analizando estas costumbres, Lowie llega a la conclusión de que una de las características esenciales de la educación primitiva reside en "el respeto por los sentimientos ajenos, pues con excepción de los padres, autorizados a tener cierta familiaridad o arrebatos de cólera, se evita todo cuanto pudiera herir a los demás" (*Antropología Cultural*, C. xv). Esto es, el tipo de sensibilidad ante el prójimo resulta ser una función histórica y el primitivo estado neutro del individuo, una vana ficción. De hecho, siempre acompaña al hombre una expectación de lo humano, una imagen interior del prójimo.

Ascendiendo ahora al plano propio de la sociología del conocimiento, se observa también evolución, por lo que respecta a las formas cómo es transmitido éste, formas estrechamente vinculadas al sentimiento de lo íntimo. Landsberg indica, por ejemplo, que el círculo socrático no constituía una escuela cerrada. "La esfera de la enseñanza socrática era la ciudad entera. Sócrates enseñaba a quien encontraba y a quien iba a él; y el que atendía era su amigo y discípulo". Complementa su observación agregando que para los meridionales la casa no representaba un recinto separado de la exterioridad pública. Por consiguiente, entre los griegos, a su juicio, se compenetraban lo privado y lo público, "el yo social y el íntimo".

La sociabilidad griega poseía rasgos peculiares. El estilo propio de la conversación durante los banquetes —que para los griegos representaban valiosas ocasiones para revelar espiritualidad y elocuencia— deja entrever dichos perfiles singulares. Como característica de tales reuniones, al menos en el siglo v, Burckhardt destaca "aquella franqueza e ingenuidad en hablar de las condiciones de la vida, así como la ausencia de la modestia moderna..." (*Historia de la cultura griega*, Barcelona, 1947, tomo iv, p. 353). Sin embargo, nos previene que la cortesía no se encontraba ausente de estos festejos, si bien "tenía límites tan fijos como la moderna, aunque sean distintas" (p. 353). Y Burckhardt precisa dónde se sitúan esos límites: "Al lado de una moralidad y cortesía más fina que la moderna se presenta, en gran contraste con la sociabilidad de nuestros tiempos, la franqueza en el hablar de las emociones del alma propia y de las inclinaciones de otros, revelándose lo que parece ser una indiscreción sorprendente, pero que, sin embargo, tiene sus límites fijos" (p. 356). Justamente por esa desbordante espontaneidad, a nuestro historiador le parece que la sociabilidad es inherente a los griegos en el sentido que todo conduce a ella y que "todo se precipita hacia donde se discute y se habla". Menciona, como prueba de ello, la respuesta atribuida a Alcibiades al preguntársele por el fruto de sus divagaciones filosóficas: "la posibilidad de relacionarme con todo el mundo sin timidez" (p. 359).

Las observaciones precedentes indican la existencia, en la sociedad griega de los siglos iv y v, de un especial tono afectivo regulador de sus vínculos y de su *sensibilidad social*. Refiriéndose a los *Caracteres* de Teofrasto, Burckhardt hace notar que esta obra no sólo describe disposiciones eternas del género humano sino rasgos típicos de aquellos tiempos. Piensa, por otra parte, que la "amplitud" de las observaciones de Teofrasto únicamente fue posible debido a "la publicidad completa de la vida ática". Así, pues, no parecía reinar, entonces, aislamiento social alguno: "Los atenienses estaban constantemente *en scene* y en relación unos con otros, creando la fraternización general un ambiente que se distingue completamente del moderno, así que, por ejemplo, el adulador es mucho más pegajoso de lo que sería posible en nuestros tiempos" (tomo V, p. 427).

Acerca del sentido religioso de ciertos actos públicos considerados como expresión de asociación humana, de íntimo enlace entre los miembros de la comunidad, véase la descripción de las comidas públicas en la antigüedad, en *La ciudad antigua*, de Fustel de Coulanges, Libro III, Cap. VII.

Ya el mero cruce de las miradas en el tránsito callejero desencadena un recíproco ciclo de afectos, imágenes y pensamientos. Y según el ánimo que domine a los sujetos y la penetración de sus respectivas intuiciones fisiognómicas, se iniciarán personales cursos de divagación que, no obstante su discontinuidad y mutuo "desconocimiento", denotan real interacción e interatracción inclusive.

También Simmel ha observado estos hechos. En su digresión sobre la sociología de los sentidos, dice que en la mirada cara a cara se manifiesta "la reciprocidad más perfecta que existe en todo el campo de las relaciones humanas". Por ello, la acción recíproca que se establece entre quienes se miran mutuamente la juzga, con razón, como "la relación mutua más inmediata y más pura" que existe. Naturalmente, al estudiar el simbolismo del rostro, Simmel deja de ser formalista; sin embargo, no en grado tal que ello le permita trascender el mecanismo de las acciones recíprocas, hasta el punto de alcanzar la esfera primordial de la experiencia del prójimo. No titubea en decir, corriendo el riesgo de lesionar seriamente la coherencia de sus principios, que lo transmitido por la primera mirada del otro no puede expresarse conceptualmente, "sino que es la aprehensión inmediata de su individualidad". En efecto, repárese en que esta última afirmación se opone a su teoría de la generalización de la imagen de la persona ajena. Existe, sin embargo, algo viviente en tales contradicciones. Reside ello en que delatan el rumbo inhibido del indagar, que aflora tan pronto como el autor abandona el sistema a favor de la espontaneidad.

Ahora bien, ¿cómo se produce la ruptura de este círculo de inhibiciones, de qué manera se establecen vínculos primordiales? Bastará afirmar que el modo de manifestarse de dicha ruptura señala la presencia de ocultas motivaciones. Ello puede acontecer al ser testigos de un accidente, lo que provoca calurosos comentarios por afectar a la generalidad de los presentes; asimismo, al entrar de compras en una tienda; o bien, puede ocurrir que preguntemos en la calle por una dirección desconocida (en este último caso, el contacto con el extraño es favorecido porque presentimos que tal pregunta le hará posible desplegar con placer su benévola espontaneidad). Podría enumerarse, fácilmente, una larga serie de situaciones semejantes. Mas, en todas ellas el elemento común resultará ser que el valladar psicológico es salvado por medio de un salto a lo impersonal. Claro está que estos tipos de vínculos impersonales deben poseer corta duración. En caso contrario, pronto advertimos que si los comentarios continúan, ello nos obligará a pisar un terreno personal que constriñe a darse a conocer, a despedirse o alejarse con cierto ritual. Este hecho de estar inhibido frente al prójimo —y cuyo relajamiento comienza en las zonas impersonales de la relación— se reproduce en sentido inverso cuando alguna disputa culmina en el alejamiento mutuo. Entonces los individuos se degradan recíprocamente, mediante el carácter impersonal de las injurias. Contemplemos ahora otro aspecto de las relaciones espontáneas. Si al dirigirnos a un desconocido expresamos



algo que no sea manifiestamente impersonal y susceptible de ser respondido en el mismo plano, debemos esperar, además de su perplejidad, una sonrisa que disimula suspicacia<sup>(12)</sup>.

Aflora aquí todo un mundo de supuestos y cambiantes experiencias. Mas, también puede acaecer, por el contrario, que el diálogo mismo derive hacia lo singular de manera espontánea, o súbita, tan pronto como ocurren acontecimientos de tal magnitud y significación—catástrofes, accidentes, conmociones sociales— que inducen a romper toda suerte de inhibiciones y a establecer, por lo mismo, contactos singularizados.

Obvio resulta todo esto, y acaso trivial. No obstante, su significado último no ha sido debidamente investigado. Innumerables modalidades de contactos sociales, únicamente son posibles merced a la reducción del instante vivido a una función impersonal. Se comprende, de esta forma, como lo observa Simmel, que durante un baile se produzca intimidad física entre personas extrañas, no sólo porque el ser huéspedes del mismo anfitrión engendra un vínculo subterráneo, sino también por el formalismo y el carácter impersonal y anónimo de los lazos que se establecen. Por igual causa, cabe hacerle confidencias a extraños, ya que no existiendo una relación individual, ellas no prestan intimidad al contacto que las motiva. Pues, la intimidad no depende—lo enuncia Simmel justamente— del contenido, sino de la índole del nexo, de su tono de individuación. Pero el sentido de este tono no puede captarse con meras consideraciones acerca de los límites de la discreción. Para ello son necesarias investigaciones acerca del sentimiento de lo humano, que lejos de limitarse a afirmar la existencia de lo social en sus puras objetivaciones formales, tiendan, por el contrario, a penetrar en el mundo interior, subterráneo, de ese aparente aislamiento, lleno de humanas expectativas. Y si realmente Simmel no extrae las consecuencias adecuadas de las observaciones precedentes, ello se debe a que la significación del oscilar social entre lo singular y lo impersonal, no le puede ser dada en virtud de las limitaciones inherentes a su teoría del fundamento de las relaciones humanas. Expresa en ella—al exponer el sentido social de la lucha— que todas las relaciones interpersonales divídense según el asentimiento prestado a dos encadenamientos de posibilidades. O la base espiritual de los vínculos la constituye un instinto que, por su misma naturaleza, se desenvuelve aún en ausencia de estímulos externos, buscando un objeto adecuado, un objeto que la fantasía y la necesidad convierten en adecuado, o bien, su fundamento anímico reside en la reacción provocada en nosotros por la existencia de otra persona. Cuando Simmel concluye que las relaciones entre los hombres se limitan a dicha oposición—dada entre la autonomía de las direcciones de odio y de simpatía que independientemente de los estímulos exteriores crean su objeto de referencia, en contraste con la tendencia a reaccionar en función de ajenas

<sup>(12)</sup> También la sensibilidad para las injurias experimenta oscilaciones en el curso de la historia. El mismo Burckhardt reconoce la existencia, en la Atenas de Sócrates, "en contraste con lo actual", de una "peculiar insensibilidad" a las ofensas. *Ob. cit.*, Madrid, 1936, tomo II, págs. 336-337.



actitudes—, no toca las experiencias internas originarias que animan la esfera de lo interhumano. No alude, en suma, a la urgencia de actualidad personal, de realización en lo social, que estimula los impulsos de interatracción.

Si se quiere descubrir el misterio del mundo de la convivencia, es menester llegar a conocer la índole de las experiencias personales *anteriores* a la relación. Porque es en la *latencia interior de prójimo* donde reside, verdaderamente, el espíritu que anima los contactos humanos. En cambio, al comenzar las indagaciones atendiendo sólo a las actitudes que limitan, concretamente, con la realidad misma de los vínculos, se desarrolla una suerte de *mecánica de las relaciones*. Ello es lo que le ocurre a J.P. Sartre cuando, en *El Ser y la Nada* y en sus obras literarias, particularmente en *El aplazamiento*, novela el sentido de la mirada humana y de la presencia del otro.

Mediante la mirada, el otro se distingue de una cosa y aparece como individualidad. Y por el contrario, cuando alguien nos mira nos descubre, a su vez, como cosas. “Lo que yo capto inmediatamente —escribe Sartre— no es que haya alguien, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo que puede ser herido...”. Es decir, la ajena contemplación es juzgada como creadora de la imagen del propio cuerpo. Tan pronto como “aparece otro”, ya no se es dueño del mundo, verificándose una nueva ordenación del contorno objetivo. “Entonces fue cuando comprendí que uno no podía “alcanzarse” sino a través del juicio de otro”.

Por este camino desarrolla también una especie de *mecánica de la vergüenza* (*mecánica*, pues en la psicología de Sartre todo parece depender del impulso inicial y en este caso, de quien mira o de quien es mirado). Porque la vergüenza supone —para Sartre— sentir que uno es percibido como una cosa por el otro, conversión en cosa en la que se pierde la libertad. “La vergüenza no aparece en la mirada sino como el sentimiento original de la derrota; no vergüenza porque yo haya cometido tal o cual pecado, sino vergüenza simplemente de haber caído en el mundo. El pudor y, en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original; el cuerpo simboliza aquí nuestra objetividad sin defensa”.

Todo se reduce para Sartre, tal parece, al dilema que surge entre ser mirado o ser uno quien mira. El ser visto por otro representa, a juicio de este escritor, un hecho elemental, irreductible. El hombre es aquello por lo cual uno puede ser visto. “A cada instante otro me contempla...” Por otra parte, según que nuestra mirada subordine al otro, o que al mirar ajeno nos subordine a nosotros mismos, rescata la libertad o nos encadena. Hay en este análisis de Sartre algo de aquel temor que invade al hombre que marcha sigilosamente por la selva. Se desliza, atento a ser quien primero mire al tigre emboscado, antes de sentirse de pronto paralizado, al percibir ya clavada en él la pupila del felino.

Sartre dramatiza, en verdad, una idea expuesta por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, en el capítulo “El saber absoluto”. Dice en dicho lugar que el “mismo ser— para— sí es tan sólo un momento, que no hace sino desvanecerse y transponerse en

su contrario, en el ser para otro, de que se había despojado". Y en cuanto la alternativa existente entre mirar o ser mirado adquiere —a juicio de Sartre, cierto tono de lucha y hostilidad, recuérdese también aquel pasaje de la *Filosofía del Espíritu de Hegel*, en el que se expresa que "el combate que trae el reconocimiento recíproco de los yos, es un combate de vida o muerte. Cada una de las dos conciencias de sí pone en peligro a la otra, y se pone a sí misma en peligro, pero solamente en peligro, porque cada una de ellas tiene muy bien a la vista la conciencia de su vida en cuanto ésta constituye la existencia de su libertad" (capítulo "La conciencia de sí, que reconoce otra conciencia de sí", 57).

Esta mecánica sartriana, consistente en el estudio de las reacciones condicionadas por las aprehensiones personales recíprocas, permanece en la periferia del fenómeno de la real experiencia del prójimo constituyendo, acaso, sólo la mera exterioridad propia de su modo de manifestarse. En fin, cabe dirigir a Sartre la misma crítica que a Feuerbach. En efecto, dice éste en *La esencia del cristianismo* (Primera Parte, Cap. IX) que "el otro hombre es el vínculo entre yo y el mundo. Yo existo y me siento dependiente del mundo porque primero me siento dependiente de otros hombres". El yo y el tú son aquí —como en Sartre, con pequeñas diferencias— formas vacías e impersonales átomos—individuos. El vínculo no es representado desde la experiencia recíproca de la singularidad personal. Feuerbach no concibe —y tampoco Sartre— la relación humana como proceso de mutua actualización de valores encarnados por el individuo. El concepto de "el otro" representa únicamente la condición para adquirir conciencia de la limitación frente al mundo.

Cada vez que en las ciencias sociales observamos la delimitación muy rigurosa de un proceso determinado, es aconsejable sospechar la insuficiente discriminación del objeto que se investiga o, al menos, su artificial aislamiento. Ello es aplicable, particularmente, a aquellos casos en los que se describe el tránsito de una a otra actitud a manera de un salto cualitativo, o en que se postula la existencia de un primitivo estado anímico neutro frente a los demás y anterior a la relación social. Es lo que sucede con la investigación de lo interhumano en sociología. Así, por ejemplo, aun cuando Simmel reconoce que la indiferencia, en la vida de la gran ciudad, es pequeña, y poco natural, admite, al igual que Tönnies y Wiese, un comienzo de los nexos sociales, definitivo y casi rotundo, en el hecho de la "presentación". El acto de trabar conocimiento le parece una "relación que tiene un carácter sociológico muy peculiar". Indagando, de esta forma, la variabilidad de lo experimentado como íntimo, según que alternemos con personas pertenecientes a nuestro círculo de vida o con extraños, descubre la existencia de un "límite típico" de discreción que no debe ser penetrado en las relaciones sociales, "en sentido estricto", que son, para Simmel, "las que se dan entre conocidos".

Tönnies, por su parte, desconociendo también las acciones recíprocas operantes entre los individuos, anteriores al hecho de la presentación, postula un comienzo raigal de los nexos, en términos tales que no dejan lugar a equívoco alguno. "Parto,

por lo pronto, —escribe en sus *Principios de Sociología*— de que sólo cabe pensar como objeto de la vida social las relaciones positivas, tanto entre los hombres como entre las agrupaciones humanas. A la cabeza de las mismas pongo la relación del simple conocimiento que inaugura una presentación, y que es en sí neutral, pero con tendencias a un carácter positivo". De suerte que, para Tönnies, se inicia en el "simple conocerse" toda una serie ascendente de nexos de recíproco agrado y proximidad, que, continuándose en la "amistad", y pasando por la "confianza" llega hasta las "relaciones de unión", en las que descubre una germinal referencia a lo normativo, al deber ser. Del mismo modo, Wiese parte de la consideración de un estado previo de aislamiento que, ascendiendo hasta el plano de contacto y recíproco conocimiento, culmina en los diversos grados de las relaciones de proximidad.

Verdad es que los mencionados investigadores desenvuelven, de preferencia, una teoría de las relaciones. Pero éstas sólo pueden delimitarse con rigor a condición de penetrar en los estratos profundos de lo interhumano, donde se prefiguran su cualidad y futura dirección. No debe olvidarse, por otra parte, que es el sentido latente de la referencia al prójimo, anterior a la relación misma, el que verdaderamente la configura.

## VI

El sistema de A. Vierkandt representa otro ensayo de determinación de lo interpersonal que, en cierto modo, se aproxima a nuestro intento, sólo que desplazándose desde el formalismo hacia el psicologismo. Todas sus consideraciones sociológicas se revelan como una nueva variación sistemática de la antítesis existente entre comunidad y sociedad, oposición conceptual que, como ha advertido Freyer, jalona con sus diversas manifestaciones la historia de la sociología alemana. Sin embargo, según veremos, encuéntrase en Vierkandt atisbos de una fenomenología de la experiencia de lo humano que, por momentos, se revela afín a nuestra concepción.

Vierkandt comienza reconociendo que los vínculos que se establecen entre el hombre y su prójimo, difieren esencialmente de los nexos que le ligan al mundo, excepto en aquellos casos en que se proyectan sobre éste el espíritu y los poderes de lo humano. Por ello, dice que el "prójimo es para él algo más que un mero medio de satisfacer un interés cualquiera; las relaciones para él tienen su propio valor en sí independiente de influjos externos, tanto provechosos como dañinos. Y en esto hay una íntima trabazón que confiere una colaboración particularísima y única a todas las situaciones y vivencias anímicas en el trato del hombre con el hombre. Este íntimo enlace constituye la esencia de la sociedad, entendiendo aquí esta palabra de

<sup>(13)</sup> *Filosofía de la sociedad y de la historia*, La Plata, 1934, págs. 15-16. Además, para la exposición que sigue véanse págs. 18 a 71.

múltiple significado en su más lato sentido sociológico" (13). De lo cual infiere la existencia de interacciones específicas operantes entre los hombres, de acciones recíprocas que no pueden actualizarse más que en la esfera de lo interhumano. Volviendo luego la mirada hacia la experiencia interna que acompaña a la relación de comunidad, afirma que "implica siempre un enriquecimiento, dilatación y elevación del yo", "...una disposición íntima en la que el individuo se siente dilatado y, en cierto modo, se funde con sus compañeros de grupo".

Vierkandt descubre en estos influjos primordiales ejercidos por el hombre sobre el hombre mismo y en la vivencia de comunidad concebida como plenitud interior, el substrato impulsivo propio de los instintos sociales. Opina, por eso, que el instinto o sentimiento de la propia dignidad, el tender a hacerse valer, por ejemplo, obedece, antes que a otra estirpe de temores, al temor a la vergüenza y la burla. De esta suerte, el enlace íntimo del individuo con el contorno social se establece merced a la estimación que despertamos al someternos al juicio de la comunidad. Mas, con ello, Vierkandt elabora una especie de teoría puramente reactiva de la experiencia del prójimo en la que, como luego veremos, falta el momento de la objetividad de la relación. Véase su limitación teórica en el siguiente enunciado: "El reconocimiento o el menosprecio del prójimo integra mi personalidad". En el impulso de obediencia, igualmente, ve una manera de participación en la que al identificarse el individuo

Recordemos que Husserl también diferencia la peculiaridad de las relaciones entre los "yos", de las existentes entre el individuo y las cosas y de las relaciones que guardan estas mismas entre sí. Ello hace posible el carácter específico de los enlaces de comunidad, como relaciones de centro de intencionalidad. Claro está que el concepto de comunidad adquiere en Husserl un sentido que difiere esencialmente de la acepción puramente sociológica. Así, la posibilidad de mutuas introafecciones no supone recíproca dependencia entre los individuos. Por eso la "comunidad fenomenológica" no lleva implícita la necesidad de prójimo, en el sentido que damos aquí a esta expresión, puesto que las mónadas son autosuficientes y la coincidencia parcial de las representaciones tampoco supone interatracción. En conexión con esto mismo, quede indicado que, en rigor, la fenomenología de la experiencia del prójimo sólo investiga el sentido ontológico y gnoseológico que fluye del hecho de la existencia de una pluralidad de sujetos y de su recíproco representarse. N. Hartmann, que expone las *aporias* del problema del yo y del otro menciona, por ejemplo, el hecho de cómo la irreversibilidad de la relación cognoscitiva no es válida en el plano de lo intersubjetivo, dado que el sujeto puede desempeñar tanto el papel de tal, como convertirse en objeto para los otros sujetos. Dicho análisis, por cierto, no toca la esfera propia de la variabilidad histórica de la experiencia del prójimo y de lo experimentado por el hombre como su intimidad. Del mismo modo, tampoco nos señala el camino aquella conclusión en la que Hartmann expresa que, concediendo al yo ajeno la misma realidad y trascendencia atribuida a los otros sujetos, "la ontología suprime de un solo golpe la *aporia* del yo extraño..." (*Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, París, 1946, tomo II, págs. 26 a 32). Repetimos pues, que el problema planteado por Hartmann y la fenomenología de Husserl como la coincidencia parcial de las representaciones de los distintos sujetos —a juicio del primero no menos enigmática de lo que sería una coincidencia absoluta— es muy diverso del problema por nosotros planteado de la experiencia ético-psicológica del prójimo y de su variabilidad histórica. Lo mismo debe decirse de la fenomenología social y de su intento de concebir los hechos sociales a través de sus manifestaciones psicológicas, pero aislados de la singularidad de lo individual. Hartmann y Husserl, en fin, desarrollan un problema correspondiente a la teoría del conocimiento; en esta obra, en cambio, desenvuélvese un saber acerca del hombre en sentido histórico-antropológico.

con el jefe experimenta un ensanchamiento del yo. Vislumbra, de esta forma, cierta espontaneidad en la subordinación y, asimismo, cierto íntimo y esencial enlace en la apropiación interior de la personalidad respetada, pero sin reparar en la deformación mediatizadora de los vínculos interpersonales que acarrea el hecho de identificarse con el jefe. Lo cierto es que, sin penetrar en la antropología de la convivencia no puede determinarse cabalmente el contenido, positivo o negativo, de cualquiera relación social.

Para Vierkandt no se encuentra el hombre frente al hombre como ante un ser distante, extraño, cerrado en sí mismo y aislado. Ningún abismo infranqueable separa el yo del no yo. "Junto a la conciencia del yo—escribe— hay una *conciencia del nosotros* como un estado igualmente peculiar e irreductible". Según la mayor o menor intimidad del enlace, opone a las relaciones de comunidad las relaciones de reconocimiento, de lucha y de poderío, en las que el nexos interior es mucho menor, tendiendo por ello a la sociedad propiamente tal. Ni siquiera en la relación de lucha falta el momento de proximidad anímica, al menos como recíproco reconocimiento del valor de los juicios respectivos, como sucede, por ejemplo, entre quienes se injurian. Pero también aparece en Vierkandt—al igual que en Wiese—, la descripción de uniones y separaciones, siguiendo cierto símil cuantitativo y físico, con lo que se borra lo diferencialmente cualitativo de los diversos vínculos humanos. Dice, así, que en las relaciones de comunidad, de familia, de linaje y de tribu, encuéntrase los hombres estrechamente unidos; y anota por el contrario, que en las relaciones contractuales, sólo se produce la proximidad en un determinado punto, y alejamiento en otros. Una vez más, adviértase aquí la necesidad de fundamentar una psicología diferencial que investigue la cualidad de los vínculos interhumanos; pues, el saber objetivo del acercamiento o lejanía interiores de los individuos entre sí, únicamente puede desenvolverse a partir del conocimiento de la total situación vital—cósmica del sujeto, y sólo muy imperfectamente por la descripción material de los contactos personales.

Con todo, Vierkandt llega a afirmar que a la peculiaridad de las distintas relaciones corresponde una moral particular y una capacidad diversa para aprehender lo singular en el prójimo; es decir, establece un enlace genético entre cierto tipo de vínculo y determinadas virtudes. La justicia, v. g., es la virtud cardinal de la relación de reconocimiento, y la valentía, la virtud de las relaciones de lucha. Por otra parte, el despliegue de la disposición amorosa está limitado, para Vierkandt, generalmente, a la existencia de la comunidad. "Las más altas tareas éticas en la vida de la comunidad—escribe— se pueden resumir bajo el nombre de *amor*, tanto si se piensa en el calor de la entrega frente a formaciones impersonales, como en la disposición para ayudar al prójimo o, finalmente, en la capacidad para estimar el valor de toda persona singular".

Pero, el hecho de contraponer la comunidad a la sociedad, o de señalar que a las formas fundamentales de relación corresponde una moral peculiar, no significa, al propio tiempo, penetrar en la esencia y sentido de lo interhumano. Ello ni siquiera acontece, necesariamente, aunque se hable, como lo hace Vierkandt, de la "prepon-

derancia ontogenética" o de la primacía de la comunidad en las etapas inferiores de la cultura. Antes que un atisbo científico, se descubre aquí una real valoración. El mismo Tönnies declara que existen fundamentos para concebir éticamente el concepto de comunidad, ya que no el de sociedad. En todo caso, proclamar el primado de la comunidad, a la manera de Tönnies, Scheler o Vierkandt, no indica la previa elaboración de un criterio sólido para determinar la objetividad de las relaciones. Es decir, cuando Scheler dice en su *Ética* que "no hay sociedad sin comunidad" y que "toda posible sociedad queda, pues, fundada por la comunidad", ya que sólo ésta puede existir sin aquélla, no prueba con ello que perciba la esencia diferencial de los vínculos personales en su condicionamiento originario. Esta insuficiente determinación del carácter de los nexos espirituales, explica las amplias oscilaciones de sentido experimentadas por estos conceptos. Es así como Max Weber observa que todo enlace social, originariamente de tipo racional o afectivo, puede tender a convertirse en su contrario, dado que los vínculos sociales participan tanto de la comunidad como de la sociedad.

En Vierkandt —al igual que en Tönnies o Weber— la comunidad familiar resulta ser el arquetipo del enlace de comunidad. Pero a pesar de ser el amor el estado íntimo que para Vierkandt expresa la vida de la comunidad, en contraste con el "complejo de formas frías y laxas" que caracteriza a la convivencia racionalizada, se limita, con todo, a la consideración casi cuantitativa de las distancias sociales. O bien, se detiene en la idea de la fusión impersonal, tal como acontece cuando describe la disposición íntima de la vivencia de comunidad, caracterizada, a su juicio, por el sentimiento de dilatación del yo y de fusión con los compañeros de grupo. Todas estas ambigüedades se comprenden por la evidente indeterminación encerrada en las ideas de proximidad y lejanía sociales. Como ya quedó indicado a propósito de Tönnies, las relaciones de comunidad familiar, pese a su virtual acercamiento interior no señalan, por sí mismas, su cualidad diferencial. La pura descripción de uniones y repulsiones no constituye un criterio válido para determinar la *objetividad de las relaciones*. Más aún: la máxima proximidad interhumana concebible, puede no estar exenta de impersonalismo o de mediatizaciones y, por tanto, carecer de objetividad y realidad. "No en todas partes donde se rompe la distancia —comenta Freyer a este respecto— ni tampoco donde las almas se funden y los corazones se acercan entre sí, el resultado es una comunidad". Por olvidar estas conexiones esenciales, no resulta extraño que Vierkandt, al tocar la esfera propia de la fenomenología de la experiencia del prójimo —al analizar, por ejemplo, el instinto o sentimiento de la propia dignidad—, se limite a bosquejar rasgos negativos del coartarse frente a los demás, tales como la necesidad del reconocimiento ajeno o el sentimiento de inferioridad ante los otros, que concibe como fuentes de la vivencia de la personalidad.

Frente a esto afirmamos que *existe un nexo espiritual profundo hacia el que convergen el anhelo de realidad y la ingenuidad de las relaciones*. Es decir, hay una honda manera de aproximarse al prójimo que no queda suficientemente caracterizada cuando se la



representa como pura proximidad; en cambio, se percibirá su verdadero sentido, al describir sus peculiaridades como manifestándose en el creciente ascenso hasta lo real a que impulsan lo ingenuo, objetivo y directo de los vínculos interhumanos. Hipótesis fecunda, en razón de que a través del *problema de la objetividad de las relaciones*, entendemos indagar la verdadera dirección y cualidad espiritual de la referencia a los otros. Ello encierra a su vez, la posibilidad de comprender mejor el sentido de las diversas estructuras sociales. Así, pues, no se trata de una oculta valoración de la inmediatez, sino de investigar el verdadero nivel intencional como fundamento hermenéutico de la teoría de las relaciones <sup>(14)</sup>.

Claro está que para llegar a conocer en su cualidad diferencial las direcciones de objetivación de los nexos personales, *es necesario penetrar previamente en todas las conexiones esenciales que implica una relación humana*. Y tal es la tentativa en la que se esfuerza la antropología de la convivencia que vamos bosquejando, al efectuar la descripción de la total actitud vital-cósmica del individuo simultáneamente con una descripción de las recíprocos influjos operantes entre su actitud frente al mundo y al hombre mismo. Francisco Ayala está, por eso, en lo cierto cuando piensa que "el punto de partida para la construcción de la ciencia sociológica deberá ser, pues, una antropología filosófica que establezca con rigor la esencia del hombre y que, sobre la base suministrada por sus determinaciones, se dirija hacia el objeto particular constituido, dentro de la totalidad de su vida, por las realidades sociales" <sup>(15)</sup>.

Ahora bien: fluye de todo lo precedente que las determinaciones antropológicas más significativas para el conocimiento de una sociedad cualquiera se manifiestan en las relaciones de convivencia. Por ello, al penetrar en la vida cultural americana, juzgamos esencial indagar las peculiaridades del sentimiento de lo humano.

## VII

Debo continuar aún, por rigor metodológico, este recuento, acaso monótono, de puras aproximaciones formales a una teoría de las relaciones. Formales, por escasamente fundadas en una verdadera fenomenología de la experiencia del prójimo. Considérese, por otra parte, como ya se indicó, que los investigadores que

<sup>(14)</sup> Advertamos que no se incurre en contradicción al caracterizar el hecho de la referencia directa al prójimo por medio de la expresión "relación objetiva". Por el contrario. El significado de "objetividad" aplícase aquí adecuadamente y con entero rigor. Pues, tender a aprehender al individuo en su singularidad, vale tanto como referirse a él objetivamente. Esta consideración puede extenderse legítimamente al sentido general de lo objetivo. En efecto Nicolai Hartmann, tratando del empleo correcto e incorrecto de la palabra objetivo, dice que solamente la creación inmanente, la imagen producida por el conocimiento, debería, ser designada como objetiva, en tanto que constituye una representación verdadera de los rasgos propios del objeto. Por consiguiente, piensa que la palabra "objetivo" no debe ser empleada para el objeto mismo. (*O. b., cit.*, tomo 1, pág. 135).

<sup>(15)</sup> *Tratado de sociología*, Buenos Aires, 1947, tomo 1, p. 327.



intentan fijar el objeto propio de la sociología, parten del estudio de las acciones recíprocas como configuradoras de la conducta humana. Justo resulta, entonces, delatar esta contradicción que guardan entre sí el objeto fijado y el método empleado en aprehenderlo.

Prosiguiendo, veamos ahora cómo R.M. Mac Iver cree entrever en la comunidad —vida en común— la existencia de una primaria unidad. Manifestaríase ésta en el hecho de producirse el simultáneo ascenso de la individualidad y la socialidad <sup>(16)</sup>. Y aunque Mac Iver estudia preferentemente el aspecto interpersonal de las asociaciones, declara que el desarrollo de las personas y las relaciones entre ellas constituye un solo campo de análisis. Dicha primaria unidad comunal le permite, por decirlo así, desubstancializar las relaciones al concebir la creciente interiorización de la persona, como correlativa a una diferenciación social igualmente creciente. Su ley fundamental del desenvolvimiento de la comunidad queda formulada de la siguiente manera: "La socialización y la individualización, son los lados de un mismo proceso". Y como para Mac Iver, además, la individualidad y la socialidad constituyen aspectos unitarios de la persona, complementa su ley diciendo: "a medida que se desarrolla la personalidad, de uno y de todos, da lugar al desenvolvimiento doble de la individualidad y la personalidad". En fin, aun la expresa en una tercera forma: "La diferenciación de la comunidad está en relación al crecimiento de la personalidad en los individuos sociales". Ahora, si perseguimos la íntima coherencia de estos enunciados, veremos que coinciden con aquellos otros en que los vínculos quedan reducidos a la actitud interior. Es decir, la sociedad no le parece relación, sino seres relacionados, de suerte que sus funciones se subordinan a las de la personalidad. Cabalmente, la sociedad está interiorizada en los distintos individuos. Y así, ascendiendo por este curso de secuencias, Mac Iver llega a decirnos que el despliegue espiritual interno determina un cambio correspondiente en las relaciones mutuas e incluso en la estructura social, en las costumbres e instituciones. Todo ello culmina en su profunda formulación final: "El desenvolvimiento actual de la personalidad conseguido en y por la comunidad, por sus miembros, es la medida de la importancia que éstos conceden a la personalidad en sí mismos y en sus semejantes".

Limitaré las consideraciones críticas al mínimo análisis, impuesto por el rigor necesario a una delimitación científica de los hechos propios de la experiencia primordial del prójimo. Advirtamos, entonces, que Mac Iver establece una conexión esencial entre el desenvolvimiento de formas sociales y la plenitud de la personalidad humana. Obsérvese, también, que en el último enunciado los influjos recíprocos propios de la esfera interhumana, se representan como la fuerza configuradora de la autonomía de la personalidad, cuyo poder aumenta en la misma medida en que progresa la 'actualidad' y plenitud interiores y, en fin, el curso de la vida misma. Sin embargo, Mac Iver no elabora con ello una doctrina concreta del sentimiento de lo

<sup>(16)</sup> Consúltese su obra *Comunidad*, Buenos Aires, 1944, en especial págs. 90, 195, 431-432.

humano. Descubrimos en él, es cierto, un seductor juego conceptual, en el que parece no existir otro condicionamiento o determinabilidad que autonomías personales convergiendo, desplegándose e influyéndose entre sí. Añadamos, por último, que en cuanto Mac Iver expresa el pensamiento según el cual la mayor autonomía y diferenciación personales coincide con una comunidad más completa y diferenciada también, sus indagaciones comienzan a moverse en la dirección de las ideas de Durkheim. Además, el enlace establecido por Mac Iver entre el desenvolvimiento de la personalidad y la valoración de que se hace objeto a la misma por los miembros del grupo, nos enseña cómo de cada determinada experiencia del prójimo dimana una correspondiente idea del hombre.

## VIII

Iniciaré ahora una ligera incursión final por el sistema de Max Weber. Empero, advirtiendo oportunamente que de su mundo de "tipos ideales" sólo traeremos a escena algunas definiciones fundamentales, cuyo alcance y sentido se intentará fijar y comprender.

Toda su concepción metódica elaborase sobre la base de indagaciones que se desplazan en los límites dados entre la búsqueda de las intenciones subjetivas y los diversos modos de referencia a los demás. En consecuencia, los problemas de la comprensión del comportamiento social ocupan un lugar destacado. Veamos su primer concepto fundamental. La sociología es, para Max Weber, la ciencia que aspira a comprender e interpretar las acciones para luego proceder a explicarlas causalmente. Éstas deben entenderse como "una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo" (17). Es decir, a partir del enlace subjetivo, la tendencia activa queda delimitada por la referencia al prójimo. "La acción social —escribe entonces— (incluyendo tolerancia y omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas, como futuras (venganza por previos ataques, réplicas a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los "otros" pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos..." Naturalmente, la acción exterior estimulada por los sentimientos de expectación que pueden despertar los objetos materiales, no posee sentido social. Por eso, Weber precisa que "la conducta íntima es acción sólo cuando está orientada por las acciones de otros". Finalmente, el tránsito comprensivo de la acción a la relación

(17) *Economía y sociedad*, tomo I, págs. 4, 20, 21, 25.

social, se verifica también a favor de un cambio cualitativo dado como referencia al prójimo. Atendamos, pues, a uno de sus enunciados más significativos: "Por 'relación' social debe entenderse una conducta plural—de varios— que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicables, siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa".

Las definiciones precedentes no sólo resultan muy amplias—como lo hace ver Félix Kaufmann, siguiendo a Sander y Schuetz—, sino que esa misma amplitud deja sin tocar experiencias y fenómenos primordiales<sup>(18)</sup>. Se ha observado, por lo que respecta al concepto weberiano de acción social—según el cual la percepción de un sentido (por el sujeto) está referido en ella a la conducta de otros— que la simple percepción del comportamiento ajeno debería—falsamente— conceptuarse como conducta social. Así, se ha propuesto el giro de "actitud hacia el otro", para designar el hecho básico aludido en la definición de Weber. Pero ello no basta. Trátase de una rectificación que no alcanza a los fundamentos mismos del espíritu que la anima. Si la relación es concebida esencialmente como expectación de probabilidades, como posibilidad de que determinadas reacciones de carácter recíproco existan o puedan existir, créase, en verdad, un límite rígido a las interacciones operantes en la esfera interhumana. Lo cierto es que, persiguiendo la interior coherencia de la urdimbre conceptual de Weber, de su imputación causal, deberemos dejar al margen una esfera principal de fenómenos: la esfera toda de la latencia interior de prójimo dada en los individuos como sentimiento de lo humano, a través de las infinitas graduaciones de lo expreso o soterrado. Dicha estrechez se encuentra condicionada por la naturaleza misma de su método. En efecto, la idea de que existe "acción" sólo en la medida en que se enlaza un sentido subjetivo y "relación" únicamente en la probabilidad de que se actualice una conducta social, merced a una recíproca expectación que orientaría el comportamiento individual, tal idea, repito, limita artificialmente el imperio y real influjo de las motivaciones humanas configuradoras de la existencia colectiva.

<sup>(18)</sup> Consúltese su profundo estudio, *Metodología de las ciencias sociales*, México, 1946, en especial págs. 204 y ss. y 269 y ss. Acerca de las oposición metodológica que guardan los sistemas de Dilthey y M. Weber, véase la obra de E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, págs. 314-320, México, 1946. Llamamos la atención, en particular, sobre sus consideraciones relativas a la imputación causal fundada en la probabilidad que caracteriza al sistema weberiano. Empero, sobre todo, importa detenerse en su afirmación de que "Weber está en el punto último de la línea a cuyo comienzo se halla Hume". Imaz destaca como elementos comunes, la idea de la dependencia mutua entre los hombres, el concepto de referencia a los otros, la percepción de un sentido en los sujetos que actúan y la inferencia de una probabilidad en la conducta ajena, que de la conducta pasada se proyecta a las operaciones del futuro. Léase aquel notable pasaje de Hume, que tiene como fondo conceptual la idea de que la constancia de la naturaleza del hombre hace posible prever la uniformidad de sus acciones, en su obra *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección Octava, "De la libertad y la necesidad".

Verdad es que Weber tiene presente la necesidad de iniciar la búsqueda de motivos, en el sentido de verificar qué acciones exteriormente semejantes pueden diferir en los motivos que las condicionan; del mismo modo, no olvida que la existencia de una "lucha de motivos" puede estar encubierta por motivos aparentes, permaneciendo los verdaderos en la penumbra de la conciencia. Y también es cierto que Weber conviene en que la sociología investigue fenómenos irracionales (misticismo, profecías), reconociendo, asimismo, que los tipos ideales pueden ser, tanto racionales como irracionales. Con todo, la imagen del objeto, su riqueza de perspectivas, defórmase en tanto que las leyes de la sociología comprensiva se conciben como "determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación..." Al parecer, en la misma medida en que aplica fielmente la interpretación causal de las acciones, debilitase la búsqueda de las manifestaciones de la vida interna. *Surge aquí una suerte de antagonismo metódico entre la determinación de una regla de probabilidad y el conocimiento de las motivaciones últimas.* En otros términos: su método, naturalista, en cierto modo, le obscurece el hecho de que los fenómenos de la experiencia interna integran el objeto propio de las ciencias sociales.

En rigor, todos los virtuosismos metodológicos resultarán estériles en el campo de la sociología y de la psicología social, mientras el concepto de relación social, entendido como conducta orientada por la posibilidad de acciones ajenas, no supere cierto limitado y vacío formalismo. En definitiva, la realidad de la "actitud hacia el otro" debe ser penetrada atendiendo a los hechos que integran la experiencia primordial del prójimo, según lo hemos expuesto. Sabido es que múltiples son las actitudes posibles que por su ninguna referencia al otro, en el sentido weberiano, no dan origen a acciones o relaciones; sin embargo, el que surjan en una comunidad es algo sintomático y puede llegar a caracterizarla. Por consiguiente, atendiendo a la definición de sociología como ciencia de las acciones, quedaría fuera de su alcance interpretativo una larga serie de hechos. Los fenómenos de soledad, por ejemplo, o la participación del individuo en una "situación de masa", por no poseer, a juicio de Weber, una referencia significativa al otro. Así, la oración solitaria, la conducta religiosa, no le parece una conducta íntima indicadora de acción social. Ello puede ser considerado, ciertamente, como exacto, pero, a condición de que se reconozca la estrechez de lo concebido como referencia a los demás. Tropezamos aquí con valladares artificiales, con la mera exterioridad de la referencia al prójimo<sup>(19)</sup>. Weber

<sup>(19)</sup> Un ejemplo tomado de la psicología animal mostrará claramente la necesidad de determinar el concepto de "actitud hacia el otro" en función de sensibilizaciones sociales específicamente humanas. No olvidemos que Weber se refiere a las dificultades que ofrece el conocimiento de la psicología animal, particularmente por lo que respecta a su situación subjetiva, lo cual obliga a interpretarla recurriendo a analogías humanas. Sin embargo, algunas reacciones animales nos previenen y ponen en guardia contra la manera insuficiente e indeterminada de concebir la relación social, especialmente cuando su definición se limita al estudio de las orientaciones recíprocas y la probabilidad correlativa de prever acciones futuras. En efecto, investigando los fenómenos de despotismo entre los pájaros, se ha creído observar que ciertas aves orientan sus reacciones según el temple del ánimo percibido en las otras. Así,

no distingue claramente el método de interpretación de lo experimentado realmente por los sujetos en su enlace, o por el solitario en sus silenciosas referencias, que no siempre se hundan en una intimidad perdida en el aislamiento. Resulta especialmente elocuente que Weber no considere como acciones sociales, en sentido estricto, los influjos de la masa, de la imitación reactiva, de la tradición. Y si bien es cierto que advierte, una y otra vez, la fluidez de límites existentes entre una acción con y sin sentido, ello indica, sobre todo, rigidez del criterio discriminativo empleado, y no lo contrario. Indica que los hechos se le evaden. Revela, además, la necesidad de investigaciones más profundas, tanto para aplicar el criterio hermenéutico orientado por la conducta ajena, como para determinar cuándo dicha referencia existe, y de qué forma y grado. Tal designio —lo repetimos una vez más— sólo puede cumplirse por medio de investigaciones relativas a la experiencia del prójimo, a las leyes de la convivencia y a la fenomenología del sentimiento de lo humano, del tipo señalado en este trabajo. Procediendo de otra manera, sucede que el sociólogo permanece encadenado, condenado a verificar la probabilidad de prever una reacción concreta, pero ello en la misma medida en que se desvanece la singularidad del sujeto actuante y sus vivencias.

## IX

Podría continuarse esta exposición de sistemas de sociología. Verificaríamos, de ese modo, la existencia de limitaciones semejantes a las ya anotadas, en particular en la manera de concebir lo interhumano. Sin embargo, historiando, vemos aflorar, de pronto, fugaces atisbos, germinales y profundos. Tal acontece, por ejemplo, cuando Morris Ginsberg, estudiando los fenómenos de amor y agresión, se pregunta si no sería legítimo admitir la existencia de impulsos sociales específicos orientados hacia la convivencia y la reciprocidad afectiva, antes que a lo puramente erótico. Esto es, admitir una suerte de impulso social general, cuya característica esencial sería "la necesidad y el deseo de prójimo". No puede decidirse fácilmente hasta qué punto un instinto específico de convivencia se contrapone al sentido del fenómeno primordial dado en el sentimiento de lo humano. Quede aquí, solamente, indicado el problema y la duda.

cuando una gallina advierte que su rival titubea, se lanza con decisión al ataque. Expone David Katz —siguiendo observaciones de Schujelderup—Ebbe— que la convivencia entre las gallinas se estabiliza siempre a favor de la dominación de una de ellas. El primer encuentro es definitivo. Ambas pueden mostrar signos de temor, pero la primera que consigue dominarlo se convertirá en la gallina dominante". "Lo que llama la atención —observa Katz— es la enorme influencia del primer encuentro en las futuras relaciones sociales de los animales" (*Animales y hombres*, Estudios de psicología comparada, Madrid, 1942, pág. 216). Tal conducta denota que el ave tiene presente —sea como puro estímulo o de manera más diferenciada— el tipo de reacción de su contrincante. Empero ello no significa que se dé una auténtica "relación social", aunque de algún modo haya referencia al otro y actitud respecto del otro. Lo cual prueba que las determinaciones sociológicas de Weber poseen cierta omniausividad que amenaza con confundir las reales fronteras de los fenómenos. Todo eso en virtud de su mismo naturalismo.

Paso ahora a sorprender otra visión, penetrante, aunque apenas esbozada, al menos en la dirección particular que escudriñamos. Nos referimos a Bergson y a su idea de que las diversas formas del amor a sí mismo, ocultan hondas referencias al prójimo. Por eso, piensa que es difícil aislar en el interés personal, el general, infiriendo de ello que el egoísmo absoluto sólo sería posible en el aislamiento absoluto también, cosa inconcebible en verdad. O bien, recordemos su idea de la sociedad "abierta" y de la ética del "llamamiento". Destaca en ellas el valor configurador de la ajena fortaleza moral y de la personalidad privilegiada convertida en ejemplo. Mas, los contactos con las ideas de este libro, apenas se realizan en un punto, puesto que las observaciones precedentes integran un todo sistemático que difiere de nuestra concepción fundamental. Así pues, debemos continuar, abandonando a Bergson, puesto que al detenernos en él, en su pareja de contrario de lo "abierto" y lo "cerrado", encontraríamos diferencias que acaso obscurecerían los vislumbres recién mencionados.

Vuelvo, por unos instantes, la atención hacia Tarde. No para descubrir nuevas afinidades, sino, al contrario, para establecer radicales diferencias. Porque, en un terremoto sembrado de equívocos e imprecisiones, como éste en que trabaja la sociología, es necesario aproximarse a ciertas expresiones teóricas a fin de percibir claramente sus verdaderos perfiles. La necesidad de evitar lo confuso en los conceptos, justifica una breve referencia a sus ideas. Prescindiremos de sus conocidas teorías acerca de la imitación, para limitarnos a las descripciones que tocan a la esfera de lo interhumano. Observamos entonces, en su análisis del "intimidado", que tiende a destacar en él una sonámbulica pérdida de sí mismo. También la timidez le aparece como una suerte de inmovilización del sujeto. Y lo contrario, la euforia en medio de la sociedad, tampoco es considerada como algo positivo: expresaría, exclusivamente, el abandono sin resistencia a las presiones del ambiente. Del mismo modo, el "respeto" es la impresión que una persona ajerce sobre otra "psicológicamente polarizada"<sup>(20)</sup>. En fin, no es indispensable continuar, para advertir que Tarde *no describe experiencias diferenciadas del prójimo, rozando apenas el problema de lo interpersonal*. Se comprende, por eso, que conciba la sociedad perfecta como un tipo de vida intensa que haría posible la transmisión instantánea, a todos los habitantes de la ciudad, de una idea luminosa surgida en alguno de ellos. Pensamientos de esa índole, son coherentes con enunciados como el siguiente: "La sociedad es la imitación, y la imitación una especie de sonambulismo". No puede negarse la fuerza configuradora de la imitación. Pero tampoco deben confundirse los cambiantes fenómenos de presión colectiva, con la variabilidad de lo experimentado por el hombre como su intimidad y el valor conferido a lo singular en el prójimo, también históricamente condicionado. Con gran claridad lo observa Max Weber, al decir que no debe verse en la imitación, tal como es entendida por Tarde, acción social en

<sup>(20)</sup> *Las leyes de la imitación*, Madrid 1907, págs. 113, y también 96, 100, 112 y 114.



sentido estricto, cuando dicho fenómeno revela una conducta puramente reactiva y cuando el sentido del comportamiento personal no se orienta por la acción ajena.

De manera igualmente fugaz me refiero a Durkheim, y sólo con el ánimo de despejar equívocos terminológicos. Durkheim ha empleado las designaciones de “vínculo directo” y “vínculo indirecto”, para referirse, antes que a los tipos de relación que guardan los hombres entre sí, a la manera de vincularse los individuos en los dos tipos de sociedad que distingue. Ahora bien; la naturaleza de estos vínculos depende del tipo de cohesión social existente en un grupo determinado, en suma, de su solidaridad. Ésta, a su vez, se relaciona estrechamente con la forma de derecho dominante <sup>(21)</sup>. En consecuencia, en las colectividades en que domina el derecho represivo, el tipo de solidaridad resulta ser mecánico y el vínculo del individuo con la sociedad directo, de unión a través de la semejanza. Por el contrario, la relación de desemejanza, el vínculo indirecto del individuo con el grupo, basado en diferencia que se complementa, esto es, la solidaridad orgánica, está representada por el derecho restitutivo. Así, pues, para Durkheim se reflejan en el derecho las “variedades esenciales de la solidaridad social” (valoración en parte semejante a la de Dilthey, ya que para este pensador, en el derecho se conectan estrechamente los sistemas de la cultura y sus encarnaciones objetivas). “La vida general de la sociedad, dice, no se extiende sobre ningún punto sin que la vida jurídica se extienda al mismo tiempo y en la misma dirección”. Por consiguiente, clasificar diferentes especies de derecho, equivale para Durkheim a diferenciar modalidades de solidaridad social. No podemos detenernos en el examen de estas conexiones estructurales. Destaquemos, solamente, el hecho de que sus conceptos de vínculo directo e indirecto, en virtud de su misma afinidad con un tipo determinado de derecho denotan, desde luego, cierto género de mediatización. En todo caso, no aparece en ellos ninguna referencia sustantiva al sentimiento de lo humano. Por lo demás, para el propio Durkheim, la noción de nexo directo o indirecto, lo repetimos, abarca únicamente los enlaces del individuo con el todo social. Finalmente, lo que en verdad existe y vive para Durkheim, unas formas particulares de solidaridad, no corresponden a expresiones diversas de lo interhumano, tales como en esta obra se entienden.

## X

Demos ya por concluida esta revisión de conceptos y sistemas de sociología. Voluntariamente parcial, ella sólo persiguió delimitar los criterios aquí aplicados y los propios de aquellos sistemas. Naturalmente, no todas las afinidades han sido advertidas, ni todas las diferencias debidamente estimadas. (En cualquier caso, lo

<sup>(21)</sup> *De la división du travail social*, 5a. Ed., París, 1926, véase págs. 99, 100 y 101 y también 28-31, 83-87.



conceptualmente claro y distinto, aparece purificado y vivo al describir las formas concretas en que se manifiesta la vida americana. Ello se ve, de preferencia, cuando estudiamos los fenómenos de aislamiento subjetivo y la impotencia expresiva, indisolublemente ligados a la idea del hombre y al sentimiento de lo humano propio de nuestras tierras). Como se señala anteriormente, muchos de nuestros conceptos se entrecruzan con los de Freud y Scheler. Pero como no es éste el lugar apropiado para ensayar una rigurosa delimitación diferencial, nos limitaremos a enunciar un hecho básico suficientemente esclarecedor para el designio de esta investigación. Ni la teoría sexual de Freud, ni la doctrina de la simpatía de Scheler, cubren por entero la esfera de la experiencia correlativa de prójimo e intimidad. No sólo porque no agotan el estudio de las relaciones posibles, sino también porque no penetran hondamente en su metafísica, la que muestra unificada la dirección espiritual dirigida hacia el hombre y hacia el cosmos. Pues, no es lo mismo tratar de cierto tipo de relaciones que de aquellos hechos que hacen posible la relación misma y las experiencias originarias motivadas por la presencia del otro. Evidénciase, de este modo, la necesidad de clasificar las relaciones atendiendo a sus fuentes genéticas dadas en vivencias primordiales, y no sólo teniendo presente los fenómenos eróticos o simpáticos. El psiquiatra P. Schilder diferencia, en este sentido, los nexos sociales propiamente tales, de las vinculaciones amorosas. Claro está que dicho distinguo, a pesar de su generalidad, es discutible. Le hemos mencionado, sin embargo, debido a las profundas consideraciones que le sirven de base. Ellas nos revelan que, para Schilder, el sistema de interrelaciones, la naturaleza social de la conducta humana, penetran hasta donde se creería que únicamente imperan el aislamiento y la autosuficiencia. Afirma, así que "sólo en relación con otras personas construimos la imagen de nuestro propio cuerpo". Y la aproximación a la idea aquí sustentada de la presencia interior del prójimo, aún parece perfilarse más netamente al decir que "inclusive cuando percibimos y nos interesamos por objetos exteriores nos estamos dirigiendo a otros individuos".

No se olvide, por otra parte, que en esta obra, analizamos lo interhumano en la sociología, prescindiendo de examinar los fundamentos de ésta como ciencia. No obstante, neutralizaremos de antemano dos objeciones posibles. Ni hemos incurrido, por una parte, en concepciones antitéticas, ni somos, por otra, psicologistas. En cuanto a lo primero, digamos que el vaivén entre la inmediatez y la mediatización de las relaciones, posee como factor unificador la idea de la objetividad de los enlaces, como fundamento de una asunción plena de la realidad a través de la referencia al prójimo. Y esta misma conexión dinámica (entre vínculo humano y voluntad de objetividad), no significa que se conciba como *irreductible* la oposición conceptual mediato-inmediato, ni como inevitable la desrealización característica de los vínculos indirectos. En cuanto a lo segundo, digamos que al intentar fundar una teoría de las relaciones, nos constreñimos a la lógica interna inherente al "encuentro". Pero, persiguiendo tal objetivo, tampoco establecemos un encadenamiento insupe-

rable entre determinadas formas sociales, por un lado, y tipos de motivación y procesos psicológicos específicos, de otro. *La categoría de actualidad personal*, entendida como principio comprensivo de la índole de los nexos, no constituye una determinación puramente psicológica. Lo cierto es que una sociología que no tenga presente las experiencias primarias del prójimo y sus relaciones genéticas con los ideales del hombre, resultará tan artificial, formalista o neutra, como una psicología que decidiese prescindir del estudio de los hechos psíquicos inconscientes.

EPÍLOGO  
MEDIO SIGLO DESPUÉS

*Metales preciosos.*

De cavernas sombrías y tristes saldrá esta cosa que expondrá a la humanidad entera a grandes desgracias, a peligros y a la muerte. Muchos que la persigan, después de grandes tribulaciones, ella les entregará alegrías; pero quien quiera que no le rinda homenaje morirá en la necesidad y la miseria. Ella será la instigadora de crisis innumerables; ella impulsará y animará a los miserables a asesinar, a robar, a reducir a la esclavitud; ella desprezará a sus propios compañeros; ella privará de su rango a las ciudades libres y destruirá hasta la vida de muchas; ella hará que los hombres se torturen unos o otros, con toda clase de subterfugios, fingimientos y traiciones.

¡Oh, vil monstruo! ¡En gran medida sería preferible, para los hombres, que tú retornes a los infiernos! A causa de él, los vastos bosques serán despojados de sus árboles; por él una infinidad de criaturas perderán la vida.

Leonardo  
C. A. 370

En el año 1942 comencé a escribir esta obra; en 1946 redactaba sus últimas carillas. Escueta cronología de un escrito que parecería no simbolizar nada, pero la avalancha de sucesos que sorprendieron al mundo entre esas fechas y 1992, confieren especial sentido a esas referencias. *Atendiendo al tema de este libro, los sucesos más relevantes acaecidos en el período que él comprende pueden ser interpretados en función de las tesis en él sustentadas.* De ello trataremos en forma inevitablemente esquemáticas, y también mencionaremos hechos y creaciones literarias y filosóficas que no conocimos, o que recién despuntaban en el horizonte literario. Debo reconocer ciertamente que, ni todo lo nuevo lo tengo por rescatado, ni por conocido lo que pudo serlo. En fin, las omisiones no son juicios, sino insuperables limitaciones en el ver.

Ahora bien, desde lo alto de la cima de la civilización tecnológica, es necesario dar cuenta de lo que se divisa como campo de lo posible en los tiempos presentes y futuros.

Desde luego que los hombres han creado una civilización que conlleva la posibilidad de su autodestrucción, lo que debería alentar una voluntad titánica orientada a contrarrestar los efectos negativos que determina la tecnoesfera. En el plano social la frustración de la Revolución de Octubre y de los socialismos reales,

representa uno de los sucesos más trágicamente significativos de la historia humana, porque el comunismo condujo a los individuos hasta el límite casi irreversible de la extinción interior, como lo mostré en este *Libro de las revoluciones*. La contrarrevolución liberadora confinó también a los partidos socialistas del mundo a sufrir el destino oscuro de la caída del marxismo-leninismo. El silencio de lo que fuera una rebeldía mundial, hoy, convertido por algunos grupos en la consigna *terroristas y guerrilleros de todos los países uníos*, según lo anticipé hace decenios, ignoramos qué nuevo lenguaje adoptará. Junto a todo lo anterior viene a destacarse la extrapolación sin límites de la economía de mercado, lo que pone de relieve la devastación de África y la Amazonia, la destrucción de la biosfera, el fracaso de los salvacionismos ecológicos, la inquietante inercia individual y colectiva que entraba la formación de una cabal y operante conciencia ecológica, y también el armamentismo, los nacionalismos y ello unido a problemas étnicos y demográficos.

Importa destacar, fundamentalmente, sin embargo, que la gran Revolución rusa de 1989 transforma también de manera profunda nuestro conocimiento del pasado. Porque también abre una perspectiva sin parangón histórico posible en cuanto revolución en el autoconocimiento del hombre. Es decir, el pasado originario de bolcheviquismo, cambia radicalmente de sentido; experimenta una mutación igualmente sustancial, la trayectoria política de un siglo y medio de marxismo. Ocurre, en efecto, que los tiempos históricos revelan poseer una singular reversibilidad: se modifica la posibilidad y necesidad de reinterpretar el pasado en función del presente y las tentativas de modelar el futuro. La historia se renueva simultáneamente a la continuidad de su curso. Las auroras boreales que para algunos anuncian lo fantástico del nuevo milenio pueden ser apariencias que se disipen en lo más sombrío. A menos que los hombres lleguen a desarrollar una nueva conciencia existencial de lo que implica vivir en un mundo finito, más allá de las ilusiones cosmotrópicas. Se trata, entonces, de conquistar en alguna medida esa forma de saber que Vico exhortaba a cultivar en la segunda *Sienza Nuova*, (1744), esto es, indagar en lo que el hombre crea, en su historia que deriva de los principios de su propio ser.

Claro está, que la conquista de ese conocimiento, capaz de descubrir las historias ocultas y verdaderas de las mentalidades que hicieron posible la metamorfosis de una revolución que convirtió la utopía social en implacable tiranía, requiere cambios en las actitudes frente a sí mismo y la sociedad, animados de una invariable fervor por conquistar la autenticidad que conduzca a la acción creadora. Para hacer fecundo el redescubrimiento del pasado, hay que trascender los juegos especulativos entre lo infinito dentro de lo finito, y tomar conciencia de las finitudes que nos cercan. En la realidad histórica no tienen lugar configurador positivo las especulaciones inherentes a la paradoja mencionada. Porque la vida tiene límites en la biosfera, también lo tiene la vida íntima, en cuanto que el exilio interior puede extinguir al hombre por igual. En otras palabras, es imperativo compensar creadoramente las

consecuencias negativas de la misma creatividad de esta civilización. La búsqueda de equilibrios ficticios entre el desarrollo y la conservación de la naturaleza, oculta tantos peligros como la explotación ilimitada de ésta. La supervivencia del hombre, no es trivial el decirlo, depende de la *naturaleza viviente*, y no del astronómico sentirse como un ser en el Universo, que no "derramará lágrimas por nosotros" —como dijo Einstein— si el hombre en su insensatez llega a perecer.

Por eso que esta obra, al mismo tiempo que estudia la fenomenología del sentimiento de lo humano me condujo con emoción intelectual, a vincular la *antropología de la convivencia* a las formas creadoras de las acciones interiorizadas. Y, por lo mismo, me decidió a desenmascarar todas las organizaciones de partido, cualquiera sea su ideología, que estén inspiradas en cierta religiosidad del actuar que tiende, con ritmo creciente, a caer en el ritual de un activismo interiormente muerto.

Hay que admitir que recrear el pasado impone una especie de ascetismo en el pensar y en el hacer. Si tal no ocurre, la revolución de Gorbachov histórica y socialmente, en el fondo evidenciará un doble fracaso: la realidad de la frustración misma y la impotencia de la humanidad para comprender las complejas genealogías que mueven a crear distancias siniestramente destructivas entre lo ideal y lo real. Los orígenes que se nos velan, somos nosotros mismos. La tentativa dirigida a semejante conquista de un más hondo saber de sí, en primera aproximación nos constriñe a estudiar modos de finitudes existenciales inherentes a la naturaleza humana, que apenas distinguiremos como *la finitud y las luchas del poeta, la certidumbre de las limitaciones del saber científico y, por último, las heroicidades necesarias para convertir la acción en acto creador*. Un escarpado y estrecho camino expositivo me permitirá enlazar lo anterior en un todo de alcance universal, que se vincula concretamente con lo propio de nuestra condición cultural.

### Píndaro

Al poeta le ocurre que debe expresar, desde su sentimiento de las limitaciones que lo cercan —interior y exteriormente—, siempre intuidas dolorosamente, la metamorfosis posible de la experiencia de sus debilidades personales en la fantasía de los infinitos deseables, aunque acaso imposibles de alcanzar.

Todavía vibra en todos los ámbitos del mundo, la pregunta que se formula Píndaro, el gran lírico griego, hacia el año 476 a.C. "Somos efímeros, —canta—, ¿qué es uno?, ¿qué no es? Sueño de una sombra, (es) el hombre". Con todo, cabe, en la poesía de Píndaro, llegar a ser heroico, a pesar de no ser el guerrero más que el sueño de una sombra. Esa pugna por lo quimérico, eterna fuente de inspiración y de tensiones íntimas, crea la universalidad de lo humano. Ocurre como si la lírica, en esta sentido, esculpiera efigies con lo eterno en el hombre. La historia permite esta especie de singular comunicación a distancia. Por eso, se comprende que Paul Valéry, ponga como epígrafe de *Cementerio marino*, estos versos de la *Pítica III* de Píndaro: "No te afanes, alma mía, por una vida inmortal, apura el recurso hacedero".

(También pudieron citarlo Montaigne, Baudelaire o Dostoievski). Si bien por la hondura de la exasperación la visión trágica parece confinarse a lo puramente personal, Valéry llega a declarar *que no existe el verdadero sentido del texto*, y confiesa que en su poema "sabía que me orientaba hacia un monólogo tan personal, y tan universal, como fuese capaz de construir". En suma, Píndaro y sus limitaciones existenciales, están inevitablemente presente en la *poiesis*.

No es poco elocuente que algunos físicos, al tratar de las *constantes universales* como *G, K, C y H*, reconocen que ellas expresan *limitaciones de principio del conocimiento humano*, límites que se juzgan tan inevitables, inalienables, como desplazables en función de la variación de los horizontes de realidad. Y uno de ellos concluye: "La verdad universal y eterna que traducen las cuatro constantes, es que el Universo excederá eternamente nuestra capacidad de representarlo" (G. Cohen-T.).

Destacamos como pertinentes para mi tema, lo trágico en la autocontemplación poética, las limitaciones de la teoría física y corresponde, como tercera valla que tramontar, las heroicidades para convertir las acciones en actos creadores encaminados a superar la destrucción de la naturaleza y el hombre por la civilización actual. Pongo de relieve tan peligrosa inhibición porque, el sistema socio-económico que actualmente predomina deja ver, sin equívocos, la terrible asociación entre lucidez para delinear el problema e impotencia para resolverlo; en otros términos asistimos a una aparente contradictoria correlación entre las formas de racionalización y la impotencia concomitante para regular los efectos negativos de esa misma racionalidad. (Sobre esto remito al último capítulo de *El libro de las revoluciones*).

### Gabriela Mistral

Narro a continuación algo de lo que omitimos.

Ahora veo la torturada búsqueda expresiva de Gabriela Mistral, la rebeldía contra un lenguaje que oprima. Porque su poesía es la búsqueda dramática de la naturaleza, del encuentro con la muerte y el dolor, con el amor y todas las soledades, con un estilo que recrea un paisaje, verde, duro, terrestre y cósmico. Y que en sus metáforas no teme las antítesis más violentas, los opuestos más irreductibles como encontrar flores que de rojez "vivan y mueran", o que se entreguen "con un temblor feliz de ofrenda".

### Vicente Huidobro

Y ahora también vislumbro a Vicente Huidobro, poeta tan chileno como universal, atravesando todos los estilos y las finitudes, anticipando lo que luego dejará atrás. En su mundo tienen cabida todas las metamorfosis imaginables, al tiempo que ellas expresan lo trágico en el hombre. A veces está solo, "huérfano de los naufragios anónimos". Luego se formula la gran pregunta: "¿Por qué un día de repente sentiste el terror de ser?" A veces parece transparentar la inspiración de Píndaro, por su "angustia cósmica". "Soy una orquesta trágica - Un concepto



trágico". También recuerda a Nietzsche. "Yo poblaré —escribe— para mil años los sueños de los hombres". Piensa que hay que "Crucificar auroras como profetas", que "Todas las lenguas están muertas" y que "Hay que resucitar las lenguas". Sabe, en fin, que "Alimentamos los milagros de la soledad —Con nuestra propia carne". La desesperación y la belleza poética alcanzan en Huidobro la más alta musicalidad.

### Humberto Díaz-Casanueva

¿De qué alquimia semántica surgen los versos de Humberto Díaz-Casanueva? Los grandes poetas guardan el secreto de cómo generar con una yesca fantástica la chispa que encienda su inspiración, en medio del temporal que los azota interiormente. No hay en el Universo algo más cósmicamente grandioso que producir resplandores de belleza con experiencias límites que ostentan el sello de lo inevitable. El poeta se esfuerza por conquistar lo imposible, y en esa lucha descubre el sentido de lo inevitable. Así, Díaz-Casanueva enfrenta a la muerte. Tiene razón Gabriela Mistral cuando estima que el *Réquiem* de este poeta tiene algo de milagroso, de lo definitivamente profundo e imperecedero propio de todo gran poema. Significativamente el poeta se pregunta, ¿podrá el cantor tornar el instinto de la muerte en energía vital? Díaz-Casanueva delimita la lisa donde ha de encender su yesca y librar sus batallas, cuando define la experiencia de vivir: "El hombre es un moribundo —escribe— viviendo tanto hacia la muerte como hacia la vida". Pero ocurre que en la cósmica soledad del hombre, donde sólo le acompaña la tremenda sentencia de Píndaro de ser el cantor únicamente el sueño de una sombra, aun dormitan infinitas heroicidades posibles. Lo más profundo y trascendental de la existencia humana, y que constituye la fuente imperecedera de las grandes visiones y acaeceres de la Historia, deriva de tales singulares *heroicidades*. Es un espíritu agonal, el que resplandece en significaciones dentro del oscuro sin sentido de lo percedero. Eso es el *Réquiem*. Es la metamorfosis del hado adverso en posibilidad de una nueva aparición de lo perdido, como un nuevo reverberar de la presencia ausente. No se trata de poetizar una ficción, sino de revelar a través de la magia del lenguaje lo que existe únicamente en las palabras. El poeta condiciona, determina un *transver*, un ver a través de las palabras que, a lo menos, produce el milagro del retorno de los seres, en el dramatismo de una evocación que, más allá de espejismos, configura una experiencia afectivo-espiritual que limita con visiones objetivas. No se trata de ficciones del lenguaje, sino de que el poema debe crear un estado de ánimo tal que las representaciones metafóricas que lo suscitan, lleguen a ser equivalentes a lo que se vive. Con agudeza afirma el poeta J. Cl. Renard, siguiendo un pensamiento de Einstein, que entregándonos a la tentativa de comprender lo incomprensible, al tiempo que comprenderemos la poesía, ella nos enseñará también que "lo más incomprensible es que el mundo sea comprensible" (Einstein). Por eso Díaz-Casanueva rechaza el que haya que callar porque los hados están rotos, ni "le basta el silencio como un caudal sombrío"; pero también quien muere queda "viviendo

como el fruto que una y mil veces sube al monte...". Por eso, finalmente, espera que "un día venga mi hija corriendo entre la yerba y me muestre la granada vertiginosa, la paloma encendida el sueño arcano— ¡que renace del fondo de la tierra!" Es la vida en la muerte.

### *Eduardo Anguita*

En el trasfondo de los estilos poéticos recién mencionados, está siempre presente, en su polimorfismo y dramático acaecer, la realidad y el problema de las relaciones interhumanas. En la poética de Anguita, también el *tú*, como personaje y experiencia posible, se actualiza en sus versos, Anguita poetiza el pensar, y, al hacerlo, alcanza una singular unificación entre poiesis y reflexión; lo cual significa que el pensamiento trasciende algunas de sus racionalidades, al tiempo que la poesía alcanza una agudeza realista que no aminora su fantasía. Por eso su obra *La belleza del pensar*, representa miradas al mundo contemporáneo tan penetrantes como actuales. Se dejan ver en sus 125 crónicas *La Gioconda*, no menos que las formas de ser del chileno, Whitman como Emar, el lenguaje poético y los paraísos artificiales; Huidobro, lo cómico y la extrañeza; ser y expresión, Hesse y el misterio del rostro; una encuesta sobre el Paraíso y el diablo de Dostoievski; la fisiognómica, Neruda y Gabriela Mistral; tú y eso, Yo igual yo, el monte de Venus y Humberto Díaz-Casanueva; en fin, Freud, identidad en el sueño, y otras bellezas del pensar. Y logra, así, la unificación, por su arte de ver poético, tal que luchando también por encontrar lo inaccesible, consigue elevarse por lo escarpado, porque se arriesga a embellecer el pensamiento con la intuición poética. Y es la obsesión poética de columbrar el misterio de la presencia, lo que también le permite, en su *Venus en el Pudridero*, alumbrar una experiencia humana primordial, con el sin par aleteo de unos versos: *Eres tú, eres tú? susurra la boja que cae. ¡O todos o ninguno! Responde antes que toque tierra?* He aquí su refinada sensibilidad capaz de percibir lo efímero en lo humano, fugacidad que también cantaron Baudelaire y Rimbaud.

### *El sentimiento de lo humano en la reciente novela americana*

La experiencia del otro, el temor a los demás, la búsqueda del tú, anhelos de atesorar identidad personal, penetran esa narrativa. Armonizando fantasía y realidad, soledades fantásticas, fantasmas y sobrevivientes que pululan en ciudades abandonadas, muertos que se buscan, muertes que se anticipan, pasiones infinitas; se alcanza así lo legendario y mítico, en medio de una naturaleza originaria que penetra a personajes y sucesos, por todas partes. Tales son las hazañas narrativas—que dentro de los más variados estilos de contar soledades, amores y diversas actitudes titánicas—realizaron *García Márquez, Carpentier, Rulfo, Vargas Llosa, Fuentes o Sábato*. Y ciertamente no son todos. pero compusieron una sinfonía de soledades, de relaciones

humanas y de naturalezas vivientes, que forman una constelación de estrellas de una u otra luminosidad, a distancias cambiantes respecto de determinadas tradiciones literarias, pero, con todo que revelan una excelencia común. *Que a pesar de la universalidad de las expresiones y situaciones humanas que dan vida a sus personajes, ostentan rasgos sin paragón con las características narrativas, monológicas o culturales de la novela Occidental. Y ello resulta más notorio todavía si pensamos en la novela americana de los primeros decenios de este siglo, como Don Segundo Sombra o Los de abajo, de los que trato en este libro, para verificar la magnitud y significación del contraste señalado.*

*Por otra parte, consistente con el designio de este Epílogo —y considerando limitaciones de espacio—, debo enfatizar lo siguiente: Que tanto el espíritu de estas novelas, como lo propio de la poesía recién analizada tienen correspondencia —y corroboran, además—, mi concepción de la antropología de la convivencia y de la idea del hombre americano. Todo ello lo intuí en la literatura y el arte americanos, en el contemplarse cara a cara de la vida cotidiana, como en el sentimiento de la naturaleza que también estudié. Y un comentario todavía, que puede parecer arriesgado, pero que considero verdadero al par que crucial: Que desde Pedro Páramo cabe comprender el hombre de Occidente, si bien lo recíproco no es válido.*

## SOBRE ALGUNOS FILÓSOFOS CHILENOS

*Juan de Dios Vial Larraín*

Piensa Einstein que cada físico o filósofo lleva un Kant dentro de sí; reconoce Heisenberg que le fascinó la idea platónica según la cual Platón en el *Timeo* identifica “las partes más pequeñas de la materia con ciertas formas matemáticas: los cuerpos regulares”. El matemático René Thom afirma que “Aristóteles, fue durante siglos (tal vez durante milenios), el *único pensador del continuo* y para mí en esto consiste su mérito esencial”. Nadie ignora la influencia de Descartes en la ciencia moderna y en la formulación de leyes de la mecánica. Son hechos que no destaco a fin de esbozar una especie de elogio de la filosofía. Lejos de ello. Intento destacar la significación de la filosofía de Vial Larraín, en cuanto emprende la tarea de pensar, de repensar algunos de los grandes sistemas filosóficos.

“Después de la *Crítica de la razón pura* de Kant —escribe—, y de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, hemos creído necesario —en una especie de retorno a las fuentes— presentar la *Metafísica* de Aristóteles con arreglo al plan y estilo de estos Textos de Filosofía. (*La filosofía de Aristóteles como filosofía del acto*). Declara luego que “el texto original y sus caminos interiores” será “como el eje fundamental”. En el alcance histórico y filosófico de esos “caminos interiores” se encuentra la clave al par que la importancia de la obra de Juan de Dios Vial Larraín.

Veamos ahora en qué consiste, o qué me imagino que es el análisis del camino interior de que habla Vial Larraín El hombre de ciencia, el filósofo o el historiador

—y no sólo ellos—, experimentan una especie de fascinación por el conocimiento de los orígenes, del universo, de la vida o de los grandes sistemas filosóficos. Claro que por lo que se refiere al origen de los presupuestos en que éstos descansan, los métodos, criterios y géneros de hallazgos y certezas, son diversos. Repensar puede implicar tratar de descubrir la morfogénesis del discurso filosófico, por así decirlo. Mas, también acaso denote indicios de un recrear los supuestos convirtiéndolos, por lo mismo, en más inteligibles. Y aun cabe concebir otra perspectiva hermenéutica: las correlaciones posibles entre las significaciones y sus orígenes. Y esta es la vía que abre Nietzsche, donde transitando por ella cree encontrar una afinidad entre la búsqueda de orígenes y una voluntad salvacionista. “Hasta se admitía <previamente> —escribe Nietzsche, *Aurora*, 44—, que la salvación de los hombres dependía del conocimiento que tuvieran del origen de las cosas...”. Ciertamente el repensar, el recrear los supuestos de un sistema metafísico, constituye, a la vez un proceso de autognosis, que enriquece el conocimiento histórico, el filosófico y acaso el saber de sí. Pero la tentativa hermenéutica de nuestro filósofo, cuando procura hacer inteligible los presupuestos del sistema, al mismo tiempo algo nuevo se descubre en él, aunque no le anime una voluntad salvacionista. Para el hombre de ciencia siempre permanecen misterios por aclarar, cuando ha resuelto alguno; el filósofo también enfrenta esa realidad cognitiva: que el sistema filosófico que estudia no se le convierte en cabalmente inteligible. Así se explica el juicio de Thom sobre la idea del continuo en Aristóteles. Por otra parte, siempre se renueva la necesidad de preguntarse ¿qué es la filosofía? Por eso, Vial dice, cautelosamente, “nuestro intento, por ahora, es como hemos dicho determinar lo que nos atreveríamos a llamar el sentido profundo del saber aristotélico”. Tiene muy presente la milenaria exégesis del pensamiento de Aristóteles, lo que parece una advertencia acerca de lo inacabable de su tarea interpretativa. Pero buscando el significado de la *Metafísica*, y sin espíritu salvacionista en el sentido de Nietzsche, exhorta, y dice, con todo: “Porque jamás llegaremos a comprender el sentido de lo que hoy llamamos <ciencia> ni a penetrar, por consiguiente, en la clave decisiva de nuestra cultura y de uno de los esfuerzos más geniales que el hombre haya realizado, si nos quedamos tan sólo con algunos de sus resultados —como puede serlo la tecnología— o con algunas de sus formas —como puede serlo la <ciencia moderna> de Galileo, Descartes y Newton— o con algunos de sus efectos— como puede serlo el nihilismo—. Porque las raíces de la ciencia están en la filosofía de los griegos y en ningún lugar tan acabadamente, quizá, como en el pensamiento de Aristóteles”. Tal es el designio de toda su obra. En fin, en la glosas y en las notas, en sus visiones analíticas y esquemáticas, la obra de Vial L., las reflexiones expositivas y hermenéuticas parecen un diálogo, porque esos varios niveles de análisis, diríase que dejan transparentar, sutilmente, algunos de los personajes de los diálogos de Platón; porque lo que el autor sintetiza parece evocar a alguien que advierte y modera. Juan de Dios Vial L. no escribe historia de la filosofía, investiga en la ciencia del Ser, de Aristóteles.

Entre las formas de vida posibles y cambiantes que constituyen la trama misma del curso de la historia, destaca la multiforme correlación entre lo privado y lo público, la preservación de lo íntimo, su búsqueda o su pérdida. Por eso entre las mil concepciones de los extravíos que amenazan a los hombres del presente, ocupan un lugar preferente las que tratan de los peligros que acosan a la conservación de la intimidad. Se explica entonces que la historiografía actual exhiba cierta predilección por las historias de la vida privada, por la historia de las mujeres, que refleja en el fondo el pasado de las relaciones entre los sexos. En este sentido, se comprende también que el estudio del erotismo contemporáneo, en el arte y en la sociabilidad, también refleje turbulencias inherentes a los nuevos estilos de vida. Fundamental es reparar en que representa una expresión de estos tiempos, profundamente significativa, que el problema de lo íntimo, de la privacidad, de lo cotidiano, se perciba, planteándose en innumerables formas, disimuladas o directas, en una civilización de *comunicabilidad frenética*, de mundialización. Porque ocurre que en cada punto del planeta, en cada instante, se actualiza en la vida de los hombres la multiplicidad de las tendencias creadoras o destructuras que configuran la tecnoesfera. Sucede como si los polos de la existencia oscilaran entre el cosmotropismo y los individuos que huyen de sí, de los demás o se esfuerzan por refugiarse en su soledad. Importa, por consiguiente, estudiar la existencia cotidiana, por cuanto cada instante de ella refleja la universalidad existencial del presente y es una encrucijada de sedimentos de la historia universal. Su indagación es casi un imperativo de ética filosófica. Por igual motivo me refiero a continuación a la *Arqueología de la experiencia* de Giannini.

Si de excavar en lo profundo se trata, distinto resulta el hacerlo, según la disciplina o naturaleza del ser que se indaga. Una "arqueología intuitiva" del conocimiento científico, postula Einstein para descubrir los presupuestos de ciertos conceptos básicos (1934); a fin de vislumbrar los motivos de la elaboración del <discurso>, Foucault desarrolla su arqueología del saber (1970); pero si se trata de escudriñar en las sutiles soledades del hombre, en la variabilidad de la historia del rubor, en las misteriosas instrospecciones de cómo se vive lo privado, lo público o el aburrimiento, a la manera de como la intenta Giannini en su arqueología de la experiencia, ya es necesario pensar en otras dimensiones, donde el otro, la latencia interior del prójimo, es una de tales dimensiones, inefables a ratos. Coincido con Giannini cuando afirma que "el Sí mismo comienza a revelarse como relación, como acogida a lo Otro en cuanto Otro. Y esta es la cuestión fundamental". Escribe lúcidas páginas sobre el horror del aburrimiento, sobre la pereza y el desgano, todo ello como una especie de temor al vacío. En fin, las formas que describe de la "conciencia inhóspita", derivan de modos de vincularse o de ausencia de vínculos con los demás, en los estratos más profundos del vivir cotidiano. Paul Ricoeur considera verdaderamente "insólito" que un filósofo intente —escribe en el Prefacio a la edición francesa (1992) de esta obra de Giannini— asociar lo cotidiano considerado como lo

público, a la vía reflexiva, sobre todo, de indagar en lo cotidiano un "primer modelo de reflexividad susceptible de renovar las filosofías reflexivas clásicas". Ricoeur estima que una de las intuiciones básicas de Giannini es que "antes del acto de vincularse a sí mismo, la reflexión consiste en un <ser afectado por *ce qui se passe*'. Lo que *pasa*, estima, por último, "es un poder que lleva y despierta el Sí a él mismo". Hasta aquí dejamos el horizonte de realidad de la arqueología de la experiencia de Giannini (1987).

### Jorge Estrella

Al llegar al término de este largo camino filosófico, me salen al paso varias tentativas críticas, orientadas en el sentido de poner en duda algunas formas del hacer filosófico. Desde luego, el libro de Jorge Estrella, *La filosofía y sus formas anómalas*, (Hachette, 1991). Al eco de tan inquietante título, me aparecen las obras de J. Bouveresse, sobre los filósofos autógrafos, y el modo de preguntarse ¿qué es filosofía?, de Deleuze y Guattari (1991), los trabajos de Rorty, en fin, las reflexiones sobre barbarie y filosofía de S. Auroux (1990). ¿Qué significa que el supuesto marco de referencia conceptual para decidir acerca de lo justo y lo injusto, la filosofía, se ponga en duda de sí mismo? En este contexto las meditaciones de Estrella me mueven a recordar a Georg Lichtenberg y su terrorismo aforístico. "Apenas podemos hablar de filósofos en Europa —escribe Lichtenberg—, apenas llegamos a una docena; los demás son doctores, magistrados y profesores de filosofía. Los antiguos nos superan en mucho: porque no siempre imitaban, carecían de espíritu sistemático, aprendían más cosas que palabras, escribían menos sobre pan que sobre la naturaleza. ¿Por qué quien observa estas reglas no iguala a los antiguos?, ¿por qué y cómo se agotó la naturaleza?, (D-6, 1775). Más tarde cree encontrar la causa de semejante anomalía, cuando dice: "Desde hace mucho estoy convencido de que la filosofía es autógrafa. En buena medida, la metafísica ya se ha devorado a sí misma", (J-600, 1793, *Aforismos*).

"¿Cuál es ese sistema ético de la filosofía?", comienza por preguntarse Estrella, recordando el *juramento* hipocrático; y continúa con otros interrogantes: "¿Qué normas rigen, desde sus orígenes, al pensar filosófico? ¿Cuál es el deber ser del filósofo?" Existe, para Estrella, una certeza filosófica, la de que "no todo" puede ser dicho. Desde luego, podría uno concluir, que tampoco cualquiera duda respecto de la validez de la filosofía es filosofía, a su vez. Para Estrella la ética de la filosofía deriva de la ética del conocimiento. Lo que Estrella designa como la "fidelidad de la filosofía hacia sí misma", se verifica en lo atinado y coherente. Reconoce que la filosofía está "asediada" por toda clase de apariencias y falsedades, porque existe la seudofilosofía como no descarta la realidad de la seudociencia. Pululan lo que Platón llamó —recuerda Estrella—, *filodoxos*. En el fondo, las reflexiones de Estrella representan una especie de elogio de la filosofía, pues tiene fe en que cabe alcanzar el rigor especulativo requerido. El pedagogismo, el extravío en la confusión, el no ver



problemas reales, delatan justamente la presencia de una supuesta filosofía. Estima además que se ha caído en una especie de pérdida de "respeto" por el pensamiento "que piensa". No cabe menos que admitir, en general, su afirmación relativa al hecho de que los "pensadores han abandonado un territorio: el liderazgo de las preguntas decisivas de nuestra época". (Ciertamente, comento, no se ha olvidado la pregunta de Leibniz, ¿por qué existe el ser y no la nada?, pero sí se ha perdido la lucidez para comprender lo trágico en la expansión de la civilización actual, y comprender cómo y por qué la convivencia parecería convertirse en utopía en el presente).

No tengo espacio para referirme a sus interesantes planteos acerca de la posibilidad de evolución de la mente humana. Pero, no puedo eludir mencionar, con brevedad extrema, sus acertadas críticas en contra de las varias especies de positivismo. Descubre así las metafísica oculta en sus alardes de objetividad y de cientifismo. "Una visión tal —escribe Estrella—, que en filosofía se llama fenomenismo, es una *anticosmovisión*. Poniendo el acento en la visión ha disuelto al cosmos; estrechando la mirada al puro presente, no tiene ojos para el todo. El positivismo, como cualquier empirismo consecuente hasta el fin, lleva en sí mismo el germen de una aniquilación de sí y del mundo que quiere interpretar". Saltando a una de sus conclusiones, me detengo en una síntesis del autor: "En suma, hay un *mundo* de fenómenos regido por un *trasmundo* de leyes cuyo conocimiento contribuye a la construcción de un *sobremundo* que llamamos *cultura*". Por lo expuesto, pienso que está justificado que haya caracterizado las argumentaciones de Estrella como un "elogio de la filosofía", en cuanto exige y fustiga, porque cree en ella y la cultiva. Dejo para otro lugar confrontar sus ideas con las de Bouveresse, Rorty, Putnam o Deleuze.

El estudio de la idea del hombre, de las relaciones interhumanas, en una palabra, lo que designamos como *antropología de la convivencia*, son los fundamentos teóricos que inspiran esta obra. Siendo así, es ilustrativo que señale cómo a partir de los años sesenta, comenzó a desarrollarse un gran caudal de publicaciones acerca de la experiencia de sí mismo y del otro. Me limito a destacar que en esa corriente de pensamiento, una gran parte de ella registra un carácter principalmente epistemológico; esto es, abundan en ella los análisis acerca de cómo conocemos la existencia del alma ajena, antes que investigaciones tocantes a la experiencia concreta de vivir lo insondable en uno y los demás. En todo caso, la variedad de tipos de incursiones en lo íntimo es muy extensa. Por eso, mencionaré los pensadores y psicólogos que me parecen más representativos, sin ser los únicos: E. Levinas, A. Schutz, T. Luckmann, M. Theunissen, A. W. Gouldner, E. W. Straus, Barthes, Derrida, Lacan, Foucault, E. Goffman, J. Kristeva, Laín Entralgo, A. Finkielkraut, Ricoeur, Lipovetski. Dejo sin indicar mi mayor o menor proximidad a los autores indicados, cuyas investigaciones son posteriores a mis trabajos. Sin embargo, estimo pertinente un breve comentario respecto de la tendencia hermenéutica, sin afinidad alguna con mis puntos de vista, consistente en postular períodos en los llamados



descubrimientos del hombre y el individuo (especulaciones que ya critiqué en este libro); me refiero, particularmente, a las conjeturas que afirman la existencia de diferencias ontológicas en el modo de vivir al prójimo, animadas de un historicismo que realmente prescinde de rasgos esenciales, inherentes a la naturaleza de los vínculos intersubjetivos. Es lo que sorprende cuando Ortega y Gasset sostiene que Platón y Aristóteles "ignoran el yo; o bien dice que "el griego sólo conoce al prójimo —el yo visto desde fuera—, y su yo es, en cierto modo, en tú"; y así, el alemán sólo tiene como evidencia "su propio yo", etc, *Obras*, t. iv, 1957.

En cuanto a las visiones del mundo americano me complace destacar el libro de Tzvetan Todorov, *La conquete de L' Amérique—La question de l'austre*, (Seuil, 1982). Comienza por declarar: "Quiero hablar del descubrimiento que el yo hace del otro. Aclara que el tema es inmenso, por lo que sólo elegirá la "problemática del otro exterior y lejano" y, confiesa que lo hará con inevitable arbitrariedad por lo que inacabable del tema. Con todo, con audacia hermenéutica, narra el descubrimiento de América enlazado al análisis del "yo es otro" de Rimbaud, y de la dialéctica propia de las relaciones intersubjetivas. Es decir, deja ver el "descubrimiento" a través de las relaciones interhumanas. Así, en el Capítulo iv, "Tipología de las relaciones con el otro", señala tres ejes en los que, a su juicio, "se puede situar la problemática de la alteridad" lamentando no poder introducirme en esta oportunidad más hondamente en su investigación, quede dicho, con todo, que es la más profunda aproximación a mis planteos o, a lo menos, que existe cierta afinidad electiva entre los horizontes de realidad humana y social que él deja entrever, y los que yo intenté mostrar.

Confinado en el espacio de que dispongo, me permito todavía dos referencias, entre múltiples posibles y deseables, a pensadores que han investigado con denuedo en el mundo americano. Leopoldo Zea escribió en 1990, *500 años después. Descubrimiento e identidad Latinoamericana*, donde hace una síntesis de sus obra escrita durante decenios como voluntad libertaria de América. Por su parte, Graciela Maturo, en el volumen colectivo *Literatura y hermenéutica* y en *La imaginación creadora en la literatura americana*, (1987 y 1990), desarrolla un método de interpretación del mundo americano a través de la poesía y la religiosidad. Dirige al Centro de estudios filosóficos Latinoamericanos.

Ahora bien, celebramos el Quinto Centenario del descubrimiento de América, pero debemos hacerlos atendiendo a la realidad global, planetaria, en que se festeja: el continente africano perdido, la *Cumbre de la Tierra* virtualmente fracasada y la Amazonia corriendo el riesgo de extinguirse. Lo definitivamente alarmante, deriva de que si la visión de totalidad se olvida y aíslan realidades, se incurre en una tremenda irresponsabilidad histórica. El conocimiento y reconocimiento propio de la lógica interna que condiciona la real globalidad de la civilización actual, es un hecho de cuyas peligrosas resonancias es imperativo adquirir conciencia.

Vuelvo a evocar a Leonardo. Porque cinco siglos después de escribir lo citado, resulta tristemente necesario verificar el cumplimiento de sus sombrías anticipaciones. Porque sucede que la conservación de la *biodiversidad* y de los múltiples *ecosistemas*, es la *antítesis de la unificación a que se tiende entre capitalismo financiero, informática, televisión y microelectrónica*. Siendo así, debemos celebrar el Quinto Centenario, con innovaciones, *con el descubrimiento de nuevas posibilidades y formas de valorar la ciencia y la tecnología*. Y ello, siempre que no inhiban el desarrollo material, social y cultural necesario y equilibrado; por consiguiente, sin dañar la vida del hombre con ciegas adaptaciones a la tecnoesfera. Es imperioso animar la tentativa de descubrirnos, de redescubrirnos, sin enmascaramientos, alentando disposiciones creadoras originales, paralelas a las conquistas del espíritu creador propio de la ciencia. Semejante exhortación se *contrapone* a cualquiera forma de anticientifismo según lo fundamenté en el capítulo final de *El libro de las revoluciones*.

# ÍNDICE ONOMÁSTICO

## A—

Francisco Ayala: 520  
 Mariano Azuela: 308  
 Félix de Azara: 281  
 E. Abreu Gómez: 274  
 Aristóteles: 91, 92, 98, 136, 239, 311,  
 312, 338, 539, 540, 543, 546  
 Alejandro: 338, 339  
 Alfonso Arimos de Melo Franco: 362  
 Artaud: 95  
 Aquiles: 95  
 Alexander Moszkowski: 107  
 Amalrik: 28, 29, 32, 33, 72, 108, 111,  
 156  
 Arquímedes: 132  
 Amado Alonso: 266, 310, 325, 365,  
 368, 371, 374, 376  
 Adán: 391  
 Alcibíades: 407, 408, 511  
 Aleijadinho: 459  
 Eduardo Anguita: 538  
 S. Auroux: 542  
 Graça Aranha: 267  
 Phillipe Ariès: 162  
 Joseph Agassi: 177  
 Eduardo Acevedo Díaz: 330  
 José Amaro: 331  
 Arendt H.: 32, 34  
 Jorge Amado 268

## B —

Vladimir Boukovski: 100, 108, 110,  
 128  
 Baudelaire: 88, 93, 538  
 M. Bakhtine: 106  
 Fernand Braudel: 20, 22, 59, 77, 78,  
 133, 151, 158  
 Jacobo Burckhardt: 87, 94, 96, 115,  
 138, 147, 148, 170, 192, 193, 195,  
 209, 212, 213, 214, 215, 261, 338,

340, 341, 342, 343, 344, 345, 346,  
 347, 348, 349, 350, 354, 406, 418,  
 428, 449, 477, 511, 513  
 H. Berr: 338  
 R.D'O. Butler: 361  
 A. Bello: 368  
 Martín Buber: 50, 370  
 Karl Bühler: 370  
 Paul Barth: 388  
 Bergson: 155, 256, 298, 299, 420,  
 429, 439, 466, 496, 526  
 Bernini: 450  
 Barthes: 543  
 Maurice Blondel: 464, 465  
 J. Bouveresse: 542, 543  
 Bach: 105, 106  
 L. Binswanger: 88, 90, 92, 192  
 Biely: 102, 108  
 Batkin: 92  
 E. Bloch: 94, 140  
 Maurice Blanchot: 164  
 Giordano Bruno: 165, 337, 352  
 Borges: 38, 326  
 Antonio Balduino: 268  
 Buffon: 287  
 E. Boutmy: 287  
 Franz Boas: 293, 294  
 Johannes Bühler: 297  
 Baudin: 482  
 S. Bolívar: 490  
 Bloom: 166  
 Bacon: 139, 171, 175  
 H. Broch: 166  
 Bertholt Brecht: 142  
 Mijail Bajtin: 141  
 Marc Bloch: 145, 146  
 Alan Bullock: 148  
 George Bataille: 160  
 W. Barrett: 173  
 Breton: 176  
 Boticelli: 457  
 John D. Barrow: 42

Bohr: 181

F.J.J. Buytendijk: 439, 440, 441, 444,  
448, 490

M. Beck: 244

Claude Bernard: 23, 101, 105

Roger Bastide: 255

## C-

J. Cazaneuveo: 92

Copán: 453, 445

Cressida: 455

Carreño: 457

Julio Castellano: 331, 457, 459

Luis Cardoza y Aragón: 331, 373

Cassirer: 195, 292, 293, 341, 348

Benvenuto Cellini: 353, 354, 356

Américo Castro: 368, 419

Calderón de la Barca: 376

Cecilia: 391

Benedetto Croce: 431

Confucio: 446

Cicero Dias: 462

G. Cohen-T: 538

Carpentier: 540

Canetti: 100

M. Callon: 178

René Char: 107

Caupolicán: 236

Catón: 248

A. Colin: 250

Arturo Capdevila: 234, 368, 369

E.H. Carr: 110

M. Crozier: 120

B. Cyrulnik: 160

Camus: 133

Campanella: 137

Euclides de Cunha: 233, 268, 284, 285

Colón: 269, 270

Camoens: 270

Jorge Carrión: 289

José Carlos: 484

Fustel de Coulanges: 513

N. Cohn: 140

Chateaubriand: 153

P. Callois: 155

## D-

Dostoievski: 23, 24, 25, 26, 27, 28, 66,  
86, 88, 90, 93, 100, 101, 102, 103,  
104, 105, 106, 119, 140, 142, 144,  
165, 171, 176, 357, 366, 367, 391,  
400, 416, 428, 474, 538, 540

Georges Duby: 20, 37, 48, 151, 154,  
159

A. Decouflé: 83, 84

Diótima: 200

I. Deutscher: 38, 110

Nicolás De Cusa: 337

J.G. Droysen: 338, 339

Delfos: 86

Descartes: 114, 541, 542

Deleuze: 544, 545

Derrida: 545

Maryse Dennese: 133

Darwin: 138

W. Dilthey: 201, 202, 208, 246, 250,  
262, 264, 278, 281, 341, 348, 374,  
525, 529

Paul Diel: 342

Rubén Darío: 375, 376, 379

Garcilaso de la Vega: 383, 488

Emiliano Di Cavalcanti: 426, 457, 459

Ch. Darwin: 440, 441

Alcides D'Orbigny: 449

Daniel: 461

Humberto Díaz Casanueva: 539, 540

Juan de Dios Vial Larraín: 541

Yehezkel Dror: 178

Durero: 151, 327

Mac Dougall: 98

Jean Didier Vincent: 159

Manuel De Salas: 303

Ramón De Orange: 125

Durkheim: 524, 529

Leonardo Da Vinci: 279

## E-

Espartaco: 80

J.v. Eyck: 296, 331

Esquilo: 357

Ezequiel: 461

Emar: 540

Jorge Estrella: 544, 545  
Evrushenko: 155  
Edmund Burke: 73, 74  
Edipo: 114  
A. Ercilla: 235, 236, 237, 270  
Epícteto: 248  
Einstein: 22, 40, 74, 91, 95, 96, 104,  
105, 171, 537, 539, 541, 543  
Euclides: 23

## F—

Hans Freyer 497, 500, 518, 521  
Frazer: 486  
Waldo Frank: 483b  
Fanon: 111  
Foucault: 94, 96, 543, 545  
Fichte: 337, 339  
Feuerbach: 226, 337, 517  
W.K. Ferguson: 341  
Henri Focillon: 348  
L. Febvre: 355  
Melo Franco: 362  
A. Finkelkraut: 545  
Fuentes: 540  
Freud: 88, 89, 100, 134, 135, 140,  
173, 192, 219, 327, 528, 538,  
Julio Fernández: 460  
Faulkner: 391  
Gilberto Freyre: 233, 367, 461  
Michel Foucault: 92, 94, 113, 157, 359  
E. Friedberg: 120, 121  
Furet: 54, 126, 145  
Erich Fromm: 219, 220, 221  
Fausto: 126, 127, 239  
Gilberto Freyre: 234, 284  
Pedro Figari: 257, 331  
F. Flahault: 160  
Waldo Frank: 234, 276, 289  
Jean Claude Fraisse: 141  
Fray Luis de León: 236  
Fourier: 23

## G—

Gorbachov: 15, 16, 19, 21, 25, 27, 29,  
30, 35, 37, 42, 45, 46, 58, 59, 65,

66, 76, 77, 78, 96, 100, 101, 109,  
110, 111, 114, 116, 124, 128, 147,  
157, 535

J.S. González: 331  
G. Glotz: 338  
B. Groethuysen: 356  
M. Geiger: 311  
Gogol: 17, 101, 102  
Rómulo Gallegos: 254, 257, 264  
Galileo: 81, 542  
Angel Ganivet: 248  
Gadamer: 133  
A. Gehlen: 85, 112, 146  
Gallimard: 138, 139, 164, 165, 178,  
192, 359  
Gauss: 105  
Goethe: 16, 53, 87, 88, 94, 117, 124,  
126, 139, 142, 172, 212, 217, 239,  
250, 323, 357, 431  
García Márquez: 540  
G. Gumbel: 295  
Gurvitch: 498  
Morris Ginsberg: 527  
Giannini: 543, 544  
Guattari: 544  
W. Gouldner: 165, 545  
E. Goffman: 545  
Marcel Granet: 443, 444, 445, 446,  
447  
Greco: 450, 457, 460  
Giseh: 453  
Gauguin: 459  
Galatea: 144  
Gramsci: 155, 168  
Groethuysen: 207, 211  
René Guénon: 210  
Güiraldes: 255

## H—

Heráclito: 30, 86, 88, 90, 145, 147,  
298, 293, 468, 471  
Martín Heidegger: 30, 44, 87, 133,  
165, 176, 337, 476  
Heisenberg: 91, 169, 176, 177, 179  
Hölderlin: 88, 188

Homero: 93, 94, 250, 286  
Vaclav Havel: 14, 16, 18, 19, 20, 21,  
22, 25, 94, 176  
Heródoto: 13, 16, 50, 99  
Pedro Henríquez: 270, 304, 330  
Hoffman: 330  
Carlos Herrera Mac Lean: 331  
Hesíodo: 128, 343  
Husserl: 133, 337, 491, 505, 519  
Hartmann: 377, 519, 522  
Hume: 525  
Habermans: 133  
Huxley: 138  
Agnes Heller: 37, 149, 165  
Pedro Hernández Ureña: 235, 236, 237  
Cao-Huy Thuan: 155  
J. Habermas: 166  
Hiperión: 188  
Hegel: 193, 194, 226, 286, 338, 339,  
345, 445, 457, 516  
Hitler: 197  
Hsü Hsi: 455  
M. Halbuwachs: 435  
Knut Hamsun: 414  
José Hernández: 376  
Hebbel: 357  
Huizina: 206, 233, 287, 300, 301,  
341, 344  
Hokusai: 453  
Willy Hellpach: 285  
Hölderling: 280  
Humboldt: 260, 269, 277, 278  
Vicente Huidobro: 538, 539, 540  
Nicolás Hartmann: 226, 227  
Hesse: 229, 540  
Heisenberg: 541

## I-

Imaz: 525  
Ismael: 331  
Isaías: 461

## J-

Jaensch: 287  
Jung: 96, 203, 204

Jefferson: 107  
Jacobo: 125  
Julio: 129  
Joyce: 164, 357, 391, 415  
Joel: 461  
Karl Jaspers: 206, 218, 226  
Werner Jaeger: 93, 200, 293, 471  
Jotabeche: 332  
Jouguet: 338  
Saint Just: 98  
Jesús: 213  
J. James: 508

## K-

F. Kafka: 23, 39, 40  
Kretschmer: 244  
Kardiner: 219, 395  
Kuznetsov: 104  
Kierkegaard: 141, 171  
León Karpinski: 154  
J. Kristeva: 545  
Kant: 541  
Ludwig Klager: 442, 445  
Hans Kelsen: 239  
Keyserling: 229, 230, 238, 247, 256,  
281, 360, 361  
Morris Kline: 169  
Hans Küng: 171  
Félix Krueger: 202  
E. Kantuskova: 21  
M. Kundera: 25  
Fritz Künkel: 305  
Krickeberg: 485  
Félix Kaufmann: 525  
David Katz: 527

## L-

Landauer: 107  
Lucrecio: 244  
Agustín Lazo: 331, 457, 459  
Antonio Francisco Lisboa: 461  
Laotse: 446  
F. Lange: 438  
P. Lersch: 438

- Pablo Luna: 330  
 Laz y Castellanos: 331  
 Las Casas: 270, 485  
 José Lins do Rego: 331, 362  
 Leibniz: 337, 545  
 P.L. Landsberg: 345  
 Leonardo: 348, 351, 352, 353, 355,  
 356, 535, 547  
 Larrea: 375  
 Lope de Vega: 376  
 Raimundo Lida: 379  
 Louis Laval: 387  
 Georg Lichtenberg: 544  
 T. Luckmann: 545  
 Lacan: 545  
 Lain Entralgo: 545  
 Lipovetski: 546  
 Lipps: 262  
 Lautaro: 236  
 Lenin: 33, 66, 74, 75, 76, 81, 100,  
 117, 121, 128, 129, 130, 131, 154  
 Ligatchev: 166  
 Lutero: 80, 226  
 Lichtenberg: 103  
 Luhmann: 120, 121  
 Lazlo: 122  
 P.L. Landsberg: 201, 231  
 Leviatan: 178  
 V.A. Lektorski: 132  
 K. Lorenz: 191  
 Luis XIV: 149  
 Logos: 145  
 E. Levina: 36, 47, 56, 150, 545  
 Jacques Le Golf: 157  
 Levy: 160, 181  
 Henry Lefevre: 37, 164  
 Landauer: 170  
 B. Latour: 178  
 John Locke: 72  
 G. Luckács: 74
- M—**
- Marco Aurelio: 248  
 Montaigne: 17, 37, 53, 72, 86, 88, 93,  
 112, 122, 138, 156, 356, 417, 538  
 W.E. Muhlmann: 137, 140  
 Carlos Marx: 19, 44, 65, 67, 71, 75,  
 77, 78, 86, 107, 112, 117, 120,  
 131, 137, 138, 171, 226, 227, 339,  
 486  
 Alejandro Magno: 339  
 Jules Michelet: 341  
 Martín: 341  
 George Misch: 341  
 Eduard Meyer: 342, 343, 344  
 Emile Mâle: 347, 451  
 Eduard Mac Curdy: 351, 352  
 Maquiavelo: 353  
 Lewis Mumford: 295, 296  
 S.G. Morley: 275  
 Antonio Mediz Bolio: 273, 274  
 R.M. Mac Iver: 523, 524  
 Murdock: 485  
 Anastasio Montanez: 367  
 Miguel Angel Menéndez: 367  
 M. Merleau-Ponty: 32, 44, 74, 115,  
 370  
 E. Martínez Estrada: 236, 272, 304,  
 397, 398, 419, 425, 448  
 Adolfo Menéndez Samará: 418  
 Jacobo Muffel: 451  
 Juan Carlos Mariátegui: 131, 166, 467,  
 483, 484, 485, 486, 487, 488  
 Gabriela Mistral: 538, 539, 540  
 Graciela Maturo: 546  
 Moro: 137, 138  
 Mao: 76  
 Karl Mannheim: 137, 222, 223, 224,  
 306  
 Ernst Manheim: 221, 222  
 José Moreno Villa: 232, 461  
 W. Mc Dougall: 435  
 Munzer: 80, 137  
 Michelet: 22, 41, 48, 49, 50, 51, 53,  
 53, 60, 61, 62, 72, 84, 106, 125,  
 139, 143, 144, 152  
 R. Mondolfo: 265  
 Mefistófeles: 126  
 Max Scheler: 86, 90, 194, 195, 202,  
 204, 212, 226  
 Malinowski: 219



Mallermé: 93  
Thomas Müntzer: 138  
Frank Manuel: 138  
Thomas Mann: 140  
Molly: 164  
George Misch: 86  
Melville: 191  
Mussolini: 197  
Meinecke: 205, 206, 217, 265  
Edgar Morin: 112, 113  
Milkan: 267

## N-

Nietzsche: 18, 44, 53, 85, 86, 87, 88,  
93, 94, 133, 136, 140, 171, 175,  
210, 226, 227, 542  
A. Neussus: 140  
Pablo Neruda: 26, 88, 140, 188, 235,  
266, 310, 363, 371, 374, 375, 376,  
378, 379, 380, 382, 383, 385, 386,  
460, 540  
Martinus Nijhoff: 387  
Novalis: 471, 500  
Nevski: 99, 100  
Napoleón: 125, 141  
Newton: 173  
Michel Novelle: 20  
M. Nijhoff: 38  
E. Neumann: 311  
E.E. North: 481

## O-

Ozoud M.: 41  
Fernando Ortiz: 290, 291, 292  
Ortega y Gasset: 89, 92, 98, 133, 199,  
322, 435, 455, 546  
Orfeo: 451  
Orozco: 235, 373, 453, 457, 459, 460,  
461, 462  
Antonov Ovseienko: 118  
George Orwell: 17, 25, 29, 65, 86, 138  
Ogden: 72

## P-

E. Panofsky: 327  
Píndaro: 88, 537, 538

Pedro Páramo: 541  
Pascal: 93, 306, 307  
Proust: 86  
Pitágoras: 93  
Platón: 23, 87, 93, 138, 200, 213, 239,  
389, 409, 411, 541, 542, 544, 546  
Cándido Portinari: 235, 426, 457, 458,  
460, 462  
Polis: 480  
Prigogine: 91, 93, 179  
Proudhon: 106, 170  
Pedro El Grande: 109  
Punder: 238  
Pareto: 238  
Proteo: 144  
Vicente Pérez Rosales: 332, 309, 310  
Max Picard: 386  
J. Claude Piguët: 387  
A. Peixoto: 312  
Michelle Perrot: 148, 152  
Plon: 160  
Heinz R. Pagels: 173  
Petrarca: 254, 258, 263, 348  
Jan Patočka: 25, 176  
Humberto Palza: 324

## Q-

Horacio Quiroga: 269  
Quirón: 236

## R-

Rey Ricardo: 149  
Robinson: 259  
Rey Enrique IV: 148  
P. Ricoeur: 120, 133, 150, 544, 546  
Rousseau: 23, 69, 86, 93, 153, 265  
Richet: 126  
Robespierre: 33, 50, 51, 60, 82, 98,  
106, 107, 125  
Richelieu: 126  
María Rilke: 86, 88, 127, 261, 278,  
279  
Eustasio Rivera: 268, 271  
Rimbaud: 88, 93, 540, 546  
Rembrandt: 103, 104, 151, 297, 357,  
453, 454, 455, 458, 459  
Rieu: 174

T. Roszak: 176, 179  
Rostotzeff: 193  
Rudolph Otto: 414  
Rorty: 544, 545  
Rulfo: 540  
J. Cl. Renard: 539  
Diego Rivera: 452, 457, 458, 459, 460,  
462  
Ricardo: 415  
Robin: 409  
Samuel Ramos: 235, 272, 273, 281,  
305, 306, 405, 407, 408  
José Revueltas: 391, 308  
Wilhelm Röpke: 196, 369  
Ranke: 14, 358  
J. Romero Brest: 331  
Rohde: 338  
M. Rostovtzeff: 338  
Rabelais: 139, 354, 355, 356, 366  
Ruysdael: 357  
J. Ruprik: 25

## S—

Schwartzman: 13, 29, 37, 117, 148,  
151, 155, 173, 178, 180, 385, 433,  
547  
Stendhal: 86  
Shakespeare: 86, 88, 108, 117, 118,  
148, 149, 250, 311, 357, 455, 459  
Spengler: 103, 104, 238, 250, 452  
J.P. Sartre: 73, 74, 111, 133, 204, 516,  
517  
Shatov: 24, 105  
Sócrates: 86, 200, 408, 409, 515  
G. Simmel: 105, 122, 144, 145, 146,  
160, 161, 170, 254, 326, 341, 419,  
421, 424, 454, 497, 498, 503, 504,  
506, 507, 508, 514, 515, 517  
J. Shotwell: 239  
Stalin: 28, 29, 33, 42, 56, 69, 72, 80,  
97, 106, 117, 118, 155, 196, 197  
Solzhenitsyn: 106, 118, 121  
San Agustín: 86, 93, 292, 414  
Sófocles: 88, 91, 142, 251  
B. Saint-Germain: 178  
Somerville: 239  
Kurt Schneider: 244  
Alfred Shutz: 165, 545

Víctor Scardigli: 178  
M.G. Sutherland: 41  
A. Sauer: 295  
Schujelderup Elbe: 527  
Jorge Sorel: 483, 485, 486  
Sander: 525  
Schuetz: 525  
P. Schilder: 530  
M. Soto Hall: 273  
Schmieder: 295  
Carl C. Sauer: 295  
Schopenhauer: 311, 312  
Schigáleu: 23  
Schiller: 250, 501, 502, 504  
Eduard Shevardnadze: 169  
Seigfried: 177  
J. Schumpeter: 134, 153, 154  
Sterner: 204, 212  
Sombart: 205  
Williams Stern: 212, 315, 316  
Schleirmacher: 410  
Max Scheler: 306, 311, 312, 337, 389,  
403, 421, 423, 436, 492, 498, 499,  
504, 505, 530  
San Bernardo de Clairvaux: 346, 453  
Sófocles: 357  
Julio Stenzel: 370  
San Francisco: 390  
E. Spranger: 315, 396, 481  
E.W. Straus: 545  
E. Sábato: 540  
Spinoza: 467, 475  
Sabogal: 459  
A. von Salis: 452  
Heinrich Schäfer: 452, 455  
A. Sobchak: 23  
J. Solé: 40

## T—

Trotski: 79, 107  
René Thom: 121, 541, 542  
Taine: 80  
G.M. Trevelyan: 125  
Tocqueville: 17, 41, 44, 46, 48, 49, 52,  
56, 72, 84, 85, 106, 109, 129, 130,  
131, 133, 134, 135, 136  
Tucídides: 14, 59, 68, 69, 70, 71, 239

Tales: 144  
Tinbergen: 87, 191  
Arnold J. Toynbee: 104, 239, 240  
Troelch: 88  
Tönnies: 221, 497, 498, 499, 500, 517,  
518, 521, 401

P. Tavernier: 155

Triston: 158

Arturo Torres Rioseco: 264

Tinland: 174

Robert Tucker: 155

Troeltsch: 341, 346

Tsuneyoshi Tsutzumi: 347, 348, 455

Theo: 352

Tschuangtsé: 446

Salvador Toscano: 453

Troilo: 455

E. Todd: 29, 33

Teofrasto: 513

Tarde: 528

Rufino Tamayo: 457, 458, 459, 460

M. Theunissen: 545

Tzvetan Todorov: 546

## U-

Ursulo: 391

Unamuno: 96, 259, 484

Uranga Unesma: 287

## V-

J. Van der Elst: 296, 297

Bernardo Valbuena: 270

A. Von Salis: 278, 279

Benjamín Vicuña Mackenna: 290

Vedel: 296, 297

Karl Vossler: 236, 254, 255, 259, 366,  
368

Paul Veyne: 140

J.B. Vico: 134

Paul Valéry: 124

Michael Volensky: 132, 133

L.S. Vygotski: 132

Vigny: 153

Victor Hugo: 153

Luis E. Valcárcel: 234, 271, 304, 424

Vierkandt: 215, 435, 497, 498, 518,  
519, 520, 521

P. Villari: 341

Van Gogh: 352, 357, 427, 454, 459

Vico: 536

Vargas Llosa: 540

Vial Larraín: 541, 542, 543

Cesar Vallejos: 488

## W-

Max Weber: 18, 85, 105, 116, 119,  
120, 121, 133, 136, 174, 196, 197,  
445, 497, 498, 504, 521, 524, 525,  
526, 527, 528

Joachim Wasch: 196, 249, 263

Warwick: 148, 149

Wittgenstein: 171

Joseph Weizenbaum: 172

Walkman: 178

Steven Weinberg: 179

Werner Weisbach: 347, 451, 452, 454

H. Wölfflin: 348, 451, 452

Paul Westheim: 350, 453, 455

Walt Whitman: 86, 378, 379, 382,  
540

Leopoldo Von Wiese: 401, 497, 498,  
509, 510, 511, 517, 518, 520

Weinger: 435

Wundt: 442

Richard Wilhelm: 444

Grant Wood: 460

## X-

Joaquín Xirav: 306

## Y-

Yeltsin: 23, 75, 127

Y-Ho: 455

Yen Hui: 455

## Z-

Zinoviev: 29, 35, 73, 74, 138

Zamiatin: 31, 73, 74, 140

Giselda Zani: 257

Zurbarán: 452, 457

Leopoldo Zea: 546

Zalyguine: 35

# BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR

## *Obras, ensayos y artículos*

- Inmigración y planificación*, Antártica, julio, 1946, Santiago.
- Ulises o el demonio del monólogo*, Antártica, diciembre de 1946, Santiago.
- El mundo poético de Neruda*, Histonium, Buenos Aires, diciembre, 1949.
- Arnold Toynbee*, *Revista de Filosofía*, Santiago, 1950.
- Spinoza y Goethe*, *Babel*, Santiago, 1950.
- Fantasia y realidad en Kafka*, *Babel*, Santiago, 1950.
- El sentimiento de lo humano en América*, (Ensayo de Antropología filosófica), T. II, Santiago, 1950 (Premio Municipal, 1951).
- Experiencia del prójimo y Filosofía de la Historia*, (Congreso Internacional de Filosofía, Lima, Perú, julio de 1951).
- El sentimiento de lo humano en América*, (Antropología de la Convivencia), T. II, Santiago, 1953.
- Sistema cerrado y leyes de la naturaleza*, (Ensayo de filosofía de la física), *Revista de Filosofía*, Santiago, diciembre de 1956.
- Significance of the relation between Nature and History for historical Knowledge*, (Washington, 5º Congreso Interamericano de filosofía, julio de 1957).
- Husserl y la ciencia moderna*, (Ensayo de teoría de la ciencia), *Revista de filosofía*, julio de 1957).
- Teoría de la Expresión*, Universidad de Chile, Seix Barral, Barcelona, 1967. Premio Municipal en Filosofía, "Andrés Bello", 1968.
- La Revolución Rusa*, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros, Dilemas, agosto de 1967, Santiago.
- La Philosophie au Chile*, (Instituto Internacional de Filosofía, París), Firenze, 1971, en el volumen *Contemporary Philosophy*.
- Singularidad y universalidad de la experiencia y filosofía americanas*, "Stromata", Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1973.
- América Latina: Filosofía y liberación*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1974.
- Ciencias y tecnología en América*, *Stromata*, junio, 1974, Buenos Aires.
- Contemplación del mundo y expresividad*, 1987, traducido al japonés por I. Taniguchi, Osaka, en *The Journal of Human Sciences*, St. Adrew's University, Vol. 23 Julio, 1987.
- La idea de americano del sur*, 1988, en el volumen *Filosofía e identidad cultural en Americana Latina*, de J. Gracia e I. Jaksic, Caracas, 1988.
- Autoconocimiento y erotismo*, 1988, Santiago-Chile, 54 p., Prefacio al libro de F. Pimstein, "La femineidad en la Antigüedad Clásica".
- A history of Self-Knowledge in the Wets*, Universidad de Michigan, 1988, 39 pp.
- La categoría cognitiva de los orígenes y el sentido de la historia de las ciencias*, *Revista de Filosofía*, Santiago, 1989.
- El significado de la historia de la física en Occidente*, t. I, real, 300 pp., financiado por Fondecyt, 1992, (se publicará próximamente con el título de *El discurso del método de Einstein. El libro de las revoluciones*, Introducción a la segunda edición corregida de *El sentimiento de lo humano en América*, Antropología de la convivencia, Editorial Universitaria, 500 pp., 1992.

*El sentido de la filosofía de la historia* (conferencia dictada en la Escuela de Altos Estudios Históricos de la Universidad de París, dirigida por el Prof. F. Braudel, enero 1955).

*Las concepciones biológicas del mundo*, lecciones dictadas en el Dep. de Extensión de la U. de Chile, julio de 1964.

*Maquiavelo, Leonardo y la ciencia en el Renacimiento*, conferencia pronunciada en la Universidad Austral de Valdivia, en noviembre de 1969.

*Futuro y Ciencia*, discurso pronunciado en la Presidencia del Senado, sobre previsión tecnológica, enero, 1971.

*Expresión, comunicación y liberación*, conferencia dictada en la Escuela de Altos Estudios, en Buenos Aires, 24 de agosto de 1973.

*La función social del Estado en el último cuarto del siglo XX*, conferencia pronunciada en la Contraloría General de la República, con ocasión de cumplir su cincuentenario, el 14 de noviembre de 1977.

## ARTÍCULOS, ENSAYOS, COMENTARIOS Y ANTOLOGÍAS SOBRE EL AUTOR.

ALONE, *El sentimiento de lo humano en América*, t. II, "El Mercurio", 14 de mayo, 1959.

ALONE, *El sentimiento de lo humano en América*, t. II, "El Mercurio", 11 noviembre de 1973.

ANGUITA, (E) *En la Belleza del Pensar*, trata de ser y expresar.

BARCELÓ (J.), *Teoría de la Expresión*, "El Mercurio", 26, mayo, 1967.

BRÜNING, (W.), *La Antropología Filosófica actual en Iberoamérica*, "La antropología personalista de Schwartzmann", traducido del alemán, Córdoba, 1955.

CAMPA (R.), *El reformismo revolucionario chileno*, págs., 9, 10, 85, Padova, 1970.

CARIAS (R.), *La indexación, una contribución a la Antropología Sudamericana*, Caracas, 1970.

CANTURELLI, (A.), *América Bifronte*, Troquel, Buenos Aires, 1961.

CIUDAD (M.), *El sentimiento de lo humano en América*, t. I, "La Nación", Julio, 1950.

DAVIS (H. E.), *Latin American Thought: A historical Introduction*, Free Press, 1972, pp. 159.

DÍAZ-CASANUEVA, (H), "Un filósofo chileno: Schwartzmann". La época, julio de 1987.

ESCOBAR (R.), *La filosofía en Chile*, Santiago, 1976, págs. 98-100.

ESTRELLA (J.), *Teoría de la Expresión*, Anales de la Universidad de Chile, Nos 141-144, 1969.

ESTRELLA (J), *Teoría de la Expresión*, "La Nación", 14 de enero de 1968.

ESTRELLA, (J), *Conocimiento y Biología*, Santiago, Hachette, 1991, en p. 96 referencia a la Teoría de la expresión, de F. S.

ESTRELLA, (J), estudia la filosofía del autor en 1977 en los Cuadernos de filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Nos. 26-27, pp. 225-230.

FABRE (G.), *El sentimiento de lo humano en América*, t. I, Revue Philosophique, Nos 4-6, págs 212-214, París, 1955.

FABRE (G.), *El sentimiento de lo humano en América*, t. II, Revue Philosophique, Nos 4, 158, págs. 545-547, París, 1958.

FREYRE (G.), *Ensayos sobre la Historia del Nuevo Mundo*, México, 1951, parangón entre S. Ramos y F. Schwartzmann, F.C.E., pág. 477.

- GILLIN (JOHN), *Ethos components in Modern Latin American Culture*, University of North Carolina, vol. 57, N° 3, junio 1955, analiza concepto de ensimismamiento de Schwartzmann.
- GIANNINI (H.), *Carta al autor de Teoría de la Expresión*, "La Nación", 17 Septiembre, 1967.
- GODOY (H.), *El Carácter Chileno*, 1991, E.U., pp. 473 a 478. Excelente antología y comentarios del pensamiento chileno.
- GODOY (H.), *Participación en integración nacional*, págs. 60 a 63, Santiago, Ed. del Pacífico, 1974.
- GOIC (C.), *El sentimiento de lo humano en América*, Atenas, junio, 1953, Concepción.
- GOIC (C.), *Alturas del Macchu Picchu: La torre y el abismo*, "Anales de la Universidad de Chile", Nos. 157-160, págs. 164-165, 1971.
- GOIC, (C), En su obra en tres volúmenes, *Historia y crítica de la literatura Hispanoamericana*, Ed. Crítica, Barcelona 1990, hace referencia a trabajos de antropología de la convivencia. Particularmente, en el tercer volumen, reproduce, al tratar del ensayo americano, mi capítulo sobre MARIÁTEGUI Y LA IDEA DE LA ACCIÓN, que pertenece al segundo tomo de mi obra sobre América, de 1952.
- GLICK (S.E.), *Report on Fifth Interamerican Congress*, The Journal of Philosophy, 1957, Vol. LIV, N° 21, Columbia University.
- KUSCH (R.), *América profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962.
- KUSCH (R.), *El pensamiento indígena americano*, Puebla, México, 1970.
- MATURO, (G), *capítulo sobre F. S. en el volumen colectivo Literatura y Hermeneútica*, 1987, Buenos Aires.
- MATURO, (G), *La imaginación creadora en la teoría literaria hispanoamericana*, Buenos Aires, 1992.
- MEGAFON, *Revista interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos*, se reproduce un capítulo de la Teoría de la Expresión, 1977, junio, N° 5.
- MELAZZA (J.), *El hombre y su soledad*, "El Mundo", B. Aires, agosto 26, 1954.
- OYARZÚN (F.), *La neurosis en el estudiante*, Ed. U. de Chile, 1961.
- OYARZÚN P. (Fernando) quien destaca en sus obras sobre la teoría de las neurosis, la noción de identificación de Schwartzmann.
- OYARZÚN (L.), *Temas de la Cultura Chilena*, Santiago, Ed. Universitaria, 1967, ver capítulo El sentimiento de lo humano y otras referencias en la misma obra.
- OYARZÚN (L.), *Arte moderno: realidad y trascendencia*, "El Mercurio", 4 Septiembre, 1959.
- OYARZÚN (L.), *Discurso de Incorporación al Instituto Chile*, 1970.
- PEREIRA (E.), *El Viejo y el Nuevo Mundo*, UNESCO, S. Pablo, 1956, 113-114.
- PÉREZ-MARCHAND (M.L.), *La incomunicación existencial en América Latina*, "Diálogos", Universidad de Puerto Rico, N° 6, 1966.
- ROIG, (A.A.), *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*, F. de C.E., 1981, pp. 141-142, acerca de la teoría del hombre de F.S.
- ROMERO (F.), *Panorama de las ideas, La filosofía Latinoamericana*, Guadarrama, 1957.
- SARTI, (S), *Panorama della Filosofia Ispanoamericana Contemporánea*, historiador italiano de la Universidad de Milán, 1976, Milano, Cap. viii, pp. 587-633, donde trata de cierto paralelismo entre la obra de Neruda y Schwartzmann.
- SIGNOS, *Revista de la Universidad del Salvador*, 1992, se hace un comentario criterio generoso, acerca de un ensayo de filosofía de la ciencia, publicado en la Revista de Filosofía de Santiago de Chile en el V. 34 de 1989.
- SOJO, (J.R.), *Los valores literarios de Chile y Argentina*, "El Tiempo" de Bogotá, entre-

- vista a E. Espinoza reproducida en "El Mercurio", 23 de marzo de 1952.
- TANIUCHI, (I), *Expression Theory by F. Schwartzmann*. ensayo publicado en japonés en una revista de la Universidad de Osaka, 1982.
- URIARTE (F.), *El sentimiento de lo humano*. t. II, "La Nación", 24 enero, 1954.
- VALENTE (I), *El año literario en Chile*. "El Mercurio", 31, diciembre, 1967.
- VARELA, (F.J.) *Comocer*, Gedisa, Barcelona, 1990, donde refiriéndose a la historia del conocimiento de sí mismo, destaca los aportes de Schwartzmann.
- VERA (O.), *El sentimiento de lo humano* t. I, Revista de Filosofía, Santiago, 1950, N° 3.
- VIAL L. (J. DE D.), *La antropología filosófica de Schwartzmann*. t. II, "El Mercurio", 24, enero, 1954.
- VIAL LARRAÍN, (J.), *Situación, tradición y problemas de la filosofía en Chile*, en el volumen "La enseñanza y la investigación filosóficas en América Latina y el Caribe". E. Tecnos. 1991. pp. 83 a 96.
- WACQUELZ (M.), *Teoría de la Expresión*, "La Nación", 13, agosto, 1967.
- ZEA (L.), *La esencia de lo americano*, Pleamar, B. Aires, 1971.
- ZEA, (L.), *Filosofía y Cultura Latinoamericana*, Caracas, 1976.
- Antología de la Filosofía americana contemporánea*. selección, y prólogo de L. Zea. Incluye del Sentimiento de lo humano, t. I, el cap. "La idea de americano del sur", México, D.C., 1968.
- El pensamiento político latino-americano*. selección y prólogo de Riccardo Campa, Universidad de Roma. Incluye un capítulo del t. I, Laterza, Bari, 1970.
- Teoría*: dirigida por H. Giannini, en reconocimiento a la *Revista de Filosofía* que dirigiera Schwartzmann, como fecundo órgano de expresión del trabajo filosófico en Chile, publica en su N° 5-6, diciembre de 1975. un catálogo general de ella: 1949 a 1969.





9 789561 107670 >

*El Libro de las Revoluciones*, introducción a la segunda edición corregida de *El Sentimiento de lo Humano en América* es, en rigor, una obra constituida por dos libros en uno, cuyas ideas centrales apuntan al amplio campo de la antropología de la convivencia.

A partir del presupuesto de la naturaleza primordial de las relaciones interhumanas y las modificaciones que determina su viva interdependencia, el autor devela el alma americana a través de un estudio crítico de la sociología contemporánea que le permitió, hace cuarenta años, anticipar el retroceso del régimen soviético.

En el prólogo preparado para esta edición, el profesor Schwartzmann advierte que toda acción colectiva que carezca de fervor interior, precipitará a las sociedades al impersonalismo de las tiranías, extravío que ningún paraíso tecnológico imaginable logrará rectificar.

Se estudia la asombrosa Revolución Rusa de 1989, que descubre aspectos insospechados y desconocidos de la historia del hombre. Por eso, la obra, en su conjunto, constituye una revolución en la comprensión de las revoluciones.