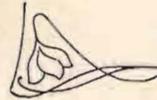


ARTURO SERGIO VISCA

ARTURO SERGIO VISCA

UN HOMBRE Y SU MUNDO

UN HOMBRE
Y SU MUNDO



BIBLIOTECA NACIONAL
MONTEVIDEO

ARTURO SERGIO VISCA

UN HOMBRE
Y SU MUNDO

MONTEVIDEO

1978



MINISTERIO DE EDUCACION Y CULTURA

Secretario de Estado

Dr. DANIEL DARRACQ

BIBLIOTECA NACIONAL

Director General

ARTURO SERGIO VISCA

ADVERTENCIA

La primera edición de Un hombre y su mundo (Montevideo, ASIR, 1960) reunía 17 textos divididos en dos secciones: Resonancias y Lecturas uruguayas. El libro que tiene ahora el lector entre las manos conserva el título de aquél y recoge un conjunto de los textos que lo componían. Es dudoso, sin embargo, que pueda afirmarse que se trata de una segunda edición, porque los cambios introducidos en el libro son tales que, en realidad, componen uno nuevo. Los cinco textos (Nuestros mitos literarios, Lirismo y esteticismo, Esteticismo de composición, Liber Falco, poeta y María Adela Bonavita) congregados en la segunda parte han sido excluidos los doce (En un rincón suburbano, Ante la ventana, Soledad, Monodialoguismo, Apunte sobre Florencio, El goce de ver, Reflexión de la noche, El miedo de ser, Para un arte de recordar, Soledades rioplatenses, Pensamiento errante, El repentinismo en el rioplatense) que constituían la primera parte han sido reelaborados y redistribuidos en los tres cuadernos (Resonancias, Biosiogramas y Glosas) en que este volumen se halla dividido. Se han agregado, además, otros 19 ensayos. En resumen: este libro reedita la primera parte, reelaborada, del de 1960, triplica, con el agregado de nuevos textos, el número de páginas que la componían y da una nueva ordenación a todo el material. La supresión de

las páginas que formaban la primera parte está motivada en que las mismas quebrarían la homogeneidad de este volumen, de carácter netamente ensayístico, ya que eran textos de crítica literaria. En cuanto a la nueva estructura dada al libro, dividido en tres cuadernos, encuentra su explicación en que cada uno de ellas reúne ensayos de tono análogo y facilita la lectura y comprensión del material que los componen.

Expondré ahora, porque entiendo que puede ser una guía útil para la lectura de este libro, algunos puntos de vista relacionados no con el logro (quede ésto subrayado con fuertes trazos) sino con los propósitos o intenciones que el mismo procura explayar. Los textos que este libro reúne intentan explicitar una visión de la realidad y la vida, enfrentadas desde una perspectiva personal en la que se conjugan los también personales modos de meditación y la personal sensibilidad del autor. En esta sensibilidad encuentran su raíz aquellos modos, de la misma manera que la razón, genéricamente considerada, tiene su raíz en la vida. Pienso, pues, que para una justa intelección de las intenciones que han orientado la elaboración de estas páginas no debe olvidarse (y especialmente en la lectura del Cuaderno primero: Resonancias) que en las mismas se ha procurado fundir sensibilidad y conceptualización. Quizá quepa agregar que este modo de meditar sobre la realidad y la vida que procura conciliar la inflexión estética (o poética) con el rigor conceptual, es, de acuerdo con autorizadas opiniones, el más característico del pensamiento hispanoamericano (y aun español). Ese meditar, además, y así ocurre en los textos aquí reunidos, es típicamente asistemático. Lo que no supone falta de coherencia. Si la sensibilidad del ensayista no es una sensibilidad distorsionada y si su capacidad de conceptualización

es la necesaria para ordenar lógicamente, en forma de conceptos, las reacciones sensibles que el contacto con la realidad y la vida le promueven, la unidad surge espontáneamente, aun sin un propósito sistematizador. Confío en que estas páginas posean esa manera de íntima unidad o congruencia. Y confío en que ella sea evidente incluso a través de algunos motivos (la vivencia del tiempo y sus consecuencias, la búsqueda del sí mismo y del propio conocerse, la soledad, el sentimiento de la muerte) reiteradamente presentes en los textos. Reiteración que intenta, por otra parte, enriquecer con la exposición de nuevos matices lo ya dicho en otras páginas del libro.

Las diferencias de tonos ensayísticos que justifica la división del material en tres Cuadernos será fácilmente ostensible para quien atentamente lea (si hay quien dedica atención a estas páginas, que, por sus características, pienso destinadas a no muchos lectores). En el Cuaderno primero: Resonancias, es donde en forma más explícita se intenta la conjunción de sensibilidad y conceptualización, procurando que la segunda quede estrechamente ligada a una situación o reacción ante la realidad expresamente dicha; en el Cuaderno segundo: Biosicogramas, la sensibilidad raíz se halla más cautelada y el tono es más puramente conceptual o abstracto; en el Cuaderno tercero: Glosas, se intenta ver la vida a través de la materia que ofrecen algunos textos literarios, sentidos como una manera de refracción vital. Esta diversidad de tonos ensayísticos no destruye —según pienso— la aludida íntima unidad del libro, que, según creo, asimismo, seguirá creciendo, si me lo permite la vida, para completarse en alguna eventual (y seguramente lejana) reedición. Alguien dijo que hay libros que se van haciendo solos a lo largo de una vida. Y muchas veces

—aunque esto no sea aplicable a éste— suelen contarse entre los más vitales e interesantes. Un hombre y su mundo ha ido creciendo de ese modo (a pesar de no hallarse entre los más interesantes y vitales). Y es mi deseo que siga creciendo de la misma manera, a medida en que la vida vaya poniendo en mí nuevos pensamientos y sentimientos.

A. S. V.

CUADERNO PRIMERO:

RESONANCIAS

EN UN RINCON SUBURBANO

1. Diálogo con las cosas

De acuerdo con Ortega, es posible afirmar que la vida humana es substancialmente un diálogo, uno de cuyos interlocutores es el hombre mismo, y el otro, locuazmente mudo, su contorno. Como un paisaje de perspectiva infinita, el mundo se extiende ante nosotros multiplicando desde su aparente hieratismo, innumerables interrogantes y sugiriendo innumerables respuestas. En el secreto corazón de cada cosa parece esconderse irónicamente un enigma, y, más secretamente oculta aún, su réplica. “Quedé desfallecido escudriñando la realidad”, afirma Sócrates en el Fedro de Platón. Y el mismo Platón decía de los filósofos que eran “filatheamones”, amigos de mirar, afirmando, en otra parte, que “el goce que procura el espectáculo de la realidad es cosa que no puede gustar sino el amante de la sabiduría”. Miremos, pues, con visión límpida, transportándonos, a través de la mirada, desde nuestra alma hasta las cosas. Nuestra mirada puede acariciarlas casi voluptuosamente y apresar algunos de sus secretos.

2. Tres estados de conciencia

Estas reflexiones me asaltan mientras camino, solo, por un rincón suburbano de Montevideo. Es esa hora

crepuscular en que los objetos no quedan todavía en un puro perfil —que los hace fantasmas de sí mismos— pero en que ya los tonos de sus colores se van atenuando. Unos árboles, al fondo, levantan como melancólicas cabezas sus follajes. Sobre ellos cae lentamente el azul apagado del cielo. Un pájaro cruza silencioso ese aire sereno y abatido. Hacia un costado y en un último plano, la calle hace una graciosa curva, como tomando velocidad para perderse en una lejanía desconocida. Cercana, cubierta de cansadas enredaderas, una vetusta casona descascarada, se inmoviliza en el tiempo, con un ademán perentoriamente claudicante. La casa parece inmovilizada en el tiempo, pero el tiempo mismo parece haberse detenido, absorto en toda esta plácida inmovilidad. Se siente como si todo soltara un viejo aroma, un velado, conmovedor aire poético. La propia vida se remansa en este tiempo inmovilizado; en esta vetustez de la casa, que impresiona como si poseyera un alma vieja y sabia; en las copas de los árboles perfiladas en un azul que lentamente se va oscureciendo. En un primer momento, el paisaje parece invitar para que todo, con una sensualidad sin malicia, sea gozado —digamos así— instrumentalmente. La fronda de los árboles es como un cobijo; bajo ellas, un lozano pasto verde invita a recostarse en él, a palparlo voluptuosamente, mientras dejamos correr nuestra vida con un ritmo despacioso de arroyo. Es ésta, nuestra visión utilitaria del paisaje. Pero si nos recostamos en ese pasto, sobrevendrá un segundo momento. Lentamente nos irá ganando la sensación de que ya no nos vivimos a nosotros mismos, sino que vivimos la callada vida de las cosas. Ocurre a veces, en la gestación, que la pulsación del corazón materno y la del futuro niño se acompañan y ya no se distinguen entre sí. Son una sola vida y dos cuerpos, atravesados por una misma sangre con idéntico pulso. Cuando el paisaje nos apresa, así ocurre en nosotros. Nuestro yo parece disolverse en las cosas. El corazón late con el mismo

ritmo que el corazón de ellas. Auscultamos sus latidos, fundiendo nuestra sangre espiritual con esas secretas palpitaciones. El alma de la vetusta casa, de las melancólicas cabezas de los árboles, del azul del cielo que es ahora como el trémolo de una música sin sonido, no se distinguen ya de nuestra propia alma. Es ésta nuestra visión contemplativa del paisaje. Pero de pronto, nuestra conciencia toma distancia ante él y lo penetra como un delicado bisturí. Huyen del paisaje, entonces, las pequeñas saetas aladas de poesía que lo atravesaban. Se percibe que la vieja casa es en sí misma fea; que los árboles, acacias, laureles, naranjos, no atraerían nuestra atención en otro momento; el cielo vuelve a ser una masa de aire indiferente. Es ésta, nuestra visión reflexiva del paisaje.

Cada uno de esos tres instantes me ha procurado un conocimiento dispar, y caracterizado por diferente signo, de la realidad, haciéndome palpar un costado distinto de ella. El instante utilitario proporciona un conocimiento limpiamente sensual de los objetos, enseña lo que éstos tienen de manuable, de aprehensible, corporal y sensitivamente. El instante contemplativo, visión de cercanía, pareciera conducir directamente al alma de las cosas, a lo que ellos tienen de animación interna. El instante reflexivo, visión a distancia, da conceptos de la realidad, haciéndolos saltar de la sensible superficie y de los perfiles de las cosas. Cada una de estas tres formas de conocimiento es necesaria y, rigurosamente, se relacionan entre sí. Pero ahora, la quieta serenidad de este rincón montevideano, que me entrega apaciblemente su encanto, me induce a detener el pensamiento en la consideración del segundo instante. “*Un paisaje en un estado de alma*”, escribió Amiel, y Byron dijo que era “*un estado de conciencia*”. Estado de alma o de conciencia, estas humildes cosas que me rodean —caso- na vetusta, árboles, callecita— se religan ahora, cordial y misteriosamente, a mi vida, mientras camino.

3. Poesía de la realidad

Este religamiento cordial con nuestro contorno en que consiste la contemplación, es simultáneamente una actitud receptiva y creadora. En la contemplación los objetos acrecientan nuestra vida interior a la vez que nosotros acrecentamos la vida de las cosas. Ellas y nuestra alma se comportan como vasos comunicantes. Ocurre como si las fronteras entre espíritu y naturaleza desaparecieran, pero sin distanciarnos ni del uno ni de la otra, sino mediante una espiritualización de la naturaleza y una naturalización del espíritu. Mientras contemplo aquellas cabezas inmóviles de los árboles siento que ellas y yo flotamos ingravidos en un aire ausente. Pero, ¿cómo se opera este mutuo trasvasarse y transmutarse entre espíritu y naturaleza? En la contemplación, dije antes, pareciera que se llega directamente al alma de las cosas. Mas, ¿qué alma es esa que sentimos en las cosas inanimadas? Dicho con brevedad: es nuestra propia alma que ha emigrado a ellas. Así, pues, esa poesía que derrama la tarde y el quieto conjunto del cielo, los árboles, la casona vetusta proviene de nosotros. Toda esa quieta realidad es para el alma un espejo. Todas esas cosas son catalizadoras de sentimientos. En este sentido, es posible hablar de un acrecentamiento de la vida de las cosas en la contemplación: hemos acrecentado esa vida con nuestra propia emoción. Pero en la contemplación los objetos operan —ya lo he dicho— un crecimiento emocional en nosotros. Los objetos no se agotan en esa función de resonadores o receptáculos donde se aloja nuestra alma. Para que el sentimiento contemplativo sea auténtico, es necesario un espontáneo acatamiento del alma a los valores de los objetos contemplados. Sin ese acatamiento nuestra emoción quedaría reducida a un mero hedonismo que desplazaría al alma de la contemplación: no contemplaríamos ya, sino que *nos contemplaríamos* en una especie de auto-devoración espiritual. En este

sentido, pues, son los objetos los que producen el acrecentamiento de nuestra vida interior. Esta mutua fecundación entre el alma y las cosas es la que engendra la poesía de la realidad. La poesía, “poiesis” decían los griegos, de “poieo”, crear, engendrar. El encanto poético de ese trino que oigo ahora, salta como un destello de la conjunción de mi alma, que lo capta a través de algún sensitivo oído, y *eso* que por sí sólo sería no más que una vibración del aire. Pero ese encanto es una creación común de ambos. En la contemplación, digámoslo una vez más, se toca el *alma* de las cosas porque las cosas hacen misteriosas señas y, en su mudez, tienen secretas voces que penetran al alma.

Aquel trino de pájaro, recogido por algún sensitivo oído interior, ha llenado con su rápida vibración iridiscente, todo el ámbito de la tarde: ha resonado en lo alto, en lo bajo, a lo lejos, en lo hondo. Como desde un eco interior, la memoria ha respondido a aquel trino con el recuerdo de otros: gritos de bicho-feo escuchados en la infancia, en los atardeceres, sobre las márgenes del Santa Lucía. En su quietud contemplativa, el alma se va llenando de cosas lejanas. Percibo entonces que en ese acto contemplativo de aprehender el alma de esta tarde y estas cosas interviene toda mi vida, y que, aun cuando no tenga clara conciencia ello, de algún modo se actualiza en mí todo mi pasado. Aún más: esta quietud, paradójicamente, sensibiliza la percepción de la vida en su avance hacia el futuro. La vetusta casona parece reflejar ahora el recuerdo de alguna sensación deliciosamente empavorecida de mi infancia, al mismo tiempo que, presente ante mí, me dice algo de su vida moribunda. El leve cambio del azul del cielo es un vago gesto del tiempo que transcurre. En la contemplación es vivida, pues, en su plenitud la vida espiritual. Carece de esa instantaneidad que caracteriza al goce sanamente voluptuoso, pero corporal, de los objetos. No obli-

ga a esa especie de reabsorción de la conciencia sobre sí misma, que establece esa distancia entre ella y los objetos, necesaria para el conocimiento reflexivo de los mismos. En la contemplación conocemos a las cosas en nosotros y a nosotros en las cosas y a la vez es como si todos —ellas y nosotros— fuéramos, a la manera de mónadas leibnizianas, espejos y resumen del universo entero. Pero sentimos, en la contemplación, que, contrariamente a esas mónadas, cada cosa no se convierte en un cerrado recinto “*sin ventanas hacia afuera*”, donde cada una se recluya, solitaria, sino que todo entra en vibrantes relaciones. Este cielo azul que desciende sobre las copas de los árboles, crece al mismo tiempo desde ellos hacia el infinito; este cielo azul es también un mar, un mar de aire, que asociamos por instante al otro, al de “*innumerables murmullos*”; este cielo azul, mar silencioso, nos hace sentir la paz, en estos momentos, de nuestros mares interiores. Y toda esta calma, que hace del mundo un éxtasis, va cerniendo lentamente sobre todas las cosas lo inefable. Al fondo del paisaje infinito del cielo, y también en la pequeñez de este rincón montevideano, se siente una presencia misteriosa.

4. Perspectivas

El mundo, dije al comenzar estas reflexiones, se extiende ante nosotros como un paisaje de perspectiva infinita. En un primer plano, se ubica nuestro contorno inmediato; más lejas, pero no menos actuantes, se inscriben conmovedoras las cuestiones últimas: Dios, la vida, la muerte... Quien se acostumbra a contemplar lo próximo se prepara para “contemplar” lo invisible lejano. No es posible responder al llamado de las cosas sin que de algún modo actúen esas últimas cuestiones; no es posible plantear éstas, sin sentir que hasta lo más humilde queda comprometido en nuestra réplica. Tocar

al mundo en cualquier de sus puntos es hacerlo revivir todo entero del mismo modo que resuena la campana entera y no sólo el sitio donde la hemos golpeado. Podemos elevarnos dialécticamente desde el misterio que encierra la vida de una hormiga hasta el problema de Dios, y desde éste, descender hasta el encanto del vuelo de aquel pájaro. En el acto de contemplar, esa doble impulsión ascendente y descendente se siente como algo “salido” espontáneamente y no hecha por conceptuaciones. En ese estado en que destilamos nuestra vida sobre las cosas para reabsorberlas en nosotros, sentimos como algo concreto, jugoso como un fruto, esa relación entre lo lejano y lo cercano. Las cosas toman el tamaño del universo, el universo se radica en las cosas. Por esto, mientras la noche cae sobre este rincón montevideano y yo me alejo, pienso que la contemplación de estas cosas cercanas y que deben sernos tan queridas, puede ser el más eficaz camino para alcanzar nuestra autenticidad, individual y colectiva. Desde ellas, podremos ser universales radicados, y seres radicados sin anteojeras para lo universal. No cegaremos, en nuestra vida, ninguna de sus fuentes. Así parecen decirlo en su lejano parpadear —guiñadas siderales— las estrellas.

ANTE LA VENTANA

Frente a la ventana ante la cual habitualmente escribo hay un árbol. Durante el invierno, ha mostrado, constantemente, día a día, su melancólico esqueleto de madera. Despojado de hojas, con las ramas desnudas tendidas hacia lo alto como delgados brazos implorantes, tenía un aspecto fantasmal, casi, diría, huraño y taciturno. Pero la primavera, la vieja primavera siempre joven, realiza con exactitud y naturalidad esos callados prodigios que nosotros, ensimismados habitantes de una ciudad ensimismada, solemos no percibir. Nuestra atención ¡ay! atraída muchas veces por cosas nimias que nos parecen grandes se distrae de cosas grandes que nos parecen nimias. Y así fue que el esquelético, el melancólico árbol fantasmal, se fue poblando de hojitas. De pequeñas, tiernas hojas verdes que lucían, tocadas apenas por la luz del sol, como irisadas gemas vegetales, como esmeraldas portadoras de un silencioso y conmovedor hálito de vida. Y el prodigio, realizado sin prisa y sin pausa, sin que se notara el esfuerzo necesario para esa maravillosa generación, tenía, a nuestros ojos que día a día lo contemplaban, algo de esplendoroso a pesar de su aparente humildad de hecho cotidiano. Algo así como si en ese lento germinar de verdes tiernos y apenas vivientes, se viera nacer por primera vez la primavera. Parecía, así lo sentía en realidad, que los pequeños dedos vegetales que surgían del árbol, nacían al

contacto de algo que descendido de lo alto tocaba las dormidas ramas.

° Todas estas emociones ante un árbol que florece en primavera, y cuya transcripción he ido rápidamente volcando sobre el papel, son, pensará el lector, viejas como el mundo. (Recuerdo, en este momento, la gracia de la rama verdecida de aquel olmo seco que contempló Machado). Pero viejas y todo, ¿no es posible que alguien las sienta como novedad? Es que la vida misma, ¿no se ofrece siempre como algo bulliciosamente joven? La novedad de espíritu, al fin de cuentas, sólo se halla en los viejos sentimientos eternos que constituyen, querámoslo o no, las únicas, firmes, salvadoras evidencias interiores. Que, sin duda, le fue más fácil al hombre inventar el aeroplano (u otros aparatos aún más complicados y menos inofensivos) que un sintiendo o emoción realmente nuevos. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que esta lenta y casi milagrosa floración de un árbol me ha ido llevando, insensiblemente, a la visión de otras menudas, humildes, grises realidades que se tienden por detrás de él. Una simple parecita gris-verdinosa, una puerta marrón, un letrero comercial que combina, sobre un fondo amarillo, negros y rojos. La lenta llovizna que en estos momentos cae y el cielo gris dan a todo lo que veo un aire de mansedumbre que no tiene, sin embargo, nada de triste. Ante el encanto sencillez de todas estas simples cosas que me rodean, he recordado aquella afirmación, —de Raimundo Lulio, creo— de que *“todo cuanto se percibe por los cinco sentidos corporales, todo es maravilla”*, y me he preguntado por qué fue dicho, tan sin razón, que *“la realidad es vil”*. Así como hay quienes tienen *“horror al vacío”* y viven con estremecida angustia la idea de la nada, hay quienes, también, experimentan *“horror a lo real”*, angustia ante la plenitud, de jugosidad un poco carnal a veces, de la realidad cotidiana. Y sin embargo, quiérase o no, la rea-

lidad, provocadora e irónica, se instala siempre secretamente en nosotros e ingresa en el territorio, nunca vedado para ella, de nuestra vida espiritual.

° Cuando ciertos animales sienten que van a morir, se aíslan, con lo cual revelan, delicadamente, que el único acto realmente íntimo que le ocurre a la vida es la muerte. Sólo el agonizante, ya de espaldas a la vida, y cara a cara ante el misterio, se halla a solas consigo mismo. La vida se revela en principio como una puñ interioridad. Pero esa interioridad está hecha con lo que previamente le ha venido de fuera. Vivir es, ineludiblemente, convivir. Y aunque en lo más íntimo de nosotros mismos sentimos la vida como una radical soledad, no podemos evitar esa coparticipación con *“lo otro”* esencial a la vida. Ni aún con la soledad o el aislamiento, físico o espiritual, es posible eludir la convivencia. Aislarse de algo presupone que ese algo es el determinante de la actitud asumida y que sigue teniendo, por lo tanto, cierto poder actuante. (Por todo esto se explica que la soledad, la soledad interior, tan necesario para la buena andadura de la vida espiritual, debe ser vivida con infinitos cuidados. Recuerdo, al respecto, que don José Bergamín afirmaba que las soledades rioplatenses, así lo intuía él a través de la lectura de *Martín Fierro*, más que soledades le parecían desolaciones.) Vivir es, pues, convivir. Convivir es consustancial a la vida. Por eso vivimos indisolublemente ligados, y aún acuciados, por nuestro contorno, y las más ínfimas cosas de él actúan, directa o indirectamente, sobre nosotros. De este modo, la realidad inmediata que puede parecer una humilde Cenicienta de nuestra vida espiritual, tiene en ésta un rango que solemos olvidar. Teniendo en cuenta estos puntos de vista, ¿qué pensar de ese horror a la realidad, de ese asco a lo real y pleno a que me he referido antes? Es posible afirmar que el horror a la realidad, el miedo cerval ante la casi exultante plenitud con que a

veces asalta la realidad inmediata, es una enfermedad del espíritu, una traición a la vida, que, por razones muy distintas y revistiéndose de formas muy dispares, han sufrido algunos seres de todas las épocas y lugares.

* Explanar algunas ideas al respecto, llevaría mucho espacio. Es preferible, pues, detenerse otro instante en la contemplación del verde jubiloso de aquel árbol y dejar, luego, descender la mirada hasta la calle. Galicia, a esta altura, muestra un adoquinado rojizo pálido. Acevedo Díaz tiene un adoquinado gris desvaído. Suavemente brillantes bajo la llovizna, es grato contemplar como se combinan ambos colores. Los adoquinados de ambas calles se juntan como las corrientes de dos ríos que al tocarse no mezclaran sus aguas. La tranquila y gozosa contemplación de ese árbol amigo, de esa llovizna suave, de esos colores de la calle, impulsan a que el pensamiento, en suaves curvas, siga una ondulación sinuosa. ¿Por qué si hay tantas cosas donde la atención puede clavar sus finas puntas, rehuye, o intenta rehuir, tan frecuentemente, el rioplatense, la realidad que lo rodea? Queda sin respuesta esta pregunta, dejando que el pensamiento siga su suave ondulación sinuosa. Diré tan sólo que es necesario perder el temor de enfrentarse con realidades que no juzgamos suficientemente asépticas como para tener con ellas contacto espiritual. Todo depende de nuestra actitud ante lo real. En nuestro trato diario, habitual, con los objetos, nuestras relaciones son meramente utilitarias. Los objetos son, así, sólo instrumentos. Un vaso sirve para beber, una casa para ser habitada. Pero si adoptamos una actitud desinteresada, contemplativa, los objetos muestran lo que tienen de "seres". Se hacen interesantes por sí mismos y ostentan, resplandeciente o humilde, su belleza. Toda realidad encierra en sí misma el germen de una parábola, es, en un sentido profundo, una metáfora que a nosotros nos toca interpretar. Acerquémonos con amor a cualquier

realidad y descubriremos en ella su trasfondo o transrealidad espiritual. Porque, en verdad, lo que un objeto esencialmente "es", es resultado de la interrelación entre el objeto y nosotros. (¿Se me permitirá un paréntesis para decir que la desinteresada, antiutilitaria, es la única actitud generosa y creadora? Notemos, de paso, que en nuestras relaciones con los seres humanos, cuando nos aproximamos a ellos en actitud egoísta-utilitaria, dejamos de sentirlos como seres o personas para verlos como cosas. Los usamos, meramente. Y rebajamos su dignidad humana a la dimensión de un instrumento.)

* Amar la realidad cercana, integrarla a nosotros, reeligarnos a ella, ¿es que todo eso inhibirá el goce de la facultad de ensoñar, de recrear lo real, de llenarlo de vuelos que le den una dimensión fantástica o poética? Desde esta misma ventana, ante la cual ahora escribo, me he detenido, en otras horas, a mirar esta misma calle durante la noche, que, como un gran animal tierno y callado, envolvía a la ciudad dormida. Todo lo que en el día se recortaba en nítidos perfiles tenía en la noche contornos vagos. La noche parecía envolver todo en el misterio y todo podía ser transformado a mi antojo. Hay un lado nocturno del conocimiento, que puede llegar a intensas claridades, mediante el cual la realidad transfigurada deviene poesía. ¿Qué realidad no puede ser reordenada, desde qué realidad no es posible partir para llegar a lo maravilloso? En la noche, y a través de la piel traslúcida del aire, la mirada puede subir hasta "aquel laberinto de las estrellas, unas centellantes, otras lucientes", que decía el aragonés Baltasar Gracián. Quien afirmaba también, dando a la imaginación lo que es de la imaginación y a la poesía lo que de la poesía es, que, frente a aquel alto caleidoscopio estelar, "se nos hace cada noche nuevo el cielo y nunca enfada mirarlo", porque "cada uno proporciona las estrellas como quiere".

SOLEDAD

1. Una pregunta ingenua

En este calmo atardecer de verano, sobre la pequeña plaza Artigas la vida parece haberse remansado. Un aire nostálgico, como de viejos días detenidos, se cierne sobre los árboles, las personas y las cosas que se viven y suceden con un ritmo lento de vieja serenidad inmovible. Toda la atmósfera parece hecha de una armónica policromía de colores suaves que se entonan y no hieren la vista. Rosados pálidos, apagados grises. Verdes. Marrones. Amarillos. Entre la copa de los árboles, alto y no obstante cercano, se recorta, como pegado al verde de las hojas, el cielo azul; entre los troncos se divisa, con el mismo tono viejo y manso de todo lo que lo rodea, el muro gris de una casa. En los bancos, gentes apacibles, tocadas de un inconfundible aspecto dominical, reposando y un poco tristes. Hablan algo. Y callan. Sobre todo callan. Como hundidos en un quieto ensimismamiento sin ideas. Algunos niños juegan y gritan, y a sus gritos se mezclan, de vez en cuando, un cercano parlotear de pájaros. Pero no logran esos gritos (ni el correr, tal como si se deslizaran, de ómnibus, de ómnibus y autos, allá, a la distancia, sobre el boulevard) turbar esta calma que irradia del ambiente y que nos penetra y nos sume en ella suave, despaciosamente. Y mientras esa calma me adentra en mí mismo, o me adentro yo en ella, me formulo una pregunta: en estos mo-

mentos en que estoy sentado sin compañía inmediata en un banco de esta tranquila plaza montevideana, ¿me hallo solo realmente? Quizá, al pronto, parezca ingenua la pregunta. Quizás lo sea. (¿Qué pregunta, considerada desde cierto ángulo, no lo es?) Pero dejémosnos ganar por ella, entremos hasta su secreto corazón. En él late otra pregunta: ¿qué es la soledad? Y quizá esta interrogación no parezca tan ingenua ni tan fácil la respuesta. Porque, realmente, las cosas comienzan a mostrar su faz problemática recién cuando las enfrentamos con ese “*qué*” que interroga por su esencia. Mientras vivimos algo nos parece conocerlo, y es justamente cuando lo ignoramos. Vivir y conocer son operaciones distintas. Para conocer algo es preciso poner cierta distancia entre el sujeto y el objeto. Y esa distancia no puede darse en el momento en que acucian las urgencias de la acción vital. Decía ya San Agustín en sus *Confesiones*, que mientras no le preguntaban qué era el tiempo creía saberlo, pero que lo ignoraba cuando se lo preguntaban. Del mismo modo, todos conocemos vitalmente la soledad. (¿Quién que es no la ha vivido con mayor o menor intensidad?) Pero cuando nos preguntamos “*qué es*” eso en que la soledad consiste, ¿sabremos responder? Ante la pregunta, formulada en estos momentos en que estoy “*solo*” pero “*acompañado*” por seres “*extraños*”, en medio de esta calma del atardecer que mansamente cae sobre mí, algunas respuestas tímidamente se insinúan. Cristalizan. Luego huyen. En su lugar acuden, con nuevo apetito de respuesta, nuevas preguntas. ¿He de negarle voz a algunas reflexiones?

2. La soledad: hecho humano

Ante mí veo algunos árboles, en cuyas hojas más altas el último sol del atardecer pone una franja de luz

que dora suavemente el verde de las hojas. Cada uno de esos árboles —¡qué hermosa su grave quietud arraigada a la tierra!— está confinado en sí mismo. Sinuosos pero nítidos límites lo hacen “*otro*” de todas las cosas. Se vive a sí mismo, se adensa en su ser. Igual ocurre con esos pájaros que ahora, mientras sueltan gorjeos rápidos e incisivos, saltan de rama en rama, como en un abortivo juego, para partir, de pronto, en un vuelo casi raudo que atraviesa un claro del follaje. También nosotros, que contemplamos los árboles, y vemos los pájaros, y escuchamos sus trinos, somos seres confinados dentro de nosotros mismos. Hombres, animales y cosas se hallan identificados por ese común destino de su finitud. Son, en ese sentido natural, presos cuya cárcel es su propio ser físico. Como las estrellas en la noche, cada una palpitando quietamente encerrada en sí misma, así la tierra se nos muestra como una vasta constelación de astros terrenales, cada uno de ellos encerrado en sí, “*sucedíendose a sí mismo*”, en el confinamiento de su propia soledad física. Pero, ¿es ésta la verdadera soledad? Más bien, diría, en ese hecho elemental arraiga la posibilidad de la soledad verdadera; ese confinamiento individualiza y “*aisla*”, pero no constituye soledad. La soledad sólo comienza cuando se adquiere conciencia de la propia finitud o limitación. Esos árboles que confinados en sí mismos, se viven silenciosamente, no padecen soledad. Están simplemente aislados, porque, en apariencia al menos, no poseen conciencia de su propia finitud. Una semisoledad, originada en una semiconciencia, puede darse, quizás, en estos pequeños, enternecedores pájaros que, en estos momentos y tal si combinaran sus movimientos, dibujan graciosamente su rítmico ballet en las ramas y en el aire, llamándose y comunicándose con sus gorjeos. Pero la soledad es un hecho esencialmente humano. Sólo el hombre, ser consciente,

puede padecer, en estricto rigor, la soledad, porque sólo él puede tener la nítida conciencia de su propia finitud. (*Ser finito* es estar aislado; saberse *finito* es estar solo.) La soledad comienza, pues, con la conciencia de nuestra finitud. Algo más se requiere, sin embargo, para que el sentimiento de la soledad adquiera plenitud. Para ello es necesario antes, y aunque parezca el problema de la gallina y el huevo, haber vivido la compañía. Adán no pudo, sin duda, vivir la soledad hasta que no supo de la compañía de Eva, porque el sentimiento de la soledad incluye, además de la conciencia de la propia finitud, la conciencia de que la soledad es siempre privación de algo. Por eso, la soledad no es simplemente soledad, sino "*soledad de...*": "*soledad de*" un amigo, "*soledad de*" la amada, "*soledad de*" Dios... Esa privación puede ser vivida voluntariamente, en quien, con arisco ademán, se separa de los otros seres humanos; puede ser vivida con dolorosa o dulce nostalgia por quien tiene el apetito de la compañía. En uno y otro caso, sin embargo, la compañía es un ingrediente de la soledad. Diré, ahora, y aún a riesgo de cortar un poco bruscamente estas reflexiones, que si por la conciencia de su finitud el hombre se sabe un ser sustancialmente solitario, por la vivencia de la compañía adquiere la certeza de que puede trascender su finitud, porque su vida interior (el hombre interno que el confinamiento corporal limita) tiene la posibilidad de desplegar una especie de actividad tentacular que lo comunica y religa con los seres y las cosas. Recordemos la opinión de Hegel: sentir algo como un límite o barrera, afirmaba, es en cierto modo estar más allá de esa barrera o límite. Saberse finito o confinado es, pues, saberse simultáneamente más allá de la propia finitud y confinamiento. Y con lo dicho, quizá no parezca ya tan ingenua aquella inicial

pregunta: ¿estamos solos o acompañados?, porque, en rigor, estamos simultáneamente acompañados y solos.

3. Soledad y religamiento

Estamos solos. Estamos acompañados. Y con esto nada tiene que ver la fortuita presencia de estos niños que aquí, cerca, juegan, ni la de aquellos ancianos que allá, en un banco, más o menos desacompañadamente discuten. (Soledad y compañía no son hechos físicos sino estados interiores.) Estamos solos porque lentamente nos hemos ido interiorizando en nosotros mismos y, palpando suavemente nuestra propia finitud, pareciera que nuestra vida intentara nutrirse sólo de su propia sustancia, tal como si el alma se buscara a sí misma (¿hay en ello un mágico conjuro de la apacibilidad de la tarde?); estamos acompañados porque ni aún en el máximo ensimismamiento puede una vida dejar de trascenderse y destruir los vehículos que la unen a los seres y las cosas. Por eso la soledad de evasión o desligante del que procura huir con resentido gesto de su propio contorno, no excluye el religamiento cordial con el mundo. Por lo contrario: es desde la más pura soledad interior que se alcanza el más armonioso y limpio religamiento con él. A través de ese movimiento del alma hacia el interior de sí misma que concluye en el ensimismamiento, se opera una nítida delimitación entre el "*yo*" y lo "*otro*". Y eso "*otro*" se da con una plenitud deslumbrante. La conciencia y el mundo, como en un juego de espejos enfrentados, se enriquecen mutuamente. Y nuestra acompañada soledad nos ata cordialmente a nuestro contorno. Absortos en nosotros mismos pero al mismo tiempo recostados en lo que nos rodea, ¡con

qué límpida nitidez se ofrece a la contemplación! Todo se muestra con desnudez pura y radiante a la mirada. Y mediante aquella tentacular actividad espiritual de que ya hablamos, gozosamente palpamos el oculto corazón de todo. Y mientras cae la noche, que toca con dedos suaves y oscuros la faz de todas las cosas y les da a todas las cosas nueva faz, es posible preguntarse una vez más, ¿qué es la soledad? Y de nuevo pensamos, que aun no lo sabemos. Porque, sin duda, más que de *soledad* habría que hablar de *soledades*, ya que ella, estado interior, puede ser vivida de muy diversas maneras.

EL GOCE DE VER

(Parque del Plata, 4/2/58).

Es mediodía. En la gran comba de un cielo de un azul casi lechoso, revienta en luz el sol. Allá, el lo alto, sólo hay el blanco vellón de una pequeña nube transeúnte que, aquietada en esa serenidad infinita, se adormece en el aire. En el sosiego de este mediodía, en el cual el silencio se esparce casi audiblemente por el aire, y mientras el tiempo discurre con su tic-tac milagrosamente isócrono, me hallo sumergido en una tarea muy simple y cotidiana, y de cuya maravilla, por su misma cotidiana simplicidad, no siempre se tiene conciencia. Estoy sumergido en el encanto de ver, en la ingenua dicha de mirar, dejando que las miradas corran casi por sí solas sobre la superficie brillante de las cosas. Nada de espléndido tiene el paisaje que ahora me rodea y me proporciona el goce de ver. Hacia un lado se tiende un camino recto como una suave cinta gris rojiza, que remata en unos blancos, sinuosos arenales ondulantes y que reverberan con la luz del sol. Enfilados a los bordes del camino, una hilera de árboles levantan sus cuerpos verdecidos. En la serenidad del mediodía, parecen soñar esos cúpulas verdes. En el fondo, allí donde termina el andar de la mirada, un bosquecillo clava su breve verdura en el telón azul que desciende del cielo encorvado de radiante luz. A su costado, un pequeño río desliza sus aguas mansas como una líquida corriente de música

silenciosa. Desparramadas aquí y allá, algunas casitas van colocando quietas manchas de color —blancos, rojos, verdes, amarillos—, que en este paisaje tan sin artificio anuncian discretamente una invisible presencia humana. Esto es todo. Y no es mucho. Pero hundido en la gran campana de luz del mediodía, todo este paisaje tiene una humilde y, sin embargo, deslumbrante hermosura. Toda esta inmovilidad refulge, pero encendida de fulgores que no lastiman los ojos. Y la mirada, sometida habitualmente en la ciudad, a la esclavitud de los pequeños espacios, se dilata ampliamente y, agradecida, juega, anda, corre, salta, para detenerse, de pronto, absorta, en el matiz de un color, en un volumen insólito, en una clara perspectiva. Casi diría que descubro ahora por primera vez ese milagro diario del mirar. Y en este descubrimiento me parece percibir lo que los sentidos —el de la vista, ahora— tienen también de espiritualidad. Dicho sin intención paradójica: lo que tienen de voluptuosa espiritualidad.

El superlativo encanto de este paisaje visto al mediodía, el que constituye una embriaguez para los ojos, es, quizá, que todos los objetos parecen esforzarse en convertir en superficie la plenitud de su ser, para agotarla y exprimirla en la entrega total de sus formas. Sólo muy recatadamente dejan pensar que hay en ellos una dimensión de profundidad. Por eso, nuestra dicha consiste en palpar casi táctilmente con la mirada la superficie enardecida de formas de las cosas. Pensamos que esta luz radiante del mediodía diversifica y separa: cada cosa, quietecita, reposa en sí misma, en conformidad de su ser. Pero este aislamiento de las cosas no destruye la paz y la armonía entre ellas, porque no es la separación que produce la ira o la inquina. No hay guerra entre estas cosas tan serenas que nuestros ojos recorren dichosamente. Cada una se sosiega en sí misma, y, al mismo tiempo, mantiene desde su soledad una cordial relación con las otras. Siguiendo a San

Agustín, escribe Fray Luis que la paz es un orden sosiego o un tener sosiego y firmeza en lo que pide el buen orden. Y así están las cosas del paisaje en este calmo mediodía; manteniendo con firmeza y sosiego su concertado orden. Cada plano del paisaje se distingue de los otros planos, y la perspectiva total es una clara organización de ordenadas perspectivas parciales. Este orden, y a través del claro goce de ver, permite llegar directamente al corazón de las cosas. Al suave tacto de la mirada, cada cosa revela la clave que descubre su secreto. Cada cosa dice sin retaceos *qué es y quién es*; cada una difunde en el aire su ser y lo envía cabalgando en la mirada hasta nosotros.

Conocer era para los griegos "*haber visto*". De uno de los tiempos pretéritos —el aoristo— del verbo ver (jorao) salió el idear, pensar, saber (jidein). Conocer era "*haber visto*". Con los ojos corporales o con los del alma, cuando ésta, en la ante-vida de su encarnación en la cárcel del cuerpo, recibió las aguas bautismales del saber en un baño de celestes ideas. De este modo, nuestro goce de ver ¿no es una viva imagen de nuestro goce de conocer? Envueltos en la radiante luz del mediodía, los objetos recortan sus límpidos perfiles con la misma nitidez con que la razón recorta en nítidos trazos el concepto de ellas. Esta nitidez de formas que recogen en su aéreo andar los ojos corporales, se torna interiormente en una clara visión de nítidos rasgos luminosos. De este modo, a través del puente de la mirada, lo sensible se vuelve trans-sensible, se espiritualiza. Y nuestra atención —esa sutil brújula del sentimiento— puede clavar sus puntas aceradas en las cosas más humildes y sencillas, convirtiéndolas en presencias fraternas. Y hasta diríamos que entonces mantenemos con ellas esa relaciones de carácter moral que sólo solemos atribuir a nuestra conducta en el mundo de las relaciones humanas. ¿No suele, en estos casos, producir en nosotros una pleamar de la atención una hoja

que tiembla con enigmático atractivo en la copa de un árbol? Una pequeñez, una humildad, ocupan todo el ámbito de nuestra conciencia. Vamos uniendo así, con hilos sutiles, el corazón de las cosas con el nuestro, en una cordial peripecia diaria del alma. "Mirar" no es siempre "ver". Y si "mirar viendo" es religarnos al mundo sensible espiritualizándolo, ¿no convendrá aprender a "ver" desde el "mirar"? Humilde, calladamente, todo en este paisaje nos dice que sí, desde esa agazapada luz que llevan en su interior todas las cosas.

REFLEXION DE LA NOCHE

1. Las almas del paisaje

Para Fray Luis (lo dice con voz de extático embeloso en el capítulo titulado *Príncipe de Paz de Los Nombres de Cristo*) la "vista hermosa del cielo", del cielo cuando resplandece con la innumerable multitud de las estrellas, es imagen perfecta de la paz. "El ejército de las estrellas, puesto como en ordenanza y como concertado por sus hileras, luce hermosísimo" —escribe. Cada una de ellas, agrega, "inviolablemente guarda su puesto". Ninguna usurpa, concluye, "el lugar de la vecina, ni la turba en su oficio, ni menos, olvidada del suyo, rompe jamás la ley eterna y santa que le puso la providencia". ¿Quién no ha vivido, en momentáneo éxtasis, la contemplación de una de esas noches serenas, templos de claridad y hermosura, que el mismo religioso español cantó en su poema famoso? En esas noches, "sosiega el alma retirada en sí misma", escribe también Fray Luis en un pasaje de sus comentarios al *Libro de Job*. Eso ocurre, ciertamente, algunas veces, pero otras, el alma, hecha toda ojos, pareciera vaciarse primero para dejarse llenar luego por el encanto que descende del paisaje estelar que se refracta maravillosamente sobre el paisaje terrestre. Entonces la noche, que como las obras de arte geniales admite más de una interpretación, sin dejar de ser metáfora de la paz como lo es para Fray Luis, puede ser también metáfora de otras cosas. ¿Por qué no intentar

descubrir algunos de esos sentidos que subyacen tenuemente, como la última perspectiva de un paisaje, bajo nuestra contemplación de una *noche serena*? ¿Por qué no auscultar esa serena taciturnidad amiga donde el corazón del hombre boga y tiende delicados tentáculos que con furtiva luz de interrogantes penetran en la piel oscura del mundo? Si se procede a auscultarla, se comprobará, en primer término, que desde ella el mundo, responde con réplicas distintas a las que ha brindado durante el día. Y se comprobará, luego, que todo paisaje tiene por lo menos dos almas: una diurna y otra nocturna. ¿Quién no lo ha experimentado así al contemplar en una noche estrellada el paisaje visto antes en un mediodía soleado? El alma de éste (y así hemos intentado hacerlo sentir en otra ocasión) nos decía que el goce de ver que el paisaje proporcionaba era imagen de nuestro goce de conocer. El alma de la noche serena y estrellada, ¿qué nos dice?

2. Límites del saber

Es fácil imaginar (imaginar es en una de sus dimensiones profundas abstraer en el recuerdo, edificar con los materiales que la memoria proporciona) una de esas noches serenas, viviente condensación de tantas y tantas otras semejantes, en que hemos caminado solos por un sendero también solitario. El mundo parece virginalmente despoblado. Como brotado de la tierra, de la raíz oscura de las cosas, crece el silencio. Sentimos casi con asombro las pulsaciones de nuestro propio existir. La luna, tan quieta en lo alto —“tan perfecta y blanca”, cantó nuestro querido Líber Falco—, y circuida por la gasa transparente de una nube es el corazón de la noche; como pulsos escintilan las estrellas; la carne traslúcida del aire está como traspasada por la luz —callada sangre de la noche— que la luna y las estrellas descenden de lo alto.

Nuestros pasos, lentos, transitan por el camino bordeado de árboles. El camino, que hemos acaso recorrido durante la mañana cuando el sol parecía repicar sobre él con dedos incorpóreos arrancándole una silenciosa música de reflejos luminosos, tiene ahora, al espejarse sobre la tierra dormida la frágil luz sideral, un casi indefinible encanto. En esta mansa navegación terrestre que es caminar en medio de la noche, el camino nos parece el único sostén en el mar de penumbra que nos rodea. Salvo el camino, que se tiende plateado de luz lunar hacia adelante, todo está envuelto por esa penumbra. Los árboles que bordean el camino, los breves montículos de arena, las pequeñas casas que se diseminan aquí y allá, el lejano bosquecillo, el riachuelo serpenteante, todo eso que durante el día hemos visto definido a través de la nitidez de sus perfiles, adquiere, en la penumbra, un aspecto casi fantasmal. Parecen seres ensimismados, meditativos, en íntimo monólogo, como si los poseyera una dulce serenidad recién nacida. ¿Se podría resolver en un sentimiento o una idea, que tuviera un cierto carácter directriz, la diversidad de ideas y sentimientos que estas imágenes nos suscitan? Es posible intentarlo. Fue dicho por un poeta que no podemos tocar el pétalo de una rosa sin variar el curso de una estrella. Esta bella metáfora, que puede parecer una mera exageración poética, subraya, sin embargo, incisivamente, la interdependencia, la íntima unidad de todo lo existente. La visión del paisaje en la noche hace intuir vivamente esa íntima unidad. Envueltos en ese tul de luz espectral que viene cavando el aire desde los astros hacia la tierra, los objetos parecen continuarse unos a otros, unirse y formar todos juntos un solo ser fraternal. La noche religa, como si reabsorbiera en sí todas las cosas. Es ésta la idea directriz que deseábamos expresar. Marchemos por la pendiente que ella nos ofrece. La noche religa, hace intuir la unidad de todo lo existente. Entre lo existente aunque con esa sutil existencia de los objetos ideales, se halla

el mundo de las ideas. Se cumple allí también una ley de interdependencia, y con más rigor aún que en el mundo de los seres reales. Y esa interdependencia determina que nuestros aparentes saberes sean, en realidad, sólo una manera tangencial de nuestra real ignorancia. Porque nuestro juicio más simple, nuestro "*saber*" más sencillo supone una relación con los problemas últimos no resueltos. Y de ahí que nuestro "*saber*" sea siempre un medio - saber o un saber a medias. Ibamos, quizá, en esa misma noche que se ha imaginado, con una pequeña rama en la mano. En la rama, algunas hojas mostraban su vida tierna y humilde. "*Sabemos*", en apariencia, lo que es una hoja de árbol; también, hasta cierto límite, lo que es vida vegetal, de la cual aquella hoja —¡tan existente!— es una forma. Pero no sabemos lo que es la vida, género que incluye en sí la especie "*vida vegetal*". Luego, en definitivo rigor, no sabemos lo qué la hoja de árbol es. (¿Sabemos siquiera con exactitud lo que es *saber*?) He aquí la primer sugerencia o enseñanza que ha proporcionado el alma de la noche: todo saber está circuido, limitado por una franja de ignorancia, de tal modo que todo "*saber*" debe incluir en sí, para no desvirtuarse, la conciencia de un "*ignorar*". La noche, en cuya alma late el misterio, metaforiza los límites de nuestro conocer.

3. Evidencias interiores

Este reconocimiento de los límites ante los que tropieza irremediamente nuestro "*saber*", reconocimiento que constituye, en el fondo, una toma de conciencia de nuestra propia finitud, ¿puede ser determinante de una actitud escéptica, impondrá la negación de la posibilidad del conocimiento? Recordemos, ante todo, algo bien sabido e indudable: el escéptico, al negar la posibilidad del conocimiento, estrangula su propia negación:

negar la posibilidad del conocimiento postula de por sí esa posibilidad, implica ya un "*saber*" y la afirmación de una "*verdad*", aunque la razón humana —invalorable bien, ¡pero tan frágil!— no haya logrado demostrar exhaustivamente hasta hoy "*verdad*" alguna. Desde el escorzo ideológico que dibujan estas observaciones, volvamos nuestros ojos a la noche, a la bóveda estrellada, a los incontables puntitos luminosos que nos espían desde lo alto. Quizá hallemos allí otra metáfora de nuestro "*saber*". En el manto oscuro que es el cielo altísimo y profundo, lejanas e inasible refulgen las estrellas, Son proas de luz en un pozo de tinieblas. De igual modo, como luz en tinieblas, brillan en el fondo del alma nuestras evidencias interiores. Esas evidencias que, pacientes tejedores de nuestro destino, laboriosamente hemos hecho emerger del fondo de nuestra propia ignorancia. ¿Son ellas un "*saber*"? Son, diremos, la decantación de nuestros "*saberes*": aquel residuo último de ellos al cual nos aferramos, menesterosos de conocimiento, después de haber palpado angustiosamente nuestra esencial ignorancia. Esas evidencias interiores regulan nuestra acción interior y exterior y se constituyen como nuestros órganos de aprehensión del mundo. Y aunque racionalmente consideradas sean también medio - saberes o saberes medias, valen por una réplica afirmativa a la pregunta que interroga sobre la posibilidad del conocimiento. (La gran aventura de la ciencia —¿ciencia o técnica?— de hoy, la conquista del "*espacio exterior*", nada es comparada con esa gran aventura del espíritu que concluye con la conquista de algunas evidencias interiores inmovibles). Y aún algo más nos sugiere la contemplación de la noche estrellada. Algo que también se relaciona con aquella idea directriz —la noche religa, nos hace intuir la unidad de todo lo existente— que antes hemos apuntado. También en lo alto preside la ley de unidad. Géminis, Piscis, Capricornio, Cáncer, Tauro... Regidas por identidades de conformación y movimiento, en constela-

ciones se agrupan las estrellas. Cada una atenta a su oficio, todas juntas reguladas por una celeste mecánica que hace de ellas un todo coherente. ¿Qué otra ley, sino ésta, debe regir nuestras evidencias interiores? También ellas deben formar una armónica, bien dibujada constelación. Así integradas constituirán nuestra "explicación" (provisoria, circuida de misterio, pero vitalmente válida) del mundo y de la vida. En la espiritual claridad de nuestras evidencias interiores nuestra vida hallará su norma y su finalidad. ¿Y no más que esto tendrá la noche, en sus senos oscuros, para decirnos? Muchas otras cosas dice cuando reiteradamente se le interroga y, en silencio, se le escucha luego. Hoy nos ha dicho que ella puede valer como metáfora de la situación de una conciencia ante el conocimiento en cuanto acto vital.

ELOGIO DE LA NUBE

En el cielo límpido de un azul esplendoroso, una nube se está quieta, tenuemente algodonosa. Toda hecha de fugitivas formas imprecisas, parece un ser ensismado, absorto en su propia sustancia. Con qué sutiles dedos un sol brillante la hiere, la traspasa, la ilumina, dibuja claridades en la entraña misma de ese cuerpo que produce la extraña sensación de no ser ni totalmente opaco ni enteramente transparente. La mirada de quien ahora contempla esta nube se ha deslizado desde un urbano paisaje donde tantos edificios combinan sus volúmenes dispares, hasta ese mar de aire donde reposa una nube. La atención se detiene en ella, que, apoyada en el aire, sugiere con su levedad lo transitorio de su vida. Y esta nube invita a hacer de su frágil presencia un ágil trampolín desde el que salte la meditación. Pero, ante todo, ¿qué es una nube? Una definición más o menos científica nos dice que una nube es un "*vapor acuoso suspendido en el aire, que por acción de la luz aparece ya blanca, ya oscura o de diverso matiz, y que por enfriamiento se convierte en lluvia*". He aquí, pues, que esta nube, como toda realidad, admite ser enfrentada según dos puntos de vista contrapuestos y sin aparente incidencia entre sí. Es el primero la intuición sensible de ella y todas las concomitancias de emoción y pensamiento que espontáneamente y por sí misma suscita; es el segundo la abstracta definición de lo que una nube es—digamos así— desde un punto de vista científico, defi-

nición que no nos es directamente sugerida por la nube misma. Mas ¿no será posible conciliar esas dos perspectivas diversas, la una intuitiva, la otra conceptual? El juego imaginativo permite construir una tercer imagen metafórica que une lo que la nube es en sí y lo que sugiere como símbolo.

Esta nube —ésta, precisamente, que hoy, en el comienzo de la tarde, vemos allá en lo alto reposando en la quietud silente del aire— es, en nuestra visión intuitivo-conceptual, un ser blanco y tenue que arroja de sí una plástica belleza. Varía lentamente sus formas con una suave ondulación que tiene un no se sabe qué de voluptuosidad secreta. Es posible sentirla poblada por un alma que procura expandirse y con esa inquietud modifica las formas de esta blancura clavada en el azul y la llena de luces que son como vivas vibraciones. En nuestra visión intuitivo-emocional, esta nube es una expresión de lo bello, pero según la definición antes recordada, esta nube es algo muy distinto; sólo una masa de vapor acuoso. Esa nube, pues, tan bella y tan existente es solamente el producto de una transformación de la materia. Y bastará un simple enfriamiento para que esta serena belleza se disperse en lluvia. Es la de la nube, entonces, una belleza fugaz. Vive un breve instante y caduca. Quizás el hacerse patente en nuestra conciencia la fugacidad de esta belleza adquiere un nuevo encanto: esta nube se nos aparece apenas como un temblor de lo bello, y esa precariedad nos conmueve. Pero hay aún en la definición citada una segunda nota que se puede conjugar con la reacción intuitivo-emocional ante esta nube. Esas tonalidades de claridad y color que admiten ser imaginadas como la inquietud de un alma que habita la nube y quiere expandirse, no son, de acuerdo con la definición, más que consecuencia de una luz ajena a la nube misma y que en ella incide. Gran parte de su belleza no es, por lo tanto, más que belleza refleja. No obstante, esta belleza que la nube

adquiere por incidencia de una luz ajena, es belleza que en la nube se integra y se hace propiedad suya. Y se llega, con ésto, al objetivo propuesto: fundir la íntima reacción ante la nube y la definición científica de ella, para hallar una nueva imagen de sentido metafórico. Y, en efecto, lo dicho permite ver en esta nube una metáfora de la belleza de lo efímero. La de lo efímero es una belleza fugaz y refleja. Fugaz por su misma condición de “*ser de un día*”; refleja, porque la de lo efímero es, en gran parte, belleza que proviene de lo que la conciencia humana arroja allí y le incorpora. Y así ocurre con esta nube. Su vida es pasajera; sus irisaciones de luz son forasteras.

Vida efímera y belleza fugaz las de esta nube. Más ella se está ahora ahí, quieta, absorbiendo la claridad del día, mágicamente suspendida en el aire. Ella misma y la imagen metafórica que de ella queda constituyen una incitación. Una incitación a establecer un contacto cordial con toda esa realidad menuda, transitoria, huidiza que forma nuestra circunstancia inmediata. Hay en todo ello una virtualidad de significación, un germen de belleza que la conciencia puede —éticamente: debe— completar, perfeccionando su perfil apenas insinuado. “*La realidad es vil*”, cantó Mallarmé. ¿Lo es en realidad? ¿No lo será quien no sabe hacer incidir en ella una interior claridad que de sí mismo debe provenir? “*Hay dentro de toda cosa —ha escrito Ortega— la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla para que logre esa plenitud. Esto es amor — el amor a la perfección de la amado*”. En esta ciencia de amor se halla sin duda, la raíz de toda sabiduría. Lo efímero inmediato es el primer límite con que tropieza la conciencia en su andar por el mundo, y constituye el primer plano de la perspectiva que se tiende ante nuestra vida. ¿Cómo pretender trascender a otros planos de su-

perior jerarquía sin el trámite cordial por éste primero? Huir de lo efímero inmediato es cerrarse a la comprensión de lo trascendente. No nos neguemos a ese primer contacto cordial. Hagamos el elogio de la nube, metáfora del instante bello y fugaz.

CALLES

La costumbre, el hábito, la repetición reiteradamente vivida de un mismo acto, tienen una casi inevitable consecuencia: cristalizan o detienen en la intimidad ese espontáneo fluir vital que son las emociones, sentimientos, ideas que acompañan naturalmente a todo acto cuando éste es un descubrimiento de vida nueva. Quien descubre, por ejemplo, un matiz de color inhabitual en el cielo, experimenta súbitamente una emoción que es su respuesta interior inmediata ante ese nuevo perfil de la realidad. Puede, en cambio, pasear durante horas casi indiferente bajo el más bello azul de un cielo al cual está acostumbrado. El hábito, pues, y la costumbre, constituyen como una clausura de la vida interior. Tejen, en lo interior un sutil entramado que se interpone entre el yo y la realidad. Pero ocurre que toda realidad es siempre realidad nueva. No es necesario para ello que se verifique en ella un cambio perceptible. Es la íntima mirada la que puede descubrir en una vieja realidad un nuevo rostro. Sólo es preciso para que esto suceda que, en un instante, se deshaga sutil entramado tejido por el hábito, la repetición o la costumbre.

¿Cuántas veces hemos transitado por calles con pasos que se pierden entre mil pasos, o retumban solitarios en la noche, indiferentes a lo que nos rodea, marchando con un andar que ni siquiera se experimenta a sí mismo? Calles, calles grandes y pequeñas, concurridas o solitarias, caminadas en la mañana, en la tarde, en

la noche, y en las cuales nuestra atención no sufre la imantación de cosa alguna. Si acaso, en un mariposeo de la atención, percibimos por un instante la fisonomía —que sentimos fría, triste y ajena— de una casa; en otro, vemos un árbol solitario y pensamos que parece un fantasma vegetal. Pero nada nos incita vivamente. Son las viejas calles conocidas que nada tienen para darnos ni decirnos. Y, no obstante, ocurre que a veces —¿por qué— todo cambia. La atención tiene movimientos rápidos, nerviosos como los de la manecilla de una brújula y nuestra atención adquiere de golpe una de esas bruscas variaciones; se vuelca entera hacia lo que nos rodea; se detiene intensamente en ello y ahí queda prendida. Experimentamos como una tenue succión que ejercerán los objetos y en ellos nos embebemos. Y un aspecto nuevo toma, entonces, ante nuestros ojos, toda esa realidad que tanto hemos transitado. ¿Un aspecto nuevo? En verdad, el de siempre, pero visto desde una nueva perspectiva emocional. ¿Qué descubrimos entonces? Algo muy simple: nuestra efectiva comunión con esta vieja realidad tan conocida, que de puro íntima se nos hacía como ajena y lejana. “*Lo lejano es lo íntimo*”; ha sido dicho. De donde podría inferirse, a la inversa, que lo cercano es lo ajeno. En realidad, no hay tal. Lo cercano es también lo íntimo, pero, por habitual, se hace tan puramente interior que ya no lo percibimos en esa su cualidad de intimidad. Hasta que, de pronto, y sin que sepamos por qué, esa intimidad se nos hace patente, a veces en un destello fugaz para nuestra conciencia. Esa intuición de la intimidad de lo cercano, rompe la corteza que sobre las cosas había puesto el hábito. Estas calles, tan transitadas son, otra vez, *nuestras* calles. Ellas adquieren el carácter, tal como ha sido dicho de las cosas, de *límites naturales* de nuestra vida. Fraternalizamos con ellas. “*Esta noche me estiran las calles*” — cantó Liber Falco, “*Con amor de hermanos / algo llevan de mí, / que es de ellas. Mis herma-*

nas”. Esta comunión fraternal ordena entonces lo que para nuestra atención dispersa era un mero agrupamiento contingente; lo ordena y lo llena de sentido. Sentimos que estas calles, tantas veces distraídamente transitadas, están cargadas de recuerdos, como poblado de recuerdos está un rostro familiar. Así lo descubrimos una mañana cualquiera de comienzos de otoño, por ejemplo, mientras caminamos lentamente por una de esas calles tantas y tantas veces caminadas. El sol otoñal hace del aire una piel entre tibia y friolenta. Manchas de sombras se dibujan sobre el adoquinado que ese mismo sol ilumina. Formados en línea sobre la acera, los árboles parecen disolver en el aire el verde de su follaje. Bañados en este aire de dulzura, es fácil preguntarse cuánto de esta cotidianidad ha penetrado en nosotros, cuánto de nuestra vida está hecho de un tejer, casi imperceptible, realizado por esa misma cotidianidad, vivida reiterada y distraídamente.

La emoción es descubridora (a veces creadora) de valores. El aletazo de la atención que proyecta nuestra intuición emotiva hacia lo cotidiano y le arranca destellos amistosos, permite que allí los descubramos. Valores vitales mínimos, es cierto, pero no por ello, quizá, menos esenciales, ya que, de acuerdo con lo afirmado por José Ortega y Gasset, “*la intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestro pecho realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande*”.

UN ROSTRO Y SU ENIGMA

Para Blanca

Este rostro, tan conocido y que ante mí se halla ahora, no es, en este instante, ante mi mirada, más que una máscara que recubre un enigma. Esa sonrisa, que desde la raíz de una emoción crece hasta los labios; esos ojos, donde silenciosamente brilla la vida; ese tono de voz, en el cual se modulan —ya suaves, ya encrespadas— las palabras; todo ese conjunto de gestos, acciones y palabras tan reiteradamente repetidos que parecen, ya, sólo disecadas mariposas del recuerdo; todo ese vital dinamismo en fin, que nos evidencia una vida —una conciencia— muy íntima y conocida, se halla nimbado, en este instante, como de una luz oscura de misterio. ¿Quién no ha experimentado alguna vez esta sensación de la ajenidad de un rostro familiar y muy querido? Aunque no sea una sensación vivida con frecuencia, todos la hemos vivido más de una vez con intensa lucidez emocional. En esos casos, la súbita revelación de esa *otredad* en la que habitualmente no se repara hace sentir agudamente lo que cada vida —cada conciencia— tiene de isla solitaria, de solitaria gema, de aislada estrella enardecida en su propia soledad. Y simultáneamente descubrimos —y como en un relámpago emocional experimentamos— la esencial misteriosidad de toda vida: intuitivos, con inusitada claridad, cómo cada vida —cada conciencia— es, en ese océano de interrogantes constituido

por el universo, una gota, aunque insondable, de misterio. Ese rostro adquiere, entonces, a pesar de su aire tan familiar y conocido, una faz enigmática. Se hace diáfano, aunque impenetrable, misterio. Delicioso misterio donde lo familiar se guarda y se resguarda. Una pregunta (*¿quién eres?*) se levanta entonces en nosotros. Pregunta de imposible respuesta en este instante. Porque se está ante el misterio, y el misterio es un abismo al cual siempre inútilmente se arroja, nunca ahitos de fracasos, mentales sondas. Pero, paradójicamente, en este instante en que se hace imposible la respuesta a la pregunta *¿quién eres?*, es cuando, intuitivamente, penetramos en lo más auténtico de la vida ajena: en su *mismidad* inalienable. Esta mismidad es, en su radical realidad, para los otros, misterio. Eso es todo cuanto de ella podemos saber. (Pensemos, siendo esto así, con qué infinito cuidado, con qué delicada atención debemos siempre enfrentar el alma ajena. Ese su último, radical misterio es sagrado).

Esta misma experiencia de la ajenidad de los otros (y, por consiguiente, de su esencial misteriosidad) es vivida intensamente sólo en contadas ocasiones (*¿por qué circunstancias?*). Pero fuera de esa situación, y ubicados en actitud reflexiva, se llega, al fin, a idéntico resultado: la ajena vida tiene siempre, en lo hondo, una faz enigmática. Colocado en esta actitud reflexiva, contemplo de nuevo este rostro familiar y querido al que veo ahora despojado de aquella oscura luz de misterio. La pregunta (*¿quién eres?*) resurge ahora reflexivamente. y ella promueve esta otra: de ese *quien* que en la pregunta aparece, ¿qué es lo que conozco? Objetivamente, sólo conozco exterioridades de su intimidad: acciones que en su vida ha ejecutado, gestos expresivos de emociones, palabras evidenciadoras de sentires y pensamientos. Todos ellos simples canales que conducen desde un *afuera* a un *dentro*. Ese dentro es, en última verdad,

una *construcción* que realizamos con los datos que el afuera proporciona. Se subrayan ahora uno de los caracteres de esa construcción. Este rostro encubre una vida que, como todas, se cerró en un pasado, vive en un presente y se abre hacia un futuro: hay oculto, pues, en ese rostro un triple ser: un ser que fue, un ser que es y un ser que será. Trinidad del ser que no impide la unidad del ser. Dinámicamente, cada uno de esos tres seres actúa sobre los otros. Revibran de inter-acciones. Y es precisamente esa inter-acción la que confiere su faz enigmática a ese *quién* por el cual preguntamos.

Esas inter-acciones se dan, desde luego, en la realidad misma de ese *quién*, pero obran, sobre todo, en nuestra *construcción* de él. A la luz del presente, se modifica nuestra interpretación del pasado; cuando lo vinculamos al pasado cambia el presente; y nuestra visión del pasado y el presente se modificará cuando sobre ellos recaiga la sombra del futuro. Pensemos, por ejemplo, cómo se modifica nuestra interpretación de un hecho cuando lo relacionamos con otros; como, al conjuro de ese relacionar, comprendemos lo que antes no supimos comprender: aquella alegría que no entendimos, aquella sonrisa que nos pareció un enigma, aquella mirada cargada de un desconsuelo que no tocó nuestro corazón. Nuestra imagen del *quién* que este rostro encubre y descubre es, pues, como la que un agua cristalina y movidiza refleja; es una imagen dinámica que, sin perder nitidez de perfiles, a cada instante cambia. Por eso, aunque el *quién* en su mismidad sea *uno*, en nuestra interpretación es *múltiple*. Y volvemos así a enfrentarnos ante el enigma de lo familiar, no ya a través del relámpago de una intuición sino mediante un proceso reflexivo.

Sentir la misteriosidad de la vida ajena y comprender, reflexivamente, que ella es siempre un enigma son dos acaeceres íntimos que conducen a idéntico resulta-

do: la experiencia de la maravillosa, inagotable riqueza de la vida, ese deslumbrante “*surtidor de novedades*”. Sentir y saber que todo, hasta lo más cercano, es, a la vez, intimidad y misterio es esencial, porque al descubrir el misterio e intimidad de lo habitual se descongela lo que el hábito había cristalizado en la conciencia. Ese descubrimiento reprinistiniza el ser y hace experimentar la inmortal juventud de la vida.

PARA UN ARTE DE RECORDAR

En una nota que figura más adelante y titulada *El miedo de ser*, me refiero a un tipo psicológico que denomino “*el pasatista*”. Este, se dice allí, parece siempre negarse a vivir en las aguas mansas o turbulentas del presente y se enquista en lo que la vida —su propia vida— ha ido cristalizando o momificando en el pasado. Su vida —la vida del *pasatista*— se hace ciega para el futuro y manca para el presente y, refugiada en el pretérito, se despoja de plenitud y autenticidad. Estas y otras afirmaciones ¿suponen negar el valor vitalmente creador del recuerdo y la nostalgia? ¿Suponen negar el encanto de ese soñar despiertos en que consiste el recordar hechos, pasajes, instantes de nuestra vida pasada? ¿Suponen que no pueda descubrirse una forma secreta del júbilo por debajo de esa dulce tristeza y delicada melancolía en que a veces nos sume la contemplación de esas imágenes tan reales aunque inconsistentes que nos trae la memoria? Por el contrario, pienso que hay en el recuerdo y la nostalgia un encanto y una gracia que pueden convertirse en una fuerza vitalmente creadora. ¿Quién no lo ha experimentado al vivir uno de esos momentos en que inquerida y bruscamente han sido proyectados hacia pasado y ha sentido que él, como un fruto su pulpa jugosa debajo de su piel, guardaba una forma de vida aún recuperable? ¿Quién no ha vivido uno de esos instantes? Pasamos, por ejemplo, ante un viejo edificio. O cruzamos, distraídamente, por una solitaria, entristecida

plazuela. Vamos quizá, abstraídos en nuestros pensamientos. El aire claro, riente, de la mañana, nos rodea. No sentimos, sin embargo, la alegría matinal de ese baño de luz y de aire tibio. Pero he aquí que en aquel viejo edificio, en la cercanía de aquella plazuela, hemos pasado la infancia, la adolescencia, parte de la juventud, y de pronto un viejo aroma de vida pasada nos arranca de nuestra abstracción y nos sumerge en otra: en la de antiguas imágenes que parecían olvidadas y que se suceden tumultuosamente, como empujándose las unas a las otras. Y recuperamos, de golpe, el "tono" sentimental en que vivimos otros días; a nuestra vida de ahora se sobreagrega aquella otra; ella se enriquece con esa sobrevida que nos trae el sentimiento deliciosamente triste de la nostalgia. ¿Quién ante esta avasalladora fluencia del pasado no ha sentido la maravillosa fuerza potenciadora de la nostalgia y el recuerdo? Toda nuestra vida pasada, que creíamos adelgazada, reducida a unas débiles imágenes, adquiere una presencia casi tangible, y esas aparentemente débiles imágenes (¿no hay en ellas una sutilísima música inaudible, un perfume que no se aspira por los sentidos?) ensanchan nuestra vida espiritual y nos otorgan una impensada plenitud. Sin embargo, en medio de las urgentes solicitaciones que la vida a cada instante nos propone, ¿qué pocas veces nos es posible —no impensada sino reflexivamente— volcarnos en el recuerdo de nuestra vida pasada! Pareciera que hoy el recordar es privilegio de los ancianos. Pero ¿sólo desde esta luz crepuscular se deben buscar los destellos vivos del pasado? ¿No debe ser el recordar un modo constante y para todos de ampliar el horizonte de la vida. "La vida es una operación que se hace hacia adelante" escribió Ortega. Y es exacto. Hay, pues, un horizonte hacia el futuro. Pero hay, también, otro hacia el pasado. No debemos olvidarlo, dejándolo a nuestra espalda. Recordar, recordar reflexivamente, es una gimnasia espiri-

tual que permite recuperar ese horizonte. Debiéramos, por consiguiente, habitualmente practicarla.

Por el recuerdo profundizamos en nuestro ser. (En nuestro ser y en el de lo que nos rodea y nos ha rodeado. Para conocer el alma humana, escribió Platón, es necesario conocer antes el alma del universo). Por el recuerdo la flotante instantaneidad del presente parece quietarse y adquirir una nueva dimensión de profundidad: al recuperar el pasado nuestra vida adquiere una plural plenitud. El recuerdo, nos integra y nos reintegra. Es en el recuerdo, también, donde mejor nos reconocemos. ¿Cuánto no nos dice de nuestro "ahora" esa serie de imágenes de nuestro "ayer"? Cuando contemplamos de nuevo, después de años, un paisaje, las variaciones sufridas, pero que conservamos en el recuerdo, nos ayudan a ver mejor lo que hay ahora. Aquel rancho que ya no existe, nos sirve de referencia para interesarnos más en la casita blanca que lo sustituye. Igual ocurre con las variaciones de nuestros paisajes interiores. Por el recuerdo, finalmente, recuperamos transformada en un sentido más hondo nuestra vida pasada. Porque, en efecto, el pasado, nuestro pasado, parece, en primer término, una existencia perdida. Mas ¿está perdida realmente? El recuerdo, opina Louis Lavelle, nos devuelve esa existencia pasada, convertida en una pura existencia espiritual. Nuestra vida pasada, escribe, "era una existencia material y sensible, a la que el recuerdo reemplaza por una existencia invisible y espiritual, de la que no se difici demostrar que no posee ninguno de los caracteres de la otra, sino caracteres nuevos que la existencia abolida no poseía y que muestran, en relación con ella, un privilegio incomparable. Pues esa existencia espiritual es ahora una existencia que está en nosotros; que incluso 'es' nosotros". Nuestro ser se funda así, en cierto modo, en y por el recuerdo. Lo que el tiempo ha destruido lo recrea la memoria. Y por la memoria tenemos un pregusto

de la inmortalidad. Porque por el recuerdo rescatamos de la muerte un pasado siempre virtualmente presente. Y lo rescatamos bajo sus formas más puras y esenciales. Casi diríamos, aunque sea un contrasentido, que por el recuerdo le damos una eternidad diminuta y terrestre a nuestro ser.

Recordar, hemos escrito antes, es una gimnasia espiritual que debemos, o debiéramos, habitualmente practicar. Pero ¿no encerrará un cierto peligro para nuestra vida interior el reiterado ejercicio de esa espiritual gimnasia? Desde su lejanía temporal el viejo Heráclito nos advierte que no es posible descender dos veces a las aguas de un mismo río ni besar dos veces a un mismo ser mortal. La vida es por naturaleza y sustancialmente renovación y cambio. Podemos preguntarnos, pues, si recordar, si esforzarnos por recuperar el pasado no constituirá un intento —destinado siempre al fracaso— de eludir esa renovación que la vida fatalmente nos impone. La rememoración, ese explayarse en el remanso de serenidad que pueden ser nuestros recuerdos, parece oponerse así contradictoriamente a la renovación, ese cambio, pausado o violento, que impone el avance de la vida (y que consciente, reflexivamente debemos dirigir). Planteada en esos términos tiene para el espíritu un carácter doloroso. Nuestro yo es dinámico, tiende al futuro y aspira al cambio, pero al mismo tiempo nuestro yo no se resigna a perder esa sobrevida que le ofrece nuestro pasado. Pero podemos interrogarnos: ¿Esta aparente oposición es, en último rigor, real? Es válida aquí una respuesta negativa. Hacemos nuestra vida *en* el presente. Pero la hacemos hacia el futuro. El presente nos urge con sus problemas perentorios y diferentes a los del pasado. De su solución pende el futuro. Es necesario, pues, la creación de nuevos ademanes vitales. Y el pasado nos muestra su sosegada fisonomía, de formas cristalizadas que parecen inutilizables. Sin embargo, es ne-

cesario reunir en un solo haz unitario la triple dimensión del tiempo, es preciso revitalizar el pasado. Para que nuestro pasado no sea mera arqueología interior, un mundo muerto, sepultado bajo las aguas del tiempo, se necesita, en cierto modo, proyectarlo al futuro. Alguien ha escrito que la historia es una profecía al revés. Del mismo modo, podríamos afirmar que el pasado puede presentárenos como una imagen del futuro que debemos modificar, inscribiendo sobre ella nuevos rasgos, pero conservándole lo que tiene de esencial y perdurable. Esto es lo que debería enseñar una disciplina interior que se podría llamar la ciencia, o el arte, de recordar. Ella enseñaría, entre otras cosas, a relacionar entre sí nuestras experiencias más dispares y distantes en el tiempo. Y recordemos que T. S. Eliot señala como característica esencial del poeta superior la capacidad de vincular las experiencias más distintas.

Conviene concluir con esta afirmación: recordar, recordar reflexivamente, aprender la sabiduría de la nostalgia, es una forma imprescindible de la "*educación sentimental*". ¿Educación sentimental solamente? Sentimental y ética. En el sentimiento, como en la moral, existen buenas y malas costumbres. Educar el sentimiento es imponer normas a la dirección de la conducta. Esa pérdida, en medio del torbellino de una vida demasiado apresurada, de esa vieja forma de sentir que es la nostalgia, ¿no será un síntoma —y a la vez consecuencia— de la crisis vital de nuestra época? Quizá convenga meditarlo. Quizás se piense, también, que estamos demasiado urgidos por nuestro presente para volver los ojos a nuestro pasado. Pero ese pasado ¿no explica en cierto modo este presente? Y este presente ¿no contiene en sí aquel pasado? Recordar es explicar. Conviene explicarnos recordándonos. ¿Deberemos dejar que sólo el azar lo haga, cuando, distraídamente, pasemos ante un viejo edificio o crucemos una solitaria plazuela?

ALGO MAS SOBRE EL RECUERDO

1. Vivir en el Tiempo

Todas aquellas cosas que, por imperativo del conocer humano, requerirían ser exacta y precisamente definidas, son, según opina Gilbert K. Chesterton en uno de sus ensayos, las que, en verdad, y en última instancia, resultan indefinibles. Tal ocurre con el Tiempo, esa huidiza entidad que Martín Heidegger, en su libro nominalmente famoso aunque, sin duda, muy poco leído y menos entendido, asimila ya desde el título, *Ser y Tiempo*, a la existencia humana. ¿Qué es el Tiempo? Esta interrogante, no exenta de angustia, ha promovido en los distintos filósofos respuestas distintas: para Aristóteles, el Tiempo es la numeración del movimiento según el antes y el después; para San Agustín, algo así como una cierta distensión del alma; para Kant, una forma *a priori* de la sensibilidad. La enumeración de definiciones del Tiempo podría prolongarse indefinidamente, porque hay, desde luego, tantas definiciones como filósofos. Mas esas definiciones, conceptualmente rigurosas dentro de la coherencia de cada sistema, ¿expresan realmente nuestra vivencia del Tiempo en cuanto seres concretos? Más próxima a esa intuición se halla, a mi juicio, la afirmación, entre filosófica y poética, de don Antonio Machado, cuando expresa que vivir es devorar Tiempo. La intuición primordial concreta del Tiempo puede quedar, qui-

zás, más sutilmente aprehendida si, invirtiendo la afirmación machadiana, se asevera que vivir es ser devorado por el Tiempo. Cuando así se siente, el pasado se experimenta como una especie de residuo vital: el que el transcurrir existencial va depositando en el fondo de la memoria, como restos de un naufragio idos al fondo de mar. Ese residuo vital suele ser valorado variable y volublemente. En ocasiones, se experimenta, como don Jorge Manrique en sus coplas, que “según nuestro parecer, todo tiempo pasado fue mejor”; en otras ocasiones, el pasado duele y se quisiera abolirlo; en otras, por fin, se está absorto en el presente o se avanza hacia el futuro con la impetuosidad de la ola hacia la playa y el pasado no preocupa. En todos los casos, sin embargo, y aunque tenga o se sienta con diversas temperaturas vitales, el pretérito ejerce su viva acción operante sobre el ser del hombre y condiciona, en gran parte, su presente y su futuro.

2. Dos interrogantes

Las afirmaciones expuestas admiten articularse sintéticamente así: el Tiempo, entidad misteriosa y escurridiza, admite múltiples definiciones, las cuales, aunque lógicamente coherentes dentro de un sistema filosófico, no expresan la primordial intuición concreta del tiempo tal como lo experimenta el ser humano, hallándose esa intuición en una fórmula (vivir es ser devorado por el Tiempo) que no define al Tiempo sino que lo relaciona con la Vida y lleva a experimentar el pasado como un residuo vital, pasible de ser visto desde distintas perspectivas y sentido con diversas temperaturas vitales, aunque, cualquiera sean ellas, siempre configuran al pasado con un ingrediente sustancial del existir humano y con acción operante en el presente y el futuro. Esta síntesis permite plantear con mayor nitidez dos interro-

gantes que, con prescindencia de la consideración metafísica del Tiempo, abren un camino para atender a su concreta relación con la vida del hombre. La primera interrogante es ésta: ¿cómo se relacionan, en ese existir, las tres dimensiones del tiempo —pasado, presente, futuro— irrompiblemente trenzadas entre sí? La segunda interrogante es la siguiente: ¿la temperatura y la perspectiva vital con que es sentido el pasado, depende del pasado mismo o de quién, en su intimidad, lo rememora?

3. No un coloquio de fantasmas

El vivir humano, individual o colectivo, es un continuo movimiento desde un *antes* a un *después*. El presente, que podría sentirse o pensarse como una detención de ese movimiento, no es, en realidad, una inmovilización de ese movimiento inexorable: es, en rigor, sólo una abstracción necesaria para *pensar* la vida. En el transcurrir vital, el presente es lo que apenas llega se esfuma. Cabría decir que el presente es sólo un adquirir conciencia del movimiento vital en sí mismo. Este movimiento es el pulso de la vida y adquirir conciencia del *instante* o los *instantes* es como un contar los latidos del ritmo de la vida en ese su transcurrir en que el tiempo la devora. La vida se apoya o estriba fundamentalmente en el pasado para proyectarse en el futuro, y esa proyección constante desde un *antes* hacia un *después* en que consiste el vivir, obliga, se quiera o no, a tener en cuenta, para hacer de la vida un que-hacer lúcidamente asumido, tanto *lo que ya no es* como *lo que será*, porque la vida se sostiene, en todo momento, entre ese sedimento cristalizado que es lo ya vivido y ese arco-iris de posibilidades que es lo aún por vivir. En principio, pareciera que ese estar colocado entre *lo que ya no es* y *lo que no es todavía* sitúa

al hombre como ante un coloquio de fantasmas. Pero no es así. Las formas cristalizadas que el pasado ofrece tienen un modo de existencia: fueron vida y lo son aún porque, conservadas en la memoria, preservan lo sustancial de la trayectoria vital y conservan su aroma; esas formas que el soñar el futuro permite entrever como un abanico de posibilidades son asimismo vida: vida en *status nascens*, protoplasmáticas formas de un ser que será. Recuperar el pasado y planear (o soñar) el futuro son, por lo tanto, quehaceres básicos del existir humano. Soltar del todo las amarras que ligan a cada hombre a su pasado es perder raíces (independientemente de que se trataría sólo de un desprendimiento aparente, ya que el pasado actúa siempre de algún modo en el existir humano); no atender a las posibilidades que ofrece el futuro es despojar a la vida de *plan* (esto es: animizarla). La existencia humana exige, pues, para ser realmente humana —o sea: consciente de sí misma— proyectarse según un *plan* hacia el futuro para lo que es imprescindible no desconocer el pasado. La luz de amanecer que proviene de ese horizonte vital naciente que es el futuro debe, por consiguiente, relacionarse con esa cantera de experiencias que es el pasado. Y con esto, se ha llegado a un planteo que permite acceder a la segunda pregunta formulada.

4. Nostalgia y contemplación

Esa interrogante se planteó así: la perspectiva y la temperatura vital con que es sentido el pasado, ¿depende del pasado mismo o de quien, en su intimidad, lo rememora? La respuesta es clara: el pasado se levanta en la memoria con una fisonomía luminosa u oscura que, en principio, impone sus trazas al rememorante. Pero éste, ser consciente y volitivo, posee la facultad de modificar esas iniciales trazas e imprimir a su rememoración dis-

tinto sentido. De las varias formas posibles de perspectivizar y sentir el pasado, dos son fundamentales: una admite ser llamada rememoración nostálgica y la otra, contemplativa. Una y otra tiñen al recuerdo de distinto color afectivo. En el recuerdo-nostalgia, el alma, engri-llada por la vivencia de un pasado que se desearía vivir otra vez aunque se sabe irrecuperable, queda como envuelta en un aire sentimental que tiene algo de péfido; en el recuerdo-contemplación, en el que la memoria atrae con sus redes sutiles un pasado al que se le ve y se le siente sólo en su calidad de *objeto* situado en lejanía y que interesa analizar y meditar, el estado afectivo o sentimental tiene los rasgos de una jubilosa plenitud vital. Lo que tiene de péfido el sentimiento que acompaña al recuerdo-nostalgia proviene del estrechamiento de vida provocado por el esclavizarse al pasado. El pasado estrangula los latidos vitales del presente y la vida, como detenida, se pauperiza y decolora. El pasado, revivido con ese modo de nostalgia que anhela el imposible de hacerlo otra vez presente, asfixia el corazón. Esta nostalgia es un sentimiento regresivo, y aunque de ella puede, a veces, nacer un impulso creador, constituye casi siempre un tembladeral emotivo en el que la vida se hunde y anula. El júbilo que nace del recuerdo-contemplación se origina en que él configura un ensanchamiento de la vitalidad: no se pretende vivir otra vez el pasado sino incorporar al *yo*, enriqueciéndolo vitalmente, la experiencia que proporciona el pretérito, aprehendiéndola lúcida y críticamente mediante la reflexión. Y este júbilo puede ir, en ocasiones, acompañado de una especie de asombro. “*Aquel fui yo*” experimenta con extrañeza quien rememora un pasaje de su vida, al no reconocerse enteramente en aquél que fue. Y experimenta el asombro de saberse, hasta cierto punto, otro del que es. Es como un sentir la ajenidad de lo íntimo. Pero este asombro es, en el recuerdo-contemplativo, también un modo del

júbilo y de impulso creador. Saberse otro del que se fue no solamente permite adquirir conciencia de la pluralidad de lo unitario sino también, mediante el cotejo reflexivo, ahondar en la sustancia entrañable de la vida propia.

5. El actuar: plenitud vital

La notoria intención de este breve ensayo es hacer *ver* (o *sentir*) tres aspectos de la relación entre pasado y futuro y el existir humano. Ellos son estos: 1. La lúcida asunción del pasado y la planificación (o, si se quiere, ensoñación) del futuro son ingredientes sustanciales del vivir del hombre, sin los cuales, al *des*-concientizarse, se *des*-humaniza; 2. de los dos modos fundamentales (recuerdo-nostalgia y recuerdo-contemplación) de recuperar el pasado mediante la rememoración el auténticamente válido, por creador, es el recuerdo-contemplación; 3. la rememoración del pasado adquiere su real validez cuando, a través del análisis e instrumentación de la experiencia recogida en la memoria, sirve para afinar el *plan* o *proyecto* vital rector de la existencia consciente. Este esquema requiere, ahora, ser completado con algunas observaciones finales. Se debe anotar, en primer término, que la contemplación del pasado y la ensoñación del futuro son actividades interiores, pero, y es casi obvio afirmarlo, no pueden quedar reducidas a tal condición si se quiere que sean vitalmente operantes. Esas actividades interiores adquieren su efectividad vital en *el actuar*, comprendiendo en esta categoría la actividad creadora de valores del espíritu: pensamiento, ciencia, arte. En *el actuar*, por consiguiente, la contemplación del pasado y la ensoñación del futuro pasan de actividad puramente interior o especulativa a actividad externa y efectivamente creadora. Adquieren, así, su verdadero significado y sentido. Es-

tas afirmaciones permiten, en segundo término, una matización de la noción de presente, caracterizado, antes, como una abstracción necesaria para *pensar* la vida. Es indudable que si el vivir es un movimiento constante e inexorable desde un *antes* a un *después*, no es posible efectuar en ese movimiento ese *corte* que sería el presente. Pero sí es posible sentir el presente como un estado de conciencia: es en *el actuar* que se adquiere la vivencia profunda de la indestructible unidad de los *instantes*, emergentes unos de otros. En *el actuar* se vive una especie de suspensión del transcurrir temporal. Ese estado de conciencia en el que lo *que fue* parece fundirse con el inminente *será* es el presente. De ahí, por fin, que en *el actuar* se dé el máximo de plenitud vital. En él, aunque de ello no se tenga conciencia, confluye todo el pasado y éste penetra, transfigurado, en el futuro, y, por lo mismo, se pone en juego el vivir en su integridad. Las dimensiones temporales se constituyen entonces como una estructura que da al existir del hombre el tono de una línea melódica y no de un caos de notas disonantes e inconexas.

TRAS LAS HUELLAS DE UN FANTASMA

1. En la tarde

En esta tarde de domingo, un hombre solo y a solas consigo mismo, ve, a través de la ventana de una pequeña habitación situada en una azotea, una parte, no muy extensa, de la ciudad. El recuadro de la ventana delimita, como un marco, la visión. Todo se diseña con la consistencia y nítidos perfiles de un cuadro. Bajo un cielo en que destella embriagadoramente un sol que arde, se ven algunos edificios de un gris sucio, algunas copas de árboles que trepan con tranquila audacia más allá del nivel de las azoteas poniendo en ellas la cálida exuberancia del joven verde de su follaje, algunos colores que no hieren con estridencia la vista, una vieja chimenea solitaria y oscura, y, al fondo, dormida, quieta, una nube que no navega. Todo es allí mudez inerte; todo muestra la impasible paz de la realidad cotidiana. Pero en la quietud de la tarde se siente la presencia del silencio. De un silencio en algo semejante a aquél de los espacios infinitos donde el viejo Pitágoras descubriría una música inaudible. Es un silencio lleno de imperceptibles voces (Si el silencio es "algo" no podemos pensarlo como un mero no-sonido, del mismo modo que no podemos pensar la nada como mero no-ser). Y ese silencio donde misteriosas voces no escuchadas se ocul-

tan, da a aquel hombre, súbitamente, conciencia de su soledad. Entonces aquella contemplación en la que percibía su vida interior como un remanso comienza a desgranarse: desde lo exterior del mundo se adentra el hombre en lo interior de sí mismo. Y siente que ese "sí mismo" empieza a mostrarle una faz enigmática. "En el hielo de la soledad —ha escrito Martín Buber— es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo". Envuelta en esa soledad silenciosa, y viniendo desde lo hondo de ella, una voz, impersonal y lejana, interroga al hombre. "¿Quién eres tú?" — dice la voz. Y ante tal pregunta el hombre se ve a sí mismo como un misterio. Se siente problematizado. Y experimenta la dificultad de echarse a andar a través del laberinto inextricable de su propia conciencia. Aquella pregunta compone un levísimo tejido verbal, pero desde su trama sutil salta un encrespado mar de problemas que yacían allí pérfidamente agazapados. Muchas son las avenidas conceptuales y emotivas, los senderos para la meditación y el sentimiento abiertos por esa breve interrogación. ¿Pretenderá aquel hombre transitar por todos ellos?

2. La más débil caña

El hombre que, absorto ante la ventana, se dejaba envolver por el aire calmo de la tarde y que más que pensar contemplaba, se ve, ahora, aguijoneado por esa compulsiva interrogante, pero no pretende, desde luego, transitar por todas las avenidas de pensamiento que la pregunta abre ante él. Sólo procura poner algún orden en las ideas que la pregunta ha traído a la luz de la conciencia. Piensa, en primer término, que la pregunta "¿quién eres tú?" está envuelta o subsumida en otra más amplia: "¿qué eres tú?". El qué de esta segunda pre-

gunta interroga sobre la esencia del hombre en general: el *quién* de la primera procura una especificación o determinación personal del contenido de la respuesta que se dé a aquel *qué*. Se hace preciso responder, pues, antes que nada, al *qué* de la pregunta más amplia. Pero preguntarse por la esencia del hombre en general es plantearse uno de los más difíciles —y sin duda angustiantes— de los problemas. Cualquier respuesta es aquí precaria: un modo de anclar en la propia ignorancia y de invalidar la urgencia perentoria con que la misma pregunta exige respuesta. Una voz —lejana aunque sentida con un fuerte tono personal— acude en auxilio de hombre que ante la ventana piensa. Recuerda que alguien que experimentó con abismal angustia la problematización de su propio ser dejó escritas, con expresión en que simultáneamente se explanan la humildad y el orgullo, las siguientes palabras: "El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es preciso que el Universo entero se arme para destruirlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el Universo lo aplastara, el hombre seguiría siendo aún más noble que aquello que lo mata, porque él sabe que muere, mientras que de la ventaja que el Universo tiene sobre él, el Universo no sabe nada". Estas palabras de Pascal en las que la angustia existencial sin destruirse se serena, se conjugan con la calma de la tarde. Produce vértigo la contemplación de esta masa de aire azul que asciende, asciende y hace experimentar lo infinito; pero hay en esa calma algo que apacigua el vértigo.

3. El saber de la muerte

La calma de la tarde apacigua el vértigo que produce la vivencia de lo infinito traída a la conciencia por

la visión del ilimitado azul del cielo. Es posible, entonces, recorriendo caminos interiores, interiorizarse en el sentido y contenido de las palabras de Pascal, donde la angustia queda serenada en pensamiento. Ese pensamiento puede dividirse en tres momentos que, por ser interdependientes, se articulan en un todo que da una respuesta, entre las muchas posibles, a la pregunta que interroga sobre el *qué* del ser humano.

El primer momento queda expresado cuando se afirma que "*el hombre no es más que una caña*", subrayando así que comienza por no ser más que una cosa entre las cosas y un ser natural entre los seres naturales. Hay algo en él que lo identifica con el mundo material y natural que lo rodea: con esos edificios, con aquella vieja chimenea, con el árbol y con los pájaros que raudos vuelan. El segundo momento, iniciado incisivamente con una conjunción adversativa, se halla en la cláusula "*pero es una caña que piensa*". En la intimidad del hombre hay algo —su capacidad de pensar— que lo distingue de las cosas y de los otros seres vivientes que pueblan el mundo. Pero el pensamiento, si bien lo distingue radicalmente del contorno material que lo rodea, ajeno, desde luego, al pensar, no es suficiente para distinguirlo del mismo modo que los otros seres vivientes, ya que en ellos cabe una forma rudimentaria de pensar y en los que hay instinto, que, según ha sido dicho, es "*inteligencia almacenada*". Se llega, entonces, al tercer momento: "*el hombre sabe que muere*". En su corazón estremecido —también se piensa con el corazón— anida con dolorosa lucidez la conciencia de su mortalidad corporal. Y esa conciencia lo distingue, ahora sí, radicalmente, no sólo de las cosas materiales sino también de los otros seres vivientes.

De acuerdo con Pascal, pues, el hombre, que comienza siendo una cosa entre las cosas y un ser viviente

entre otros seres vivientes, se separa y distingue de estos y de aquellas parcialmente, en primer término, por su facultad de pensar, y, en segundo término, pero ya definitiva y radicalmente, por su saber de la muerte. Este saber es, en consecuencia, el saber sustantivo del ser humano. Es posible, ahora, inferir de las palabras de Pascal, y aunque no estén explícitas en ellas, otra conclusión sobre el *qué* del ser del hombre: la facultad de pensar le aporta el saber de la muerte y este saber lo conduce al conocimiento de su intrínseca finitud y limitación en cuanto *ser viviente terrenal*, pero, al mismo tiempo, la facultad de pensar es trampolín que permite saltar las bardas de la finitud y la limitación.

4. Pendulación del ser

El hombre que ante la ventana medita mientras contempla una pequeña extensión de la ciudad, ha conceptualizado, mediante su meditación y haciendo pie en las palabras de *Pascal*, algunos saberes que emocional e intuitivamente ya poseía sobre el ser del hombre. Es éste un ser que piensa y que, por el pensar, adquiere simultáneamente un saber de la muerte y de la propia finitud y limitación que, por el pensar mismo, son inevitablemente trascendidas, porque el pensamiento lo proyecta fuera de sí. Y lo proyecta haciéndolo trascenderse tanto en el tiempo como en el espacio. En el tiempo: porque lo hace capaz de recuperar el pasado (lo que ya no es) y de soñar el futuro (lo que no es todavía) e, incluso, imaginar su trans-terrenalidad, sea como aniquilamiento total de su ser terrenal o como algún modo de perduración; en el espacio: porque el pensar es, al mismo tiempo, un hundirse o ensimismarse en su propio abismo interior y un salir de sí hundiéndose o extravertiéndose en el abismo o infinito externo. Este pendular entre fini-

tud y trascendencia explica que otra voz, antigua y venerable, haya afirmado que el hombre es un ser de naturaleza fronteriza. Esa es la voz de Platón, que piensa al ser del hombre como oscilante entre la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad del mundo de las ideas.

5. Trasmigraciones

La lejana voz de Platón le ha recordado, pues, al hombre que medita, que otra nota caracterizante del ser humano es su naturaleza fronteriza, consistente en un pendular entre la finitud y la trascendencia. Ese pendular, que para Platón lo era entre un *aquí* (el mundo terrenal) y un *allá* (el mundo de las ideas o Topos Uranos), puede ser limitado meramente al *aquí*. El ser del hombre se trasciende hacia la realidad que lo rodea, ya que tomar conciencia de ellas es un salirse de sí. Pero, simultáneamente, ese mundo se interioriza en él cuando es pensado. El pendular es, entonces, un salir del *ya* hacia la realidad y un volver hacia sí mismo enriquecido con lo que esa realidad le proporciona. De ahí el carácter dinámico de la relación del ser del hombre con el mundo: trasmigra de sí a las cosas y, en sentido inverso, las cosas trasmigran a él y en él se interiorizan. Ineludiblemente se halla sometido a esa doble trasmigración. Pensar, tener conciencia es vivir necesaria y continuamente esa pendulación de lo interior a lo exterior, de lo externo a lo interno. El hombre tiene ante la mirada de sus ojos corporales un cielo azul, una ventana próxima, unos árboles. Procura prescindir de esa realidad e iniciar un itinerario hacia dentro de sí mismo. ¿Qué halla allí? Halla, ante todo, un conjunto de estados de conciencia: antiguos recuerdos, sentimientos ya vividos y que renacen, ideas muchas veces pensadas, su emoción actual, alguna fugaz sensación que pasa y desaparece. Y en el complejo entramado constituido por

todo eso encuentra siempre lo mismo: huellas de los elementos que la realidad del mundo han dejado en él. Su vida interior está tejida con lo exterior, con lo que del mundo trasmigró a él. En ese viajar por sí mismo, el hombre permanece unos instantes. Luego, su conciencia, con natural vaivén, se fija nuevamente en la realidad exterior. Y percibe que ésta no es un mero espectáculo indiferente sino algo donde se refleja su propia conciencia. La realidad, en cierto modo, delata (o registra) los rasgos del ser que la contempla. Próximo, un árbol muestra su copa florecida en un violeta pálido. Tenientemente, esa visión levanta en el hombre una suave emoción de belleza. Y experimenta como si esa emoción estuviera tanto en él como en el árbol. Sabe, entonces, que la realidad del mundo está entretejida con lo que del hombre trasmigra hacia lo exterior, del mismo modo que la realidad interior del hombre está, en parte, hecha con lo que trasmigró a él de la realidad externa.

6. El quién soy, un fantasma

El hombre que frente al cielo azul de la tarde, ensimismado, recorre caminos interiores, inició su meditación con una pregunta: —¿Quién soy? Esta pregunta inicial lo condujo a una segunda (¿qué soy?) dentro de la cual está subsumida la primera. En busca de respuesta, recorrió diversos senderos conceptuales, dejándose guiar no sólo por lo que el rigor lógico impone sino también por los dictados de la emoción. Ella, con sus ágiles mutaciones, enriquece el pensamiento con estremecimientos que vienen del corazón. El hombre que medita no ha rehuído esos estremecimientos enriquecedores, aun a riesgo de tornar sinuosa o zigzagueante la línea del pensar. Su pensar sobre el *qué* del ser del hombre le aportó dos notas esenciales de ese ser útiles para responder a la pregunta que interroga sobre el *quién*. Esas dos notas

son la naturaleza fronteriza del ser del hombre y ese su saber sustancial que es el saber de la muerte. Ya en posesión, a la vez conceptual y emotiva, de ese saber sobre el ser del *qué* le permite articular, en cuatro puntos, una precaria respuesta relativa al *quién*. Se articula así:

1. La naturaleza fronteriza del ser del hombre, proveniente de su capacidad de trascenderse, hace que su relación con el mundo sea un permanente dinámico pendular del *yo* a lo *otro*. La *figura* que el hombre construye de sí mismo está impregnada de los ingredientes de la realidad externa. En *lo otro*, se encuentra a sí mismo; en sí mismo halla *lo otro*. La conciencia y el mundo son como espejos enfrentados. El mundo es morada de la conciencia, y ésta, del mundo. ¿Dónde, pues, buscar ese *quién soy*? El hombre que en la tarde medita se interroga si debe buscarlo en su reflejo en *lo otro* o si, ennegueciéndose para el mundo externo, lo buscará dentro de sí mismo, procurando quitar de allí el polvillo de realidad que, como residuos de vida, ha ido poniendo en él el mundo externo. En verdad, puede buscarlo tanto en sí como en *lo otro*.

2. Hay algo que torna problemático el éxito de esa búsqueda. Ambas *figuras* están sometidas al devenir temporal. Una y otra cambian con el paso del tiempo. Dentro o fuera de sí mismo, el hombre experimenta que ese *quién soy* tiene un ser fugitivo. A cada instante puede ser hallado, pero, en el instante siguiente, ya no es el mismo.

3. Toda la búsqueda del *quién soy* está estremecedoramente transida por el saber sustancial del hombre: su saber de la muerte. Ese *quién soy* es una *figura* que permanentemente varía y esas variaciones quedarán inevitablemente cerradas con la muerte. Y el hombre, "*caña pensante que sabe que muere*", tiene conciencia,

por lo mismo, de la inutilidad de su búsqueda. Sabe que la última *figura* no es definitiva. Pudo ser otra si hubiera muerto antes y otra sería si su vida se hubiera prolongado.

4. La búsqueda del *quién soy* es, por consiguiente, la persecución de un fantasma huidizo e inapresable. La búsqueda es, entonces, angustiante, porque en el hombre, todo hombre, no puede prescindir de correr tras ese *quién soy* que se le escapa, pero, al mismo tiempo, sabe que no la apresaré nunca.

Este es el planteo racional o conceptual que el hombre que medita se formula mientras la tarde cae. Parece ser que no es mediante el poder cognoscitivo de la inteligencia que ese *quién soy* puede ser hallado. La indagación debe continuarse por otras vías. Pero...

7. Un perfume apenas perceptible

...la noche ha ido cayendo. Un baño de penumbras recubre a las cosas. El silencio parece ahora crecer desde la intimidad de esas penumbras. Devorado por ellas, o como si hubiera emigrado quién sabe dónde, el color violeta pálido de aquella copa de árbol no es visible ahora: este follaje es una mancha oscura cuyos bordes se diluyen en el aire. ¿Dónde está en estos momentos nocturnos aquella nube quieta, dormida, que se inmovilizaba en el azul? También han cambiado su fisonomía los edificios: hundidos en lo oscuro, gotean pequeñas luces desde sus ventanas. La vieja chimenea es ahora un esquelético dedo vertical en la noche. Todo ha variado, y, sin embargo, es lo mismo. Algo, que no es material, identifica lo que la luz de la tarde iluminaba y lo que las sombras de la noche ahora esfuman. ¿Qué es ese algo inmaterial? Quizás sea como una línea melódica que subyace lo real y enlaza las dos visiones: la diurna

y la nocturna. Y el hombre, ante la noche, se pregunta si ese *quién soy* tras el que ha andado no será algo semejante. Una línea melódica que enlaza los distintos, y distantes momentos de la vida y les da unidad y coherencia. Una especie de perfume vital intrasferible y único para cada ser. Perfume apenas perceptible, huidizo e inasible por medio de conceptos, pero intuible para cada uno con poderosa evidencia.

PENSAMIENTO ERRANTE

“ El exceso de salud puede ser una causa de enfermedad y el exceso de bienes, motivo de pobreza. No es difícil que sea ésta la paradójica situación del hombre de hoy. El hombre moderno posee bienes incontables y ha ampliado al máximo su horizonte vital. Pero ese exceso de riquezas lo ha empobrecido, porque casi todo es poseído superficialmente y casi nada en profundidad. Pensemos en un simple hecho. La radio, la prensa, el cine, han colocado el mundo entero al alcance de la mano de cualquier hombre. Gracias a ellos, podemos, día a día y sin dificultad, enterarnos no sólo de lo que ha ocurrido en nuestro contorno inmediato sino también de los hechos, grandes y nimios, ocurridos en las antipodas. Pero todos esos “datos” (que de hecho nos son impuestos aún contra nuestra voluntad) no logran integrarse realmente a nuestras vidas. La abundancia de “datos”, la rapidez un poco parecida al vértigo con que nos llegan, terminan por convertir nuestra conciencia en una pantalla cinematográfica en cuya tersa blancura esos datos se inscriben como meras “impresiones”, como simples sombras chinescas que desfilan y se borran y se sustituyen sin que constituyan valor nutricional alguno para nuestra vida interior que, para ser realmente profunda y auténtica, debe tener un ritmo lento, un poco vegetal. Esta especie de monstruosa sístole y diástole espiritual consistente en absorber y expeler continuamente “datos” que, en el alma, quedan reducidos a la simple dimensión

de impresiones, tiene (o, más mesuradamente, puede tener) una consecuencia atroz: sustituye la "vida del sentimiento", que para nacer, crecer y madurar requiere reposo y lentitud, por la "vida de las sensaciones" que sólo tocan superficial, tangencialmente al alma. Esta crisis de la vida afectiva, fácilmente perceptible en muchas manifestaciones de la vida moderna es, pues, una forma de la pobreza por exceso de bienes cuya utilización no dominamos. Hemos, sin duda, empobrecido la vida al sustituir los sentimientos (que pueden ser buenos o malos pero son siempre vida profunda) por las sensaciones (que pueden ser agradables o desagradables, incluso intensas, pero son siempre, vida superficial).

°° "Conócete a tí mismo". De acuerdo. Pero no olvidemos que para conocer algo del alma propia es necesario conocer bastante de la ajena. No nos ocupemos tanto de nosotros que olvidemos a los otros seres, nuestros hermanos. Además, la pura introspección no ha hecho nunca un gran sicólogo.

°° Si, platónicamente, concebimos lo Verdadero y lo Bello convergiendo hacia un Absoluto —la Idea del Bien— y sustentándose en El, es preciso que hasta un axioma matemático, por verdadero, sea una forma de la bondad. Pero, ¿de qué misterioso modo un axioma matemático, una idea desposeída, por lo menos aparentemente, de contenido moral o afectivo, puede ser una forma de la bondad? Quizás no exista manera racional de demostrarlo. Empero es bueno, conveniente y reconfortante creer que un axioma matemático, o cualquier otro objeto ideal de la misma especie, son formas del bien.

°° Hay pensadores que piensan lógicamente y se expresan por metáforas. Hay otros en los que el pen-

samiento mismo es metafórico. Los primeros dicen una cosa por otra, llaman vino al pan y pan al vino; en los segundos el pensamiento y la palabra forman una sola unidad poética. Estos pueden ser menos profundos que aquéllas, pero resultan siempre más difíciles e inquietantes. Confieso que en general me deslumbran, pero como deslumbra una súbita, intensa luz que se enciende y rápidamente se apaga. En general, me cuesta seguirlos y aún comprenderlos.

°° Se puede tener conciencia sin tener conciencia de que se tiene conciencia. Y se puede tener conciencia teniéndola de que se la tiene. Y, todavía: se puede tener conciencia de que se tiene conciencia de que se tiene conciencia. Esto es quizás lo que distingue al animal del hombre, y al hombre corriente del hombre que filosofa.

°° Uno de mis deseos no cumplidos fue el de haber sido marino. Fue ésta una vocación presuntuosa y aventurera, lejana ya y olvidada. Otra más humilde y persistente es la de carpintero, para lo cual no tengo la mínima aptitud. Pero creo que mi simpatía por tan antiguo oficio arraiga en mi simpatía, desde niño y para siempre, por José, esa figura tan en sombra en los Evangelios y, no obstante, tan hermosamente humilde y humana.

°° La vida se extiende ante nosotros como una escala infinita de posibilidades entre las cuales debemos elegir. La elección de una de ellas supone la preterición, incluso la muerte de muchas otras. Cada elección obliga a una involuntaria mutilación parcial de nuestro ser. Por eso, elegir implica un máximo de responsabilidad moral.

°° Encontrar al hombre moderno en el antiguo; al antiguo, en el moderno; en definitiva: encontrar al hombre eterno en el tiempo, ¿no es una manera de encontrar a Dios en el gesto, la palabra, la esencia de una de sus criaturas que lo expresa temporalmente?

°° Hay un “conocimiento experimental” de Dios que por revelación directa puede alcanzar, por ejemplo, el místico; hay un “conocimiento filosófico” de Dios, que procura llegar a El por vías racionales. (Recordemos el Dios aristotélico que sólo hace una cosa: pensar y que, pensando, sólo piensa en sí mismo). Este segundo conocimiento de Dios más que conocimiento es creación de El. Lo cual no arguye contra la objetividad de su existencia. Quizás indique más bien la existencia de una especie de espiritual imantación, que obliga al hombre a tender hacia Dios, creándolo racionalmente cuando no ha alcanzado un “conocimiento experimental” de él. Pensemos, incluso, que negar la existencia de Dios es, en cierto modo, una manera de crear a Dios mediante una argumentación negativa.

°° Fenómeno es, por su raíz y sentido etimológico, lo que luce, lo luciente. El mundo real es fenoménico y, por lo tanto, luminoso. Pero para descubrir esos destellos de luz —tan humildes generalmente— es necesario una sostenida paciente atención. Diríamos, paradójicamente: es necesario ensimismarse, o introvertirse, en las cosas, para embebernos en ellas y empaparnos de ellas. Si somos capaces de hacerlo, ¡con qué esplendor se nos muestra ese don, el mundo, que tan generosa y gratuitamente nos ha sido dado! Todo el mundo fenoménico real, desde el gusano a la estrella, se nos muestran entonces como una maravillosa sinfonía de luz. O de luces. Todo él irradia y nos contagia su luminosa plenitud...

°° Toda gran obra de arte tiene esta cualidad: es como una campana, que tocada en cualquier punto resuena toda entera.

°° Más de una vez se ha afirmado que son rasgos esenciales del hombre de hoy la complejidad espiritual y la trágica capacidad de vivir por y para la contradicción íntima. Una superabundancia de riquezas interiores determinaría las facciones de su alma. Frente al hombre moderno, el antiguo parecería poseer una organización íntima más simple, lineal, esquemática; en definitiva: más pobre e incompleta. Pero, ¿será esto exacto? Lo dudamos. ¿Es en realidad el hombre moderno más complejo, por ejemplo, que el hombre homérico? ¿No es complejo el héroe capaz de sentir miedo y enfrentar no obstante la muerte impulsado por el concepto del honor, por perdurar en la memoria de los hombres, por amor a la comunidad? Tal vez sea posible hacer esta reflexión: la aparente complejidad del hombre moderno no es más que superficialidad y dispersión, esto es: ausencia de vida espiritual auténtica; la aparente incomplejidad del hombre antiguo radica en que su vida poseía las notas contrarias: profundidad y unidad, esto es: existencia de auténtica vida espiritual. Así vemos al hombre antiguo a través de muchos grandes textos: la Biblia, Homero, Esquilo y tantos otros. No se advierte en el hombre que ellos nos muestran carencia de complejidad y contradicción (¿podrá haber una vida, cualquier vida, sin ellas?) sino organización espiritual profunda.

°° Vida espiritual auténtica. Inauténtica vida espiritual. Permítasenos metaforizar, mediante una imagen, una idea. Pensemos el alma como una bella y perfecta esfera. Vivir una vida espiritual inauténtica es vivir las sensaciones, los sentimientos, las ideas, la múltiple diversidad de nuestras experiencias, como líneas que tocan tan-

gencialmente esa esfera sin penetrar en ella y sin unirse en ningún punto, o, a lo más, en algún punto de la superficie. Contrariamente: vivir una auténtica vida espiritual es vivirlo todo como diámetros que penetran la esfera y se unen en su centro. Nada entonces queda excluido, ni aún lo contradictorio. Pero todo —sensaciones, sentimientos, ideas, experiencias— alcanza finalmente una verdadera, poderosa y profunda unidad. Allí en lo hondo todo se ordena y se interinfluye. En el primer caso, la vida espiritual (inauténtica) es una suma: reunión de elementos simplemente yuxtapuestos; en el segundo caso, la vida espiritual (auténtica) es un todo: cada una de sus partes está orgánica, íntimamente trabada con las otras: una sensación genera un sentimiento, un sentimiento se resuelve en una idea...

UN HOMBRE, EL MAR Y LA NOCHE

1. Una trinidad simbólica

En la calma de esta medianoche, las olas, que tocan suavemente la orilla de la playa solitaria, levantan un musical murmullo. La noche lunada esplende. En la arena, la espuma viborea su plata. Noche y mar, sueño de agua y aire. Y en el centro de ese sueño, una presencia humana, sobre la cual la noche derrama su soledad, y el mar, su música. Frente a este mar que canta suave y pausadamente su grave son eterno; en medio de esta noche cuya faz de inmemorables rasgos parpadea por infinitas estrellas, un hombre posa su pequeña vida transeúnte. Y en la paz de la noche, y tocada por el musical ritmo del mar, esa vida se encalma y el espíritu con simultáneo andar recorre caminos exteriores e interiores. El mar, la noche y el hombre forman ahora, aquí, en la tibia seda del aire, una trinidad que admite ser tomada como una conceptual metáfora donde se aludan, en fugaces sugerencias, algunas cosas. Todo símbolo es real, o expresa, cuando menos, una realidad profunda. Y, a la inversa, toda realidad es simbólica. Lo real lleva en sus senos recónditos una idea. O muchas. Y es en ese simultáneo andar por caminos interiores y exteriores que el alma avizora encuentra las ideas que en las cosas, como dormidas, subyacen. ¿Cuáles son las que del mar y la noche surgen ahora, al contacto de esa conciencia que solitaria los enfrenta?

2. Nuestras vidas son los ríos...

Para Jorge Manrique, en sus coplas, el mar es símbolo de la muerte. O, más exactamente, es el gran receptáculo universal hacia el cual fluyen esos ríos —caudales, medianos y más chicos— que son nuestras vidas. Como las aguas de los ríos en las del mar, las vidas se sumen en *“la mar que es el morir”*. En la voz y el sentir de otro poeta, en la voz y el sentir de nuestro Líber Falco, el mar, *“monstruo paciente y solitario”*, es turbadora presencia, oscuro símbolo de la angustia. Para Rodó, el mar es expresión de esa variabilidad infinita, de ese movimiento de renovación constante que hace de lo real, en la intuición de otro pensador, inagotable surtidor de novedades. Pero cabe sentir el mar de otras maneras y metaforizarlo de otros modos. ¿No puede ser sentido, por ejemplo, como símbolo, imagen o metáfora de la vida?

3. El mar, metáfora de la vida

El hombre que, solitario, medita junto al mar, recuerda algunas *visiones* de la vida ofrecidas por pensadores ilustres. Para el mismo Rodó, la vida es transformación incesante. Y esta transformación es la esencia misma de la vida, no un gratuito anhelo de renovación, como se ha erróneamente interpretado a veces. Con lo cual, dicho sea de paso, en el pensamiento rodoniano resuena un eco de la emoción vital que dio origen al meditar de aquel oscuro pensador de Efeso, Heráclito, el del devenir eterno. En otro pensador, tan distinto y distante de Rodó, el muy existencial Ortega y Gasset, la vida es sentida como un quehacer. *“La vida es una operación que se hace hacia adelante”*. La vida no es algo que nos haya sido dado hecho, sino que, instante a instante, debemos hacérsela. Vivir es obrar, u obrarnos. Por último, para el catalán Juan Maragall, cuyo

pensamiento vibrante de sentimiento religioso es un canto a la Creación, la vida es ritmo, porque es sustancialmente esfuerzo, esto es, *“alteración de acción y reposo”*. Es fácil pensar y sentir, con estos sentidores y pensadores de la vida, que ella es, en efecto, transformación, quehacer, esfuerzo. Y el mar, este mar suave ahora con su tierno lamer los flancos de la playa, pero bravío en sus embates en otras ocasiones, ¿no es símbolo de esfuerzo, quehacer y transformación? Es el mar, como la vida, siempre el mismo y siempre diferente, y hay en él, como en la vida también, algo que sugiere la presencia de una potencia al mismo tiempo resplandeciente y tenebrosa. El mar, de este modo, puede ser sentido como metáfora de la vida. Y aún se puede agregar, con otro sesgo del pensamiento, esto: así como al mirar la vida cara a cara, vemos en ella el rostro del misterio, del mismo modo ante el mar, aún el mar en calma, experimentamos que lo enigmático se halla ante nosotros. Abismo oscuro, insondable, vientre, ¿qué hay en él? *“Monstruo paciente y solitario”*, puede despertar la angustia existencial, la intuición de metafísico misterio.

4. La noche, metáfora de la muerte

El mar, pues, puede ser metáfora de la vida. ¿De qué puede ser metáfora la noche, cuya carne oscura es ahora traslúcida —como un tul o como agua— al filtrar el esplendor luciente de la luna? En otra oportunidad, el hombre que ahora bajo la noche y ante el mar medita, imaginó a la noche como metáfora de los límites del conocimiento y a las parpadeantes estrellas como metáforas de las evidencias interiores. Pero la noche, como las obras estéticas geniales, admite más de una interpretación. Y ahora siente que la noche, esta noche descendida sobre el mar, es imagen de la muerte. Porque la muerte, aunque generadora de angustia existencial, es

también, como esta noche clara y serena, reposo, serenidad y calma. Y es fácil, aún, establecer otra relación. Esta noche que desciende sobre el mar se eleva, asimismo, hacia lo abismal infinito desconocido, del mismo modo que la muerte de cada ser es un entrar en el insondable abismo del misterio. En lo alto, las estrellas son como señales luminosas. Para el creyente, ¿no hay también en la abismal noche de la muerte un escintilar de estrellas de esperanza?

5. Metáfora final

La noche, metáfora de la muerte, desciende sobre el mar, metáfora de la vida, y parece hundirse en él. Comunión de mar y noche como la de muerte y vida. Metáfora final, ya que cada ser lleva en sí, en todo su transcurrir terrenal, su propia muerte. Vivir es un andar hacia la muerte y aprendizaje de la muerte es, según la filosofía griega, la vida. El hombre que envuelto por el aire oscuro de la noche y junto al mar ha metafórico en el mar algunas ideas (o sentimientos conceptualizados) se experimenta como un ser transeúnte por el mar de la vida y encaminando hacia la noche de la muerte. Un ser transeúnte y no más. Colocado entre dos misterios —vida y muerte— de signos contrarios, experimenta, también, que su conciencia, aunque sólo sea una pequeña luz vacilante ante esos dos misterios abismales, le permite enfrentarlos con inicial angustia pero final serenidad, porque esa pequeña luz vacilante que dignifica la vida, reflexivamente le hace aceptar la muerte. Y esta reflexiva aceptación le es fundamental para intuir el sentido de su vida. Si la vida es, como ya se ha dicho, aprendizaje de la muerte, la idea de la muerte, el saber que ha de morir, es, para el hombre, un aprendizaje de la vida. El saber de su muerte, cuando es lúcidamente asumido, opera como *causa final* que regula los pasos del hombre sobre la tierra.

CUADERNO SEGUNDO:

BIOSICOGRAMAS

EL MIEDO DE SER

1. Hipocresía vital

Fue el viejo y venerable Píndaro quien acuñó (y no sólo para uso de los griegos, pues sus palabras conservan una fresca juventud perenne) aquella sabia sentencia que, como buida punta de aguijón vital, provoca e incita a un esfuerzo constante: llega a ser el que eres. Puede, al principio, la sentencia pindárica, causar alguna perplejidad. ¿Es que no somos necesariamente en cada instante aquél que somos? ¿Es que puede no serse en todo momento aquél que se es? No se refiere, desde luego, el poeta, al que por deliberada hipocresía enmascara su ser íntimo con un aparecer externo, porque, en verdad es esa una forma de insinceridad social que puede muy bien compadecerse con una indudable sinceridad íntima. Descartando este sentido de la sentencia, ¿se podrá dar, à aquellas preguntas, respuestas afirmativas? ¿Será posible no ser en cada instante aquel que se es? ¿Será posible admitir, incluso, que podemos no llegar a ser nunca íntimamente aquel que somos? Cabe responder afirmativamente. No ser el que se es, y no serlo no por causas ajenas a nosotros mismos, es cosa más frecuente de lo que, quizá, en general se cree. Hay quienes no son nunca lo que son, ni llegarán a serlo nunca, porque padecen (sin sospecharlo ni quererlo, quizá) de una extraña hipocresía vital e íntima para con

ellos mismos. Este extraño comportamiento ante la propia vida admite ser llamado miedo de ser.

2. El artesano y su obra

Querer ser quien se es, llegar a ser el que somos, en una palabra: serse, enfrenta con esta pregunta: ¿qué y quién soy yo? Si, de golpe, se exige perentoriamente respuesta a esa interrogante, es posible que no se la halle adecuadamente exacta. Porque, en efecto, ¿qué es esa extraña realidad que llamamos *yo*? El *yo*, pequeña mancha de vida entre luminosa y oscura, sutil ente inasible, escurridizo y tornátil, es difícilmente definible, pues no es "*algo*" hecho de una vez para siempre sino "*algo*" dinámicamente cambiante y que continuamente *a sí mismo se hace*. Por esto, el yo, en el pensar de Louis Lavelle, "*se asemeja a la obra de un artesano en la cual éste se confundiría con la obra misma mientras la está ejecutando*". Y de ahí que el yo sea simultáneamente un *acto* y una *posibilidad*. Este doble carácter del yo lo relaciona con la triple dimensión del tiempo: pasado, presente y futuro. En cuanto *acto*, el yo se verifica y expresa en el presente, pero depende, en cierta medida, del pasado, donde hunde sus raíces y halla esa cantera de recuerdos que lo condicionan parcialmente. Parcialmente porque lo que nuestro yo "*actual*" integra en sí, no es nuestro pasado real, sino la huella de una realidad, la estela de lo que fue, o sea: una realidad transfigurada, estilizada por el trabajo de toda nuestra vida espiritual. Nuestro pasado, así modificado, fue realidad pero deviene mito, sin lo cual el pasado nos estrangularía fosilizándonos. En cuanto *posibilidad*, el yo enfrenta al futuro, donde indefectiblemente debe realizarse (por lo menos mientras vivimos en esta tierra que pisamos). Este carácter dinámico del yo, este constituirse como una posibilidad que para ser tiene que constantemente hacerse

a sí misma, impone a cada vida proyectarse hacia adelante según un plan, con lo que se justifica que el mismo Lavelle afirme que el yo se asemeja también "*al crecimiento de un ser vivo que, sin embargo, fuese resultado de la reflexión y de la elección y no ya tan sólo de una ciega espontaneidad*". Quizá, ahora, con lo dicho, adquiera algún sentido esta afirmación: el yo es una realidad que se expresa en el presente, que tiene en el pasado sus raíces y que se halla de continuo dinámica y reflexivamente proyectado hacia el futuro.

3. Tres tipos de la fauna humana

Desde este punto de vista, que concibe el yo como un ser dinámico que reflexivamente se hace a sí mismo, y que se relaciona con la triple dimensión del tiempo, cabe considerar tres modos de conducta ante la propia vida que, a su vez, determinan tres tipos psicológicos bastante definidos.

El primero de ellos puede ser llamado el "*pasatista*". Este parece siempre negarse a bogar en las aguasansas o turbulentas del presente y en vez de enfilarse hacia el futuro, se retrotrae hacia lo que el tiempo ha ido cristalizando (quizá momificando) en el pasado. Ese pasado puede ser visto desde esa perspectiva nostálgica que hace pensar que todo tiempo pasado fue mejor, o puede ser considerado desde ese ángulo torturador que hace sentir la propia vida pretérita como un infierno terrenal, en el que el "*remordimiento*" no se convierte en "*arrepentimiento*" real que reaccúe sobre el pasado y lo modifique. Cuando el replegamiento sobre el pasado adquiere tal gravitación que hace a una vida manca para el presente y ciega para el futuro, no importa cuál sea la perspectiva según la que se ha producido ese replegamiento:

en uno y otro caso, más que con un *yo* real se vive con un *yo* que fue, y el recuerdo, o los recuerdos, al hipertrofiarse, pierden esa función reintegradora que da una dimensión plural a nuestras vidas; el yo, ser activo, minimiza su actividad a una pura movilización del pasado y lo reduce a un mero girar sobre sí mismo. Junto, o frente, a este tipo psicológico, se halla el que llamaremos el "*instantaneísta*". Su vida es semejante a un buscapié: una serie de estallidos sin conexión entre sí. Explota y salta para explotar de nuevo; todo queda reducido, al fin de cuentas, a mucho ruido y pocas nueces. Incapaz de reflexiva recuperación del pasado para integrarlo a su vida presente, el "*instantaneísta*" es igualmente incapaz de esa especie de don de profecía íntima que permite auscultar las posibilidades futuras de la propia vida para orientarla y darle un sentido. Si el "*pasatista*" es manco para el presente y ciego para el futuro, el "*instantaneísta*" suele ser ciego para el futuro, el pasado y el presente, porque su acción puede tener incluso los caracteres de la más total inconsciencia. "*Pasatista*" e "*instantaneísta*" se oponen por igual al que llamaremos al "*futurizante*". El rasgo característico de él, es el hacer de su vida una kafiiana postergación indefinida. Proyecta su vida según un plan multiplicado en una variada gama de distintos planes o proyectos. Pero son planes siempre futuros que no se convierten jamás en presente, con lo cual, paradójicamente, vive siempre el futuro como presente sin que llegue hacerse nunca presente ese futuro. Aunque no sea del todo exacto, se siente la tentación de afirmar que el "*futurizante*" es alguien que no tiene ni futuro, ni presente ni pasado. Digamos ahora —¿será necesario decirlo?— que ni este tipo, ni uno ni otro de los dos anteriores, se hallan en la realidad en estado químicamente puro. Se han señalado, como siempre que de generalizaciones se trata, sólo tendencias más o menos constantes en algunos ejemplares de la fauna humana, no realidades absolutas.

Los tres tipos psicológicos diseñados —quizás caricaturizándolos un poco— presentan, a pesar de su diversidad, un rasgo común que los identifica: cada uno de ellos hace de una de las dimensiones del tiempo un capullo donde alojar su vida. Se encostra al "*pasatista*" en el pasado; se quema el "*instantaneísta*" en el presente; diluye el "*futurizante*" su vida en un futuro fantasmagórico. Pero los tres destruyen la armoniosa correlación que entre sí y con el yo deben mantener el presente, el pasado y el futuro. De esa correlación armoniosa depende que el ser íntimo alcance su plenitud, ya que éste viene haciéndose desde el pasado, se realiza en cada instante del presente y se proyecta hacia el futuro. Por eso hemos llamado miedo de ser (pudiera llamarse, asimismo, miedo de llegar a ser) a ese curioso comportamiento con la propia vida que consiste en hipertrofiar los valores y los contenidos, reales o imaginarios, de una de las dimensiones del tiempo en desmedro de las otras dos. ¿Por qué miedo de ser? ¿Por qué no, simplemente, incapacidad de ser, imposibilidad de lograr la plenitud de la propia íntima vida? Porque es un miedo en tercera potencia, que depende de otro anterior: el miedo de hacer, relacionado, a su vez, con el miedo de conocerse, de enfrentarse solo y a solas con su propio ser íntimo.

4. De nebulosa a estrella

Una cita de Carlyle puede contribuir a dar mayor claridad a las afirmaciones anteriores y, al mismo tiempo, abrir una nueva vía de pensamiento. "*Cierta conciencia inarticulada de nosotros mismos* —escribe Carlyle— *late dentro de nosotros y sólo nuestras obras pueden hacerla articulada y claramente visible. Es la transformación de nebulosa en estrella, y de la idea en palabra. Nuestras obras son el espejo en que nuestro espíritu aprecia por primera vez sus exactas proporciones*". Así, pues, se-

gún el ensayista inglés, nos conocemos por nuestros actos u obras. Somos, en realidad, lo que hacemos (y no debe olvidarse que el pensamiento activo y creador es también un acto y una obra). El ser humano, por consiguiente, se proyecta en sus obras y sus actos y es allí donde se realiza: al enfrentarse con lo realizado —objetivación de su ser—, es cuando puede reconocerse en sus "exactas proporciones". Quien teme conocerse procura, por lo tanto, no entregarse por entero a la acción. La limita (porque prescindir de ella totalmente es imposible) a gestos vitales mutilados, sin consistencia ni compromisos auténticos. Y este temor a conocerse —que se manifiesta inicialmente como temor a obrar— genera o es la raíz del miedo de ser. El "pasatista", el "futurizante" y el "instantaneísta" tienen miedo de ser porque temen conocerse. Este temor a enfrentarse consigo mismo puede tener causas muy diversas y no es ésta la ocasión de entrar a su análisis. Sólo cabe agregar que el miedo de ser es una forma de mutilación de la expresión más alta de lo humano: la conciencia del propio ser, y, por consiguiente, una limitación de su saber del mundo. En definitiva: un estrechamiento de la propia vitalidad.

5. Del ser y del hacer

Estas reflexiones motivadas en la sentencia pindárica podrían quedar cerradas con las palabras finales del párrafo anterior. Pero, inquietadoramente, una nueva pregunta es sugerida por esa misma sentencia: ¿el malvado, para llegar a ser el que es, debe esforzarse en poner en acción activamente su maldad? Responder de un modo extenso a esa interrogante daría lugar a un recorrido de pensamiento que no se hará aquí. En otra nota, aunque desde una perspectiva distinta, se insinuarán puntos de vista que, quizás, sirvan para iniciar una

respuesta a la pregunta. Para quien quiere meditarla, se insinúa aquí esta respuesta: es posible pensar, con Platón, que el mal es solamente un modo de la ignorancia, esto es: desconocimiento del bien y, por ende, no es una *forma del ser* sino una *manera del actuar*. No constituye, por lo tanto, un trazo irreductible de ningún *yo*. El mal es siempre, si bien se piensa, la manifestación de una fuerza interior que pudo encaminarse de otro modo. El coraje puede hacer de un hombre tanto un héroe como un malvado. Depende no de su ser sino de su hacer.

CONOCETE A TI MISMO

1. El yo del tí mismo

Hay una vieja sentencia griega, muy conocida, y, sin duda, poco practicada, atribuida a Quilón, el Lacedemonio, la cual recomienda con tono perentorio: "*Conócete a ti mismo*". Rodando a través de los siglos llega hasta nosotros esa antigua voz conminatoria. Cuando se la oye, se piensa, quizás, como primera reacción espontánea, que se hace una recomendación tan necesaria como obvia, tan útil como fácil de practicar. Después de todo —reflexionamos— ese *ti mismo* que en la sentencia aparece, puesto que soy yo, es lo más directamente por mí conocido. Las dificultades surgen, sin lugar a dudas, cuando se procura practicar efectivamente lo que la sentencia manda, porque ella presupone otra pregunta (¿qué es y dónde hallar el *yo* aludido por el *ti mismo* de la sentencia?) cuya respuesta es obviamente más que difícil. Como empujada por esos resortes que son los signos de interrogación, la pregunta muestra, para quien con seriedad la enfrente, un rostro mitad enigmático y mitad irónico. La pregunta plantea un enigma e irónicamente da por sentado que no se hallará respuesta justa. Se trata, entonces, de esquivar la ironía y el enigma mediante un sesgo conceptual que, eludiendo la respuesta, permita, sin embargo, proseguir la meditación sobre la sentencia atribuida al Lacedemonio.

2. El perfil real y el ideal

Una de las ideas más persistentemente sostenidas por José Ortega y Gasset es la de que tras el perfil *real* de toda cosa se insinúa —y, es perceptible intuitivamente— un *perfil* ideal que trasparece como fondo ineludible del primero. Ese perfil *ideal* es la forma perfecta a que debería llegar el *real* si alcanzara la plenitud de su desarrollo. Toda realidad posee, pues, dos formas: una ya realizada aunque imperfecta; otra aún no verificada, quizás nunca totalmente verificable, pero hacia la que la primera tiende, con aspiración incansable, porque constituye su forma plena y perfecta. Así ocurre con esa impalpable realidad que es nuestro ser interior o *yo*. Este está siempre en una situación *real*: lo que en cada instante somos, pero tiende constantemente a una situación ideal: lo que debemos ser. Cualquiera sea nuestra concepción del *yo real* o presente, y siempre que admitamos la existencia de ese otro *yo ideal* o futuro, llegaremos a idéntica conclusión. ¿Cuál? Que la realidad esencial del *yo* —o de nuestra vida— no se halla en el pasado ni en el presente sino en el futuro. Tendiendo constantemente al que *debemos ser*, nuestra vida se halla como imantada por el porvenir y es fundamentalmente expectativa. La vieja sentencia helénica: “*Conócete a tí mismo*”, cuyos ecos llegan vivos hasta nosotros, tiene, pues, una doble vertiente: conocerse a sí mismo es, por un lado, penetrar en el *yo real*; por otro, ver intuitivamente el perfil ideal hacia el cual este *yo real* tiende.

3. Eres el que debes ser

Las afirmaciones que figuran en el párrafo anterior permiten, ahora, retomar la sentencia pindárica que motivó la nota titulada *El miedo de ser* y completarla,

tal como quedó indicado, con algunas ideas destinadas a insinuar solución al problema indicado en el capitulillo *del ser y del hacer* de dicha nota. Recordemos, pues, la conminación —“*Esfuézrate en ser el que eres*”— que Píndaro pone en uno de sus himnos y que, atravesando los siglos, llega exhortativamente hasta nosotros. Es posible, desde la perspectiva fijada en el párrafo anterior interrogar: ese *quién eres*, ¿quién es? No, desde luego, el ser que en acto somos, sino el que somos en potencia (yo ideal que, dicho sea al paso, se halla ligado al real tan indisolublemente como Prometeo a su roca: con invencibles trabas de diamantinos lazos). La sentencia pindárica equivale, pues, a esta: “*Esfuézrate a llegar a ser el que debes ser*”, donde este debes ser es el *yo ideal* que subyace en el real. Plenitud en potencia de una imperfección actual. Mas, ¿qué método permitirá ver con claridad ese *yo ideal*? Soslayando la responsabilidad de una respuesta precisa, se propondrá sólo una insinuación: aquél que debemos ser es en gran parte aquél que queremos ser. Las facciones de este último se intuyen debajo del ser real. Cada uno de nosotros es portador de una vocación vital. Descubrir esa vocación es lo primero. Y ello no es difícil, ya que desde el fondo de nosotros mismos esa vocación constantemente nos acucia con punzantes llamadas. Es preciso, pues, atender sinceramente a sus voces. Este es el comienzo. Seguir la ruta que esas voces nos indican es lo que sigue. Porque una vida dotada de real autenticidad vital, es aquella que continuamente y sin pausas realiza el esfuerzo para que ese ser en potencia —el que debemos ser, modelo ideal de nuestro ser real— llegue a verificarse plenamente. No importa que la materia, que es necesidad, se oponga; no importa que las circunstancias, que pueden ser adversas, contraríen el propósito y aún impidan rea-

lizarlo. Nuestra autenticidad vital radica en el esfuerzo por *construir* aquel que todavía no somos pero que debemos llegar a ser. La vida que es —como ya se ha dicho— expectativa, se hace entonces empresa y aventura. La más hermosa de las aventuras. Porque puede ocurrir, incluso, íntegramente dentro de nosotros mismos.

INTEGRACION

Nada hay, quizás, más esencialmente definidor de la conciencia humana, en lo que tiene de conciencia agónica de la vida, que su continuo pendular entre términos existenciales antagónicos. Porque toda vida, si es en realidad auténtica e intensa, tiende tan pronto a desbordarse en pasión como a remansarse en serenidad, se complace tanto en el conocimiento como se goza de la presencia insobornable del misterio, se sustenta de la fe en un instante y, al siguiente, procura ceñirse a la razón. Hecha de tan paradójica sustancia, la vida humana es, tiene que ser, como agudamente lo ha subrayado Ortega y Gasset, naufragio y drama. Naufragio, porque vivir es efectuar constantemente un ademán natatorio que nos sostiene en el mar de la incertidumbre; drama, porque vivir comporta, por consiguiente, continuo esfuerzo y lucha continua para sostenerse en la superficie de ese mar. Y ese mar de la incertidumbre, nacida de la atracción que se experimenta ante términos discordantes, está hecho, en definitiva, por la oposición de dos polos antagónicos. El primero: *la vida espontánea*, raíz existencial, seno oscuro, denso y profundo; el segundo: *la vida del espíritu*, clara superficie donde todo adquiere nítidos contornos. Mas, esos polos antagónicos, ¿son en realidad inconciliables? ¿No es posible establecer entre ellos una armonizadora conexión? Estas preguntas plan-

tean un tema de tal magnitud que su desarrollo cabal exigiría mucho espacio y muy sutiles análisis. En lo que sigue, sólo se intenta insinuar algunas ideas sobre el tema, que podrán valer, quizás, como un aperitivo para el apetito intelectual del lector.

Esas ideas pueden articularse con alguna coherencia proponiendo un esquema de lo que puede ser, o llegar a ser, la intra-vida o vida interior, esto es: la vida no como suceso externo sino como acaecer íntimo. Ese esquema será, desde luego, una abstracción, y, como tal, solamente dará una imagen estilizada o reducida a perfiles de la realidad. Pero servirá como camino para una penetración, aunque somera, a esa misma realidad. Según ese esquema, nuestra intra-vida comienza por ser *vida espontánea*. Llamamos así al fluir de nuestra vida interior en su prístina originalidad. Deseos, instintos, sentimientos, ideaciones: todo aparece como surge el agua de un manantial al que nada se le opone. Todo es como una creación continua y natural. Pero la inteligencia filtra esos contenidos de la *vida espontánea*. Los analiza, procura definirlos, hallar su esencia, establecer sus relaciones. Fija, por último, fines: de su contenido infiere un sentido y crea normas. A este actuar de la inteligencia sobre los contenidos de la *vida espontánea* lo llamaremos *vida intelectual*. Cuando la voluntad se impone sobre los contenidos de la *vida espontánea* sometiéndolos a las normas dictadas por la *vida intelectual*, nos hallamos en el momento de la *vida volitiva*. Actuando sobre los contenidos de la vida espontánea, la inteligencia y la voluntad crean esos objetos ideales éticos, estéticos, religiosos, metafísicos que constituyen la *vida del espíritu*. Esas creaciones, pues, tienen su raíz en la *vida espontánea*, son objetivaciones de ella. De hecho, por lo tanto, entre *vida espontánea* y *vida del*

espíritu no existe ese antagonismo que, no obstante, entre ambas *experimentamos*. La conciliación es posible. La dificultad radica en incorporar al ser de tal modo la *vida del espíritu* que, en proceso inverso, se haga en nosotros *vida espontánea*. Dificultad desde luego, pero no imposibilidad.

El esquema propuesto requeriría —qué duda cabe— fundamentación y desarrollo. Pero, tal como se dijo, sólo pretende valer como una insinuación. Hay, no obstante, un aspecto de este esquema que conviene ampliar. Es el relacionado con la función de la inteligencia. A ella se le confiere, en el esquema planteado, un valor creador esencial (en cooperación con la voluntad). Se afirma, en el esquema, que la inteligencia moldea los contenidos de la vida espontánea, como, si la forma de expresión es permitida, los digiriera y, transformándolos, los recrea. Es posible preguntar si hay en tal concepción un exceso de intelectualismo. No, a nuestro juicio, puesto que la acción creadora de la inteligencia se ejerce sobre esos contenidos que la vida misma en su más virginal fluir le ofrece. No los destruye: sólo los levanta y trasciende a un plano más alto. Y, por otra parte, ¿por qué oponer inteligencia a vida? La inteligencia es también una creación de la vida, un instrumento que nace de ella y del que ella se vale. A pesar de los esfuerzos de tanto irracionalismo que ha pretendido desplazar la acción rectora de la inteligencia, la mayor dignidad y jerarquía de lo humano seguimos hallándola en la conciencia. Ser humano es ser ante todo lúcidamente consciente. Es, ante todo, procurar llevar lo consciente hasta sus últimos lindes, hasta allí donde todo esfuerzo se estrella ante el misterio imbatible. (Sí, conviene no olvidarlo: según el mito platónico sólo ha sido dado entrever las esencias, sólo se goza confusamente de su

contemplación y la reminiscencia de ellas es turbia, por lo que el afán por apresarlas por entero termina siempre en fracaso). Pero en su tenaz buceo, la inteligencia va levantando los velos de lo real y revelando las normas que allí se albergan. Esos son los valores objetivos que ansiosamente el hombre procura alcanzar. No lograrlo del todo no importa: lo que importa es intentarlo. Lo hermoso es, siempre, más que el éxito, el esfuerzo.

SOLEDADES RIOPLATENSES

1.

Cuando se afirma, como creo que ya se ha hecho, que el Uruguay es un territorio geográficamente delimitado donde conviven casi dos millones de soledades, se expresa, aunque exagerada, una verdad que no debemos dejar pasar inadvertida. Muchos rasgos de la vida nacional se gravan, efectivamente, con ese lastre de insobornable soledad interior que, quizá como herencia española, parece constituir el último substrato del alma del criollo. El tango, expresión genuina, aunque algunas veces pérfida, del alma popular rioplatense, es ejemplo incontrovertible de esto. Lo sentimos no sólo a través del plebeyismo de sus letras, sino en su música misma, la cual, aun contra nuestra propia voluntad, suele ejercer sobre nosotros una mortalizadora sugestión ensimismante. Y el tango ensimisma porque él mismo es un producto de hombres ensimismados. El tango es expresión de una vida que se hunde casi vegetativamente en los recovecos de la propia interioridad, obturando la gozosa visión de la realidad exterior e impidiendo el trasvase de la propia intimidad a la ajena y viceversa. Es por esta actitud que se da con inusitada frecuencia en el rioplatense, que casi no poseemos espectáculos que religuen en un único fervor a toda una multitud. Esto no lo logra ni el espectáculo popular por excelencia entre

nosotros: el fútbol. La multitud que asiste a un partido de fútbol es un gran animal de por lo menos dos cabezas, representativas de la hinchada de los cuadros respectivos. Terceras y cuartas, suelen ser las de los contrahinchas y la del juez. Y aún sería posible señalar algunas otras. La multitud no está fundida en un solo fervor, porque cada espectador tiene presente, más o menos simbólicamente, ante sí, al "otro", al enemigo. Tampoco el cine, que en nuestro país, como en todas partes, goza del vasto favor del público, consigue identificar a una colectividad en un solo fervor, sino que allí la ausencia de fervor nadiifica a una multitud. El público del cine no constituye un ser espiritual colectivo, sino un conjunto de seres atomizados y reducidos, por el opio adormecedor de las imágenes, a un estado de sueño en vigilia. Y si se quiere aumentar esta somera congregación de ejemplos, podemos recordar esa expresión típica de nuestra vida nacional que es, o fue, la "payada". En este cantar en competencia, el diálogo de las dos voces no busca fundirse finalmente en una sola, sino que, por lo contrario, cada una de ellas pretende la aniquilación de la otra. Se trata aquí de hacer "*gemir las cuerdas hasta que las velas no ardan*", procurando dejar al rival sin asunto, vencéndolo, para levantar, sobre esa ruina, la propia solitaria individualidad triunfante. Creo innecesario acumular más ejemplos, aunque sería fácil hacerlo, de esta actitud ante la propia y ajena vida, corriente en el rioplatense, y que constituye una verdadera vocación de soledad interior. De soledad buscada y querida para gozar con ella a veces no voluptuosa sino amargamente, pero gustada casi siempre como un secreto placer. No es necesario más para afirmar que el criollo es un solitario por naturaleza. Pero afirmarlo es enunciar de él un rasgo genérico que dice todavía muy poco. El beduino es, seguramente, también un solitario. Existen categorías afectivas análogas a las intelectuales kantianas, y esas

categorías son universales. Es necesario dibujar sobre el fondo aparentemente uniforme de este universal afectivo, unas facciones que muestren los rasgos que distinguen la soledad rioplatense de otras soledades.

2.

Ahora bien: la soledad, la verdadera soledad, la soledad interior, que nada tiene que ver con el aislamiento físico ocasionado por la fortuita ausencia de otros seres humanos, es la consecuencia del esfuerzo voluntario o de la indeliberada inclinación que impulsan al alma a interiorizarse en sí misma. La soledad interior se da cuando una vida ha quedado absorta en su propia sustancia. Pero ni aun en el máximo ensimismamiento puede quedar una vida en desamparo total ni destruir los vínculos que la unen al mundo. Por esto, cuando la soledad interior no constituye una expresión morbosa de la vida no excluye el religamiento cordial con los seres y las cosas. Por lo contrario y tal como hemos escrito en otra nota: es desde la más pura soledad interior que se alcanza el más armonioso, y quizá el más limpio, religamiento con ellos. A través de ese movimiento del alma hacia su interior que concluye con el ensimismamiento, se ha ido operando una precisa delimitación, en zonas de nítidos límites diferenciales, del "yo", por una parte, y del "tú" del mundo por otra. Y ese "tú" se presenta como una plenitud deslumbrante por lo precisa. La soledad interior ha liberado a la realidad de su peso fáctico. Es posible, ahora, verla desde esa pura actitud contemplativa que permite apresarla en su esencia. El diálogo entre el "yo" y el "tú" se hace enriquecedor para ambos. La vivencia de la plenitud del "yo" que se ha alcanzado es solidaria con la vivencia de la plenitud de "lo otro" que constituye el mundo, y que, en es-

ta soledad, enfrenta al "yo". La conciencia no es una luz helada que se ilumine a sí misma, sino una luz activa que al iluminarse a sí misma ilumina al mundo, como en un juego de reflejos de dos espejos enfrentados. Pero la vivencia de la soledad interior puede adquirir un carácter morboso. Y lo adquiere, cuando ya no es esa actitud que permite una pura contemplación de lo real, sino que, tomando un sentido inverso, se convierte en fuga ante la realidad. Fuga que comienza como intento de eludir la realidad exterior y termina por hacerse inconsciente esfuerzo por destruirse a sí mismo. Es ésta la soledad del hombre que, por una u otra razón, carece del valor para mirar con ojos limpios y serenos la vida. Y entonces, así como el avestruz hunde la cabeza en las arenas del desierto creyendo invisibilizarse y eludir el peligro, este solitario trata de hacer de su propio yo, en el que se ensimisma, un recinto protector de la invasión dolorosa del mundo exterior. Vana pretensión, porque la soledad total es imposible y la realidad, alevosamente, irrumpe en su soledad. E irrumpe con todo su peso fáctico y vista a través de una visión deformada y deformadora. Por un lado, la realidad cerca y agobia a este solitario; por otro, la realidad que él ve es vista no en sí misma sino deformada por el esfuerzo para adecuarla a su propio subjetividad. La realidad se venga entonces sutilmente de quien quiso eludirla y se torna en una fuerza anonadante. Ante la imposibilidad de aniquilar el mundo, este solitario termina queriendo aniquilarse a sí mismo. Ha querido encerrarse como un molusco en su concha, pero como no es un molusco esa caparazón de su soledad termina por ahogarlo.

3.

Esta soledad anonadante y evasiva es la característicamente rioplatense. No afirmo con esto la inexistencia

de otras soledades; no afirmo tampoco que no sea capaz el rioplatense, por un esfuerzo lúcido de la voluntad y de la inteligencia, de variar el sentido de esta soledad. Pero es esta forma de soledad la que, como un fondo gris, colorea muchos aspectos de nuestra vida. Y si en un momento de áspera introspección cualquiera de nosotros alcanza el último fondo de su sinceridad descubrirá, quizá con desconsuelo, cuántos momentos de su vida sufrieran el peso muerto de una soledad así vivida, que lleva fácilmente a afirmar, según canta la letra del tango, que "*el mundo es y será una porquería*", proyectando sobre el mundo la propia sensación interior. Cuando el gaucho Martín Fierro nos advierte que, como el ave solitaria, el hombre desvelado por una pena excepcional, puede consolarse cantando, nos da la punta del hilo que conduce a esta forma de soledad. Por cierto que es posible afirmar, metafóricamente, que la actitud corriente en el rioplatense ante la adversidad es descolgar la "vigüela", encerrarse en sí mismo y cantar. Y cuando el canto se le agota, reacciona contra el mundo y luego contra sí mismo. De aquí que esta forma alevosa de la soledad se me aparezca como una degeneración de la soledad interior de nuestro antepasado el gaucho. En él la soledad interior se fundía con su tremenda soberbia (que lo llevaba a *encubrir y disimular estudiosamente sus defectos*). Era, quizá, entre otras causas, consecuencia de "*esos arranques de altivez, inmoderados hasta el crimen*", en él habituales. Pero en el gaucho esa soberbia de primitivo y su arisca soledad interior, que se hacía una misma cosa con su soberbia, encuentran su fácil explicación en el medio geográfico en que vivía y en su propia situación social. Viviendo en medio de las tremendas soledades del campo, fácilmente siente que para él "*toda la tierra es cancha*" y ensancha su soledad hasta hacerla del tamaño de la tierra. La dureza de

un vida que lo convierte en un ser casi al margen de la sociedad, lo obligan a refugiarse en esa altivez solitaria que es su último recinto. Nuestra soledad interior es también, como en el gaucho, una forma de altivez arisca y desdeñosa. Pero, como he dicho, es una forma degenerada de aquella soledad, porque las causas que las determinan son otras. De entre ellas la primera es el sentimiento, del cual a veces tomamos conciencia y otras no, pero que es casi constante en nosotros, de que vivimos desubicados ante nuestro contorno social y cultural. Ese contorno no satisface nuestros más íntimos movimientos interiores. Como colectividad hemos asimilado lo externo de las formas civilizadas de la vida y la cultura. Pero la mayor parte de las formas de nuestra vida no son una consecuencia de una maduración producida desde dentro, sino algo impuesto desde fuera. Y el ritmo de maduración interior y exterior no ha sido el mismo. Mucho más lento ha sido el primero que el segundo. De ahí que en nuestro perfil espiritual se muestren muchas veces, confundidos y sin armonizarse, los rasgos del primitivo y los del civilizado. (Piénsese entre otras cosas lo que es el patoterismo entre nosotros). En esta situación no sabemos por cuál camino optar para satisfacer nuestra vida íntima. Nos tienta tanto el más versallesco refinamiento como la imagen rústica de la vida más agreste y natural. En esta perplejidad huimos de nuestra realidad, tomando el camino de esa soledad de evasión que puede inaugurarse como una forma de soledad contemplativa y terminar en la arisca soledad del primitivo. Por eso lo específicamente característico de esta soledad de evasión, o desligante, en el rioplatense, es que se manifiesta como consecuencia y a la vez culminación de su impotencia para crear las formas auténticas de su vida individual y colectiva.

Hay, en el Río de la Plata, un tipo humano en el que se da prototípicamente la vivencia de esta soledad de evasión o desligante. Es el que llamamos el desarraigado. Juan Carlos Onetti lo ha dado acabadamente en su obra narrativa. Y en forma de depurada condensación en *El pozo*. El Eladio Linacero que en ese pequeño libro vierte sus "*extraordinarias confesiones*", como él mismo, con un dejo amargo e irónico, las califica, es un representante ejemplar de esta soledad característicamente rioplatense. La desubicación de Eladio Linacero ante su contorno vital es tan grande que su vida —su vida como interioridad, su vida íntima— no es más que una sucesión de fracasos. Fracaso en el amor, fracaso en la amistad, fracaso hasta en los intentos de la más elemental comunicación humana. Y estos fracasos no son consecuencia de impotencia afectiva, sino de la imposibilidad de dar un sentido afirmativo a su vida, de su impotencia para religarse cordialmente a las personas y a su contorno vital. Después de afirmar que "*el amor es algo demasiado maravilloso*", escribe, acerca de la mujer que le ha hecho decir esa frase: "*Nunca pude dormirme antes que ella. Dejé el libro y me puse a acariciarla con un género de caricia monótona que apresura el sueño. Siempre tuve miedo de dormir antes que ella, sin saber la causa. Aun adorándola era como dar la espalda a un enemigo*". Y en otro lugar escribe significativamente: "*Si uno fuera una bestia rubia, acaso comprendiera a Hitler. Hay posibilidades para una fe en Alemania; existe un antiguo pasado y un futuro, cualquiera que sea. Si uno fuera un voluntarioso imbécil se dejaría ganar sin esfuerzo por la nueva mística germana. ¿Pero aquí? Detrás de nosotros no hay nada. Un gaucho, dos gauchos, treinta y tres gauchos*". Y entonces Eladio Linacero, hombre sin pasado ni futuro, pero asediado por una reali-

dad con la cual no puede establecer contactos normales, se refugia en sí mismo y en una serie de ensueños o imaginaciones que lo desplazan de la realidad dolorosa. Y por esto quisiera escribir *“algo mejor que la historia de las cosas que me sucedieron. Me gustaría escribir la historia de un alma, de ella sola, sin los sucesos en que tuvo que mezclarse, queriendo o no”*. Pero la historia de un alma es la historia de sus acaeceres, y esta pretensión de contar la historia de un alma, independientemente de su historia misma, que son sus circunstancias, no es más que el reflejo desesperado de la propia extrema soledad desligante de Eladio Linacero. El cual, en las páginas finales del libro, condensando la historia de esa alma y sus acaeceres, ofrece, con notable precisión, las consecuencias de su soledad de evasión, que convierte su vida casi en una cosa inanimada, devorada por el tiempo. *“Pero ahora siento que mi vida —escribe— no es más que el paso de fracciones de tiempo, una y otra, como el ruido del reloj, el agua que corre, moneda que se cuenta. Estoy tirado y el tiempo pasa. Estoy frente a la cara peluda de Lázaro, sobre un patio de ladrillos, las gordas mujeres que lavan la pileta, los malevos que fuman con el pucho en los labios. Yo estoy tirado y el tiempo se arrastra, indiferente, a mi derecha y a mi izquierda”*. Y finalmente, ni siquiera le queda el recurso de sus vacuas imaginaciones y su poder narcotizante: *“Esta es la noche. Voy a tirarme en la cama, enfriado, muerto de cansancio, buscando dormirme antes de que llegue la mañana sin fuerzas para esperar el cuerpo húmedo de la muchacha en la vieja cabaña de troncos”*.

El análisis detenido de este pequeño libro de Onetti, aunque sería muy útil, es imposible efectuarlo aquí. Sería excesivamente largo, porque en *El pozo* se precisan notablemente, con una gran fuerza de síntesis expresiva, los rasgos esenciales del desarraigado. Sirva,

pues, lo dicho, sólo para mostrar como en el desarraigado se da paradigmáticamente esa característica soledad desligante del rioplatense. Rasgo que, por otra parte, quizá sirva para distinguir al desarraigado rioplatense dentro del conjunto de este tipo humano no exclusivo del Río de la Plata. Ya que, si nos atenemos a la frecuencia con que hace su aparición en el escenario iluminado de tétricas luces de ciertas corrientes literarias contemporáneas, podríamos creer que él es un tipo característico de nuestra época.

5.

Es natural que no es el indicado, el único “sentido” en que el rioplatense vive su soledad. También se da entre nosotros el tipo noble de soledad religante a que me referí antes. Nuestra literatura narrativa campesina da ejemplos de otros tipos de “soledades” que corresponden a otros tipos humanos. Es frecuente encontrar en ella a uno de esos personajes que aislados de los hombres por una circunstancia pasajera, o por razón de oficio, se ensimisman en su soledad y la gustan, la saborean y la van haciendo crecer interiormente hasta casi convertirla en una cosa concreta, tangible, carnosa y jugosa como un fruto. Es esa una soledad llena de vida y poblada de una riqueza interior en la que cabe el mundo entero. En esas vidas elementales, puras en su inocencia, la soledad es una dulce luz interior. La propia vida va resbalando lentamente y entretejiéndose con la vida callada de las cosas y los seres naturales. Y el alma va madurando en silenciosa reflexión. Allí la soledad se hace sabiduría y hay una verdadera sabiduría de la soledad. A este propósito, cualquier lector puede recordar algunos personajes de Juan José Morosoli y de Julio C. da Rosa. Así, por ejemplo, el Andrada, del pri-

mero de los citados. Andrada *"iba visitar el monte, como otros iban a visitar a un pariente o a un amigo"* Y en el monte se quedaba *"vaciado por las horas que hacían dar vuela la sombra de los troncos, mientras la brisa rozadora de hojas, movía las copas unánimes y los ojos se le iban poniendo pesados de mirar contra el cielo el vuelo de los bichitos"*. Y así, *"volcando su atención en el oído"*, sentía *"entre un tronco el sordo barrenar de un parásito"*. Un modo similar de soledad es vivida por el Macario Lago, de un cuento de da Rosa, *Jaulero* (incluido en *De sol a sol*). Para Macario Lago era *"un lujo para de cuando en cuando al ponerme a mirar aquel mar de soledad que le hacía olas hasta la misma puerta"*. Y, buscando explicaciones, siente que esa *"soledad y silencios quietitos"* comunican algo que quizá pudiera ser *"medio parecido a lo que sintiera una hormiga perdida en medio de la tierra arada"*. Y esa soledad no adquiere las formas negativas del resentimiento, ni siquiera cuando se la experimenta como un sentimiento doloroso, gravado de una especie de impotencia para religarse a la vida. Se torna, si acaso, en un sentimiento suave y tiernamente doloroso, como el de aquel Vicente de *Todavía no*, de Espínola, a quien esa soledad interior lo deja *"inundado por una felicidad triste que le hamaca dulcemente el pensamiento"*. La soledad interior es así una fuerza suave que acaricia el alma y que hasta puede ser compartida sin desvirtuarse, como ocurre en aquellos dos viejos, Sinforoso y Candelario, del cuento de Javier de Viana *"Puesta de Sol"*, los cuales *"como sus existencias habían bostezado juntas, pegada una a la otra, se conocían de la cruz a la cola, y no tenían nada que decirse"*, pero que *"todas las tardes, concluido el trabajo de aradores a que finalmente los habían destinado, se iban al galpón, avivaban el fuego, calentaban agua, verdeaban y charlaban"*. Charlaban y charlaban en una monocorde comunicación de trivia-

lidades, que permitía que ambas soledades, la de Sinforoso y la de Candelario, se arrimaran una o otra, suavemente, sin estorbarse. Y en esta especie de mansa destilación de su intimidad, que da compañía sin quitar soledad, van transcurriendo los últimos días de estas dos vidas paralelas, cuya única ejemplaridad deja entrever Viana que ha sido la tímida mansedumbre ante el propio destino.

Con lo dicho no afirmo, naturalmente, que ésta sea la única forma de soledad que se da en el campo. Baste citar, como ejemplos contrarios, la dura soledad interior, hosca y agresiva, del don Zoilo de *Gaucha*, del mismo de Viana. Y la soledad, incubadora de extrañas neurastenias, de la Juana de la misma novela. Nadie puede sentirse tentado actualmente a construir filosofías idílicas en base a la vida campesina. Ni tampoco afirmo que esa forma de soledad pura y religante sea exclusividad de la vida del campo. Sería esto un falso, y fácil, bucolismo. Aunque es evidente que la conglomeración de la vida en la ciudad, al revés de lo que ocurre con los dos viejos del cuento de Javier de Viana, quita soledad sin dar compañía. Mi intención ha sido sólo concluir señalando algunos ejemplos, entre otros, de soledad no desarraigada, y ellos puede encontrarlos cualquier lector más fácilmente en nuestra literatura campesina que en la ciudadana. Aunque si se quiere un ejemplo, no sospechoso de bucolismo, de elaboración superior y noble del sentimiento rioplatense de la soledad interior, quizá pudiera citarse la obra de Jorge Luis Borges. No es casual que sus elaboradas metáforas literario-metafísicas tengan como centro una filosofía —el idealismo berkeleyano— que afirma el yo y cuestiona el mundo exterior. Desde ese centro metafísico —tan simbólicamente representativo del sentimiento de nuestra soledad— ha cons-

truido Borges, con su innegable maestría literaria, una viva dialéctica afectiva, a mi juicio tan representativa, aunque de modo indirecto, de ciertas coordenadas del alma rioplatense como el vasto poema de José Hernández.

GIMNASIA MENTAL

1. El pétalo de una rosa

En un verso famoso, un poeta inglés afirma que no es posible tocar el pétalo de una rosa sin variar el curso de una estrella. Con tan tajante afirmación, procura dar, metafóricamente, la idea de la interdependencia de todo lo que forma el universo. Esta idea puede parecer, quizás, exagerada en esa tan amplia aplicación. No lo parece tanto cuando la limitamos a ese otro universo reducido, o micro-cosmos, que es la conciencia humana. Es ella un todo armónico en el que la inter-relación de las partes es irrompible. Una ley de unidad la regula. Incluso la incoherencia de quien divaga se somete a esa ley de unidad y armonía. Bien sostenía Chesterton que un loco es alguien que lo ha perdido todo menos la razón, porque, en rigor, el mundo imaginario del loco carece de base real, no de orden lógico. Esa unidad de la vida de la conciencia se pone de manifiesto hasta en el más simple de nuestros actos. Cualquiera de ellos permite comprobar que en él gran parte de nuestras facultades entran en acción y se constituyen como un conglomerado en el cual, a modo de delicados hilos, esas facultades se entrelazan. Un ejemplo de esta unidad podemos inferirlo del análisis que hace Bergson, en *L'energie spirituelle*, acerca de la formación del recuerdo. Según el filósofo francés, el recuerdo se forma simultánea-

mente con la percepción, de donde surge que una débil memoria es consecuencia de una percepción débil. Pero, a la vez, la frágil memoria es causada por una endeble "atención a la vida". Luego: percepción, memoria y atención a la vida son interdependientes.

2. El reloj y el obstáculo

Esta unidad de la vida de la conciencia puede ser metaforizada concibiéndola como un aparato de relojería. En éste, todo funciona engranado: el movimiento de cada pieza es una función de ella misma pero interdependiente en relación con las funciones de las demás. También los diversos elementos síquicos se intercomunican y se enlazan entre sí. Y así como en un aparato mecánico al giro de una rueda corresponde el movimiento de otra, del mismo modo, en la conciencia, todo pensamiento, toda emoción, todo sentimiento, cualquier vivencia, en suma, determina variaciones en el conjunto y compromete, en último rigor, la totalidad del ser. La marcha del conjunto depende del de las partes. La relación de los componentes determina la cualidad del todo. Pero esta imagen de la conciencia, según la cual se la asimila a un aparato de relojería, tiene un trazo insatisfactorio: suscita la idea de un funcionamiento puramente mecánico. Es preciso, pues, depurar esta imagen inicial. ¿Cómo? Teniendo en cuenta que así como el más simple de nuestros actos permite percibir el actuar unitario de nuestras facultades, del mismo modo el más simple de nuestros actos puede poner en presencia de otro hecho esencial: la intuición de la libertad interior. Para ello sólo es preciso medirse con un obstáculo y vencerlo. No importa que ese obstáculo sea exterior o interior: algo que el mundo externo opone o algo —deseo, pasión o instinto— que en nuestro interior vencemos. En uno y otro caso, percibimos, instantánea y des-

tellante, si ponemos oído atento al fluir de nuestra vida, la radical intuición de nuestra libertad. Uno de los elementos constitutivos del júbilo que nos proporciona el haber vencido un obstáculo es el de sabernos interiormente libres. Esta experiencia amplía aquella imagen inicial de la conciencia. Si el armónico funcionamiento de las facultades permite pensarla como un aparato de relojería, la intuición de nuestra libertad interior obliga a concebir ese aparato como dotado de la capacidad de crear sus propios movimientos, de regularlos libremente y de libremente orientarlos hacia un fin. Lo esencial de la vida de la conciencia, es, pues, su capacidad creadora. Nada hay mecánico en ella.

3. Un modo de construirse

¿Qué consecuencias es posible inferir de las afirmaciones anteriores? Sólo se propondrán dos. La primera tiene, digámoslo así, valor práctico en todo proceso de autoformación. Lo que la conciencia tiene de aparato de relojería hace que los resortes síquicos puedan potenciarse los unos a los otros; nuestra íntima libertad nos permite la regulación volitiva de ese mecanismo que autocrea sus movimientos. La unidad de la vida interior, la interdependencia de los estados de conciencia y nuestra libertad interior posibilitan, pues, que nuestras facultades se auxilien mutuamente y se presten una ayuda que si por una parte enriquece a la auxiliada, por otra, lejos de debilitar a la auxiliatoria, la fortalece. Volvamos al ejemplo inicialmente propuesto. Si por un imperativo moral nos imponemos una mayor "atención a la vida", con ello acrecemos nuestra percepción y por su intermedio, nuestra memoria y la claridad del recuerdo. Todo lo cual refluirá, luego, a su vez, para en forma ya espontánea, acrecentar nuestra "atención a la vida". Queda

con esto, por consiguiente, insinuada una vía por la cual, y mediante lo que ya está en acto en la conciencia, desarrollar lo que allí se encuentra sólo virtual o embriónariamente. Señalada esta primera consecuencia, pasemos a la segunda que es posible subrayar. En una nota anterior, se decía que la raíz de nuestra autenticidad vital se halla en el esfuerzo por *construir* aquél que todavía no somos pero que debemos llegar a ser. La posibilidad señalada, ¿no ofrece un instrumento eficaz para esa *construcción*? Así es, sin duda. Conviene, pues, practicar esa especie de gimnasia interior que tiende al desarrollo armónico de la integridad del ser.

INTELECTUALES Y AFECTIVOS

1. Desacuerdo íntimo

En su *Introducción al libro de Job*, Gilbert K. Chesterton afirma que la ciudad antigua tenía la unidad de un solo hombre mientras que el hombre moderno es como una ciudad en plena guerra civil. Es evidente que cualquier afirmación que intente señalar en forma más o menos generalizada los rasgos del hombre de nuestro tiempo corre el riesgo de quedar reducida a una fórmula gratuita, con tanta posibilidad de verdad como de error. Pero es evidente también que la afirmación de Chesterton apunta sagazmente, aunque con cierta caricaturesca exageración, un rasgo que parece indudable: la incapacidad, visible en el hombre de nuestros días, para vivir en acuerdo íntimo consigo mismo. Ese íntimo desacuerdo que se manifiesta en el descontento de vivir, es el resultado de la impotencia para ordenar coherentemente los diversos elementos de la vida interior. Sensaciones, emociones, racionios, sentimientos: cada uno anda por su lado, aisladamente, entrecruzándose sin unidad ni orden y sin dejar huellas hondas en la vida del alma. Pero si bien es verdad que el disturbio interior, la contradicción en la vida del alma son, o pueden ser, caracteres definitorios del hombre moderno, no es menos verdad que hay otro rasgo, aparentemente contrario al señalado, que también puede señalarse como perfil del

hombre contemporáneo: nos referimos a la tendencia a hipertrofiar algunas facultades, o resortes síquicos, en desmedro de otros.

2. El gimnasta y el equilibrista

Para el ejercicio de esa continua actividad tentacular que pone al alma en conexión con el mundo, el hombre posee muy delicadas herramientas interiores: desde la ciega sensación hasta el vidente concepto; desde la emoción, que suele ser como una rápida e iriscente tremolación interior, hasta la voluntad que puede manifestarse como una violenta ansia posesiva; desde la memoria, ese inabarcable depósito de la vida del alma, hasta la atención, que delicadamente regula toda nuestra actividad interior. Abstractamente, y sin necesidad de recurrir a la observación de la realidad, sería posible mediante un pequeño esfuerzo conceptual e imaginativo, construir una caracterología que dibujara los perfiles de una matizada galería de tipos humanos según predominara, en cada uno, el ejercicio, para su conexión con el mundo, de una de esas facultades. Galería que se podría ampliar y complicar combinando luego los diversos tipos dibujados. Sería, quizás, una tarea intelectual entretenida que no se intentará aquí. Sólo serán enfrentados imaginativamente dos de esos tipos posibles, de facciones interiores antagónicas y cuya existencia real podría ser atestiguada, simplemente, mediante un repaso sumario de la literatura contemporánea o con una rápida mirada a la realidad. Estos dos tipos podrían denominarse el gimnasta afectivo y el equilibrista intelectual.

La vida síquica del gimnasta afectivo parece destinada a convertirse siempre en una pantalla que registra sensaciones y las combina; en un conjunto de resortes que, apenas tocados, expelen emociones; en un mecanis-

mo creador de posturas sentimentales. En este tipo, la actividad rectora de la inteligencia está reducida al mínimo. Convertido en un especialista de la vida afectiva, que, librada a su espontaneidad, se ha horriblemente hipertrofiado, el gimnasta afectivo carece de lo esencial a toda vida interior profunda: la íntima coherencia de sus estados síquicos. Su vida interior es un mecánico fluir sin dirección, sin vistas a un fin. Sensaciones, emociones, sentimientos, que debieran ser como focos iluminantes, actúan, en cambio, como nieblas que empañan o enturbian el mundo interior. Antípoda del gimnasta afectivo es el equilibrista intelectual. Este último procura que el ejercicio de la inteligencia llene todos sus ámbitos interiores. Se especializa en conceptos, desconoce "*las razones del corazón*", atrofia su vida afectiva. Pero si un sentimiento acéfalo es ciego, un concepto vivido sin temperatura emotiva solamente puede dar un cadáver de la realidad. De este modo, el especialista en inteligencia, al desconectarla de los hondones del espíritu, la degrada. La inteligencia pierde los ojos, no cala vidientemente en la hondura del ser, no permite aprehender los perfiles gráciles de la realidad. El equilibrista intelectual, en su afán de ejercitar una inteligencia sin raíces, suele agotarse en la búsqueda de pequeños —y en el fondo, falsos— problemas del espíritu. Problemas que, hipertrofiados luego, sustituyen todo lo que la realidad le ofrece de más jugosamente vital. Y a la postre toda su actividad suele tener por resultado algo semejante a aquella máquina inventada por Benitín, el personaje de tiras cómicas: máquina complejísima y perfecta pero cuya finalidad desconocía el propio inventor.

Si bien antagónicos, los dos tipos psicológicos diseñados coinciden en algo: ambos tienden a vivir una vida interior en la cual no existe equilibrio entre sus diversos ingredientes. Hipertrofia de las sensaciones, emociones o sentimientos, o hipertrofia de la inteligencia: en

uno u otro caso el resultado es el mismo: desarmonía, desafinamiento de alma, inconexión entre los diversos resortes síquicos. Nótese ahora —y con esto se atenúan algunas afirmaciones anteriores— que esta desarticulación de la vida interior desequilibra pero no destruye esa unidad que es por esencia la vida síquica. De hecho, y así lo impone la índole de nuestra constitución psicológica, no vivimos nunca un estado de emoción pura, de puro sentimiento, de razonamiento abstracto, aislados totalmente de todo otro contenido síquico. Predominará siempre, es cierto, en cada caso, uno u otro elemento, y él dará el tono y el color, la temperatura y la dirección a un estado interior en determinada circunstancia. Mas la vida síquica es un tejido fino pero fuertemente entramado en el que siempre se hallan presentes y actuantes todas las facultades.

3. El equilibrio de la montaña

Cuando por esfuerzo deliberado o por espontánea tendencia incontrolada se pretende destruir esa unidad, sólo se logra que la vida interior adquiera el perfil de lo monstruoso: se deja de *“acompañar a la naturaleza”* y se nada contra la corriente natural de la vida. Pretender desbordarse en puro sentimiento, emoción o pasión; procurar convertirse en una máquina de razonar; sentirse hecho un tenso arco de pura voluntad son modos de atentar contra la ley del espíritu que exige integración. Esa ley pide que razonemos nuestros sentimientos, que impongamos calor emocional al más abstracto pensamiento, que la inteligencia rija la voluntad. Y este equilibrio no supone empobrecimiento de la vida interior. Recordemos esas inmejorables palabras de Gustavo Thibon: *“El hombre equilibrado abraza y armoniza en sí las tendencias más opuestas (la voluntad y la pasión, la prudencia y la audacia, la lucidez y el entusiasmo, etc.); es*

como una montaña cuyo equilibrio significa la existencia de dos vertientes. Y esa amplitud de base le permite precisamente, como la montaña cuya cima se pierde, audazmente en el cielo, comprometerse a fondo, despreciar las medias tintas y las precauciones; puede ir muy lejos y muy alto sin peligro de su base interior; es lo bastante fuerte y rico para ser saludablemente excesivo”.

Estas palabras del escritor francés nos colocan en el camino que conduce a imaginar un tipo humano en el que se fundan, dialécticamente superados, los dos que se han diseñado antes. El tipo del equilibrado en quien se abrazan y en íntima cohesión se unen los bienes del corazón y los de la inteligencia. Sensaciones, emociones, sentimientos son nuestros más inmediatas respuestas al contacto del mundo; son también, quizás, las más espontáneamente creadoras, las que van perfilando nuestra intuición del mundo y de la vida. Dan materia y raíces a nuestra más prístina intuición de lo real. Pero la inteligencia debe relacionar, ordenar, corregir, pulir los bordes a veces demasiado ásperos de esas resonancias espontáneas e iniciales. Si la coordinación y coexistencia de las distintas facultades es ley ineludible, ¿por qué no procurar ejercerla consciente, lúcidamente? Hacerlo es echarse a andar en busca de aquéllo de que más carece el hombre contemporáneo: la serenidad interior. Y esa serenidad no tiene por qué ser ausencia de fuerza o vigor íntimo, carencia de dolor, indiferencia ante el espectáculo del mundo, sino equilibrio. Una serenidad que no nazca de una mera ataraxia o privación de emoción, sino de una unidad de impulso cuyas raíces se hallen en la fuerte integración de todos los elementos de la vida interior.

MONODIALOGUISMO

En la conversación —como en muchas otras cosas— el uruguayo suele ser la contrafigura de Sócrates. Incluso, con cierto sentido del humor, se la podría definir, en ese aspecto, como el animal racional anti-socrático. Entre las muchas maravillosas virtudes que poseyó aquel ateniense maravilloso, no fue la menor, sin duda, su casi milagroso dominio del arte de dialogar. El diálogo, el verdadero diálogo, no el tremebundo contrapunto en que dos o más seres pretenden abatirse mutuamente con una esgrima verbal en que las palabras chocan como aceros o restallan como latigazos, es una limpia fusión o comunión de almas. El diálogo requiere, por eso, de los interlocutores, el ejercicio de dos facultades simultáneamente verificadas: la de atender finamente a la propia vida interior para convertirla en “*logos*” y la de percibir, también finamente, en el “*logos*” ajeno la ajena vida interior. Sócrates —que a pura conversación sentó las bases de una filosofía secular— tuvo, sin duda, como nadie, el arte de ejercer simultáneamente esa doble capacidad. Fue, por eso, el interlocutor perfecto, el maestro del diálogo, el paradigma del hombre que traduce sus conceptos en “*logos*” y hace de sus propios “*logos*” un instrumento de revelación de almas ajenas. Parteador de almas, se tituló a sí mismo. Frente a este interlocutor perfecto, el uruguayo —todos lo hemos podido observar frecuentemente— se nos aparece como el anti-interlocutor, como la negación del hombre que dialoga. Cuando

cuatro o cinco uruguayos se reúnen para “intercambiar” ideas, lo habitual es que el diálogo se convierta en un multiplicado monólogo. Cada uno se empeña en imponer su opinión y habla casi sin escuchar a los otros. Como si su propia voz, convertida en torrente verbal, fuera una cascada de arrobador murmullo, se obstina en escucharse a sí mismo con prescindencia de los interlocutores. Estos, de hecho, y si se nos permite lo paradójico de la expresión, quedan reducidos a meros espectadores auditivos. Pero como en realidad todos toman la misma actitud, la reunión se convierte en un coro monodialogante; las ideas, convertidas en leves columnas de humo mental, se pierden en el aire, y el intercambio ideológico queda reducido a una sutil gimnasia de mutuas repulsiones. En la conversación, la actitud habitual del uruguayo es la inversa de la que Malraux, en *La condición humana*, señala como característica de Gisors, el hombre que ponía siempre su inteligencia al servicio del interlocutor. El uruguayo, por lo contrario, parece, en general, pretender que la ajena inteligencia convertida en cavidad propicia para proporcionarle eco, se ponga a su servicio.

Esta aguda tendencia monodialogante puede parecer, a primera vista, una manifestación exterior de una serie de cualidades interiores positivas, o valiosas del hombre uruguayo. Puede parecer, por ejemplo, consecuencia de un exceso de riquezas interiores que procuran, como a codazos, cavar un cauce hacia el exterior; puede parecer el efecto de una personalidad poderosa que requiere abrirse a plena luz del sol; puede parecer, asimismo, resultado de la integridad en las propias convicciones, de la entereza en una fe, o en las propias evidencias interiores, que se desbordan, en un casi agresivo, incontenible afán de persuasión. Sin duda, así debe ser en algunos casos, pero sospecho que no en la mayoría. Y he creído hallar la clave, o nítida explicación,

del monodialoguismo, en unas admirables palabras de Ortega y Gasset, que pone el dedo en la llaga de un rasgo del ser español, el cual es, en gran parte, también definitorio del ser uruguayo. (¿Podremos desconocer una de nuestras líneas de ascendencia? Lo que se hereda no se roba). “Desde el comienzo de mi obra —dicen esas palabras de Ortega— *me he preocupado de fomentar la porosidad de mis lectores hacia el prójimo, porque presentía ya una experiencia que mi vida posterior no ha hecho sino confirmar. Yo no sé bien cómo enunciarla, y desearía que mis expresiones se entendiesen “cum grano salis”*. Porque, en verdad, la experiencia es sorprendente. Según ella, resultaría que, con pavorosa frecuencia, cuando el español castizo tiene ante él otra vida humana, lo que se llama otra vida humana, con su arcano que late misteriosamente como el corazón revelador dentro del muro del cuento romántico, experimenta la contrario de lo que antes he dicho: *experimenta depresión. En vez de exaltarse ante le presunción de otra existencia que palpita a su vera, lo que hace es sentirse disminuido, triste, desilusionado*”. El español, concluye Ortega, no construye la vida del prójimo tal como es en efecto, “*como un orbe independiente del nuestro, centrado en sí, gravitando hacia su íntimo núcleo*”, porque el español no “*se decide a abandonar su perspectiva inmediata y primaria, en la cual es él el centro y todo lo demás periferia a él referida*”. Estas palabras (que, reiterando la expresión de Ortega, se deben entender, para aplicarlas a nosotros, *cum grano salis*) pueden ser, como he dicho, una clave para la explicación de nuestro monodialoguismo. Si dialogar supone la intuición de la ajena vida interior simultáneamente realizada con la expresión de la vida interior propia, de tal modo que ambas se abracen en acorde comunión, ¿cómo será posible el diálogo entre quienes son casi incapaces de intuir el modo en que la vida se revela en un alma distinta de la

propia? ¿Seremos ciegos para todo apocalipsis, es decir, para toda auténtica revelación? Si esto es así, este monodialoguismo estaría lejos de ser un tema risueño, digno de la gacetilla humorística. Sería, por lo contrario, expresión de un rasgo deformante de nuestra psicología colectiva y, por lo tanto, un grave asunto. Por nuestra parte sospechamos que, efectivamente, es así, y que ese monodialoguismo es sólo una expresión entre múltiples, de ese fatal encostramiento dentro de la propia conciencia que, a la postre, deforma nuestras mejores nativas virtudes. Puede corroborarse lo dicho con un ejemplo, que, además de ser una fácil experiencia diaria, es también fácilmente localizable en nuestra literatura. Me refiero al padre, que sin estar despojado de un casi idólatrico amor por su hijo, es incapaz de comprender la vida de éste, tan diferente a la suya, y viceversa; me refiero al drama surgido de la pugna —pugna vital— entre dos generaciones. Esos seres no están desposeídos, sin embargo de esa ternura un poco huraña, recatada, que rehuye expresarse exteriormente, pero honda y sostenida, tan típica del criollo. El drama nace de ese hermetismo vital que enclaustra al ser, como un bicho, en su propia conciencia, y que termina por hacer del amor un mero hedonismo afectivo. La ternura no se derrama hacia su objeto, sino que es una simple complacencia interior. El afecto no es generosidad, sino egoísmo. Y nótese, de paso, que hay también un hedonismo intelectual, que consiste en convertir nuestro pensamiento en un regodeo personal, incluso en un motivo de soberbia, en vez de hacer de él un puente para un cordial religamiento con el mundo. Planteadas así las cosas, es fácil comprender que el monodialoguismo no es un acto que se dé sólo en el diálogo —monodialogo— hecho de “logos” o palabras. Es una actitud vital, nacida de un atroz angostamiento de la conciencia, y que, extendiéndose como aceite en el agua, se refleja en muchos aspectos de

la vida nacional. Monodialoga el político que atiende a sus propios intereses, o a los de su partido, con olvido del interés nacional; monodialoga el gremialista que no imbrica el interés gremial con los del país, y, olvidando que el interés personal es dependiente del colectivo, ve, al fin, frustrados sus esfuerzos; monodialoga el escritor que publica un libro de herméticos poemas y cree, con ello, haber conjurado los males de la humanidad; monodialoga el guarda de ómnibus que insulta al pasajero, sin saber que así como el conocimiento supone el correlato sujeto —objeto, su propio trabajo supone el correlato pasajero— guarda. Este extendido monodialoguismo pone al país en el inminente peligro de invertebrarse, dividido en una serie de compartimientos estancos en que cada fracción política, cada gremio o cada uno de los grupos sociales, casi diríamos cada individuo, vive de espaldas a los otros, olvidados de que, según el aforismo de Rafael Barret, el temple del acero de una espada depende de la cohesión de sus moléculas.

Esta actitud monodialogante desquicia los goznes de la vida colectiva y, en última instancia, atrofia la vida individual. Es manadero de resentidas, hurañas melancolías. ¡Y qué fácil sería superarla! Bastaría con amar un poco más la propia y la ajena vida, sentir con cierta intensidad el anhelo de establecer un cordial contacto con la realidad. Y sin que ello suponga renunciar al goce de auscultar, de poner fino y atento oído a las voces interiores. Fue Novalis, según creemos, quien dijo que el genio es un eterno monologante que, paradójicamente, dialoga de continuo con su *tú interior*. Pero ese tenso coloquio, a nuestro juicio, ha requerido previa toma de conciencia con *lo otro* que es el mundo. Ese *tú interior* es el reflejo del mundo exterior en el alma. Ese solitario monólogo es, pues, en definitiva, un fraternal diálogo con la realidad toda, con la totalidad de los seres. Pienso además, que no es preciso la genialidad para

que ese monólogo dialogante sea posible. Y si nos hacemos capaces de efectuarlo, seremos también capaces de convertir nuestro monodialoguismo en diálogos reales, en los que, contrariamente a los latosos, de quienes se ha dicho que quitan soledad sin dar compañía, seremos capaces de dar compañía sin destruir, o respetando, la natural y necesaria íntima soledad propia y ajena. Y romperíamos también, haríamos retroceder, esa crisis de nuestra vida colectiva que parece impedir el armonioso religamiento del individuo, o de los grupos sociales, con ese todo que es su contorno.

APUNTE SOBRE LISANDRO

El 23 de octubre de 1905 se estrenó, en el *Apolo*, *Los muertos*, de Florencio Sánchez. A pesar de cierta reticencia por parte de algún crítico, el éxito de la obra fue muy grande. El público la recibió con entusiasmo, y arrancó a un cronista de la época este juicio: "*Los Muertos no es más, ni menos, que una obra de verdad, fue un pedazo de vida arrojado a la escena... Florencio Sánchez acaba de dar al público su obra más vigorosa del punto de vista teatral y del punto de vista humano*". El paso del tiempo ha entibiado algo este entusiasmo un poco efervescente, pero el éxito inicial se mantiene. Un crítico de hoy opina que *Los muertos* es "*la pieza más perfecta del ciclo de la vida pobre*", y hasta hace poco, un actor —famoso, según dicen, por la expresividad de su rostro— seguía enfervorizando a los espectadores con su interpretación de Lisandro. Si al que estas líneas escribe se le permite una confesión, dirá que no se halla actualmente entre los admiradores de la obra, aunque sí lo fue cuando sus primeras lecturas de la misma. Una relectura, hecha para verificar los indecisos datos del recuerdo, ha corregido el juicio inicial. Releída, esta pieza de Sánchez hace sentir demasiado ostensiblemente se esquelética contextura, su descarnada carencia de genuinos valores estéticos. Suele haber en el sainete criollo, bajo su cáscara bufonesca y humorística, un resorte dramático que de pronto salta e irrumpe en la escena llenándola toda con un patetismo granguño-

lesco. La técnica de Sánchez consistió, en gran parte de su obra, en apoderarse de ese resorte dramático del sainete y plantarlo desde un principio en la escena. Así en *Los Muertos*. Esta pieza es sólo un sainete dramatizado, o dicho de otro modo, un sainete que tanto el autor como el público toman por lo serio. Una trama vulgarísima y tratada en superficie, personajes triviales y apenas abocetados con trozos de brocha gorda, cursilería sentimental e ideológica, recursos de mala ley para lograr impactos emotivos, abuso, estéticamente ilegítimo, de los buenos sentimientos del espectador, mediante dolosas trampas escénicas, son, entre otros, elementos corroborativos de nuestra anterior afirmación. La obra tiene, desde luego, algunos aspectos favorables sin los cuales no se explicaría su éxito. Uno, habilidad en la composición; otro, fluidez en el diálogo, que avanza sin esfuerzos ni jadeos, aunque esto, que es el mínimo exigible a un autor teatral, no impide que ese diálogo sea de una vulgaridad aplastante. (Léase como comprobación, el alegato que en su justificación declama Amelia hacia el fin del primer acto). Digamos también que *Los muertos* carece, en forma demasiado explícita por lo menos, de una de esas tesis que anulan la calidad teatral de otras obras de Sánchez. Tesis que sólo son la incorporación a la obra, en forma casi siempre confusa, de retazos de esa difusa ideología padecida por ciertos ambientes del Montevideo del 900 gracias a la acción divulgadora de *Alcán* y editoriales análogas. Estos aspectos positivos no bastan, sin embargo, para explicar la perduración de *Los muertos*, presente siempre en algún secreto rincón de la memoria popular. Otra, pues, debe ser la causa. ¿Cuál? Procuraré exponer brevemente mi opinión al respecto.

La obra respira y vive a través de un personaje eje alrededor del cual giran todos los demás. Ese personaje es —ya lo sabemos— Lisandro. Si nos preguntamos “*quién*” es exteriormente Lisandro, la respuesta es clara: un ebrio

cuyo vicio ha destruido su hogar. Pero si nos preguntamos, más intensamente, “*qué*” es interiormente Lisandro, esa respuesta no basta y quizá las opiniones varíen. Para intentar una respuesta se debe recordar que Sánchez presenta al personaje en tres oportunidades. Cada una de ellas configura una situación definida que motiva en Lisandro una distinta reacción. En la primera de esas tres situaciones, que constituye la presentación del personaje, las reacciones de Lisandro están destinadas a subrayar en él estos rasgos: sentimentalismo exaltado (que toma el aspecto de un aparentemente devorador amor paternal); ausencia de voluntad y debilidad de carácter (el momentáneo arranque de firmeza que rápidamente se apaga como un fuego de bengala, no hace más que remarcar ese rasgo); degradación moral (que le hace aceptar servilmente el saber que su mujer tiene un amante). Notemos que Sánchez procura, a lo largo de toda la escena, inspirar piedad por Lisandro. Aquí ocurre la famosa escena de los zapatitos, hábilmente preparada con ese objeto. En la segunda situación, que se da en el “*amplio y lujoso sótano de un bar aristocrático y central*”, las reacciones de Lisandro sirven para que él mismo postule, convertido en portavoz del autor, lo que podría llamarse teoría justificativa del falso sentimentalismo deformante. Para Lisandro-Sánchez, los hombres buenos —¡pobrecitos!— están destinados a contraer un vicio y a hacer daño. Aunque lejanamente intuye que la verdadera falla está en la voluntad (“*Hombre sin carácter es un muerto que camina*”) el personaje insiste abrumadoramente en su primera idea: “*Los buenos no saben vivir... Cristo murió; su religión persiste porque es mala...*”, “*Yo tuve una mujer... y un hijo... un hijito así de grande, y lo quería mucho, muchísimo... y ahora me pregunto, ¿por qué si los quería tanto les hice daño?*”

¿Por qué los abandoné y los maltraté, si tengo tan buen corazón?”. De hecho, toda esta escena es una especie de alegato de Lisandro para justificar su auto-canonización. En la tercera situación, ese hombre bueno que “*está muerto*” porque carece de carácter, tiene una reacción súbita y se convierte en homicida. Mata al amante de su mujer (¿Julián “*está vivo*”? ¿Tiene carácter?). Esta reacción final de Lisandro no tiene por objeto profundizar su interioridad. Es sólo uno de esos finales melodramáticamente efectistas, hábilmente utilizados por Florencio Sánchez en una u otra forma. Con estos datos por delante podemos intentar una respuesta a la pregunta antes planteada: ¿“*qué*” es interiormente Lisandro? A mi juicio, en Lisandro es da una variante de esa forma enfermiza de la vida sentimental que en otra oportunidad he llamado hedonismo afectivo. En su forma extrema, el hedonista afectivo usa del objeto de su sentimiento como un mero catalizador: el objeto despierta o aviva el sentimiento, pero éste no se derrama hacia el objeto sino que se revierte sobre el sujeto que lo experimenta, el cual se contenta con el solo voluptuoso regodeo de sus efusiones emotivas. En formas más atenuadas de hedonismo afectivo, la despreocupación por el objeto no llega a tanto. El sentimiento puede dirigirse hacia su objeto y envolverlo. Pero tampoco va más allá de una embriaguez interior que no logra convertirse en norma de conducta voluntaria y reflexiva. Este segundo caso es el de Lisandro. El es, más que un ebrio de alcohol, un embriagado por un sentimentalismo confuso y difuso. Se puede, inclusive, imaginarlo en pareja exaltación sentimental sin necesidad del uso, y abuso del alcohol.

Este enfermizo funcionamiento de la sentimentalidad que he denominado hedonismo afectivo no es, sin duda, y con esto me adelanto a posibles objeciones, ni una ex-

clusividad síquica del uruguayo, ni es tampoco, sería absurdo pensarlo, una constante de los uruguayos todos. Cualquier lector puede recordar, por ejemplo, dos personajes de Dostoiewski a quienes es posible incluir dentro de la misma categoría: Nicolai Ilich Swiequiriov, de *Los hermanos Karamazov*, y Semión Zajárich Marmeládov, de *Crimen y castigo*. No obstante esta posible universalidad del tipo, es indudable que dos cosas se pueden afirmar: a) el hedonista afectivo, con o sin alcoholismo, se da entre nosotros con inusitada y peligrosa frecuencia; b) en Lisandro encuentran expresión ciertos modos o matices nacionales del hedonismo afectivo, o dicho de otro modo, el personaje traduce de una manera local algo universal. Empleando una terminología de Carlyle, diríamos que en Lisandro se objetivan en forma articulada y visible estados de conciencia, que en forma inarticulada, vaga y apenas presentida, se dan en muchos seres. Lisandro adquiere, pues, la dimensión de *personaje representativo*, a pesar de que, en cuanto realización artística los valores de *Los muertos*, como totalidad, sean precarios. Sánchez, además, arteramente idealiza al personaje procurando mostrarlo en su faz simpática para despertar la piedad del espectador. Aquel valor representativo y esta especie de soborno a las malas costumbres sentimentales son, a mi juicio, las causas que explican la perduración de la obra y la popularidad del personaje. Los endebles valores estéticos del drama —en otros aspectos— no justifican su éxito. Pero Sánchez supo, en este como en otros casos, morder en la realidad y levantar en la escena un personaje que la refleja, agregándole ingredientes aptos para provocar la eclosión de la rápida pero muchas veces epidérmica sentimentalidad del rioplatense. Una sentimentalidad fácil que, conviene señalarlo, no implica mayor compromiso con esa efusión

emocional fugitiva. Ni tampoco, también conviene señalarlo, un compromiso ético serio y permanente. Es necesario afirmar ahora para evitar equívocos interpretativos, que este juicio sobre *Los muertos* no es extensivo a toda la creación dramática sancheana, donde, junto a esa obra maestra que es *Barranca abajo*, hay otras (por ejemplo: *Moneda Falsa*, *Cédulas de San Juan*, *El desalojo*, para citar sólo tres) que son verdaderas joyas de la escena rioplatense.

EL REPENTINISMO EN EL RIOPLATENSE

1. Síntomas de un mal

Cuando, en un café cualquiera, escuchamos a alguien que imprevistamente emite la opinión más imprevisible; cuando, en la oficina respectiva, alguien va a patentar un invento de imposible ejecución; cuando alguien descubre inopinadamente (y lo que sigue tiene carácter histórico) que Lucrecio o Quevedo son grandes poetas, o manifiesta, de golpe y con plena irresponsabilidad, que el Dante es un estólido turista de tres mundos que nos fatiga contándonos, en rítmicos terceros, sus recuerdos de viajero, podemos afirmar, sin mayor reflexión, que nos hallamos en presencia de manifestaciones varias de una enfermedad, de orden espiritual, que denomino repentimismo. Esta enfermedad se manifiesta como una singular manera de funcionamiento de la afectividad y de la inteligencia y en su conjunto configura una actitud vital que, desde hace mucho, se llama compadrismo. Actitud vital que si bien ha tenido su paradigmático representante en el hombre del suburbio, sin embargo, como la liebre, salta donde menos se piensa, y tiñe con colores desvaídos a veces pero no por eso menos visibles, gran parte de nuestra vida nacional. Esta nota se propone caracterizar ese mal, y, en lo posible, establecer su etiología.

Pero, ¿qué es el repentinismo? Para saberlo conviene previamente inquirir sus causas, que, a mi juicio, son la singular situación en que está ubicado el rioplatense ante los valores culturales y el sesgo característico que el individualismo de la raza latina toma en él, como consecuencia de aquella ubicación. Dejemos sentado aquí, para evitar malas inteligencias, que ésta, como toda afirmación que se refiera a un ser colectivo, no tiene más que un valor promedial, que no abarca al todo en cada uno de sus integrantes sino a la generalidad. Pero admitidas las naturales excepciones y advertidos del peligro de una generalización excesiva, es posible plantear, sin temor y con sinceridad, la situación aludida. Enfrentar nuestros problemas, y atender a ellos con ojos veraces, es la mejor manera de empezar a resolverlos.

2. El problema de la tradición

Es necesario admitir, en primer término, que por destino histórico vivimos, y estamos obligados a vivir, revestidos de formas vitales y culturales que no son peculio nuestro intrasferible ni creaciones naturales de nuestra propia vida en su prístina espontaneidad. La trayectoria natural que debió iniciarse en el aborigen y continuarse en el gaucho sufrió una solución de continuidad. Del gaucho y del aborigen —a pesar de la mentada sangre charrúa de la cual seguramente nadie tiene ni una gota— sólo pueden quedarnos esos rasgos, como nacidos de la noche de los tiempos, que, quién sabe por qué extraño atavismo, saltan viboreando, de pronto, bajo nuestro indumento de hombres occidentales. Quebrada esta primera línea de tradición o herencia vital, debimos creer en la que el conquistador nos impuso. Si esto fue una desdicha o una suerte para América, puede discutirse, pero lo cierto es que perdimos hasta el idioma. Y es bien sabido que el idioma, esa maravillosa creación me-

dante la cual es posible hacer externo lo interior del alma, así como esa otra maravillosa creación del hombre, el pudor, ha convertido en íntimo lo exterior del cuerpo, constituye uno de los sostenes sustanciales de la continuidad de toda tradición colectiva, cosa que no ignoraban, por cierto, los que propugnaron la vuelta al guaraní como forma de habla americana. Así, pues, nuestra verdadera tradición es, en sus líneas más generales, la gran tradición de Occidente, que impuso, de la cabeza a los pies de América, la conquista española. Pero nuestra calidad de pueblos jóvenes ha imposibilitado hasta ahora que las formas hondas de esa tradición arraiguen profundamente entre nosotros amoldándose plásticamente a las nuevas circunstancias que constituyen el nuevo ambiente vital. No somos los patricios —herederos directos— de esa gran tradición. Somos los proletarios de ella. No luchamos impunemente con la distancia geográfica que nos separa de los centros originales de esa tradición, de los lugares en que han cristalizado materialmente sus productos seculares. Al cruzar el Atlántico esa línea de tradición se ha quebrado, y debemos retomarla con esfuerzo. Y este esfuerzo no es el que debe realizar el europeo culto que, según T. S. Eliot, no hereda la tradición sino que debe conquistarla en ardua lucha. Porque el esfuerzo del europeo culto consistirá en religarse vitalmente cada vez más a su tradición, adquiriendo más lúcido sentimiento de sus relaciones con ella, pero se inicia ya naturalmente instalado dentro de la misma.

Nuestro esfuerzo es mucho más ingente: desde nuestra intemperie cultural, desde “el afuera” de una tradición que no nos es ingénita ni connatural, debemos empezar por instalarnos dentro de ella, para asimilarnos luego a ella vitalmente. Y debemos hacerlo reconquistando, además, nuestra originalidad. Porque no podemos admitir (sería exceso de resignación) que la originali-

dad del hombre rioplatense radique en el fervor popular por el fútbol, ni en el sentimiento, muchas veces inferiorizante, que expresa el tango, ni en los alardes arrabaleros y compadres, ni en el uso del gacho a lo Gardel o del pañuelo blanco de seda, ni del taco militar y pantalón bombilla, ni, en fin, en tantos otros subproductos ante los cuales suelen pasmarse los tontos. Podrán ser todas éstas, cosas muy rioplatenses, pero son, al mismo tiempo, muy dignas de ser combatidas. Tampoco podemos resignarnos a admitir que nuestra originalidad quede agotada en aquellas pocas cosas puras que aún podemos rastrear en el sentimiento manifestado en una vidalita, por ejemplo, o en algún otro aire auténticamente campesino, ni en aquellos pocos usos, costumbres, sentimientos e ideas en los que, con igual pureza, aflora algo de nuestra prístina originalidad. Esto, en cantidad y calidad, es todavía muy poco. Como ya quedó dicho debemos reconquistar nuestra originalidad, en cierto modo crearla. Y esta tarea consistirá en la creación de nuevas formas de vida y de cultura, nacidas de nuestra propia realidad, vinculadas con nuestros casi perdidos orígenes nativos (en lo que éstos tengan de auténtico y profundo, no en lo externo e indumentario) pero coordinadas a la gran tradición occidental, a la cual deben ingresar las nuevas concreciones vitales que nuestra propia vida —la más auténtica: la que nace del quehacer cotidiano y en él se expresa— ha creado ya en el pasado y va creando día a día. En esto consistirá nuestra verdadera originalidad, pero hasta ahora sólo muy parcialmente la hemos logrado. Sólo hemos construido, en general y en cuanto realidad colectiva, una mimesis de las formas vitales y culturales de esa tradición y vivimos un remedo superficial de sus auténticas concreciones en los usos, costumbres, hábitos mentales y efectivos, en la expresión literaria, artística y filosófica. No podemos ni siquiera llamarnos europeos radicados en América, porque

para serlo nos faltan muchas cosas, y para ser absolutamente americanos nos sobran. Nada más aleccionador para hacer evidente esta mimesis, que recordar ciertas actitudes, frecuentes por el novecientos, que postulaban un dandysmo mal avenido con nuestra índole más profunda y un satanismo de importación francesa, que tuvieron su ejemplar representante en Roberto de las Carreras, y escandalizaron al aldeano Montevideo de la época. No tenemos ya, quizás lo hubo en algún momento, un estilo propio de vida, ni en lo material ni en lo espiritual. Nuestro carácter general es el amorfismo, es decir: la carencia de formas definidas. Carencia que se expresa entre nosotros por una monstruosa mezcla de formas dispares que no han logrado armonizarse. Poseedores, por simple importación, de riquezas espirituales que no hemos contribuido a crear, no sabemos hacer uso de ellas ni penetrar en su intimidad. Estamos, en realidad, desubicados frente a los valores culturales. Por eso es tan frecuente entre nosotros ver aparecer al bárbaro bajo las apariencias del hombre civilizado, y por eso no poseemos ni la espiritualidad del primitivo, hecha de inocencia, ni la del cultivado, hecha del dramático esfuerzo por superar, conservándola, esa inocencia.

3. Etiología y definición del repentismo

De esa fatal desubicación ante los valores culturales nace, a mi juicio, el sesgo característico que, como he dicho, toma en el rioplatense el individualismo del hombre de raza latina y en el que radica el origen del repentismo. El individualismo es un áspero anhelo de plenitud de sí mismo. Quien quiere realizarse en su total esencia humana, viva, aspira en cada instante alcanzar la plenitud de su yo más hondo. Pero esta plenitud, para que tenga signo positivo, sólo es posible lograrla haciéndonos profundamente con la planitud del mundo que nos

rodea. La plenitud del yo sólo se adquiere por el contacto activo, por el diálogo sincero, con el no-yo. (Para lo cual se requiere, paradójicamente, una cierta abdicación de sí mismo). Por eso este anhelo de plenitud sólo puede realizarse con autenticidad mediante un acto esencialmente generoso: comprender el mundo, los seres y las cosas que nos rodean, para aprehenderlas, pero dejándolos intactos en su íntima esencia. El individualismo, pues, no implica una oposición con respecto al contorno vital en que se está inmerso, sino una fuerte diferenciación que incluye en sí los rasgos de ese contorno. Por eso para ser "él mismo" cada ser tiene que conocer las facciones esenciales de su ámbito vital. Que ese conocimiento sea intelectual o emotivo, tanto da. Pero es necesario poseerlo. Y este conocimiento no lo posee el rioplatense. Cuando vuelve la mirada a su alrededor, tropieza con ese amorfismo a que me he referido; cuando busca un mundo espiritual en que apoyarse, se encuentra con que lo tiene ante sí, pero tan lejano, que sólo instalarse en él significa ya un ingente esfuerzo; cuando se pregunta qué es ser rioplatense, percibe que no lo sabe. A menos que se conforme con una mera definición geográfica, o crea que ser rioplatense consiste en mimetizar alguna de esas caricaturas que ha popularizado cierta literatura vernácula: el compadrito orillero, el gaucho noble y taciturno, o vivaz y dicharachero, etc. En esta situación el anhelo de querer ser "él mismo" significa para el rioplatense bucear en busca de un yo desasido de todo, de un yo que se asienta, casi sólo en sí mismo. El individualismo del rioplatense, como todo individualismo, quiere ser una afirmación de sí mismo, pero empieza por ser una búsqueda angustiada de su propio ser y termina por convertirse en un simple afán de singularizarse, oponiéndose antagónicamente a su contorno vital. Su individualismo es una rebelión sin porqués y tiene un carácter negativo. Su individualismo

suele hacerlo un desarraigado que se jacta secreta o públicamente de ello y configura una mera rebelión o contra molinos de viento que toma por gigantes o contra gigantes verdaderos ante los cuales se rebela sin razón o sin tener conciencia clara del porqué. Por eso los gestos —de espíritu— con que este individualismo se expresa son los de quien se siente ahogar y busca donde asirse o los gestos airados del resentido.

Estamos ahora en condiciones de comprender, o expresar, más cabalmente lo que es el repentismo. El repentismo es un disparo del singular individualismo rioplatense. Yo diría que es la forma expresa y consciente en que se manifiesta el fracaso del inconsciente anhelo de afirmación del yo. Es, en definitiva, el culatazo que ese fracaso produce. En el repentista, de hecho, existe ese anhelo de plenitud a que he aludido. Pero esa plenitud, como queda dicho también, sólo se logra por la religación con el ambiente que lo rodea y de cuyos jugos vitales debe nutrirse. Y aquí choca con el amorfismo de ese ambiente, con la ausencia de una tradición arraigada. Extranjero en su propio mundo, se hace naufrago de sí mismo. Para salvarse es necesario asirse de algo. Y para esto existen dos posibilidades. O bien, con infinita paciencia se van creando, con un esfuerzo pausado y constante, esas formas de vida y cultura originales y auténticas, que deben nacer de la armónica alianza de nuestra realidad propia y de la tradición de Occidente, o bien, en un acto desesperado, se inventa un mundo artificial, improvisado y sin raíces, en el cual alojarse. El repentista escoge, inconscientemente, la segunda posibilidad. Por impaciencia es incapaz de colaborar en esa gran tarea, que colectivamente debiéramos imponernos todos, de crear nuestra originalidad. O, lo que es lo mismo, de buscar nuestra verdad. De ahí esas súbitas opiniones sin consistencia, disparadas como proyectiles, acerca de cualquier cosa, que ni siquiera expre-

san una convicción profunda de quien las emite y que son características del repentista. De ahí que el mismo adopte estilos de vida que no le son propios, y que los cambie con la misma facilidad que los adoptó. De ahí la necesidad de acudir en masa a espectáculos que no le interesan. De ahí la invención de vocaciones sin la capacidad de dar la vida para su cumplimiento y de ahí el dedicarse a actividades sin saber realmente por qué. Es que el repentista está improvisando ése su falso mundo del que necesita nutrirse, ya que le falta el auténtico en el cual apoyarse, y es impotente para crearlo.

Y es en la creación de este mundo artificial que interviene aquella singular manera del funcionamiento de la inteligencia y de la afectividad que he dicho. Para el repentista la inteligencia no es un instrumento de aprehensión del mundo, ha perdido en él su poder relacionante, no le sirve para entablar un diálogo activo con los seres y las cosas. "Nadie tiene ideas", —afirma, en *El tostadero de don Patricio* de José Bergamín, el personaje que le da título— "las ideas no se tienen, las ideas nos tienen, y sostienen quiméricamente con sus alas". Pero el repentista es impotente para ser tenido, o poseído, por las ideas. Para ello se requiere fe en la existencia real de las ideas, en su corporeidad, y convicción de que el mundo real está impregnado de *Nous* anaxagórico. Y el repentista carece de esa convicción y de esa fe. En el repentista la inteligencia no funciona tampoco como instrumento para hallar una verdad —ni siquiera de una verdad privativa del repentista. La verdad no le interesa, pues no le es necesario para la creación de su mundo personal. Su inteligencia se conforma con larvas de ideas que no se adecuan al objeto al cual quiere referirse. La inteligencia del repentista es una inteligencia boomerang. El pensamiento, arrojado como un proyectil mental, describe una trayectoria en el aire y vuelve al punto de partida. Y vuelve tal como

había partido: sin traer nada. La inteligencia se hace así círculo vicioso, y el repentista, espectador de sí mismo. El es teatro, actor y público, simultáneamente. En lo que se refiere a la afectividad, el repentista reacciona en forma análoga. El sentimiento no lo religa cordialmente (de *cor-cordis*: corazón) con los seres y las cosas. Sus reacciones emotivas, verdaderas explosiones a veces, son puro juego de bengala. No le interesa el objeto del sentimiento. Las formas de su afectividad son la expresión de la inconsciente sensación de angustia y ansiedad que le produce la inconsciencia del mundo que lo rodea. De ahí nace su rapidez para la reacción emotiva. Pero esa rapidez, que se denomina entre nosotros "sentimiento criollo" y que tan chabacana pero ajustada expresión ha encontrado en muchos tangos, es la expresión del íntimo desarraigo afectivo. Como he dicho, al repentista le interesa muy poco el objeto que produce su sentimiento. Este objeto, tanto como el sentimiento, son sólo pretextos para experimentarse a sí mismo. El repentista es un hedonista del sentimiento, del mismo modo que es un falseador de la inteligencia. Pero estas dos singularidades —la intelectual, la afectiva— no agotan la expresión del repentismo. El repentismo culmina en esa actitud vital típica llamada compadrismo. Cuando el repentista no se conforma con la mera exhibición inoperante de los falsos valores con que quiere sustentar su vida, sino que pretende imponerlos como norma general, doblegando a ellos las voluntades ajenas, se convierte en el compadre. El compadrismo, por esto, es la suprema expresión, la expresión culminante, del individualismo rioplatense. El compadrismo es el repentismo resentido. El compadrismo, como actitud física o mental, o física y mental, se proyecta en formas tan múltiples en toda nuestra vida nacional, que no es posible aquí penetrar en el tema.

4. Contrafigura del repentista

Entiendo conveniente finalizar estas observaciones recalcando que no todo es repentismo en nuestro país. Y acude a mi memoria el recuerdo de don Ceferino Moreira. El es, para mí, nítida y exacta, la contrafigura del repentista criollo. Conocí a don Ceferino por el año 1941 o 1942. Recuerdo bien su figura: un don Quijote criollo, rostro color boniato, barba entrecana, movimientos pausados, como de quien sabe emplear para cada cosa la exacta cantidad de energía. Don Ceferino, de quien no he tenido más noticias desde entonces, tenía, en aquel tiempo, una chacra en el departamento de Maldonado, a pocas cuadras de la costa. Había vivido allí durante cuarenta años, sin casi moverse de sus tierras, ni para ir a la próxima capital del departamento. Era, sin lugar a dudas, uno de los pocos auténticos campesinos —no peón rural— de este país. Y esa larga y entrañable convivencia con su tierra le había dado una extraña sabiduría. Era un mago para pronosticar el tiempo, para anunciar el resultado que tendrían las cosechas, para aconsejar cómo, cuándo y qué debía sembrarse. Los pescadores lo consultaban y él, que no se movía de su chacra, les indicaba donde encontrarían pesca y de qué clase. Pero su sabiduría iba más allá de todo esto. Era verdadera sabiduría vital. Frente a él, uno sentía que don Ceferino estaba bien asentado en el mundo, que conocía el mundo y que el mundo y los acontecimientos no lo peloteaban. Con agudeza a veces, con resignación otras, con una admirable serenidad siempre, sabía encauzar los acontecimientos. Su pensamiento se asentaba en esas cosas cercanas, muy conocidas y queridas que los rodeaban, pero desde allí saltaba, con serenidad y precisión, a muchas cosas más. Don Ceferino era hombre de pocas palabras: “¡Pajarito!”, “¡Qué me dice!”, “¡Mire usted”, sus más frecuentes contestaciones.

Pero con esta parquedad de expresión, ¿de cuántas cosas era posible conversar con don Ceferino, y cuánto era posible aprender de él! Nuestra narrativa ha recogido vidas de este tipo (recordemos a Julio C. da Rosa, a Juan José Morosoli). Y es que se ha comprendido su importancia. Son, lo es para mí don Ceferino Moreira, representación ejemplar de este tipo humano que Pedro Salinas, en su estupendo libro *Jorge Manrique: tradición y originalidad*, denomina “alfabeto profundo”, oponiéndolo al “alfabeto superficial”. Claro está que no propongo como ideal de hombre al analfabeto profundo. Señalo únicamente que hay en él, rigurosamente, una forma más auténtica de cultura. Las mismas limitaciones que el analfabetismo le impone, operan una reducción en el mundo interior del analfabeto, que, obligado a vivir de un número más limitado de cosas acerca de las cuales es posible su meditación, debe necesariamente profundizar más en ellas y en ellas más profundamente interiorizarse. En cambio, el alfabeto superficial es un hombre cargado de medios-saberes o saberes a medias que son en definitiva un no saber. Y esto —producto de un contacto superficial con la cultura— actúa como un lastre o peso muerto que termina por imposibilitarle el contacto sincero y espontáneo hasta con las cosas más simples y cercanas de su propia vida. El alfabeto superficial vive sólo con lo exterior del alma y no toca nunca la interioridad del mundo. No es capaz siquiera de intuir el mundo en su misteriosidad. Y hasta el lenguaje se le hace pérfido y traidor, porque la cantidad de vocablos que conoce es mayor a la cantidad de ellos que, para él, están cargados de verdadera significación y sentido. Pues bien: la consecuencia que se infiere de todo lo dicho es clara: el analfabetismo profundo nos ofrece una enseñanza vital, tan alejada del repentismo, que el repentismo en él es imposible. De él debemos aprender a tejer paciente, delicada y seriamente los hilos que

la cultura y nuestra propia vida nos ofrecen; de él debemos aprender a construir, sin precipitaciones, nuestro propio mundo. Sólo así podremos combinar las fórmulas antagónicas (“analfabeto profundo”, “alfabeto superficial”) en la síntesis ideal: el alfabeto profundo. Mientras tanto ¿de cuántos seres, en nuestro país, podremos creer que sean capaces de crear su vida —porque la vida es algo que se hace— de acuerdo con una verdadera pasión, una pasión que no sea como esa explosiva, instantánea y destructiva fuerza del rayo: mera descarga, sin finalidad, de electricidad anímica?

LITERATURA DE SOLITARIOS

En una encuesta sobre la situación de la literatura nacional, realizada hace algunos años, uno de los interrogados afirmó, palabra más o menos, que en el Uruguay “*nadie lee porque todo el mundo escribe*”. La aseveración, aunque sin duda exagerada, subrayaba certeramente una situación a la vez paradójica y lamentable. Paradójica: porque el escritor, si lo es auténticamente, es, por naturaleza, un hombre que no sólo escribe sino que vive inmerso en la literatura (y no solamente en la suya propia sino también en la ajena); lamentable: porque pretender crear productos culturales ignorando la cultura equivale a la pretensión de herborizar en un desierto. Mas he aquí que no sólo en el Uruguay se cuecen habas. Informaciones procedentes de Francia anuncian que allí se está produciendo análogo fenómeno (en especial en lo que al género narrativo concierne). Un telegrama, en efecto, informa sobre el actual mercado librero en Francia, y comunica “*que los franceses continúan infatigablemente escribiendo novelas —este año los editores examinaron nada menos que diez mil manuscritos— pero han dejado de leerlas*”. El mismo cable transcribe, calificándola de apocalíptica, esta opinión del crítico Michel Polac: “*Se puede pensar que llegará el día en que todo francés escribirá una pequeña cualquier cosa que le dará la ilusión de haber salido de su prisión; habrá cincuenta millones de escritores y ningún lector. Este será el resultado fatal si la organización —o*

desorganización— social permanece tal como es ahora: en una sociedad organizada escribir es un oficio; hoy es el refugio de un ejército de ociosos, de insatisfechos, de solitarios y de narcisistas”. Corresponde agregar que tanto el periodista autor del cable como el crítico citado, coinciden en que la propensión actual de los franceses a escribir y a no leer constituye un esfuerzo por rehuir la propia soledad. Diagnóstico compartible. Y no sólo con respecto a los franceses. Es fácil trasladarlo a estas latitudes, donde el escritor no lector —aún cuando muchas veces sea un escritor prácticamente inédito— integra abundantemente la fauna cultural. Es la planteada, sin duda, una situación curiosa y digna de algún análisis.

Sostuvo el viejo Platón que el hombre, terrenal barro tocado por una chispa divina, era un ser de naturaleza fronteriza, oscilante de continuo entre polos de naturaleza contraria. Síntoma de ese su ser fronterizo es esa dual condición que hace de cada hombre, a la vez, una isla de soledad y un conato perpetuo por trascenderse y salir de sí mismo hacia los otros. La soledad, por consiguiente, es ontológicamente constitutiva del hombre, pero también le es constitutiva la necesidad de quebrar los límites que lo encierran en sí mismo. Y esta necesidad de trascenderse o deslimitarse, que convierte en ser comunitario al solitario ser del hombre, tiene sus normas, sin cuyo cumplimiento su esfuerzo por evadirse de sí, sin dejar de estar en sí, fracasa. De esas normas hay una que es preciso, para nuestro objeto, señalar. ¿Cuál? Para trascender la propia soledad, cada ser debe someterse a un doble movimiento correlativo: ir de la propia intimidad a la ajena; recibir en la propia la ajena intimidad. Sin esta doble apertura, no se trascienden los límites de la soledad, fracasa la comunión y la comunicación. Por eso, es el amor, donde dos seres se transfieren a sí mismos mutuamente, el máximo esfuerzo por

trascender la soledad; por eso, también, quebrar las barreras de la soledad es un dar y un recibir enriquecedores ambos. Se enriquece quien da porque su dar le proporciona una plenitud vital íntima: se enriquece quien recibe porque su recibir es un acrecentar su vida con la intimidad ajena. Trascender la soledad es, en definitiva, un acto simultáneamente egoísta y generoso. Un dar que es recibir y un recibir que es dar. Pues bien: con éstas observaciones por delante, pensemos en la *situación cultural* de ese hombre que escribe pero no lee. Como movida por ágiles resortes, salta ante nosotros y ante nosotros se coloca esta definición: ese hombre es culturalmente un solitario. Padece, creada por él mismo, una forma peculiar de soledad que nos animamos a llamar *soledad cultural*. Ese hombre, de los dos movimientos necesarios para trascender la soledad, realiza en el plano cultural o literario, sólo uno. Efectúa el movimiento de ida: el que descubre su intimidad; rehuye el inverso: el que hacia él trae la intimidad ajena. Quien así actúa queda culturalmente solitario. Por propia voluntad, se excluye, en lo íntimo, de su contexto cultural. No es necesario, además, mayor “*faena de cabeza*” según expresión grata a David García Bacca, para concluir que si se escribe y no se es leído, fracasa el objetivo de rehuir la soledad mediante el puente que lo escrito tiene hacia los otros. Lo escrito es una botella arrojada al mar y que el mar se traga.

La situación es, como se dijo al comienzo, curiosa y digna de análisis. Porque, en efecto, nos hallamos ante el extraño caso constituido por un hombre que escribiendo procura rehuir la soledad pero comienza, paradójicamente, instaurando para sí una muy precisa soledad cultural. Mas una vez que esa soledad cultural ha sido detectada, no es tampoco necesario mucha “*faena de cabeza*” para comprender que ella es manifestación y consecuencia de algunas íntimas enfermedades que padece

quien así procede. ¿Cuáles? Nos limitamos a señalar las dos principales. Primera: desengranaje con respecto a su medio; segunda: soledad social (consecuencia, hasta cierto punto, de la primera). Para fundamentar estas dos afirmaciones, basta con subrayar estos dos puntos: a) sólo un ser desengranado vitalmente de su medio puede pretender rehuir su soledad mediante ese puente que es la literatura pero negándose al mismo tiempo a la apertura a los de la misma índole que hacia él otros tienden; b) sólo quien a su esencial soledad ontológica añada esa otra forma especial de soledad que es la social (muy rápidamente dicho: no la esencial al hombre, sino la que nace, en algunos, como reacción a circunstancias históricas determinadas) puede pretender trascender su soledad, social u ontológica, mediante un instrumento que no ama. Pues ésta es la inevitable conclusión a que se llega frente a ese hombre que escribe y no lee: la literatura, de la cual se vale, no le interesa, no despierta en él fervor alguno, se sirve de ella pero no la sirve. Solamente le interesa usar de ella para darse en espectáculo y arrancar, si puede, mediante ella, halagos para su vanidad. Claro es que la literatura tiene sus modos muy sutiles de vengarse. Para saber cuáles conviene leer algunas producciones de estos escritores que no leen pero sí escriben.

CUADERNO TERCERO:

GLOSAS

LA APOLOGIA DE SOCRATES

Una relectura de ese pequeño texto clásico que es la *Apología de Sócrates*, la de Platón, me ha hecho experimentar, una vez más, esa especie de particular encantamiento o de singular maravilla que siempre me ha producido. Encantamiento y maravilla que provienen, antes que nada, de la sensación de modernidad que suelta, a pesar de su venerable antigüedad, ese tejido de palabras socrático-platónicas.

Esa actualidad y esa frescura hacen pensar sobre qué leve andadura pueden construirse, a veces, las obras perdurables y hacen pensar también que quizás tenga razón el buen Goethe cuando afirma que sólo lo circunstancial es permanente. Porque, ¿qué es inicialmente la *Apología*? Con cierta irreverencia, es válido decir que, en principio, es sólo la crónica de un suceso, o proceso, judicial, realizada (admitase esta nueva irreverencia) por un genial periodista que fue, además, un formidable filósofo. Esto es así, ya que, como es bien sabido, la *Apología*, en su faz externa, es la narración de cómo Sócrates, acusado por Anito, Licón y Melito, es llevado ante los jueces, de cómo hace ante ellos su apología (esto es: su defensa) y de cómo, a pesar de ello, es condenado a morir. Todo esto es, desde luego, circunstancia. Y ocurrida hace 2.500 años en una pequeña ciudad de Grecia. Pero —y de ahí aquel encantamiento y aquella maravilla— al leer hoy este breve texto sentimos la emoción de lo presente; nos conmo-

vemos como ante un suceso próximo en el tiempo y el espacio. Pareciera que 2.500 años han sido borrados de la historia y que nuestra actualidad —nuestra vida— se une a aquella actualidad —aquella vida— del siglo V antes de Cristo. Anda mezclado en todo esto la magia de un estilo, estilo de pensar y de decir, que se mueve ágil pero como sin prisa y que dice lo hondo con la naturalidad de lo superficial.

¿Qué imagen de Sócrates surge, espontánea, de la fluente prosa de la *Apología*? Digámoslo brevemente: la imagen de un hombre poseído por la conciencia de que le ha sido encomendada una misión de origen divino que debe cumplir al modo humano. Esa imagen se impone con nítidos trazos de fuerza irresistible. Sócrates, el descubridor del concepto, casi el inventor de la razón, es, en estas páginas, no el *hombre-razón* sino el *hombre-fe*. En su fe está hundido y está, también, sostenido por ella. Y haciendo conmovedoramente humana a esa figura, y poniéndola muy junto a nuestro corazón, hay esto todavía: es la de Sócrates una fe tan vigorosa como poco espectacularmente expresada. Nada menos histriónico que este hombre puesto cara a cara ante la muerte. “*Me conduciría de una manera singular y extraña, atenienses, —dice Sócrates— si después de haber guardado fielmente todos los puestos a que me han designado nuestros generales y de haber expuesto mi vida tantas veces, ahora que el Dios me ha ordenado, porque así lo creo, pasar mis días en el estudio de la filosofía, estudiándome a mí mismo y estudiando a los demás, abandonase este puesto por miedo a la muerte o a cualquier otro peligro*”. Es así, con esta sobrecogedora sencillez, que Sócrates afirma, por un lado, su fe o su convicción de que hay una misión que el Dios le ha encomendado, y, por otro, su serena decisión de afrontar la muerte antes de apartarse de la misión a la que fue destinado.

La *Apología*, se dijo al comienzo, es inicialmente crónica. Pero en lo profundo deviene símbolo eterno. ¿Símbolo de qué? Sin duda, esa escena o situación que la *Apología* cuenta (y que tan plásticamente se levanta ante los ojos de la imaginación aunque no se la describa) admite más de una interpretación, tiene en sí múltiples sentidos. De ellos, sin embargo, hay uno que en cada lectura renace. Se siente allí la presencia de uno de esos momentos, no tan frecuentes como se pudiera creer, en que esos dos términos antagónicos, razón y fe, que tanto batallan entre sí en el alma del hombre, se concilian y mutuamente se robustecen. Hubo en Sócrates un hombre de fe (se movía en cumplimiento de la misión que el Dios le había impuesto); hubo en él un hombre de razón (instrumento supremo para la indagación de la verdad, útil sin el cual la misión no podría haber sido cumplida). Y en ese momento supremo en que enfrenta la muerte, ni su fe lo abandona ni la razón se le oscurece. Una en otra se apoyan. Sócrates razona su fe y su fe sostiene su razón y así todo temor a la muerte queda abolido. Porque no en vano fue la filosofía para Sócrates un aprendizaje de la muerte. En el *Fedro*, se asiste el último acto del drama y también allí el *hombre-fe* y el *hombre-razón* se abrazan. Tras especular sobre el alma y su posible inmortalidad, muere Sócrates con admirable y estremecedora serenidad. Culmina entonces uno de los “*momentos estelares*” de más resplandeciente heroísmo moral a que haya asistido la historia del hombre. Y Sócrates habrá develado aquella pregunta que planteaba al fin de la *Apología*: “*...es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Entre vosotros y yo, quién lleva la mejor parte? Esto es lo que nadie sabe, excepto Dios*”.

MAGNIFICOS VICIOS

Fleece, cocinero del barco ballenero *Pequod*, en la novela *Moby Dick*, de Herman Melville, arengando a unos tiburones que rondan a un cachalote y se alimentan de él, les dice: “. . .ustedes son tiburones, es cierto, pero si consiguen dominar al tiburón que llevan dentro serán ángeles, porque un ángel no es más que un tiburón que se domina”. Quizás no se deba atribuir a las palabras de Fleece una intención demasiado seria. Por lo menos, es dudoso que un teólogo apruebe sin más ni más esa violenta transformación del tiburón en ángel. No obstante, hay en esa última afirmación —“un ángel no es más que un tiburón que se domina”— algo que puede o debe ser meditado. Notemos que el tiburón —símbolo, sin duda, de las fuerzas demoníacas del mal— se transforma en ángel, según la opinión de Fleece, no mediante un cambio sustancial sino por medio del simple artificio de dominarse. Lo cual equivale a sostener que basta variar el sentido o dirección de esa fuerza que en el mismo tiburón demonio existe para que la sustancia demoníaca se transforme en angélica. La idea es sugerente. Coloca en situación de pensar que toda fuerza vital auténtica carece, inicialmente, de signo ético preciso. En sí no es más que eso: fuerza, ímpetu, elan que por la misma índole de su interna constitución se desborda. Abandonada a así misma, esa fuerza puede ser, azarosamente demoníaca o angélica. Sólo se hace seguramente angélica (es mejor decir, para no complicar con

interferencias teológicas: sólo se hace seguramente ética) cuando se domina o es dominada, y, por consiguiente, dirigida, según una determinación moral, hacia el bien.

La vida histórica del más alto rango podría proporcionar ejemplos de estas últimas afirmaciones. Igualmente, sería posible hallarlos en la vida mínima que nos rodea. Es preferible, sin embargo, buscar un ejemplo, por lo que tiene para nosotros de simbólico, en un personaje de nuestra narrativa: el rubio Lorenzo de la novela *Gaucha*, de Javier de Viana. En esa siniestra estampa de bandolero, no se sabe de dos cosas cuál es la que puede causar un mayor asombro: si su desatada energía vital, que atropella como agua sin dique que la contenga, o su absoluta carencia de toda norma moral. El más imbatible coraje se une en él con la más bárbara crueldad; el instinto de libertad más indómito, con la total ausencia de sentimiento comunitario. El prójimo no existe para él sino en cuanto posible instrumento para canalizar sus propios instintos salvajes. Crimen o violación, robo o saqueo: todo se legitima para él si satisface sus deseos. Para Lorenzo Almada no existe más norma válida que su gusto. En alguna otra oportunidad, he visto en el rubio Lorenzo una personificación de ese individualismo extremado que desengrana al rioplatense de su contorno social y convierte en rasgos negativos muchas de sus virtudes. En esta glosa, interesa subrayar que todo lo que hay en Lorenzo Almada de siniestro surge de una fuerza vital que pudo haber hecho de él un héroe: su coraje, su rebeldía, su instinto de libertad no son en sí negativos: todo lo contrario. Es Lorenzo Almada el que los hace negativos, porque es un tiburón que no se domina. Esa enorme suma de energía que en sí mismo tiene está necesitada de encontrar un cauce. Al no hallarlo en la acción heroica se derrama en destrucción y matreraje. Que esto es así, no se le escapa a Javier de Viana. *“Con un valor de bárbaro, con*

una audacia de indigente —escribe de su personaje— si hubiera nacido en el año 25 habría sido uno de aquellos temibles capitanes que, sin educación militar y sin talento, batían a escuadrones disciplinados y aguerridos, nada más que con la pujanza del músculo y la temeridad de la osadía”.

Un ángel es un tiburón que se domina. Un matrero, pérfido pero desbordante de esa suprema virtud viril que es el coraje, parece ser —digámoslo así— un héroe desorientado. Y, quizás, en el más brutal asesino hubo en potencia un santo. Matrero y héroe, asesino y santo son, antes que nada, portadores de fuertes energías vitales auténticas. El sentido impuesto a ellas es el que da tan distintas resultantes. Según dicen, San Agustín afirmaba que las virtudes paganas sólo eran magníficos vicios. ¿No podríamos decir, a la inversa, que hay magníficos vicios que no son más que virtudes que han equivocado su rumbo? Aquí he querido solamente insinuar el tema. Pero quizás no carezca de interés prolongarlo con más amplias reflexiones. Quien así lo sienta puede dedicarle una más prolongada meditación. Explotarlo en todos sus sentidos puede conducir a no despreciables hallazgos.

BARBAS

“*Rapsodia en azul de la vida contemporánea norteamericana*” fue llamada, en el momento de su aparición, en 1925, la novela *Manhattan Transfer*, con la cual, por primera vez su autor, John Dos Passos, tomó contacto con el gran público. Y, en efecto, la novela procura, y en gran parte logra, mostrar en su totalidad la vida de una ciudad, Nueva York, abarcando en todos sus matices la casi inapresable variedad de tipos sociales y formas de vida que se dan en ella. La técnica empleada por el escritor es, hasta cierto punto, la de un miniaturista. Unos cien personajes componen el mundo imaginario de esta novela. Pero de esas vidas sólo se muestran fragmentos, instantes separados en el tiempo y dispuestos en diferentes momentos de la obra. Esta técnica se adecua a la intención del autor: dar la sensación del vértigo o del andar caótico de esa vida de la que él compone la rapsodia en azul. Releída hoy, la novela acusa claramente algunas debilidades, pero muestra también momentos intensos y significativos. Dados, en ocasiones, con sólo unas pinceladas. Uno de esos momentos, es el que se glosará.

El capítulo primero se cierra con una de esas miniaturas donde aparece un personaje episódico, tan secundario que el autor ni siquiera le da nombre. Es el momento del cruce de los dos siglos. (La novela, que concluye en los años posteriores a la primera guerra

mundial, abarca, en el tiempo, dos décadas y media). El personaje es inicialmente mostrado así: *"Un hombrecillo barbudo y estevado, de sombrero hongo, subía por Allen Street, túnel rayado de sol, tendido de colchas azul celeste, salmón ahumado y amarillo-mostaza, rebosante de muebles de ocasión color jengibre. Con las manos frías cruzadas sobre los faldones de su levita, iba abriéndose paso entre cajas de embalaje y chiquillos que correteaban"*. Absorto, sin oír los gritos de la chiquillería y sin notar el olor rancio de las viviendas atestadas, marcha este hombrecito estevado y barbudo. De pronto, al llegar a la esquina de Canal Street algo en el escaparate de una droguería atrae la atención del hombrecito: la cara pintada en un anuncio. *"Era una cara afeitada, distinguida, con cejas arqueadas y un bigotazo bien recortado: la cara de un hombre que tiene dinero en el Banco, portentosamente colocada sobre el cuello de pajarita ceñido por amplia corbata negra. Debajo, en letra inglesa, se leía la firma King C. Gillette"*. El hombrecito barbudo miró largamente el anuncio, apretó los puños, sacó pecho y entró a la droguería. Cuando el hombrecito llega a su casa, se conoce el final de la historia: *"Su mujer y sus hijas habían salido. Calentó un jarro de agua en el gas. Después con las tijeras que encontró encima de una repisa, se cortó los largos rizos de la barba. Enseguida empezó a afeitarse muy cuidadosamente con la nueva maquinilla de níquel. Estaba en pie, tembloroso, pasándose los dedos por las mejillas blancas y suaves, frente al espejo empañado, y comenzaba a recortarse el bigote, cuando oyó ruido detrás. Volvió hacia ellas una cara lisa como la de King C. Gillette. Los ojos de las dos niñas se salían de las órbitas. "¡Mamá... es papá!", gritó la mayor. La mujer se desplomó como un saco de ropa en la mecedora y se tapó la cabeza con el delantal. "¡Huy, huy!", gemía meciéndose. "¿Pero qué te pasa? ¿Es que no te gusta?". El hombre andaba de un la-*

do para otro con su flamante maquinilla en la mano, frotándose suavemente de cuando en cuando la barbilla lisa".

En un conocidísimo comentario, Antonio Machado afirma, a través de su *alter-ego* Juan de Mairena, y es afirmación de milimétrica exactitud, que la emoción del tiempo lo es todo en aquella también conocidísima copla de Jorge Manrique que dice: *"¿Qué se hicieron las damas / sus tocados, sus vestidos, sus olores? / ¿Qué se hicieron las llamas / de los fuegos encendidos / de amadores? / ¿Qué se hizo aquel trovar, / las músicas acordadas que tañían? / ¿Qué se hizo aquel danzar, / aquellas ropas chapadas / que traían"*. También en el fragmento del novelista norteamericano ha sido apresada la emoción del tiempo, o, mejor, la temperatura vital de un tiempo histórico. Y ha sido apresada, sutilmente, a través de hecho aparentemente nimio: el pasaje de los rostros barbudos a las mejillas rasuradas. Ese hombrecito que compra una maquinilla que le permite pasarse, embelesado, los dedos por la suave tersura de la cara; esas dos niñas que miran a su padre con los ojos desorbitados, como si se hallaran en presencia de una monstruosa metamorfosis; esa mujer, gimiendo, con el rostro tapado con un delantal, son otros tantos signos, ínfimos en apariencia pero profundamente significativos, del transcurrir histórico. Porque ese despojarse de la barba es, también, indicio de que el nivel histórico tomaba otra altitud, de que la vida tenía distinta temperatura, de que la piel del alma de los hombres estaba cambiando. (Sin duda, el invento de Gillette no fue el causante, sino un efecto). ¿Cuál era ese cambio, cuáles sus causas? No es función de una glosa, que sólo pretende bordar una sugerencia en torno a un texto, señalarlos. Pero, sin duda, no es casual que, de pronto, los hombres decidieran abandonar abruptas pilosidades y cambiar de aspecto porque, en verdad, una moda o un nuevo hábito

colectivo es, siempre, expresión de un cambio histórico profundo, aunque se manifiesten en la epidermis de lo social. El texto de John Dos Passos incisivamente, y con cierto humorismo, subraya el hecho. Recoge la emoción del tiempo que pasa. Nuestra glosa se hace eco de esa emoción. Aquí, como en la copla de Manrique, aunque con diversa entonación, sentimos como lo nimio puede ponernos cara a cara ante la historia.

UN SOLITARIO

Los novelistas rusos —me refiero, desde luego, a los grandes maestros de la literatura rusa del siglo XIX: Pushkin, Gogol, Dostoiewski, Turguenieff, Tolstoi...— brindaron una versión del ser humano en la que la complejidad interior y el misterio del ser revibraban, página a página, con acordes que van desde lo horrendo a lo angélico. Cada personaje es, en esas obras, una sima de intrincados problemas psicológicos. Esos seres complicados, llenos de laberintos interiores cuyo tránsito requiere no uno sino mil hilos de Ariadna, constituyen un mundo psicológicamente barroco, y, sin duda, humanamente verdadero. Complejidad y misterio son, con todo rigor, notas definitorias de lo humano. Pero ese torturado mundo de los narradores rusos del siglo XIX, en el cual aprendimos, hace ya muchos años, qué formidable modo de conocimiento es el constituido por la novela, nos acostumbró demasiado a pensar que la complejidad y el misterio del alma humana debían andar lindando siempre con lo que la misma puede tener de diabólico o angélico. Y no es así, sin embargo. Hay otros modos de complejidad y misterio, que, paradójicamente, se generan en la extremada vulgaridad —más aparente que real— de ciertos temperamentos. Nuestra narrativa, ha recogido algunos de esos tipos y los ha refractado, con luces claras, unas veces, sombrías, otras.

Juan José Morosoli, cuya avizora mirada le ha permitido retratar, con implacable verdad que no excluye la poesía, algunos tipos de la campaña uruguaya, tiene, entre sus muchos magníficos cuentos, uno estupendo: *Hernández*. No es posible, en pocas líneas, analizar a fondo a su personaje protagónico, ya que, no obstante la brevedad del cuento y dada la excepcional capacidad de síntesis del autor, es mostrado a través de una extraordinaria inflexión de matices. Pero sí es posible sugerir algo. ¿Quién y cómo es Hernández? En su faz exterior, alguien muy simple, definible en pocos trazos. Es, en principio, un chacarero con vocación de solitario. Mientras vivió su mujer, "*siquiera iba a velorias y bautizos*". Pero muerta ella (apenas enterrada, el hermano del doliente se acerca a consolarlo, y él, casi sin oírlo y con total naturalidad le sale con esto: —*Viá a racionar a los chanchos... Los pobres no comen hace dos días*), Hernández se abisma gozosamente en una casi total soledad. No necesita de nadie, ni nada lo conmueve. Su hermano y sobrinos lo visitan con matemática regularidad tres veces al año, pero salen de esas visitas, vez a vez, como horrorizados por "*el silencio que desparrama el tío*" Tres cosas llenan, sin embargo, la vida de Hernández y constituyen su ahincada aunque silenciosa pasión: le gusta trabajar hasta no poder más, comer hasta no poder más y dormir hasta no poder más. (Sus goces de huraño bicho solitario son revelados por estas palabras del propio Hernández: "*En verano te levantás de la siesta... salís afuera... aquéllo es una bandeja que se levanta y se baja llena e'trigo... Comés una sándia al fresco... Te dentra una cachimba en la panza... Tomás un poco e' caña y aquéllo es un baile donde estás vos solo...*"). Y un día que ha trabajado y comido hasta no poder más, se acuesta y muere, y así, según acota el autor, cumpliría también con su tercer gusto: dormir hasta no poder más.

¡Qué lejos se está aquí, ante este personaje, de las almas atormentadas o seráficas de la narrativa rusa del siglo XIX! Nada más elemental, nada menos diabólico o angélico que este huraño solitario. Se está, no obstante, ante un ser complejo y misterioso a pesar de su vulgaridad (notas bien ostensibles, desde luego, no a través de esta pálida paráfrasis sino mediante la lectura del cuento). Por debajo de esa superficie plana, mansa, siempre idéntica, casi sin dinámica vital que es el existir de Hernández, ¿qué ser se revela, cómo es en lo más hondo de su alma? Vemos, sí, un huraño solitario. Pero, ¿qué misteriosa urdimbre compone esa alma que se aferra como con garfios a tan elemental plan de vida? El autor no lo explica, sólo hace vivir a su personaje. Pero el lector, tras de mirar dentro de esa alma se abisma en un mar de interrogantes de imprecisa respuesta. Una hay, quizá, segura: el más elemental de los seres humanos es más complejo y difícil de entender que el más complicado de los sistemas filosóficos. Y siempre misterioso. Hacer sentir intensamente esa verdad simple y frecuentemente olvidada es la hazaña del autor. Y es lo que hace también de su cuento —como en los maestros que citamos— un modo del conocimiento.

AVENTURA SIDERAL

En el que es, a nuestro juicio, el más suyo y perfecto de sus libros, *Tierra de los hombres*, Antoine de Saint-Exúperý narra una sorprendente aventura. Desubicados por falsos informes radiogoniométricos, el aviador y su radiotelegrafista Néri se han extraviado. Ignoran dónde está la escala y navegan a ciegas. La luna, brasa pálida, se apaga en una "bruma semejante a un banco de nieve". El cielo se cubre de nubes, y entre esas nubes y aquella bruma vuelan "en un mundo vacío ya de toda luz y de toda sustancia". De pronto, ante el aviador y su acompañante un punto brillante se descubre en el horizonte: un faro, la escala. Hacia allí enfilan el avión. "Aquello no podía ser más que la escala —cuenta Saint-Exúperý— aquello no podía ser más que su faro, pues el Sahara, de noche se apaga en toda su extensión y forma un gran territorio muerto. La luz, sin embargo, centelleó un poco y después se apagó. Habíamos hecho rumbo a una estrella, visible al ponerse, y sólo por algunos minutos, en el horizonte, entre la capa de brumas y las nubes". Luego, otras luces se levantan. Con sorda esperanza hacia ellas se dirigen. Y ellas vuelven a apagarse. Estrellas, siempre. Y así, viajando de estrella a estrella, vive el aviador su aventura sideral más con encantamiento poético que con la sensación del peligro, aunque es inminente el riesgo de que la esencia se agote y todo concluya para él. En esta situación, una imagen se le pre-

senta. Una imagen, anota Saint-Exúperý, que quizás parezca pueril. Es ésta:

“En el corazón mismo del peligro, uno conserva preocupaciones de hombre. Si diésemos con Cisneros proseguiríamos el viaje después de tomar esencia, y aterrizaríamos en Casablanca en la frescura de la mañanita. ¡Trabajo concluido! Néri y yo bajaríamos a la ciudad. Se encuentran al amanecer tabernillas que ya se abren. Néri y yo recibiríamos este regalo matinal de la vida. De la misma manera, una vieja aldeana no se une a su dios sino a través de una imagen pintada, una medalla inocente, un rosario: hace falta hablarnos en un lenguaje simple para que entendamos. Así, la alegría de vivir se concentraba en mí en este primer trago oloroso y cáliente de esa mezcla de leche, de café y de trigo por la que se comulga con los tranquilos pastizales, las plantaciones exóticas y las mieses, por la que se comulga con toda la tierra. Entre tantas estrellas sólo había una que compusiera —para ser puesta a nuestro alcance— esa olorosa taza de desayuno en el alba”.

Saint-Exúperý, comentando su aventura, manifiesta que la vivió con la sensación de que ella constituía una de esas horas en que se *“franquean los confines del mundo real”*. Ante la realidad inusitada, quien no tiene instinto poético se sobrecoge o se pasma. Quien lo tiene, se maravilla. Entonces, esa realidad se abre y aloja en sí la poesía. Situado en un trasmundo poético se sintió el aviador mientras transcurría su sideral aventura. Pero en medio de ese trasmundo, y, en rigor, con idéntico calor poético, irrumpe la nostalgia de lo terrestre: toda la vida y su júbilo se cifran en un tibio trago de café con leche, en el gusto de esa masa de trigo que lo hace comulgar con los pastizales y las mieses. Esa dulzura es, para él, la vida, mientras vuela, como un insecto eneguecido, por un cielo misterioso donde cada luz es una esperanza y un fracaso. Y esa vivencia es un instante

aleccionador. Es ésta una de esas pequeñas aventuras del corazón, tan sorprendentes, y, en el fondo, tan maravillosas como aquella sideral que en esos mismos momentos, en su avión, vivía. ¡Con qué fuertes lazos nos liga a sí esa ínfima realidad cotidiana sobre la cual solemos pasar distraídamente! Solemos pensar que la aventura radica siempre en el acontecimiento excepcional. ¿No es también una aventura, que no sabemos palpar y saborear, cada instante, por fugaz y trivial que sea, del existir diario? En su inocente destilar, cada minuto de vida encierra una sorpresa que podría vivirse con infinita delicia y podría ser un modo de ensanchar la propia vida. Para ello, sólo es necesario con sutiles dedos asir lo maravilloso cotidiano, esa raíz vital tan poderosa que subsiste, y así lo hace sentir el aviador poeta en su relato, aun en medio de la más inusitada aventura sideral.

MAS ALLA DE LA LOGICA

Suele la razón, ante el enigma de la muerte, saltar por encima de las bardas de la lógica. Pero halla, más allá de ellas, una razón existencial o una lógica sentimental más profunda. Las formas en que una y otra se expresan pueden tener la apariencia de lo absurdo. Mas ese absurdo es, en rigor, fina, honda y adecuada metáfora de una intensa verdad vital. El recuerdo de un poema y de un cuento han sugerido las afirmaciones que anteceden. El poema es la famosa rima LXXIII de Bécquer; el cuento, *La rebelión*, de Santiago Dossetti.

En su rima, cuyo núcleo emotivo está en el dolido estribillo *¡Dios mío, qué solos se quedan los muertos!*, Bécquer piensa y siente la muerte como una forma atroz de la soledad. ¿De la soledad de quién? De la soledad del muerto. Y no se trata de la soledad de un alma que sobreviva al cuerpo. La muerte como trascendencia sólo le arranca al poeta, hacia el final de la rima, algunas interrogaciones (*¿Vuelve el polvo al polvo? ¿Vuela el alma al cielo?*) a las que contesta con un desesperanzado "No sé". Lo que Bécquer *siente* es, pues, la soledad del cadáver. En esa soledad piensa. A esa soledad le canta. Y a ese despojo mortal le atribuye una sobre-vida real que le permite *vivir* su propia muerte y dolerse de su oscura, tremenda soledad. Se está, pues, ante el absurdo lógico de atribuir vida a lo muerto, animación a lo inanimado. Otro absurdo lógico se halla en la exclama-

ción de un personaje que figura en el cuento de Dossetti. Hay allí dos personajes, Nieves y María. Son, a pesar de sus nombres, dos negros varones: el primero muchachote ya crecido; el segundo, un niño. Viven ambos el drama de sus vidas cercadas por un medio hostil. Una clara fraternidad los une. Son, según los peones de la estancia y debido a la diferencia de edad y estatura como *"casal de cuzco y perro ovejero"*. Pero María muere. Desgarrado hasta el fondo del alma, el sobreviviente lanza en una ocasión estas tremendas palabras: —*"Que si haiga muerto nu es nada... Lo pior e' que no lo viá ver más nunca"*. El absurdo lógico radica aquí en que la causa ha sido anulada para sentir sólo el efecto. El dolor ha quebrantado la lógica. La muerte, aniquilada, deja un hueco, que es llenado por una tremenda soledad. La soledad del vivo ahora.

Ante la muerte, el gran poeta sevillano y el humilde negro del cuento de Dossetti se han saltado las bardas de la lógica. Pero ambos han hallado esa profunda verdad existencial que nace de la lógica del corazón. Sí. Es cierto. Los muertos quedan solos, aunque esa atribuida soledad sea no más que metáfora de la imponente desesperación cuando se tienden tentáculos de amor que no pueden asir ya nada. Sí. Es cierto: hay momentos en que la muerte no es nada, porque Ella se rezaga ante el sentimiento invasor de esa Gran Ausencia producida por la total, definitiva ocultación que el muerto ha hecho de sí mismo y hay, así, aunque sea lógicamente un absurdo, una soledad del muerto y otra del vivo. Dos soledades que son una sola y única soledad que pone ante la faz terrestre de la muerte. Ella tiene otra faz: la trascendente. Mas la especulación —o el sueño— de un sentido trascendente de la muerte se legitima únicamente tras esta desgarrada y desgarradora experiencia terrena.

UN RECUERDO

Hay libros cuyo encanto, cuya fuerza, cuyas mayores calidades literarias parecen provenir enteramente de la potencia con que el escritor se ha instalado en la realidad para, compenetrado con ella, absorber sus jugos y volcarlos luego en su obra. Son libros en los que la vida transita, melancólica o jubilosamente, pero siempre con fuerza avasalladora. Cuando el autor es, además, una personalidad vigorosa, estos libros suelen tener un atractivo más: sus páginas adquieren un sabor autobiográfico, incluso aquellas en que no se narran pormenores de la vida de quien los ha escrito, y logran, así, una temperatura vital que los convierte, digamos, en un vivo, desnudo corazón palpitante. Dichas obras pueden ser las mejores contribuciones para esa futura ciencia, síntesis de muchas otras, que José Ortega y Gasset pensaba que debía llamarse *conocimiento del hombre*. Libros de esta índole son todos, o casi todos, los de Domingo F. Sarmiento. En ellos se respiran bocanadas de vida vivida, donde no falta nunca ese sabor autobiográfico al que me he referido. Sabor autobiográfico tiene el *Facundo*. Y mucho más, desde luego, *Recuerdos de provincia*. En este libro, tan hermoso, y gracias al vigor adquirido por su consustanciación con la realidad, el escritor argentino logra dar intenso valor significativo a algunas escenas que su memoria ha rescatado de su propia infancia. Una de estas escenas aparece cuando Sarmiento

recuerda a su “maestro y mentor”, el presbítero don José de Oro, y es la siguiente:

“Cuidábase don José de expurgar mi tierno espíritu de toda preocupación dañina, y las candelillas, los duendes y las ánimas desparecieron después de largas dudas y aún resistencias de mi parte. Estábamos una noche solos ambos en nuestra solitaria habitación de San Francisco del Monte, y había velándose en la vecina iglesia el cadáver de una mujer hidrópica. “Anda, Domingo, me dijo, y tráeme de la sacristía el misal, que necesito ver un speibus que hay, contra lo que dice Nebrija”. Tenía yo que entrar por la puerta de la iglesia, dejar atrás el ataúd rodeado de velas, tomarle una, o resolverme a engolfarme en el cañón oscuro del edificio, y entrar en la sacristía. Estuve sudando a mares en la puerta gran rato, avanzando un paso y retrocediendo, hasta que desenvolviéndose el miedo que se estimulaba a sí mismo y multiplica sus fuerzas, yo renuncié a entrar, y me volvía, cola entre piernas, a confesarle a mi tío que tenía miedo a los difuntos; iba resuelto como un balandrón puesto a prueba, a pasar por la vergüenza de humillarme hasta merecer el desprecio, cuando por una ventanilla vi la cara plácida, tranquila de mi tío que dejaba deslizarse lentamente el humo de una reciente fumada del cigarro. Al ver esta fisonomía noble me creí un vil, y volviendo sobre mis pasos, entré a la iglesia, dejé atrás el difunto, y en alas del sentimiento del honor, que no ya del miedo, tomé a tientas el libro y salí levantándolo alto, como si dijera ya a mi maestro: he aquí la prueba de que no tengo miedo. De regreso, empero, parecíame de lejos que no había esperado suficiente para pasar sin exponerme a que el difunto me echase garra a las piernas. Esta seria reflexión me conturbó un momento, y describiendo en torno suyo un círculo, vuelto el cuerpo y los ojos a él, rozando la espalda contra la muralla, marchando de lado, después para atrás por no perderlo de vista

hasta tomar la puerta, yo salí de aquella aventura sano y salvo, y mi tío recibió el libro y buscó en él y halló el caso. Pero él ignoró toda su vida las peripecias que habían agitado mi espíritu en seis minutos. Yo había sido vil, grande, heroico y miedoso, y pasado por un infierno, por no sentirme indigno de su aprecio”.

Es admirable la sencillez con que todo está dicho —mejor diríamos, puesto— en el fragmento transcrito. Todo es allí nítido y claro; las palabras, transparentes, nos colocan sin inútiles rodeos ante la situación física e íntima de los personajes. Todo es aquí visible: el sereno estarse del anciano, echando sus fumadas de humo; las zozobras del niño; el ambiente asustante que para él tiene la iglesia donde yace el cadáver. El escritor no busca complejidades, no se enreda con agustias sobrepuestas, pero ¡qué hondo se adentra en lo esencial humano, en esos sentimientos, o instintos, perdurables a través de todos los cambios! Porque el miedo del niño no es únicamente miedo pueril en el más estricto etimológico sentido que el adjetivo connota. Ese miedo, ese inicial temblor del ser ante cualquier forma del misterio es trazo integrante sustancial del ser del hombre. Ese temblor perdura desde los hombres primitivos. Nuestro miedo, o nuestros miedos, de hombres civilizados son pervivencias del primitivo que aún llevamos —y nos atrevemos a decir: afortunadamente— en nosotros. “Jamás se dirá bastante de qué manera el miedo nos es natural y habitual. Las variedades de la emoción no son más que variedades del miedo”, ha escrito Alain. Pero agrega que, por lo mismo, “todo espíritu tiene siempre un trabajo de héroe por hacer”. Nada más exacto. Porque del mismo modo que el error es la raíz de toda verdad, el miedo es la raíz de todo auténtico coraje. Nuestro coraje es sólo la capacidad de vencer el miedo consustancial a nuestra naturaleza. El coraje, dicho de otro modo, es nuestra capacidad de vencernos a nosotros mismos. Quien

no haya conocido el miedo, esa temblequera del ser, no puede arribar a formas auténticamente humanas del coraje. Su coraje, si así pudiera llamársele, sólo sería el instintivo del tigre, que no es, desde luego, coraje, sino mero impulso carnicero. El coraje genuino es siempre una lúcida conquista. Una conquista como la de este niño que ante la fisonomía noble y serena que ve a lo lejos quiere hacerse digno de ella y siente que su miedo lo envilece. Su coraje es entonces una verdadera creación de la que son instrumentos su voluntad y su inteligencia, sus afectos y el sentimiento de su propio íntimo decoro. Una creación de todo su ser, en suma. Hacer ver y sentir éso convierte en ejemplar a la página transcrita. Sobre todo en pueblos que, con frecuencia, han confundido el coraje con vesánicos instintos destructivos. Y ejemplar, e igualmente aleccionante, es también la conclusión. Incisivamente se subraya allí la maravillosa plasticidad del alma humana. Esa plasticidad que permite que, en seis minutos, se pueda ser, sucesivamente, vil y grande, cobarde y heroico, para conquistar, al cabo, aquello a que obliga el sentimiento de la propia dignidad.

GAUCHO SECRETO

Entre los clásicos de la literatura hispanoamericana se halla, sin lugar a dudas, el *Facundo* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). *Facundo* es, junto con *Amalia* (1851-55), la hoy un tanto olvidada pero importante novela de José Mármol (1817-1871), y el *Martín Fierro* (1872 y 1879), de José Hernández (1834-1886), uno de los pilares de la literatura rioplatense. Del libro de Sarmiento se ha dicho que no es ni historia, ni biografía, ni novela, ni sociología. Con lo cual se ha querido decir, sin duda, que participa, en variadas dosis, de ingredientes novelescos, sociológicos, históricos y biográficos. Sin duda, es esa combinación de géneros literarios uno de los atractivos del libro de Sarmiento, porque, en realidad, volviendo a la inversa la fórmula, cabría decir que el *Facundo* es novela, historia, biografía y sociología, y que, enfocado desde esa cuádruple perspectiva, el libro sigue arrojando haces de luz de viva actualidad. Una actualidad y una permanencia como nacidas de la pasión con que está escrito este libro tan ceñidamente inscripto en una circunstancia histórica —especial y temporal— bien determinada. El libro ha aprehendido la pasión vital donde ha tenido origen. Y ella vibra, haciéndolas perdurables, en sus páginas.

Las páginas de este libro, tan rico en contenidos, se vertebran mediante una tesis que ha sido apasionadamente discutida. El propósito de esta glosa es subrayar

la contradicción existente entre esa tesis y un rasgo muy significativo de la personalidad de Sarmiento. Bien conocida es dicha tesis: Sarmiento opone civilización a barbarie, entendiendo, en forma muy general, que la civilización es la europea de las ciudades, y que las formas de vida primitiva típicamente americanas que se dan en la campaña son la barbarie. *“En la República Argentina —escribe en uno de sus pasajes en que explicita su tesis— se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas”*. Y, ampliando el punto de vista, en otra parte escribe lo siguiente: *“La guerra de la revolución argentina ha sido doble: 1º, guerra de las ciudades, iniciada en la cultura europea, contra los españoles, a fin de dar mayor ensanche a esa cultura; 2º, guerra de los caudillos contra las ciudades, a fin de librarse de toda sujeción civil, y desenvolver su carácter y su odio contra la civilización. Las ciudades triunfan de los españoles y las campañas de las ciudades. He aquí explicado el enigma de la revolución argentina, cuyo primer tiro se disparó en 1810, y el último no ha sonado todavía”*. Por último, y concretando en hombres la oposición, civilización y barbarie, escribe, refiriéndose a Rivadavia: *“Que le quede, pues, a ese hombre ya inútil para su patria, la gloria de haber representado la civilización europea en sus más nobles aspiraciones, y que sus adversarios cobren la suya de mostrar la barbarie americana en sus formas más odiosas y repugnantes; porque Rosas y Rivadavia son los dos extremos de la República Argentina, que se liga a los salvajes por la Pampa y a la Europa por el Plata”*. Cla-

ro es que expuesto así, en líneas tan generales, la tesis adquiere un aire simplista que, sin duda, la hace sumamente discutible. ¿Es que, sin más ni más, la cultura y la civilización europea puede insertarse en la vida americana? ¿Es que, sin más ni más, puede signarse con el sello de barbarie todo lo que es genuina vida de las colectividades de América? ¿Que condiciones deben cumplirse para insertar lo europeo auténticamente, en lo americano? ¿Lo americano no debe ser la raíz desde la que crezca una cultura y una civilización? Desde luego, Sarmiento fundamenta su posición y la matiza. Pero más interesante que cualquier elaboración conceptual al respecto, es la situación íntima que las páginas del libro revela.

El sociólogo, el estadista, el hombre de ideas que había en Sarmiento tenían puesta la mirada, como alucinada, en la civilización y la cultura europeas. Radicarlas en América era lo esencial. Era, para él, el único camino del progreso. Pero el hombre Sarmiento llevaba en sí, indestructiblemente incrustado, todo lo que hay de pujante, y, digámoslo también, de poéticamente creador, en lo que él, conceptualmente, estimaba la barbarie. (*“Facundo y yo somos afines”*. *“Soy Doctor Montonero”*). Lo llevaba en sí y lo admiraba. Basta leer, para comprobarlo, el capítulo II, que dedica al estudio de la originalidad y caracteres argentinos. Y es indudable también la fascinación, y aún admiración por momentos no disimulada que le inspira Facundo. El libro es así, dramáticamente, expresión del conflicto dialéctico entre una concepción intelectual y las *“razones del corazón”* (o, quizás mejor, del instinto). Y llega un instante en que Sarmiento mismo confiesa que *“si levantáis un poco las solapas del frac con que el argentino se disfraza, hallaréis siempre al gaucho más o menos civilizado, pero siempre el gaucho”*. Y es esta una verdad válida no sólo para el argentino sino también, desde luego, para el uru-

guayo, y no sólo para el ayer sino también para el hoy. Güiraldes lo comprendió, asimismo, muchos años después, en 1926, al escribir en la dedicatoria de *Don Segundo Sombra*: "Al gaucho que llevo en mí, sacramento, como la custodia lleva la hostia". De un modo u otro, a veces para bien y otras para mal, ese gaucho oculto está en todos nosotros. Por eso *Facundo* sigue siendo dramáticamente actual. Leerlo y meditarlo es, todavía, imprescindible.

I N D I C E

Advertencia	5
<i>CUADERNO PRIMERO: RESONANCIAS</i>	
<i>En un rincón suburbano</i>	11
1. Diálogo con las cosas	11
2. Tres estados de conciencia	11
3. Poesía de la realidad	14
4. Perspectivas	16
<i>Ante la ventana</i>	19
<i>Soledad</i>	25
1. Una pregunta ingenua	25
2. La soledad: hecho humano	26
3. Soledad y religamiento	29
<i>El goce de ver</i>	31
<i>Reflexión de la noche</i>	35
1. Las almas del paisaje	35
2. Límites del saber	36
3. Evidencias interiores	38
<i>Elogio de la nube</i>	41
<i>Calles</i>	45

<i>Un rostro y su enigma</i>	49
<i>Para un arte de recordar</i>	53
<i>Algo más sobre el recuerdo</i>	59
1. Vivir en el Tiempo	59
2. Dos interrogantes	60
3. No un coloquio de fantasmas	61
4. Nostalgia y contemplación	62
5. El actuar: plenitud vital	64
<i>Tras las huellas de un fantasma</i>	67
1. En la tarde	67
2. La más débil caña	68
3. El saber de la muerte	69
4. Pendulación del ser	71
5. Trasmigraciones	72
6. El quién soy, un fantasma	73
7. Un perfume apenas perceptible	75
<i>Pensamiento errante</i>	77
<i>Un hombre, el mar y la noche</i>	83
1. Una trinidad simbólica	83
2. Nuestras vidas son los ríos... ..	84
3. El mar, metáfora de la vida	84
4. La noche, metáfora de la muerte	85
5. Metáfora final	86

CUADERNO SEGUNDO: BIOSICOGRAMAS

<i>El miedo de ser</i>	89
1. Hipocrecia vital	89
2. El artesano y su obra	90
3. Tres tipos de la fauna humana	91
4. De nebulosa a estrella	93
5. Del ser y del hacer	95

<i>Conócete a tí mismo</i>	97
1. El yo del ti mismo	97
2. El perfil real y el ideal	98
3. Eres el que debes ser	98
<i>Soledades rioplatenses</i>	105
<i>Integración</i>	101
<i>Gimnasia mental</i>	117
1. El pétalo de una rosa	117
2. El reloj y el obstáculo	118
3. Un modo de construirse	119
<i>Intelectuales y afectivos</i>	121
1. Desacuerdo íntimo	121
2. El gimnasta y el equilibrista	122
3. El equilibrio de la montaña	124
<i>Monodialoguismo</i>	127
<i>Apunte sobre Lisandro</i>	133
<i>El repentismo en el rioplatense</i>	139
1. Síntomas de un mal	139
2. El problema de la tradición	140
3. Etiología y definición del repentismo	143
4. Contrafigura del repentinista	148
<i>Literatura de solitarios</i>	151

CUADERNO TERCERO: GLOSAS

<i>Apología de Sócrates</i>	157
<i>Magníficos vicios</i>	161
<i>Barbas</i>	165

<i>Un solitario</i>	169
<i>Aventura sideral</i>	173
<i>Más allá de la lógica</i>	177
<i>Un recuerdo</i>	179
<i>Gaicho secreto</i>	183

Se terminó de imprimir en
IMPRESORA CORDON, Dante
2156, Montevideo, República
Oriental del Uruguay, en el
mes de marzo de 1978.

Comisión del Papel
(Art. 79 de la Ley 13.349)