

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA - MONTEVIDEO - URUGUAY

CARLOS REAL DE AZUA

ANTOLOGIA DEL ENSAYO

URUGUAYO CONTEMPORANEO

TOMO II

Carlos Real de Azúa

BIBLIOTECA
ARTURO E. RODRIGUEZ ZORRILLA

Real de Azúa
XII 1964

ANTOLOGIA DEL
Ensayo
Uruguayo
CONTEMPORANEO

Tomo II

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

stir

Carlos Quijano (1900)

Figura capital de aquel perfilado núcleo del reformismo universitario que fue el "Centro Ariel" (1917), fervoroso rodoniano juvenil, abogado (1924) luego de un curso de estudios memorable y tras él, y por varios años, "peregrino alucinado" en la Europa hirviente de la primera postguerra, diputado (1928-1931), fundador de la "Agrupación Nacionalista Demócrata Social" (1929), Quijano —como Juan Andrés Ramírez en la generación del 900— ha sido esencial, eminentemente, un periodista. Un periodista (o también un "publicista", como solía decirse), en elevado plano y tan persistente que poco es, en puridad, lo que de su obra escrita puede colocarse bajo movilización diferente.

"Nicaragua: un ensayo sobre el imperialismo" (1928), anunció lo que ha de ser tema constante de su preocupación de americano; "Evolución del Contralor de Cambios en el Uruguay" (1944), es un denso trabajo de naturaleza técnico-legal; los materiales de su conferencia en el "Ciclo de la opinión económica" (Cámara Nacional de Comercio, 1949), "El Tratado con los Estados Unidos" (1950), su libro "La Reforma Agraria en el Uruguay" (1963) recogen material de su faena periodística o son indistinguibles de ella.

Quijano ha ocupado también cargos de asesoramiento y dirección en instituciones económicas internacionales y del país, entre otros el de gobernador del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento a partir de 1947, además de ser el jurista más notorio de nuestro medio en la especialización financiera y cambiaria. Actividades laterales, con todo, llámeseles, o menesteres de la subsistencia personal o reclamos de la necesidad pública nacional que Quijano ha tendido a resistir pero a los que, en oportunidades, no ha podido

negarse. Y si todo esto se dictamina como "lateral" es porque Carlos Quijano, en la óptica con que se le considera desde hace tiempo y no habrá de variar, resulta, antes que nada, el hombre de esa "Marcha" que pronto cumplirá un cuarto de siglo y a la que alguien ha calificado de un lujo de la república y muchos un milagro de ella. Y en verdad, "lujo" o ("necesidad") o "milagro" (o larga paciencia), existe una desproporción tan enorme entre el medio del Uruguay y su prensa y la calidad, la libertad de juicio, la densidad sin pesadez, la inflexible fidelidad a los mejores intereses nacionales e hispanoamericanos que en "Marcha" campean, que ciertos calificativos, por ditirámicos que puedan parecer, no suenan a desmesurados.

En sus casi veinticinco años de editorialista de "Marcha" (1939), en sus etapas prologales de la corresponsalia de "El País" (1927), del diario "El Nacional" (1930-1931), del semanario "Acción" (1932-1938), en la posterior "Revista de Economía" (1947-1953) —en la que publicó sustanciales trabajos sobre "La crisis del 90" y "Renta nacional y población activa en el Uruguay"—, Quijano fue adiestrando la herramienta de un estilo expositivo sin par entre nosotros, "periodístico" por estricto ajuste funcional pero "ensayístico", en su médula, por la libertad, la invención y el acento personal que lo norman y "literario", al fin, por su sostenido nivel de excelencia. Un estilo inconfundible es, en el que se incriben variadamente el fervor y el humor, el sarcasmo, la ironía y una ocasional demoledora agresividad, la autoridad natural del que sabe bien de lo que habla, el manejo ejemplar de dichos, adagios, refranes y una siempre imprevisible imaginación tituladora. Su discurso tiene, sobre todo, un peculiarísimo ritmo: lento, a medias pedagógico y machacón, a medias elegantemente fatigado, que casi nunca se rompe. Sabe ser minucioso, docto, nutrido y sabe ser confidencial, emotivo y hasta lírico y sabe ser ambas cosas al mismo tiempo sin que, aparentemente, los dos tonos se incomoden.

Mucho de la labor periodística de Quijano es atañadero a la materia económica y financiera, de las que fue catedrático por años en la Facultad de Derecho (desde 1932 y 1936) y en la de Ciencias Económicas (1936) tras una sólida formación académica en Francia (1927-1929), junto a las autoridades (Rist, Jèze, Nogaro) de aquel medio intelec-

tual. Y son los temas económicos nacionales los que ocupan mayor espacio en la colección de sus editoriales; de cualquiera de las grandes cuestiones de nuestra realidad: producción, moneda, bancos, comercio internacional, presupuestos, deuda pública, tierra, carne, lanas y otras muchas podrían extraerse de esa labor semanal de años, nutridas selecciones. Es en esos temas, especialmente, que Quijano ha desplegado su afecto por cifras y porcentajes, minuciosas comparaciones entre el ayer y el presente y largas transcripciones corroboradoras de su propia reflexión.

A partir de 1958 (para fijar una fecha), han sido cada vez más frecuentes en esa masa editorial los planteos generales —y ya no puramente técnicos— nutridos de cierta ambición panorámica y de una irrestañable veta confesional, como si urgencias íntimas y urgencias del país ya no hicieran factibles (o lo hicieran menos) los morosos enfoques impersonales y seccionalizados. Y aquí también sería imposible eludir una mención de su maestría en la necrológica, un género tan al parecer insanablemente rutinizado y en el que Quijano ha sabido transmitir su gusto por lo pintoresco, diferencial, de los seres, la aptitud para apresar la positividad (a veces tan escondida) de muchos compatriotas, la melancolía de las posibilidades individuales nunca alumbradas, su conciencia de un "patrimonio humano" nacional por encima de diferencias de bandos, filiaciones e ideologías y (aun) ocultos, penumbrosos entresijos de su propia intimidad.

La "Agrupación Nacionalista Demócrata Social", que Quijano fundó en 1929, importó —tras el "carnelismo", pero seguramente en una forma mucho más orgánica, cabal— la tentativa, por parte de lo mejor de la "élite" intelectual juvenil del Partido Nacional, de poner plenamente "al día" el difuso, implícito planteo ideológico de uno de nuestros grandes partidos tradicionales. En 1919 y para jóvenes uruguayos ese "día" quería decir las corrientes promovidas por la primera y promisoría postguerra, el mesianismo americano de la Reforma Universitaria de 1917 y, sobre todo, la "democracia social" a la europea, esto es, el anhelo de trascender los planteos democráticos desde el plano formal y puramente político a los restantes órdenes de la sociedad y, sobre todo, a la desnivelada, feudalizada y oligárquica estructura socio-

económica. A ello unió Quijano el antimperialismo, que sobre ser el caudaloso movimiento que había enrolado en el pasado a las mejores, más limpias y vivas inteligencias del continente, había acentrado su significación en la década de los veinte con la ocupación de Nicaragua y esos otros episodios parejos que hicieron del período de las presidencias de Harding, Coolidge y Hoover uno de los más tenebrosos trechos de una secular (y aun no clausurada) historia.

Co-fundador, en París y junto a tan relevantes figuras americanas como José Vasconcelos, de la "Asociación de Estudiantes Latinoamericanos (1925)", Quijano ha sido fiel como nadie a esta decisiva definición juvenil, aunque tono y argumentos hayan variado como han variado, en la movilidad de casi un tercio de siglo, las apariencias, los lemas, las argucias y los pretextos de aquella fuerza.

Si desde aquí hubiera de sintetizarse, cabe decir que, también a ese tercio de siglo de distancia, su pensamiento puede bien ser insertado en el nacionalismo popular latinoamericanista, de orientación socialista, planificadora, "desarrollista" (para usar el copioso comodín de hoy), inclinado al uso informal de un marxismo abierto y hostil a todo totalitarismo dogmático, antimperialista, neutralista y "tercerista" en las contingencias de la vida internacional. Y en lo interno, agréguese, en lo político, decididamente inclinado a optar por formas institucionales democráticas (mejor si remozadas, revitalizadas) respecto a la centralización rigurosa y al partido único y a toda la numerosa gama hispanoamericana de variantes más o menos ambiguas.

Pero si este esquema exigiera alguna matización, hay que decir también que, entre 1939 y 1955, el pensamiento de Quijano acentuó ciertos rasgos de un nacionalismo que no deja de ofrecer similitudes con el de Luis Alberto de Herrera: la predicación de la modestia y la mesura de conducta internacional que corresponden a una pequeña nación pobre, inoperante, indefensa; el apego a "las permanencias" que representan las contigüidades geográficas, la comunidad del origen histórico, la identidad de intereses económicos, frente a las consignas estruendosas del momento, a las yertas solidaridades ideológicas, a las gigantomaquias (con contrincantes fácilmente sustituibles) entre el "Bien" y el "Mal", a todas las "guerras santas" pregonadas a todo trapo para dualizar

en justos y réprobos a las gentes, partidos y potencias del mundo. Contra todo esto (sin dejar de aceptar lo que de inmediato y razonable pudiera reclamar), predicó la cabeza fría, el apego a lo estable, la insomne atención a las realidades del imperialismo, las complicidades nativas, el atraso, las humillaciones nacionales que constituyen las líneas de larga duración desde las que se prolongan las rémoras de nuestro destino. Esto (Quijano no se ha cansado de predicarlo) es lo esencial y decisivo frente a las charangas y las retóricas de los que reclaman nuestro apoyo cuando se hallan de espalda contra la pared (o están tratando de evitarlo), frente a la cándida o siniestra vanidad de los que quisieron (y quieren) empujarnos a un misionamiento "democrático", a un salir, como Tartarín, a la caza de leones, contra todas nuestras posibilidades y conveniencias.

Este nacionalismo más amplio que el de la estricta área uruguaya (ese fruto de la "balcanización", contra todo lo que se pretenda), ese nacionalismo rioplatense y aún latinoamericano, le ha llevado a un compromiso permanente y a una abierta insurgencia intelectual ante ciertas fuerzas y añagazas con curso en nuestro hemisferio. No hay duda que su insistencia mayor es la hostilidad a la farsa jurídica panamericana y su consecuente escamoteo del desnivel entre un poder irrisistiblemente decisivo y una constelación de naciones artificialmente divididas. Pero también la inflexible resistencia a cualquier infracción a la no-intervención; también el penetrante desmenzamiento de todas esas azucaradas fórmulas ("intervención multilateral" u otras) con que se pretende dar carta blanca a los Estados Unidos para arrasar los regímenes que los incomoden; y todavía el análisis implacable de esas pautas, de esos planes (llámense "Alianza para el Progreso" o de otra manera) con que se espera congelar el desarrollo latinoamericano en los parsimoniosos cánones de una "revolución pacífica" virtualmente invisible.

En estos rubros (aunque soslayando tal vez un plano extra-político y sobre todo extra-institucional que complicaría las cosas), la ironía de Quijano se ha vertido cuantiosamente sobre la operación dualizadora entre "democracia" y totalitarismo, entre "mundo libre" y "mundo esclavo", que incluye en el rol de las fuerzas absueltas cual-

quier régimen, por absoluto, por regresivo que sea (el español o el portugués, el de Somoza y el de Trujillo, las oligarquías de Perú y de Colombia, los sultanatos petroleros del Medio Oriente o los gobiernos mercenarios del Asia del Sur y sus islas) dispuestos a servir con la imprescindible docilidad los intereses (y las neurosis) de la gran potencia occidental.

En lo económico y financiero, Quijano ha mantenido, durante su larga faena editorial, una actitud más bien ecléctica, una posición que si es consciente de la falacia radical de toda economía liberal ortodoxa se ha pronunciado también con empeño contra las formas mixtas (que él cree híbridas, estériles, incurablemente empíricas) del "dirigismo" y el "intervencionismo" estatales tal como entre nosotros se practican, movidos por las exigencias variables, contradictorias, del interés político, del cálculo electoral, de la presión ávida de los grupos, cumplidos por los instrumentos ciegos, o corrompidos, o falibles, de la burocracia estatal. Muchos, muchísimos editoriales ha dedicado Quijano a las pifias de esa disparatada credulidad de políticos y administradores que creen que bajando el termómetro se hace desaparecer la fiebre, a la confianza en encauzar contralores de precios y de costos, con amenazas a la especulación, con dosis masivas de moralina, la correntada libérrima, ciega de una vida económica normada por el interés de los poderosos, por la supremacía de los monopolios. En realidad, y sobre todo en los últimos años, su prédica —el modo de su admirado Pierre Mendès-France— se mueve por el reclamo de una planificación que no excluya una auténtica elasticidad de las instituciones económicas. También cree Quijano en la superioridad relativa de una nacionalización cabal del aparato productivo, siempre que ésta sea servida por un estrato técnico seleccionado rigurosamente, dotado de sentido político y nacional, sin esa presunción "tecnócrata" sobre la que a menudo ironiza y todo acompasado a una profunda transformación de nuestras estructuras agrarias que, antes de la actual y unánime boga del lema, fue uno de los primeros en reclamar (y fundamentar).

Completado este esquema, acentuadamente normativo, corresponde subrayar hasta qué punto Iberoamérica entera, y su destino, es el verdadero campo histórico, el ámbito emocional del "terce-

rismo ideológico" de Quijano que, como todos los dirigentes responsables de este costado sur del hemisferio no respira a pleno pulmón si se le constriñe en las áreas que delimitan fronteras fijadas por la diplomacia y el azar. En este orden de alcances, Quijano es un auténtico descendiente de la generación de "Maestros de Juventud" (Palacios, Vasconcelos, Ugarte, Ingenieros) —los "calibanes" de Sánchez— que convirtió los preceptos del culturalismo arielista en viva noción de las realidades del contorno (políticas, económicas, sociales) que exigían enfrentamiento y cura.

Inscripto en las contingencias históricas del continente, de cara a la esencial ambigüedad de los fenómenos ocurridos en él por un tercio de siglo, no sería difícil advertir que el pensamiento de Quijano ha oscilado con cierta perplejidad frente a las formas autoritarias militares y caudillescas de nacionalismo populista y masificador, latamente "socializante", de tónica emocional antiimperialista y realizaciones (a veces) de positiva índole liberadora. Algunos distingos ensayados ante la vigencia de fenómenos como el peronismo, el varguismo u otros similares muestran esta perplejidad. Lo "permanente" (la liberación nacional antiimperialista) —por ejemplo— y lo "accesorio" (las formas dictatoriales y militares que en ocasiones las han impulsado). O las limpias banderas, empuñadas por manos sucias. O la posibilidad de que los "fines buenos" sean "servidos" por hombres intachables pero también "utilizados" por otros que no lo son. Durante buena suma de años, en síntesis, Quijano tendió a filiar en el fascismo europeo ciertas corrientes latinoamericanas cuya positividad —al margen de todos sus excesos y eventuales corrupciones— tiende hoy a subrayar el juicio político de las últimas generaciones. Pero también déjese bien establecido, siempre ensayó los distingos citados y en manera alguna echó leña al legalismo mentido de los intereses jaqueados y amenazados. Con todo, sólo ante los sucesos argentinos del 55 y la Revolución Cubana (a esto se volverá a aludir en otra parte) parece haberse abierto en su juicio la noción de esa contingencia y esa impureza de la historia que hacen que la promoción impostergable de nuestros pueblos pueda marchar sobre carriles éticamente ambiguos o fundamentos ideológicos que sea dable rechazar por lo menos en su imposición autoritaria. Y aun, más en ge-

neral, que el "carismas" caudillesco, el peso de las armas, la irracionalidad, la pasión ardida y sin maneras puedan ser en América (también) los signos posibles de nuestra irrupción a la vida.

Más allá de esto, que todavía está en el plano de las ideas, cabe pensar que su figura personal no estaría completa si faltara —por lo menos— la rápida mención de los que pueden llamarse sus "tonos" emocionales, los módulos (a veces verdaderas imágenes) de su enfrentamiento con la realidad del país y con sus prácticas.

El llamado a la sensatez, al realismo, la apelación a la cordura contra las vigencias de nuestra loquibambía y del eterno ignorar que dos más dos son cuatro resulta, tal vez, el más reiterado. Otro es el contraste entre el verbalismo, los errores, las tonterías de los hombres y el sostén, precario pero sostén al fin, de los humildes ritmos creadores de nuestro mundo natural, del ardor del toro en primavera y la tierra buena que siguen impertérritas al margen de nuestras locuras e ilusiones. Y también la antítesis entre la agitación frenética de nuestra politiquería, los debates de nuestros partidos y las prisas de la arrebataña presupuestal y los grandes problemas estructurales que yacen bajo ellas, cada vez más desatendidos, más amenazantes, más acuciosos. Pero es tal vez más fuerte, y sin duda más amplia, la contraposición entre nuestro optimismo panglosiano, nuestra suficiencia desarmada y aldeana y el mundo dinámico, tremendo, duro, que más allá de nuestras fronteras nos va estrechando, asfixiando, por más que nos sintamos inmunes a él, pertrechados para eludirlo. La "siesta criolla", gozada al margen de la historia le convoca a la alarma y al sarcasmo: *sub specie galli cantum* son lanzadas muchas de las críticas que apuntan a nuestra renuencia a tomar conciencia de los urgentes y desoidos deberes que el espacio y el tiempo nos imponen.

El muy mentado "negativismo" que para el juicio de los pueriles todo esto parece significar, el timbre general de su actitud ha sido, a menudo, peyorativamente señalada e incriminada con dureza. Hay quienes piensan que la obligación del director de opinión pública es la constante sugestión de arbitrios, remedios, recetas, fórmulas para "ir tirando". Olvidan (entre muchísimas otras cosas) que puede existir la conciencia de un deber antagónico: el de aventar ilusiones, el de desar-

mar errores mil veces reiterados, mutuamente sostenidos y reforzados, el de tajar toda maraña viciosa, el de dejar que el curso de las cosas siga hasta el final la pura dialéctica de su nocividad, y todo ir sea un ir hasta el fondo de los males para que los males tengan remedio, para que, en último término, en la intemperie dura, tónica, la tarea de un pueblo pueda reiniciarse en toda su ambición y desde el limpio principio. En suma: que el llegar hasta el fondo, (que esto implica todo "radicalismo"), la radicalidad, la totalidad, la ceñida, cronometrada coordinación necesarias de toda reordenación nacional vigorosa y durable puede ser la sustancia última de este negativismo que a Quijano se le ha reprochado.

Es dudoso, hay que reconocerlo, que a esta altura de su vida, Quijano ratificara esta interpretación, en cierto sentido "construida", de su actitud. En primer lugar, porque el pesimismo, que es un ingrediente afectivo muy cierto en él, no contempla, seguramente, con la misma confianza, lo necesario, lo inexorable de este contrapunto dialéctico entre exacerbación de males y promoción de remedios y porque (además), es cada vez más notoria en él la convicción de que los pueblos no sólo pueden morir (y seguramente "quebrar") sino también declinar, sin estridencia, sin visible tragedia, hasta un nivel que los haga irrecuperables. También, reflejo humano al fin, porque sabe con qué caudales de sufrimiento individual y colectivo se pagan estos procesos, estos ciclos violentos.

Quijano, que es un gran repristinador de palabras, dió, a cierta altura de "Marcha", con dos: los próceres y el floripondio que expresan bien el sentido de su demolición de la clase dirigente uruguaya (una demolición que, inflexiblemente, nunca ha condescendido a personalizar), las señas de su incapacidad, su conformidad hinchada, su satisfacción verbalista y vacua, su cobardía ante todas las realidades. El convencimiento de que esos hombres y los anchos sectores de la sociedad que (con la única verdadera habilidad que poseen) modelaron a su imagen y semejanza, han desfibrado y desvitalizado al país más allá de todo lo curable por terapéuticas normales; la evidencia de que "nada" tiene remedio sin aquel "ir hasta las raíces", acometiendo en "toda" su área y "coordinadamente" todos los inseparables problemas, ha enfrentado a Quijano con la cuestión de la Revo-

lución. Pues ¿qué otro nombre conjunto tienen esta radicalidad, esta totalidad, esta coordinación? Tal puede ser la inferencia de quien viva con autenticidad y limpio fervor desinteresado esta hora dolida de la vida uruguaya, sin que el ardiente ejemplo de Cuba sea necesario para su planteo, por más que pueda dotarlo de fuerza y dramatismo mayores. Dígase sólo que, en este punto (y esto no rezaría únicamente con él), Quijano aparece tan consciente de esa necesidad como hostil a confundirla con cierto fácil estado de espíritu que todo lo posterga —remedios de los males, desquites de los resentimientos, alegres castillos en el aire— a la hora apocalíptica, al trámite espectacular que teje la imaginación incapaz de enfrentarse con las tareas de cada día y el compromiso que ellas imponen.

Con todo esto ya se está apuntando a la incontrovertible carga pasional, afectiva, que la postura de Quijano porta, a su calidad de ser algo más que un frígido, desentendido ejercicio judicial. Si realismo y economismo sellan su labor periodística, también la marcan un emocionalismo que en los últimos tiempos ha ido acentuándose.

Según un sonado editorial de fin de año no lejano el autor ve el curso de sus días ceñido por la triada dialéctica de idealidad primera e impenitosa, de asco y desengaño posteriores (Quijano es un maestro del melancólico desprecio, de la abominación cortés) para culminar, al fin, en una actitud de persistencia —a pesar de todo— de lucha valerosamente asumida, sin esperanzas personales sin otro aliciente, *vox clamantis in deserto*, que la elegancia de una impecable pertinacia. Dolorosamente perceptivo de la fugacidad de los empeños humanos, de la soledad final irremisible, de la indiferencia majestuosa de la naturaleza, del olvido eventual pero, también, de algún modo, sostenido y entonado por la tenue ilusión de una supervivencia, sino personal, social, por la posibilidad de trascendernos en una obra que nos desborda, por el carácter religioso, re-ligador de nuestro deber hacia los que nos sucederán y serán en buena parte legatarios de nuestros actos y nuestras abstenciones.

44 - En la nueva etapa

Ahora que ha concluido la matanza, hay que creer, esperar y desear, que cesará también el embrutecimiento. La guerra — y tal vez sea ello inevitable y necesario— ha ejercido sobre el mundo una especie de hipnosis. Lo ha enloquecido y atontado. No sólo porque el dolor ha sido brutal y ha suspendido el discernimiento, sino también porque la voz de los cañones no suele acordarse con la de la razón. Había que ganar la guerra, objetivo fundamental. Lo demás no interesaba. Clemenceau ya lo dijo en ocasión semejante: “Je fais la guerre”. Hago la guerra. El resto no cuenta.

Estos países de América y acaso, de manera más particular el nuestro, a pesar de estar alejados del conflicto no escaparon al mal. Por razones internacionales —algunas, sin duda, muy respetables— por razones internas, también, en buena parte, despreciables. Todo se ha confundido y trastocado. Hemos vivido encarando nuestros problemas desde el ángulo del nazismo o del antinazismo, y se aprovechó el conflicto, para pretender dirimir a su sombra, discrepancias minúsculas, en definitiva, de política lugareña.

Nazi y fascista, fueron vocablos utilizados en las peleas de campanario para abatir al enemigo. Una opinión que incomodaba, era nazi para los gobernantes quisquillosos. Un adversario temible era nazi para sus contendores. Y —aquí es donde lo grotesco llegó a alcanzar su más excelsa expresión— los motes solían aplicarlos, con el ardor de los catecúmenos y la hipocresía y el tarambanismo que caracterizan a ciertos políticos criollos, los mismos que ejercían poderes dictatoriales, y habían sido usufructuarios o turiterarios de dictaduras, o habían actuado como propagandistas o simpatizantes o adherentes del nazismo, en las épocas que precedieron a Munich o habían pactado con él o con él aliado o estado a su servicio. Contribuyó a agravar el mal, la insistencia sospechosa en confundir antifascismo con yanquismo o anglosajonismo o cualquier otro ismo de procedencia extranjera. Las vírgenes canoras de nuestra democracia, se negaban a comprender que se podía ser, como lo fuimos nosotros

antes de las propias vírgenes, antifascistas sin tacha ni desfallecimientos, sin estar obligados a creer que los intereses específicos de Estados Unidos y aún de Inglaterra y con más razón los intereses específicos de sus capitalismo que no están muertos, tenían que ser siempre los intereses del Uruguay o de América Latina. No fuimos antifascistas por yanquismo o anglosajonismo. Fuimos antifascistas porque había que serlo con independencia de todo lo demás y sin dejar de tener los ojos bien abiertos para cuidar que en la vorágine, a pretexto de escapar de unas cadenas, no nos fuéramos a poner otras, que aunque menos pesadas eran siempre cadenas. Actitud de elemental prudencia, de elemental decoro y de elemental conciencia de un destino nacional, intergiversable e inalienable.

Pero no quiso comprenderse esto tan simple y entre nosotros el "bourrage de crâne" fue practicado, con todo desenfado y perfecta constancia.

Ya escribimos que los que vengan, se sorprenderán algún día de la vaciedad que caracterizó el paso de los años de la guerra en nuestro país. Lugares comunes, floripondios, frivolidad de danza, superficialidad que se atuvo a las apariencias y escamoteaba siempre —acaso por ignorancia— el hueso. El pan de cada día, un pan sin levadura y desnutrido, lo dió aquí donde no abundan otros elementos de cultura, una propaganda standard que galopaba por radios y por diarios. El país ha vivido así en estado hipnótico y al fin, al empezar a despertar por sus propios medios, ha desembocado en el disgusto, el hartazgo y la confusión, bajo el peligro real y no supuesto de entrar en un proceso de desintegración. Los floripondistas, y los snobs, y los frívolos, siempre peores que los crueles al decir del tantas veces recordado Alain —no hablemos de los otros— pierden ahora que la guerra acaba, el pretexto para continuar su obra. Desde el punto de vista nacional, esto, materialmente de muy difícil apreciación no deja de ser una de las grandes ventajas que la paz nos depara. Podremos volver humildemente a inclinarnos sobre nuestra tierra para desentrañar su destino y su misión. En ellos —en ese destino y esa misión— pensamos, una vez más, ahora que la paz llega. Ahora cuando la matanza toca a su fin; pero cuando nuevas y decisivas batallas acaso incruentas, se acercan. Todos nuestros problemas, agravados por la guerra, golpean a las puertas. Nos esperan horas duras y graves. Y para vencerlas, será menester que volvamos los ojos a la tierra nuestra, con humildad, con honradez y con limpieza.

Y como obras son amores, permítasenos que reproduzcamos hoy algo que escribimos, va para tres años, a fines de 1942. Substancialmente, nada tenemos que agregar; y nada quitar tampoco.

Quienes se dedican a las comparaciones fáciles, afirman que el año 1943 verá el fin de la guerra. La otra se extendió del 14 al 18. Esta no podrá pasar así del año próximo y para que la comparación no sufra mengua, se nos anuncia también que aun veremos, como en 1918, una última, formidable y desesperada tentativa del nazismo.

Termine o no la guerra en 1943, no tenemos duda, no la hemos tenido nunca, sobre su resultado. Hitler no tiene salida. Está peleando, cercado contra las tres potencias mayores del mundo, dos de las cuales por lo menos están intactas y una de ellas, sin duda, aún no ha alcanzado el máximo previsible de su producción.

Si nunca tuvimos dudas sobre el resultado de la guerra, aún en las horas más difíciles menos podemos tenerlas ahora, lanzado a la batalla el potencial de Estados Unidos y cumplidas las etapas que ha cumplido con tanto heroísmo, la Rusia soviética. Hitler no ha logrado ninguno de sus objetivos fundamentales. Todas sus victorias tienen algo de fuego de artificio: el Imperio Británico está en pie y el ejército ruso sigue batiéndose. No ha podido destruir a uno ni aplastar al otro. No podrá hacerlo ya.

La guerra está ganada; hay que ganar la paz, se dice. Hay que ganar la paz para que no vuelvan a cometerse los trágicos errores que se cometieron el 18 y que nos brindaron años de caos y que nos trajeron otra guerra.

No somos tan optimistas, desgraciadamente. Sin duda, podrá y deberá lograrse un sistema de equilibrio, menos inestable que el engendrado por el absurdo tratado de Versalles. De ahí a creer en la paz perpetua, media un abismo. Y tanto más cuanto que la guerra está vinculada estrechamente, no sólo a modos de pensar y a actitudes morales sino al régimen económico, que es transitorio sin duda, pero aún nos domina. Es el caso de recordar a Jaures: el capitalismo lleva en su seno la guerra, como la nube a la tormenta.

El porvenir del mundo aparece así ligado al porvenir del capitalismo. ¿Qué será de éste después de lograda la paz? He aquí la gran interrogante. No queremos hacer profecías, pero tal vez con modestia y humildad, nunca suficientes tratándose de temas semejantes, es posible en base a otras experiencias históricas, señalar algunas tendencias.

La guerra engendra la revolución, decía Lenin. Así se vió en Rusia; pero así no se vió en el resto de Europa continental. En cambio, y sin descartar la posibilidad de transformaciones revolucionarias que la influencia rusa y la desesperación de los pueblos oprimidos y aún derrotados, precipitará, parece más lógico y probable, pensar que saldremos de esto para desembocar en un período de autoritarismo. Nos inclinamos a creer que los años próximos nos

traerán, con altos y bajos, una modificación sustancial del régimen democrático liberal. Hay formas de ese régimen que ya estaban muertas antes de iniciarse la guerra. Esta las ha enterrado.

De la misma manera, con el autoritarismo creciente en materia política, el autoritarismo a finalidad revolucionaria o a finalidad reaccionaria, ha de venir, como vino después del 18, una transformación también sustancial de la organización económica. La democracia liberal está muerta. Quizá también lo está la economía liberal, que ahora sólo tiene refugio en los tratados y las especulaciones. Lo que ha dado en llamarse economía planificada o más modestamente dirigida, no podrá ser desarraigada de la noche a la mañana y para hacer frente a los trastornos de la post guerra, gobiernos y pueblos han de volverse, por lo menos en una etapa previsible —“a la larga todos estaremos muertos”, anotaba Keynes—, cada vez más hacia ella. Habrá que seguir manejando tanto como ahora, más que ahora quizá, la moneda, el crédito, el comercio exterior y disponer la fortuna privada cada vez con más urgencia y menos recato. Crecimiento y desarrollo de las formas autoritarias por un lado; intervención más premiosa y gravosa en lo económico por otro. Entraremos de esta suerte, en una etapa de amplio socialismo de Estado.

Y así como antes hemos dicho, que la gran interrogante es el destino del capitalismo, decimos ahora completando nuestro pensamiento, que el enigma a develar es la influencia que el pueblo pueda tener en la organización de esas formas autoritarias, políticas y económicas. Si caen ellas en manos de oligarquías que las imponen —¿qué es, en definitiva, el fascismo, sino eso?—, o si queponen —qué es, en definitiva, el fascismo, sino eso?—, o si quedan sometidas al contralor y para el beneficio de las grandes masas populares.

Nuestras perspectivas como nación son muy limitadas. Es un pensamiento en el que hace tiempo insistimos. La guerra del 14 al 18, nos enriqueció transitoriamente; pero los años de paz no tardaron en quitarnos los beneficios acumulados, entre crisis y perturbaciones —la del 21, la del 24, la del 30— de las cuales no nos habíamos respuerto, cuando estalló el actual conflicto. Tuvimos que pagar así, indirectamente, por la solidaridad más acentuada de las economías nacionales, nuestra contribución al desequilibrio forjado por los grandes. Sin duda, como después del 18, algo puede quedarnos entre las manos; nuestro continente siguió industrializándose y el proceso industrializador también se cumple entre nosotros. No debe olvidarse, sin embargo, que sólo podrán, en definitiva, sobre-

vivir aquellas industrias que se encuentren en condiciones de competir en los mercados mundiales. Y al respecto deben recordarse dos hechos fundamentales que se relacionan particularmente con nuestro país.

El primero, es que Inglaterra, nuestro gran comprador, pasará terminada la guerra —ya ha pasado— de país acreedor a país deudor. Para hacer frente a sus compromisos tendrá que producir más, mejor y más barato que antes. Ha cambiado la estructura de su balanza de cuentas: déficit en la balanza comercial, saldo favorable en las invisibles. Tendrá ahora que contar con saldo favorable en la balanza comercial —vender más de lo que compre— para cubrir el déficit de las invisibles, producido, sobre todo, por el formidable servicio de las deudas contraídas para hacer frente a la guerra.

Sólo nos comprará lo estrictamente necesario y lo que no pueda producir ella misma o sustituirlo.

El otro hecho, es la dificultad de todo proceso de industrialización nacional. Carecemos, por nuestra pequeñez y por nuestra exigua población, de un mercado interno capaz de servir de base a la gran industria y aún a la mediana.

Carecemos, además, de materias primas esenciales: no tenemos hierro, carbón, ni petróleo. Todo proceso industrializador está llamado así entre nosotros a tener, por lo menos mientras esas materias primas sigan siendo fundamentales, muy escaso desarrollo.

Por razones económicas, pues, y por razones históricas y políticas además, no vemos posibilidad de un más amplio y decoroso destino, sino ligados sin mengua de la autonomía, al destino y la evolución de otros países de nuestro continente latinoamericano. Pensamos, y lo hemos dicho, que el porvenir pertenece a los grandes acuerdos regionales. El Imperio Británico es uno de esos acuerdos. Lo será más, si subsiste después de la guerra. Estados Unidos, es otro ejemplo. Una Europa federada mañana, viejo sueño napoleónico que ha movido también la ambición de Hitler, otro. Nuestro destino nacional está ligado al del Río de la Plata.

Y por ahí volvemos a nuestras ideas de siempre. Queremos la derrota del fascismo con un ardor que no ha sufrido mengua, la misma convicción y la misma certidumbre de estar en lo justo, pero no queremos caer —nuevos cipayos sometidos resignadamente a la esclavitud— en manos de ningún imperialismo. Por eso, y sin que esto importe evadirse del tema, veríamos con horror la caída de Inglaterra. En el mundo actual, nuestra independencia tan precaria, es fruto de las contradicciones entre los imperios. La caída de uno, daría puerta franca al otro. Ya Ganivet en una época de anglofobia, había presentado esta función moderadora y equilibradora de

Inglaterra. Por eso, también, nos horroriza la sumisión de Europa. Por eso también, discrepancias y diferencias y aún distancias a un lado, nos preocupa —además de que, en éste como en los demás casos citados, actúan otras razones— el debilitamiento de Rusia. No nos salvaremos, si uno es el vencedor. Podremos salvarnos, si sabemos aprovechar la coyuntura que nos brinde la rivalidad de varios.

Esto es lo que pensamos y decimos en el umbral del nuevo año, seguros de la derrota del fascismo; pero angustiados por el destino de nuestra pobre tierra americana, a la que tanto amamos y donde toda traición tiene su asiento.

“*Marcha*”, Nº 281, del 11 de mayo de 1945.

45 - Más garantías; menos libertad

La disgregación o la desintegración de los partidos políticos tradicionales, es ya un lugar común. Todos hablan de ella y en primer término, los que militan dentro de esos mismos partidos. No sin antes vacilar mucho y por diversas razones sobre la necesidad de encarar el tema, creemos que algunas reflexiones de un ciudadano que está totalmente alejado de la política, pueden contribuir a facilitar ciertos esclarecimientos. Por lo menos, no podrá creerse que ellas estén inspiradas en intereses propios, de grupo o de parcialidad.

En realidad, sin remontarse a la Edad Media, siempre los partidos tradicionales, con muy contadas excepciones en el tiempo, han estado sacudidos por crisis internas; pero las divisiones actuales ofrecen, por lo menos, dos características que le atribuyen mayor gravedad.

Dentro del nacionalismo hay dos partidos, con lemas distintos, autoridades distintas, organismos distintos. Y esta situación se prolonga desde hace más de veinte años. Es decir, electoralmente, algo más de una generación. Los que tienen ahora 18 años y pueden votar, nacieron después de la división del 32, después del golpe de estado del 33.

El mismo fenómeno, aunque no tan acentuado, se reproduce en el coloradismo. Todavía el lema común cobija a todos; pero la verdad es que hay más de un partido, con autoridades, programas y organización propios. También esto lleva más de veinte años.

—El otro hecho, de más reciente aparición, es el siguiente: Las fuerzas mayoritarias dentro de cada corriente tradicional —únicos propietarios del lema histórico— también se han dividido. No hay por qué insistir en este aspecto harto notorio: la lucha entre la 14 y la 15 en el Batllismo; la lucha entre los de la lista única y los de las varias listas en el Herrerismo.

En el umbral del año 1954, pues, año de elecciones, nos encontramos no sólo con que la división de los partidos tradicionales, división que ya alcanza a la mayoría de edad, continúa, sino también, con que se han dividido las fracciones derivadas de esos partidos y que en cierto sentido se consideran las más auténticas herederas de los mismos.

Este proceso al cual no se le ve término y que, de acuerdo con los datos que se poseen, tiende a agravarse, ofrece otra característica aparentemente paradójica. Los partidos se han dividido, cuando más espesas, rígidas y casuísticas se han hecho las disposiciones para mantenerlos unidos. Hasta llegar al primer cuarto del siglo, como con énfasis se ha dicho y se dice, los partidos no formaban parte de las instituciones. Campaban esos partidos a su albedrío fuera del Estado; intervenían por supuesto en él; pero, como organizaciones, actuaban tangencialmente. Juristas eximios y alquitarados, señalaron el hecho como un signo de atraso. Era menester que los partidos integraran las instituciones. Fueran considerados parte de ellas. El proceso se inicia allá, por el veinticinco y culminó en la ley de lemas (1934), y en la muy importante y olvidada ley del 35 (11 de diciembre) que declara que los partidos políticos propietarios del “lema partidario —y cuyos fines no sean opuestos a la Constitución ni a las leyes de la República— son personas jurídicas”.

Como ocurre en tantos otros aspectos —por no decir en todos— la vida se ha burlado, una vez más, en el caso, de las disposiciones que adoptan los hombres. Las medidas tendientes a consolidar los partidos, si no puede decirse que precipitaron su descomposición, es innegable que no la han detenido. Y de ello se desprende, dicho sea de paso, una sana lección de escepticismo y de optimismo al mismo tiempo. De escepticismo respecto a la eficacia de las construcciones jurídicas o políticas; de optimismo por cuanto demuestra y confirma, que la vida siempre reconquista sus derechos.

La estatización o institucionalización de los partidos ha sido acompañada por una serie de medidas que remachan aquel propósito y ha tenido otros resultados además del señalado de precipitar o no detener la descomposición de esos partidos.

—Los gastos electorales los paga el Estado. Ya la ley del 28, establecía que la Corte Electoral pagaría la impresión de hojas de votación, a razón de dos millares por cada cien votos obtenidos.

Durante la dictadura terrista, el Sr. Ghigliani le dió a esta disposición un alcance más desenfadado.

En el 50, por ley, se modificó la proporción del 28; en lugar de pagar el importe de dos millares de listas por cada cien votos, se pagó el de quince millares y fue autorizado, no sólo el pago a posteriori, sino un adelanto hasta el 50%, sobre la base de los votos obtenidos en la elección anterior.

—Puesto que los partidos forman parte del andamiaje institucional, se ha considerado lógico que esos partidos, únicas expresiones reconocidas de la voluntad popular, se dividan también el goce de las instituciones, en todos sus aspectos.

Hay una relación lógica, simple y cerrada, entre el principio y las consecuencias.

Los partidos integran el Estado; son su basamento. Por tanto, el Estado les pertenece. Toda la Administración Pública ha sido politizada o partidizada, si se permite el horroroso neologismo. A esta filosofía pertenecen el pacto del 31 y las reformas constitucionales del 51. Los puestos se reparten proporcionalmente a los votos (ley del 31) o se reparten a cuota fija (constitución del 51).

—El elector ha perdido cada vez más su libertad. El voto es secreto; los escrutinios son limpios; el fraude no existe; la coacción, teóricamente, tampoco. Pero a medida que las garantías se han hecho mayores y más detalladas, la libertad de elegir se ha ido diluyendo o desvaneciendo. Cada cuatro años el votante se ve ante un dilema: o no votar —día llegará, es la culminación natural del proceso, en que el voto se haga obligatorio— o votar las listas que los comités partidarios confeccionan. Se dirá que siempre ha ocurrido así, que así deberá ser siempre. No es cierto. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos —no los citamos como modelos—, las elecciones son, por lo menos, doblemente parciales: parciales en cuanto al tiempo y la región; parciales en cuanto a los distintos órganos de gobierno. Las autoridades municipales no se eligen conjuntamente con las nacionales; los senadores no se eligen en una elección nacional; los diputados no se eligen con el Ejecutivo.

Aquí, entre nosotros, cada cuatro años, el elector debe optar entre el todo o nada. En una misma lista, van los candidatos al Consejo Nacional, los candidatos al Senado, los candidatos a la diputación, los candidatos al Concejo Departamental, los candidatos a las Juntas Departamentales, los candidatos a cualquier otro órgano "para cuya constitución o integración las leyes establecen el

procedimiento de la elección por el Cuerpo Electoral". (Art. 77 de la Constitución.).

Puedo creer que X es un buen candidato para integrar el Concejo Departamental; y que Z no debe ser elegido como diputado o como consejero nacional. No tengo escapatoria: si quiero votar a X, debo votar también a Z.

No se vota, pues, por candidatos, se vota por lemas, se vota por partidos. Los partidos constituyen o pretenden constituir una masa rígida y compacta. Y esta presunta rigidez y esta real despersonalización o deshumanización del acto electoral, ha tenido también un resultado aparentemente paradójico, como el que antes señaláramos. Ha propiciado o mantenido, por un lado, el caudillismo —caudillismo en lo nacional y en lo local—. El elector vota por el caudillo si éste es también candidato o vota como le dice el caudillo. No le interesan, por regla general, los candidatos o los demás candidatos.

Por otro lado, la presunta rigidez de los partidos es sólo formal. Formal y fugaz. Dura el espacio de un segundo. Esa rigidez es falsa, coacta, impuesta. Cesa al día siguiente del voto. El lema unitario cobija las tendencias y las ambiciones más dispares. En la lista unitaria tienen refugio las más diversas posiciones. Cuando se trata de gobernar, no tardan en aparecer esas tendencias, esas ambiciones, esas posiciones. Hemos tomado a la elección como un fin: al logro, puro y simple de votos, como un fin. Perogrullo, no obstante, ya enseñaba que al gobierno se debe ir para gobernar. De esto la política y los políticos criollos, no se preocupan.

Y así ocurre lo que ha ocurrido. Así lo que ocurrirá.

En el año que se inicia el país volverá a participar, pasivamente, en un acto electoral, pero seguirá sin gobierno. No lo ha tenido. No lo tendrá. Se atribuye la culpa de este hecho al Colegiado. Es, nos parece, hacer centro en la sombra y olvidar al ave en vuelo. Tal concepción —¿merece que se la llame así?— es el digno reverso de la otra concepción candorosa y mítica, según la cual todos nuestros males derivan del presidencialismo. La causa es más honda; la raíz más oculta. Por lo pronto, y de acuerdo con lo dicho antes, no se puede gobernar porque no hay partidos que gobiernen o puedan gobernar.

Toda nuestra actual organización política, es una organización de fachada, muy abogadil, muy "jurídica", pero artificial y artificiosa. Cuida las formas, cumple los ritos, respeta las apariencias; pero la realidad está ausente.

La realidad se amaña e ingenia, por su parte, para hacer lo que le place. Un estudio acendrado de las características naciona-

les, podría llegar a demostrar que el oriental, no digamos el uruguayo, es un tipo especial que siempre, desde los más lejanos tiempos de su corta historia, ha encontrado la manera de vivir dos vidas: la aparente y la auténtica. Aquí, también, los molinos de Dios muelen lentamente pero muelen muy fino. Proclamábamos nuestra fidelidad al rey y éramos contrabandistas; pugnábamos por la federación e intuíamos la independencia; declarábamos la incorporación a las Provincias Unidas y creábamos un nuevo Estado. Mientras las formas no aprietan demasiado a la realidad, las formas se toleran y hasta se ensalzan.

Mirando hacia la política, ¿es aventurado decir, puesto ya el pie en el estribo, que el signo de nuestro tiempo es la persistencia de los ritos y la desaparición de la fe?

"*Marcha*" N° 703 del 31 de diciembre de 1953

46 - Mensaje de Navidad

A Toño y Carmela Salazar en París. (Recuerdo de nuestras conversaciones, que el viento no se llevó, en la Plaza Dauphine).

"Stavroguine. — Empiezo a no comprender. ¿Por qué todo el mundo espera de mí lo que nadie espera de ningún otro? ¿Por qué debo soportar lo que nadie soporta y aceptar cargas que nadie podría llevar? Krilov. — Usted busca esas cargas, Stavroguine."

(Dostoievsky - "*Les Possédés*")

Esta es mi última correspondencia de París. El viaje, este viaje tan raro en muchos aspectos y cargado de coincidencias y premoniciones, llega a su fin. No es menos cierto, que todo fin es un comienzo.

Mientras preparo las maletas, ordeno mis apuntes, colecciono mis recortes y cuento morosamente mis francos, los pocos que me quedan, en este triste cuarto de hotel, vuelvo sin querer a otros viajes, otros días y otros años y sin transición, me lanzo hacia adelante. ¡Confuso tropel de recuerdos y de esperanzas!

Dentro de pocos días será Navidad y la evocación de la pa-

labra, me deja en la boca un regusto agrídulce. Mi madre y mi niñez, la alegría del sol en nuestras tierras, los años que se van y los que vienen y otras navidades aquí en Europa que el recuerdo transforma también en dulces, desvaídas y cur'sis imágenes de Epinal: la nieve, la soledad, la pobreza y la nostalgia, la fe y el desafío. El desafío a lo por venir desconocido.

Está aquí, en París, y con él he reandado por los lugares de nuestra mocedad. Toño Salazar, Pero de otros me separó la vida o la muerte. Julio Mella, el más puro y gallardo de todos nosotros, a quien mataron los esbirros del dictador; Leonardo Fernández, que a los veinte años ya se debatía contra la ceguera y que ahora es Embajador de Cuba en alguna parte; León de Bayle, sobrino de la Margarita de Rubén Darío —"Margarita está linda la mar"— con quien dirigíamos —¡ya!— un Boletín de Estudios Económicos Latinoamericanos y que "terminó" de Embajador de Somoza en Washington; Haya de la Torre, treinta años de enemistad, que por estos días esconde su forzado ocio en Roma; Carlitos Pellicer, que dirige museos en México; Gustavo Machado, convertido en el líder del Partido Comunista venezolano; Miguel Ángel Asturias, que lleva todavía su Guatemala sacrificada a costas; Salvador de la Plaza, cuyas trazas he perdido, y tantos y tantos más, que ya no volveré a ver.

Hemingway llamó a su generación, un poco anterior a la nuestra, "la generación perdida". ¿Qué fue de esa nuestra generación? ¿También se perdió?

De nuestros años, de nuestras ambiciones, de nuestra deslumbrante fe ¿qué es lo que sobrevive y qué devino fruto? El hombre, hecho y lastrado, que se encara —creo que hay un cuento de Bécquer sobre el tema— con la sombra de su juventud ¿qué extrae de ese fantástico diálogo? Esa sombra está aquí, en el estrecho cuarto poblado de papeles y recuerdos, en esta minúscula, perdida y alejada isla, en esta fecunda y lacerante soledad. Está aquí, inasible y tenaz, y su presencia vagarosa tiene una pesadez de plomo. Más viva que los vivos, ignora la impaciencia, no conoce la angustia, no le teme a la lasitud. Está aquí, fuera del tiempo y del espacio y es ella misma un anticipo de la eternidad. Se huye de los hombres; no es posible escaparle a las sombras. Y hoy, yo, criatura del tiempo, me siento terriblemente desvalido y no puedo eludir el diálogo con mi sombra. Cómo y en qué forma fue ese diálogo, poco importa. Lo hecho, hecho está y a ley de juego, como en el truco criollo, todo dicho. A miles y miles de kilómetros está mi tierra. Hacia ella mi-

raba, cuando joven, aquí me corroían la nostalgia y el ardor. Hacía ella miro, ahora, desde este París que una vez quise no abandonar y sobre el cual ha caído la noche.

Uno de los Viñas —no se cuál de los dos y que se me excuse— escribía en “Marcha”, hace pocos meses, frente al espectáculo asqueroso y deprimente de la politiquería que reina en nuestros países, que una de las “soluciones” para los jóvenes era la fuga, el soñado viaje a Europa.

Irse y dejar a los beocios y a los farsantes, y a los mentirosos y a los hipócritas, los reinos percederos de este mundo. Pero el mismo Viñas reconocía que esa era una solución de facilidad y de cobardía. A igual dilema hicimos frente los hombres de mi generación, hace años, en la época en que parecía más fácil cambiar el derrotero del barco.

Europa era la vida y la exaltación constante, el diario comercio con los libros, la cotidiana cosecha de los frutos de una civilización milenaria, que resplandece en las piedras ilustres de las casas, en los recoletos rincones de las ciudades, en el despliegue de las exposiciones, en el bullir de los teatros. La tarea de testigos y usufructuarios de una cultura tan opulenta y equilibrada, bastaba y basta para llenar la vida. Para colmar el día, para llegar cansado a la noche, para aguardar con alegre inquietud el mañana, para esperar la muerte.

Pero éramos eso: testigos. Debíamos resignarnos a serlo siempre. Y aunque no se crea, teníamos, no obstante el despiadado egoísmo de la juventud, una noción bastante precisa, de lo que considerábamos nuestro deber.

Nuestro deber estaba allá, en nuestra América, caótica, hostil, esclavizada, ignorante de su destino, atiborrada de acechanzas. Entre leer la historia o a lo sumo escribirla y hacerla, había que optar por hacerla. Las largas discusiones enhebradas de consideraciones metafísicas y de distingos sutiles, que nos consumían las noches, desembocaban siempre en el mismo planteamiento simple: quedarse era disfrutar gozosamente de la gloria ajena; irse era asumir con dignidad viril la propia pena. Y así, uno tras otro, abandonamos el círculo mágico de nuestros encuentros en París y nos volvimos —treinta años han pasado— a nuestra tierra. De lo que hicimos y de lo que nos fue dado o permitido hacer —el diálogo con la sombra— dicen esos treinta años.

Si pudiéramos encontrarnos —muertos o vivos— y retomar el

hilo de nuestras juveniles discusiones, quizás nadie fuera capaz de decir hoy que la vida se ajustó a los planes y los sueños. Quizás nadie fuera capaz de mirar sin que los ojos se le empañaran, el cuenco de sus manos, por donde transitó el agua y el barro, tanta agua y barro, como para dejar grietas y quemaduras.

Pero quizás nadie tampoco renegaría de la elección juvenil.

Y sin quererlo, puede que llevado por la sombra, encuentro que llevo a la conclusión de este confuso mensaje que escribo; pero que otros me dictan, este mensaje que quiere ser un canto de vida y esperanza.

América es todavía, como hace treinta años, el subdesarrollo y el subconsumo; la dependencia; la falta de virtualidades creadoras; el adocenamiento, la indisciplina y el conformismo; la fachada jurídica, fructuosamente retocada por los doctores pedantes y la miseria infrahumana en vastas regiones; la improvisación, sin grandeza, la satisfecha mediocridad descolorida y la ajada rutina.

El ciclo de aportes vitales, bien magros por cierto, del Uruguay se cerró el 30. De entonces a hoy seguimos hollando los mismos senderos. Y ni siquiera sospechamos, que más allá, a pocos metros, al alcance de nuestras manos, comienza la inexplorada lejanía. Todo igual, siempre igual, abrumadoramente igual y pequeño, con la uniformidad y regularidad de las estaciones, las lunas y los soles; pero sin la misteriosa armonía y la belleza de los mismos. No es una crisis. Es algo peor que una crisis. Un estado de sonambulismo inconsciente, la convicción puramente instintiva de que nada cambiará y nada puede cambiar, una complacencia, a la escala zoológica, con el bebedero y el comedero y una trágica pereza que nos disimulamos y creemos vencer, dándonos a las discusiones puntillosas, a las agitaciones efímeras, a la caza del hombre. El Uruguay hoy, es el desván, o el refugio de los lugares comunes. Todo él, un inmenso lugar común, a veces sonoro pero siempre vacío. Y ello a la hora en que todos los lugares comunes han volado hechos trizas. De Asia a Africa, de Europa a los propios Estados Unidos. Erigidos en custodios de un mundo muerto, atados a féretros vacantes, hemos perdido hasta el olfato. Porque lo que ya no es ceniza, hiede, y sin embargo, nos complacemos en su compañía.

Como hace treinta años, más que hace treinta años, el puesto de combate está allí, pues, en América, en el Uruguay.

Alguna vez escribí que nuestro único heroísmo, nuestro modesto heroísmo, consistía en batallar sin esperanza de ver los frutos. A lo largo de estos treinta años, más de veinte en “Marcha”, han cabalgado a nuestro flanco, la traición, el odio, la incompreensión, la calumnía. A veces y es lo que más desconcierta, la traición insospe-

chada nos aguardó calladita en un recodo del camino, cuando la mañana asomaba más deslumbrante y frutiva. Hicimos lo que pudimos y Dios sabe que así fue y que nuestros errores con ser muchos, no alcanzan a ser tantos como las injusticias que nos golpearon.

Pero la vida continúa y debe continuar y cuanto queda hecho y el lote magro o corto, abundante o dilatado, que aún falta recoger, no será en vano. Todo queda por hacer —¿diez, veinte, treinta años nos esperan todavía?, ¿quién lo sabe?— y se hará: nuestra tierra iniciará algún día su redención.

Por esa redención hay que trabajar, en los lugares de mayor peligro, en las cuevas profundas donde el aire está enrarecido, en las alocadas vanguardias que salen al campo raso expuestas a la calumnia y al ridículo, en todos los sitios donde se está dispuesto a combatir contra el conformismo, la mentira, la complacencia, la frialdad y la injusticia.

San Pedro construyó su Iglesia piedra a piedra sobre la sangre anónima y fecunda de millares de mártires. Día llegará en que tendremos también nuestro San Pedro y nuestra Iglesia; pero entre tanto hay que darle el frente al castigo, devolver golpe por golpe y a falta de iglesia vivir en religión. Nada tiene sentido, todo carece de explicación valedera, hoy como ayer, en el mundo y por tanto en América, y también, por tanto en el Uruguay, si se ignora el fenómeno imperialista, si no se comprende la magnitud de la vasta descolonización que está en marcha, si no hay conciencia, de que en el plano internacional, todos los demás pueblos pobres, nuestros hermanos, de otros continentes, ya no pueden ni quieren soportar la miseria y la explotación y la servidumbre.

No: nuestra generación no fue una generación perdida. Perdida para el mundo, ella se salvará por lo que aportó, entre la confusión y el miedo, a la avasallante e incontrastable obra redentora, tejido apretado de una rueda que no conoce el reposo.

A los jóvenes de hoy no les esperan, por suerte, días de paz. No conocerán triunfos deslumbradores ni verán la fábrica erguida sobre la colina, vencedora del tiempo y de los horizontes. Como el personaje de Anouilh deberán aprender a quedarse solos. Es un duro aprendizaje que termina cuando llega la muerte.

Pero de ellos será la posibilidad de participar en la más excitante y generosa aventura de nuestra historia; la posibilidad de crear, en estas tierras desamparadas, en lugar de repetir y copiar.

A unas generaciones todo les es dado; a otras todo les es exigido. A la nuestra todo le fue exigido. A la que hoy traspone el umbral, cara a la incierta y tormentosa noche, también.

Que tenga el coraje de adquirir conciencia de la sin par misión que los tiempos le confían.

Que tenga el coraje, de vivir y morir por ella.

Que tenga el coraje de amar a su tierra por encima de todas las cosas.

Cuando esta nota se publique ya Navidad habrá pasado; pero de todas maneras he querido escribirla, para despedirme de París que ahora, en la fría, húmeda, alta noche, duerme y desafiar al destino que me espera y a cuyo encuentro marchó, por misteriosa intuición, alegre el corazón y los dientes apretados, dispuesto a echarme a los hombros la carga que yo mismo me he buscado.

Diciembre de 1960.

"Marcha", N° 1042 del 30 de diciembre de 1960.

47 - Los Muertos entierran a sus Muertos

"Parece pues que no es posible contar con el impulso revolucionario que se manifiesta hoy en el Mundo entero para asegurar en todas partes el triunfo de la democracia en un futuro previsible. Una pregunta se plantea entonces: ¿hacia qué fin tiende esta revolución mundial? El primer objetivo de la mayoría subdesarrollada del mundo, no es, según mi opinión, la libertad sino la igualdad o al menos una atenuación de la desigualdad tradicional entre las masas hambrientas y una minoría privilegiada".

"Este combate de la mayoría para lograr la igualdad es, a mis ojos, el elemento más importante del mundo actual. Infinitamente más importante que la lucha política e ideológica que existe entre Occidente y el mundo comunista. Uno y otro hacen de esta rivalidad su preocupación esencial pero creo que bien pronto deberán cambiar de perspectiva. Estoy convencido de que ninguno de ellos logrará dominar a la totalidad del mundo e imponerle su ideología".

"En la historia de la humanidad, ningún imperio logró jamás extender su dominio sobre toda la tierra, ninguna religión convertir a todos los seres humanos. El budismo, el cristianismo y el islamismo, por ejemplo, pudieron convertir enormes grupos humanos; pero coexisten hoy día en el mismo planeta.

En cuanto a los imperios que se creían "mundiales" —el imperio chino, el imperio romano— fueron efímeros.

Arnold Toynbee

"Sería dramático que en esta época del gran despertar, los jóvenes economistas de los países subdesarrollados se dejaran confundir por las predilecciones del pensamiento económico en los países avanzados, que paralizan ya a los sabios de esos países en sus esfuerzos de racionalización, pero que serían casi fatales a las investigaciones de aquellos de los países subdesarrollados.

Desearía que tuvieran el coraje de rechazar esas vastas construcciones de doctrina y aproximaciones teóricas, desprovistas de significación y pertinencia y muchas veces manifiestamente inadecuadas y renovar a fondo su pensamiento a partir del estudio de sus necesidades y de sus problemas particulares. Eso los llevaría bien lejos de las doctrinas igualmente caducas de la economía liberal occidental y del marxismo.

Gunnar Myrdal

Las resoluciones aprobadas en Punta del Este son muchas. Algunas tienen interés limitado y no merecen examen; otras, por ejemplo, la referente a la Opinión Pública y la Alianza para el Progreso, púdico eco del proyecto relativo al punto V, proyecto que conquistó un repudio cuasi unánime, son comentadas en este mismo número, por otros compañeros. Dedicaremos, pues, este artículo a los documentos llamados fundamentales: la pomposa Declaración a los Pueblos de América y la confusa y reiterativa Carta de Punta del Este.

El fruto corresponde al árbol. Pudo haberse esperado, no obstante, documentos más ceñidos, de estilo más austero, menos profusos; pero, sin duda, debe ser difícil poner dique al desborde verbal de los Latino Americanos y también al de los Americanos del Norte, dados a una literatura económica sermonaria. A estos dos ingredientes, agreguen ustedes un chorro bastante caudaloso también, de la jerga de los técnicos y el resultado es el cocktail insípido que se nos brinda. Una especie de suma teológica, donde se pretende encarar y resolver todos los problemas, cuando en puridad de verdad, ninguno tiene real planteamiento, ni solución efectiva.

De no aparecer, aquí y allá, algunas puntas, de no haber sido tales documentos proyectados y elaborados donde lo fueron, y de no conocerse a sus autores y escribas, ellos pudieran recoger una adhesión universal. Ese tipo de adhesiones que concitan los vagos y "generosos" principios, y que no comprometen a nada ni a nadie.

Reclamar la aceleración del desarrollo, propiciar en términos genéricos la integración económica, solicitar el aumento del ingreso per cápita, la mejor distribución del ingreso, la diversificación de la producción, la industrialización de nuestros países, la eliminación del analfabetismo, la erradicación de las pestes, la construcción de viviendas económicas, el mantenimiento de precios estables para las materias primas, etc. etc., son reclamos y solicitudes, que todo hijo de vecino está dispuesto a acompañar. Desde los mares del Sur a los del Norte, desde el Océano Pacífico al Atlántico. Pero ya por ser unánime esta adhesión sin compromiso, es sospechosa, como el personaje de la leyenda de Ricardo Palma, lo era para Bolívar, porque todos hablaban bien de él.

Están, sí, aquellas puntas a que referimos. Una alusión a la democracia "representativa" que votaron sin rubor y con emocionada convicción, los representantes del Trujillismo y los del Gobierno de Guatemala y los delegados de Stroessner, para no citar sino unos pocos.

O la recomendación de estimular la actividad privada; o la de que "a los efectos del proceso de integración y desarrollo económico es fundamental la participación activa del sector privado"; o la indicación de que la reforma agraria debe hacerse "con miras a sustituir el régimen latifundista y minifundista por un sistema justo de propiedad".

Aparecen por otra parte, algunas afirmaciones deliciosas para demostrar que a los técnicos y a los diplomáticos también se les queman los libros. Delicioso, es decir, para que nadie pueda quedar desconforme, que debe pugnarse por "mantener una política monetaria y fiscal que sin las calamidades de la inflación o de la deflación, defienda el poder adquisitivo del mayor número". Delicioso, porque equivale a dar solución manuscrita a la cuadratura del círculo.

La vaguedad se acentúa además por el uso y abuso de condicionales, adjetivos y adverbios: "precios justos", "tratamientos equitativos", "programas bien concebidos", "remuneraciones adecuadas", "necesaria flexibilidad", "dentro de lo posible", etc., etc..

Esta vaguedadapestosa, que quizá fue más allá de lo que se pretendía, este despliegue de términos pedantes y pseudo técnicos para explicar la dramática realidad, encubren un triste e implícito pacto: doy para que des.

El coro de los mendicantes obtiene satisfacción; pero vende su alma.

El Señor y Jefe, se asegura la retaguardia pero abre la bolsa.

Ya hemos señalado el vicio congénito que marca o invalida toda la Conferencia; nació y se desarrolló y resolvió, bajo el signo del panamericanismo.

Ahora bien, aquí y desde el inicio, es donde los caminos se bifurcan, donde las posiciones radicalmente se oponen. Nosotros creemos que el panamericanismo es una mentira. Otros, y por supuesto no les negamos el derecho, creerán lo contrario. El panamericanismo es una mentira y nos lleva de la mano, nos ha llevado siempre, a recibir con la sopa, el collar. Si es así, si así lo creemos, convicción arraigada a través de muchos años, todo cuanto se haga al amparo del panamericanismo es falaz y agrava nuestra dependencia. Remacha nuestro collar. Acorta nuestra cadena.

Toda la operación o maniobra, planeada en las tediosas reuniones de Punta del Este, por partir del supuesto panamericanista, al que no examinó, ni analizó, ni sopesó, al que aceptó como verdad revelada, inconcusa o sea indubitable, y no contradicha, conduce inevitablemente a la sujeción. Puestas al margen de las palabras, ¿qué es lo que sobrenada?

Tendrán dinero para sus planes aquellos que cuenten con el beneplácito de Washington.

¿Cuánto recibirán?

Dentro de 60 días, ni uno más ni uno menos, lo que necesiten para sus planes de emergencia. ¿Qué gobierno puede trazarse esos planes en plazo tan exiguo?

Dentro de siete meses, que vencerán el 13 de marzo próximo, lo que pueda corresponderles en la mirífica suma de 1.000 millones de dólares.

Dentro de diez años, una cuota en otra suma más mirífica aún: 20.000 millones de dólares.

Pagos escalonados, como se ve.

¿Cómo se adquirirá el derecho al, en apariencia, fabuloso reparto? ¿Quiénes dispondrán de los miles de millones de dólares que se lanzan al ruedo?

Adquirirán ese derecho, por supuesto, aquellos que se estén quietos y sean sumisos y obedientes. Aquellos que se muestren capaces de ser leales soldados de la gran causa de la democracia que tiene por abanderado a Estados Unidos. Si los nueve sabios que designará el C. I. E. S. avalan o aprueban los planes, que esos gobiernos tranquilos y dóciles preparen. Nueve sabios imparciales y justos que serán propuestos por el Secretario de la O. E. A., el Secretario de la Cepal y el Presidente del Banco Interamericano del Desarrollo.

¿Qué gobierno de este Continente subdesarrollado será capaz de

resistir a la tentación? ¿Qué gobierno de esta América se negará a recibir dólares, para ganar elecciones, aplastar a sus enemigos, calmar la inquietud explosiva de las masas, remendar o tapar las injusticias más flagrantes? ¿Qué gobierno tendrá valor y fuerza para rechazar con la tutoría, los dineros?

Punta del Este osciló así, lo hayan querido o no sus participantes y sus lenguaraces y sus técnicos, entre el chantaje y el soborno.

Y bien, ¿qué puede ocurrir? Ya lo dijimos. Es posible, ¿por qué no?, que a corto plazo los dólares, que bien pronto empezarán a circular, aplaquen las urgencias, desfiguren las necesidades, oculten la realidad. Pero en el largo plazo—sin olvidar como lo decía Keynes que a la larga todos estaremos muertos— el efecto embriagador de la pócima, desaparecerá y el despertar será más duro.

Y aquí también los caminos se apartan y las "filosofías", cuando existen, chocan. Puede haber quienes consideren que a cada día basta su pena. Que debe atenderse al presente y a lo inmediato, sin especular sobre lo que nos reserva el porvenir, sin salvaguardar a éste. Ocupémonos en el hoy y dejemos a los que vengan la tarea de afrontar el mañana. No pensamos así, nunca hemos pensado así. Las sociedades o los pueblos que viven con los ojos puestos en el día que pasa, no merecen durar, como no son dignos de la pesada carga que Dios ha echado en nuestras espaldas, los hombres incapaces de empujarse sobre el dolor o la victoria fugitivos. Trabajar para el futuro es la mejor manera, la única fecunda, de trabajar para el presente. Y uno de los secretos, quizá, de las conquistas del mundo soviético, está en que sacrifica, con tenacidad y dureza llevadas a lo inhumano, el hoy al mañana.

América Latina tiene un destino que debe construir ella misma, con su propia sangre, su propio dolor, su propio y heroico esfuerzo. Un destino que no podrá conquistar con dádivas ajenas. Menos cuando esas dádivas se acuerdan a cambio de venderle, a quien las otorga, el alma.

Pero de otra bifurcación y oposición también cabe hablar. Puede creerse que la premiosa tarea es salvar al capitalismo y sus adherencias y, en general, al mundo que nos hicieron resplandecer como modelo las potencias occidentales y especialmente las anglo sajonas: una llamada democracia representativa que por estos meridianos se muestra, cuando se muestra, cada tantos años y se reduce al ritual del voto; una llamada libertad, que es la libertad de los poderosos; un llamado sagrado derecho de propiedad que lleva a la concentración y al monopolio; unas llamadas libre empresa y economía de mercado, que desembocan en el caos; una llamada distribución del trabajo que

convierte a unas naciones en proletarias y a otras en acumuladoras del capital y la industria; una llamada igualdad, que es la desigualdad para los intrínsecamente iguales. Son los mitos del siglo XIX, cuya vigencia se extiende hasta estos días del siglo XX. Dentro de esos moldes, al amparo de esos mitos, nos hemos criado y vivido. También y no es menos grave, nos hemos acostumbrado a pensar y por notoria falta de perspectiva y de visión histórica, nuestro mundo, nos parece eterno. No sospechamos que pueda como otros tantos, ser perecedero. Si ese mundo ha de sobrevivir, el pequeño episodio de Punta del Este, puede tener algún significado en la cadena de los días y los años que esperan. Si ese mundo está condenado a muerte y ya el jadeo de los agonizantes se ha apoderado de él, al C. I. E. S. y a toda su barahunda, y a todo su palabrerío y a todos sus dólares, se los llevará el viento. Más tarde o más temprano; pero inevitablemente.

Es nuestra convicción, nuestra convicción que tiene un sabor cuasi religioso. El panamericanismo se opone a que nuestra América busque y encuentre su auténtico destino. Dentro de las formas capitalistas que nos han sido impuestas del exterior y de las cuales el dicho panamericanismo es un instrumento, América Latina no tiene solución. Y lo que ha de venir, vendrá. Y no lo detendrán informes, conferencias y donativos. No resolverán éstos nuestras contradicciones internas. Tampoco las contradicciones internas que ya y desde hace tiempo, asoman en los propios Estados Unidos. Hoy mismo, señálemoslo al pasar, los diarios informan que tanto en el Senado como en la Cámara de Representantes, el plan de ayuda propuesto por Kennedy, ha sufrido sendas derrotas.

Los países subdesarrollados no cumplirán su desarrollo por las vías y dentro de las instituciones del capitalismo. Por lo demás, democracia y capitalismo no son sinónimos y afirmar que no hay otra forma de democracia que aquella utilizada por el mundo occidental, es negar la historia, y dar la espalda a la verdad.

De Oriente no puede venirnos la luz y por eso y otras razones, no somos comunistas; pero en Occidente, en este Occidente que nos ha impuesto y quiere seguir imponiéndonos sus modos de vida y de pensamiento, hace rato que ha empezado a ponerse el sol.

Una América Latina organizada según los cánones soviéticos es, por razones históricas, geográficas, y en virtud de la coyuntura económica impensable; mas esta otra América Latina que por la presión de nuestros amos y celosos tutores, ha sido durante años una copia servil del capitalismo occidental, una caricatura del mismo, nunca tuvo viabilidad y menos la tiene ahora. Nació condenada. Se esterilizó. Es ella entera, una gran frustración. El dilema es: o América encuentra sus formas y estructuras para ser lo que debe ser o no será

nada: un vasto territorio colonizado y acaparado por los grandes, un cuerpo sin alma, un resignado y corrompido ejército de siervos.

Como es más difícil encontrarse y definirse que copiar, tanto más si por la copia se paga, los hombres pequeñitos y falibles y cómodos y conformistas que hemos sido y aún somos nos hemos dado por satisfechos y cumplidos, cuando copiamos con delectación.

América Latina debe trazarse y con ella tal vez el Tercer Mundo todo, lo que Europa Occidental quiere y no puede: un camino alejado tanto del capitalismo caduco, como del comunismo avasallador.

Ese puede ser el real significado de la experiencia revolucionaria cubana, si por miope estulticia de Estados Unidos, no se le empuja y obliga a echarse en brazos del mundo soviético.

¿Por qué sólo nos está dado elegir entre dos bloques?

¿Acaso no tenemos el deber y la posibilidad de crear otro?

Aceptar pasivamente la alternativa que se nos quiere imponer, es resignarnos a la condición humillante de esclavos de uno u otro de los poderosos.

La Conferencia de Punta del Este, consagra la alianza con el capitalismo occidental. Peor aún; con el menos evolucionado aunque más poderoso, representante de ese capitalismo. Es atarse a un fétetro, a una concepción de la vida ya superada y que siempre nuestros pueblos, por instinto y necesidad, rechazaron. Que los muertos entierrén a sus muertos, mientras los dólares resuenan al caer en la huesa.

"Marcha" N° 1071 del 18 de agosto de 1961.

48 - En el Umbral de la Conferencia

No nos dejemos dominar por los equívocos y las hipocresías. En Punta del Este —otra Conferencia más en el corto espacio de seis meses— no se debatirán problemas jurídicos, ni se buscarán o lograrán soluciones jurídicas. Tanto el problema como la solución tienen naturaleza política. Los juristas ofician de sastres. Traje a la medida o traje de confección o traje de media confección. No perdamos entonces, el tiempo en sutilezas y nominalismos. En visitas a la ropería para apreciar la calidad de los tejidos o la elegancia y la novedad del corte y el estilo.

El hecho político es —ya lo sabemos— la revolución cubana. Una revolución que se realiza en tierras de América, a la puerta del tutor omnímodo. Una revolución que se aparta de los dogmas y cánones

nes de la América oficial, contraría los intereses de dicho tutor y debilita su retaguardia. Una herejía, en suma. Una heterodoxia.

Como ya otra vez lo dijéramos y como es obvio, se puede estar de acuerdo con la herejía o no estarlo; militar o no militar en las filas de los heterodoxos. Esto es sólo un aspecto de la cuestión, y por cierto importante. Pero hay otro aspecto que, histórica y políticamente, a pesar de su apariencia formal, nos parece más importante, puesto que, según creemos, precede a la propia revolución en causa, la trasciende. Es el tratamiento que debe acordarse a los "herejes". A todos los herejes, en todas las latitudes y en todos los tiempos. Por lo menos, en los tiempos en que nos ha tocado vivir. Y bien, sobre el punto, ninguna duda. Supuesto que haya "herejía", digamos que los "herejes" tienen derecho a proclamar su "herejía" y a actuar y vivir dentro de su casa de acuerdo con esa "herejía". Palabras más, palabras menos, es lo que dice y enseña, la fórmula célebre, a la que como a todas las de su clase se le han atribuido diversos padres: me haré matar para evitar el triunfo de tus ideas; pero asimismo me haré matar para impedir que te impidan proclamarlas.

La Conferencia de Punta del Este, pues, reposa sobre un equívoco fundamental, tiene un vicio congénito e insanable: el supuesto derecho que se arrogan algunos países —pocos o muchos— de trazarle el rumbo a otro.

Todo esto, como se comprende, es reflexión de carácter general, reiteración de "primeros principios elementales", planteo esquemático de la situación. Otros equívocos subsisten. Otros equívocos, tácita o expresamente admitidos también como dogmas. La Conferencia es una Conferencia panamericana. Por tanto los que en ella participan reconocen la existencia de una determinada y diferenciada unidad continental, de un determinado cuerpo de disposiciones e instituciones que encauzan y dirigen ese heterogéneo conglomerado. El panamericanismo, es, no obstante y con él la "unidad" que recubre, un mito, mantenido con pertinacia y habilidad. Y un mito peligroso, porque disimula y acrece nuestro sometimiento. Cabe comprender —todo puede comprenderse— que los gobernantes latinoamericanos, no se animen a romper amarras con el panamericanismo. Los intereses, las necesidades, la debilidad de cada una de nuestras naciones aisladamente tomadas, pueden obligar a la prudencia, a más de otras razones menos respetables. Lo que no puede comprenderse a esta altura de la revolución del mundo, del vertiginoso proceso de descolonización cumplido, es que esos gobernantes —referimos a los que tienen sentido nacional— se dejen absorber por el juego, se dejen apresar por la trampa, se inclinen ante el mito como si se tratase de una imposición divina o de una fatalidad de la naturaleza.

Comprobada la falacia sobre la que reposa el sistema, que asegura al fuerte la tutoría sobre los débiles, ¿cómo no comprender entonces que el supuesto tribunal ante el que se pretende llevar al acusado, no tiene autoridad para juzgarlo?

Ese tribunal inhábil y desprovisto de autoridad para cumplir la función que a sí mismo se asigna, debe pronunciarse sobre un largo capítulo de cargos, que formulará, directamente o por interpósita persona, el jefe del clan. ¿Cuáles cargos? Se conocen y pueden reducirse tal vez a dos: apartamiento de la democracia; solidaridad con el comunismo.

No es difícil, creemos, mostrar que los equívocos y las hipocresías continúan. Lo primero que debe preguntarse es, si a título de defender o instaurar la democracia, cabe intervenir en la vida interna de un pueblo. En nombre de la catolicidad, que no es un conjunto de verdades temporales para quienes creen en el mensaje de Jesús, se alzó la espada contra los infieles a través de los derroteros de la historia. ¿Fue justo? En nombre de la democracia, categoría histórica de reciente aparición, ¿puede intentarse lo mismo, una cruzada misional? ¿Será ella, a diferencia de la otra que buscaba la salvación de las almas, justa? ¿Y será, lo que políticamente no deja de tener importancia, útil? La verdad temporal se transforma en dogma, se le convierte en mito y a su mágico conjuro se arremete contra el réprobo. Pero la democracia no es un dogma y su eternidad es una presunción falaz.

Además, sobre el punto corresponde hacerse, con la cabeza fría, lejos de los fariseos y los vocingleros, otras reflexiones. ¿De qué democracia se trata? ¿Cuál es esa pristina, pura y refulgente democracia, a cuyo dulce amparo se convoca al combate?

Sin duda, como ya se sabe también, una democracia al estilo anglo sajón y, aún más, al estilo estadounidense, que a pretexto de defender la libertad de los hombres, defiende pura y simplemente la libre empresa. Si de librar batalla por la democracia se trata, lo primero que cabe hacer, es ponerse de acuerdo sobre lo que ha de entenderse por democracia, y no tomar la experiencia ajena o aún propia si se quiere, como modelo. Y después, después o antes, no olvidar que la historia es fluida y los paralelos y meridianos no son los mismos para todos los países. Verdad de este lado del Atlántico, no tiene porqué ser verdad del otro.

Aún hay más. Y detrás del equívoco irrumpe la hipocresía, la más repugnante hipocresía. Porque aun admitiendo que algunos o muchos

de los jueces, puedan mostrar en los hechos que se ajustan al cartabón democrático que postulan, otros de esos jueces, también algunos o muchos, injurian, desconocen y pisotean cotidianamente a ese modelo. En nombre de la democracia, ¿pueden los Somozas condenar a Cuba, o los Stroessner, o los neófitos dominicanos, o los Duvalier de Haití, o los Idygoras de Guatemala, o algunos otros gobernantes continentales de no menos ilustre prosapia y relumbrantes hazañas?

Dejemos pues a la "democracia", —escarnecida y mancillada virgen, que de la hornacina, en ocasiones la bajan para que se dedique a fregados y barridos— en paz y vayamos a lo otro. Lo otro es el comunismo, la solidaridad o la alianza con el bloque soviético. Repetimos y no para que nos entiendan los imbéciles o los maldicientes: no somos comunistas. Pero repetimos también: que cada país resuelva dentro de sus límites y por sí mismo sus problemas. El principio vale frente a un país o un gobierno que se proclama comunista, como frente a un país o un gobierno que adopte, experiencia frecuente por desgracia en nuestra América, el fascismo. Claro y simple. Aquí también y no podía ser menos, aparecen los equívocos y, por supuesto, las hipocresías. Los equívocos, porque, por ejemplo, detrás de las palabras está la lucha de los dos grandes bloques. Es comprensible, que Estados Unidos se defiendan, como la URSS se defiende de una Finlandia pro occidental en demasía. Pero ese es el juego de ellos y no el nuestro. El juego y el interés. Lo que no es comprensible y menos admisible es que nosotros, los débiles, saquemos las castañas del fuego para uno de los contendientes. La hipocresía, la monstruosa hipocresía no es menos abrumadora. Porque resulta que estos heroicos misioneros que pretenden condenar a la expiación eterna a los supuestos aliados en tierras de América del comunismo, tratan, deliberan y comercian con los países auténticamente comunistas del mundo.

Para el modesto acólito, el fuego y el hierro, el aislamiento y el repudio. Para el gran sacerdote, el diálogo y el convenio. O el comunismo es esa repugnante peste de la cual hay que apartarse y a la que debe erradicarse sin piedad y sin pausa como lo pretenden ciertos desaforados que todavía creen, en lo íntimo, que a las ideas se degüellan o con el comunismo cabe la convivencia. Si lo primero, que es la teoría bárbara, se cumpliera, podría ser lógica la reacción frente a los acusados de comunistas en América. Pero se practica lo segundo, y entonces, todo el tinglado se viene al suelo y aparecen la hipocresía, la mentira y falacia del pretexto.

En torno a estas "razones", —apartamento de la democracia, comunismo— asoman otras. Así, por ejemplo, algunos piadosos gobernantes aluden en tono patético a la defensa de la civilización cris-

tiana y occidental. ¡Bello tema para discursos y juegos florales y aún conferencias de Cancilleres!

¿Qué es eso de la civilización cristiana y occidental? ¿Acaso una reminiscencia de las cruzadas? Musulmanes y cristianos después de haberse matado durante siglos, viven ahora y desde hace algún tiempo en paz. A nadie se le ocurre llevar la cruz a golpes de espada a tierras de Mahoma. A nadie, hacer flamear el creciente en las gárgolas de Notre Dame.

Pero a nadie tampoco, dentro de esa civilización cristiana se le ocurre resucitar las guerras de religión o poner en vigencia el edicto de Nantes, como nadie, después de la locura hitleriana públicamente proclama la necesidad y la utilidad de expulsar a los judíos o arrojarlos a los hornos crematorios.

¿Qué viene pues a hacer, Cristo nuestro Señor, en todo el ajetre político de nuestro tiempo? ¿Por qué, y que se nos excuse el argumento ha de ser Cristo, una propiedad de los regímenes capitalistas, un amuleto y un escudo para banqueros, empresas petrolíferas, grandes consorcios internacionales, latifundistas y demás ejemplares incapaces de pasar por el ojo de una aguja?

¿La civilización cristiana es la United Fruit, Wall Street, la Standard Oil, o la Shell, los mineros de Katanga?

¿Qué es eso también de la civilización occidental? ¿Algo que se opone a la civilización oriental? ¿Una simple antítesis geográfica y continental? ¿Europa opuesta a Asia? ¿Y por qué el comunismo y el marxismo que es su levadura serán orientales? ¿Por qué Marx continuador de Ricardo y de Adam Smith y de Hegel, anglo sajones unos, germano el otro, será la encarnación de Oriente? ¿Y por qué la civilización mecanizada, tecnificada, industrializada, de la Rusia Soviética que toma de modelo, en muchos puntos a Estados Unidos, lo será también?

Palabrerío insustancial todo este sobre la civilización occidental que pretende erigir al capitalismo en defensor de la misma y al comunismo ruso en su negación, cuando uno y otro, nacen de los mismos hechos y responden a una misma filosofía económica.

Rusia con sus vastas extensiones geográficamente situadas en Oriente, es Occidente también como lo es Marx, a menos —pero dilucidar el tema ya le corresponde a Benvenuto— que para nuestros piafantes caballeros de la cristiandad y el occidentalismo, Occidente sea, como lo pretendían los contrarrevolucionarios del siglo XVIII, Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

Todavía, todavía; pero siempre sería incursionar en tierras de Benvenuto cabría distinguir entre civilización y cultura y no es necesario afiliarse a Spengler ni recordar a Valery para creer que todas

las civilizaciones son mortales y que, en definitiva, una civilización ya señala la muerte de una cultura.

De todo lo cual vendría a resultar paradójicamente que estos defensores de la civilización son los defensores de lo que está muerto.

.....
"Marcha" N° 1091, del 12 de enero de 1962.

49 - Los verdaderos dos partidos

La reciente aparición del último número del Boletín del Banco Comercial, muestra otra vez más, una de las características o síntomas del cáncer que nos devora: características, síntomas, cáncer, al cual en tantas ocasiones a lo largo de los años hemos referido.

Volvemos sobre todo ello, con ayuda de las cifras, que nos hemos permitido reelaborar, del aludido Boletín.

1. En el decenio 1952-61, sólo en tres años, la balanza comercial del Uruguay, tiene saldo favorable. Son los años, 1953, 1956 y 1958. Dichos saldos ascendieron respectivamente, a 76:696.000; 5:261.000 y 3:973.000 dólares y suman en total 85:930.0000 dólares. Los otros siete años arrojan saldos desfavorables, que totalizan 451:874.000 dólares. Por tanto, el decenio en conjunto presenta un déficit de 365:944.000 dólares (trescientos sesenta y cinco millones, novecientos cuarenta y cuatro mil dólares).

2. En los tres últimos años —los que corresponden al actual gobierno— los saldos desfavorables suman 260:747.000 dólares, o sea equivalen, como se ve, al 71 % del déficit del decenio.

3. En los dos últimos años —1960 y 1961— época de aplicación de la llamada Reforma Monetaria, los saldos, siempre desfavorables, alcanzan a 144:586.000 dólares.

Debe tenerse presente, no obstante, que las cifras de los años 1959 y 1960, comprenden regularizaciones de los años anteriores. En cambio, las de 1961, por ejemplo en el rubro combustibles, no son las reales. Cuando se proceda también respecto a ese año, a las correspondientes "regularizaciones", se encontrará que las importaciones han sido más altas y por consiguiente que el déficit del año es también mayor.

4. En los diez años analizados, el promedio anual de las exportaciones llega a 179:117.000 dólares y el de las importaciones a 215:712.000 dólares.

5. Como tantas veces lo hemos señalado, el déficit de la balanza comercial es la norma y el superávit la excepción. Y así ocurre bajo todos los regímenes aplicados al comercio internacional y los cambios. Ora exista contralor de las importaciones; ora, libertad restringida o amplia para las mismas (1956 ó 1959).

6. Nuestro comercio internacional a lo largo de los sesenta años que van corridos de este siglo ha sufrido modificaciones cuantitativas; pero las de índole cualitativa, han tenido significación mucho menor.

Al estudiar los componentes de nuestras exportaciones, se observa que, ahora al igual de ayer, continuamos dedicados primordialmente a la exportación de productos de la ganadería y derivados: lanas, cueros, carnes, hilados, etc.

Por ejemplo, en el trienio 1948-1950, esos productos de la ganadería representan el 82.04 % de nuestras exportaciones; en el trienio 1958-1960, suben al 85.84 %; en 1961, que comercializó dos zafras, al 90,92 %.

De las importaciones a su vez, puede decirse, en términos generales, —no estamos haciendo un examen minucioso del desarrollo de nuestro comercio internacional— que en los últimos años han aumentado las compras de bienes prescindibles y ha disminuído la de bienes destinados al equipamiento.

Entre el 54 y el 61 las adquisiciones en general y derivados, han pasado de 44 millones de dólares a 21; la de artículos de barraca y construcción de 28 millones a 11; mientras la de los productos incluídos en el rubro cinematografía, radio, etc. de 2:800.000 a 7:700.000 dólares, sin duda, por influjo de la televisión.

De los hechos reseñados surge:

—Que nuestras exportaciones o nuestras ventas no alcanzan a cubrir nuestras importaciones o nuestras compras:

—Que nuestras exportaciones no se han diversificado. Vendemos los mismos productos de antes;

—Que en los últimos tiempos las importaciones de bienes de capital, han disminuído, en cifras absolutas y relativas y han aumentado las de los bienes de consumo, prescindibles, sustituibles o suntuarios.

El país se descapitaliza doblemente: porque los saldos deficitarios acumulados lo obligan a quemar sus reservas o a endeudarse; porque su equipo productivo no se renueva, ni se amplía.

Si, estos son los hechos, los hechos que sólo la mala fe o la estupidez o la ignorancia más crasa, pueden negar o desconocer, ¿cuáles son las causas? Porque es evidente que un proceso tan continuado ya debe permitir la formulación de un diagnóstico. También sobre el

punto hemos escrito largo y tendido. No tenemos más remedio que repetirnos.

Podemos y debemos encauzar nuestras importaciones. Es difícil reducirlas porque nuestro utilaje económico está atacado de vetustez. Dirigir las importaciones conduce a aumentar la inversión reproductiva y a limitar el consumo; pero no puede llevar a restringir el monto total de las importaciones.

Por tanto para cubrir importaciones que no pueden bajar y sí deben ser mayores, tenemos que aumentar nuestras exportaciones.

Ergo, producir más y producir mejor y buscar nuevos mercados. Sencillo como se ve y cuasi geométrico. Por serlo hay que sospechar de la receta. Y también, porque ésta, la receta, puede recoger una adhesión unánime. Cuando todos están de acuerdo en una fórmula, hay que desconfiar. La fórmula suele ser una verdad general, de esas que nada resuelven y a nada obligan.

¿Cómo producir más? ¿Con los métodos actuales? ¿Con las instituciones actuales? ¿Con los cuadros actuales? No lo creemos. Lo hemos dicho. La estructura productiva actual ha dado sus frutos. No puede, según creemos, dar más. Y la gran revolución que se cumplirá inexorablemente, si no nos resignamos a morir, será en estas tierras, aunque les pese a los fariseos, a los imbéciles, a los cipayos, una revolución por y para la producción.

No bastará. Formamos parte de un todo y la influencia de ese todo tiene mayor gravitación cuando se trata de países chicos y débiles como el nuestro. ¿De qué vale producir más si no encontramos mercados? ¿De qué vale si nos pagan menos por lo que vendemos y nos cobran más por lo que compramos? Cien veces también hemos escrito sobre la manera cómo la relación de intercambio evoluciona en contra nuestra y algún espíritu satírico, se ha permitido hacer mofa de ese empeño. Según ese autorizado economista nuestros paisanos no comprenden nada de la aludida relación de intercambio. Profunda observación que es mendaz y tonta, porque el paisano analfabeto sabe, más o tanto como el doctor que ironiza, cuantos novillos cuesta ahora un tractor o cuantos kilos de trigo debe entregar por una rastra.

Pero tonta observación también, porque no se trata de averiguar si el paisano teórico, en cuyo nombre sin autoridad se habla, comparte o no la tesis indiscriminada. Se trata de saber en cambio si el hecho denunciado es o no cierto. Si mientras los productos industrializados suben de precio, las materias primas y los artículos alimenticios bajan, los demás están de más.

Que la relación de intercambio ha evolucionado en contra de nosotros es innegable. ¿Por qué así? Puestos a discutir causas y no a comprobar hechos, es natural que las discrepancias aparezcan.

De la misma manera que al referir al pequeño, pequeñísimo problema interno, pensamos que sin modificación de las estructuras no habrá salud, también al encarar el vasto y complejo problema de las relaciones entre los países subdesarrollados y los que no lo son, creemos que otra modificación de estructura se impone. La revolución por y para producir dentro de fronteras, es parte de una más vasta revolución por y para la producción y la distribución con justicia, en todas partes.

Nada haríamos, nos parece, si nos redujéramos a mirar sólo dentro de fronteras. Nada tampoco si nuestros ojos se dedicaran a contemplar cuanto está más allá de nuestros muros. Nuestro "feroz" nacionalismo debe vincularse a todos los otros nacionalismos que tienen igual contenido y responden a igual necesidad. Ser antimperialista es ser profundamente nacionalista; pero ser nacionalista obliga a ser profundamente antimperialista. Antimperialismo sin base nacionalista es vaguedad y teorización y desarraigo. Nacionalismo, sin concepción antimperialista es miopía e irremisible frustración.

Hay que saber comprender cuanto ocurre en el mundo; pero hay que empezar por saber y comprender —única forma fecunda de amar— lo que ocurre en el solar propio. Para ayudar a los otros. Y para ayudar, en primer término, a los nuestros.

Estas reflexiones que, por cierto, están muy lejos de ser originales, se vinculan, aunque parezcan traídas por los pelos, con los artículos que en las últimas semanas hemos escrito sobre la llamada unión de las izquierdas. Aspira a ser una especie de colofón de los mismos.

Las premisas fueron: los grandes partidos vacíos de contenido y paralizados por el caos son incapaces de gobernar; hay que crear o empezar a crear una fuerza de reemplazo. ¿Cómo crearla? Ya hemos dicho que los procedimientos adoptados no nos parecen aceptables.

¿Para qué crearla? Antes hemos tratado, y ahora volvemos a intentarlo en este artículo, dar respuesta a la interrogación. ¿Para qué? Para conseguir la liberación del país. Más aún, para hacer el país. Para que el país sea. Todos los sueños de justicia, todas las generosas aspiraciones de un mayor y más difundido bienestar, están destinados al fracaso, a ser expresiones retóricas o despreciables chácharas demagógicas, si no comenzamos por comprender y hacer comprender que la inmediata tarea sólo nos acarreará "sangre, sudor y lágrimas"; que nos esperan trabajo y pena; que la revolución necesaria no es una revolución para el reparto; que no habrá mejor y más producción sin distribución más justa; pero también, que no puede haber mejor distribución si no hay mayor producción. En el proceso

económico real, no existen milagros. Las palabras no cuentan. Los demagogos no incluyen. Las promesas falaces se las lleva el viento.

Hacerle concebir ilusiones a las gentes es mentirles y conspirar, en definitiva, por generosa que sea la intención, contra la difícil empresa liberadora. Signo de madurez es saberlo. Signo de madurez, que las masas trabajadoras, los productores auténticos, lo sepan. Encaradas así las cosas, las clásicas denominaciones de izquierdas y derechas, sólo se justifican por la necesidad de simplificar, de definir, de esquematizar.

La fuerza de reemplazo que el país reclama y que a medida que el proceso de pauperización, descapitalización e injusticia se acentúe, reclamará más y más, escapa a los esquemas tradicionales, a las simplistas divisiones.

Sólo hay dos partidos: uno de avance y otro de "inmovilismo"; uno de progreso y otro de reacción.

El fin último de la economía es el hombre y no la producción; pero la liberación de aquél está ligada, dentro de lo que este mundo permite, a la abundancia y mejoría de la segunda.

Sacrificar la inversión al consumo, es sacrificar, en verdad, la producción y detener la marcha hacia una más completa justicia. Es comprometer el porvenir, para lograr momentáneas satisfacciones presentes. La doble tarea de una "izquierda" auténticamente revolucionaria tendrá que estar, pues, dirigida a combatir la facilidad hoy y a darle a las masas la esperanza y la seguridad de que la pena presente, servirá para mejorar la condición de todos, la de los propios hijos. Que no se trabajará más y se tendrá acaso menos, para beneficio de unos pocos, sino para beneficio común.

Para poder exigirle a las gentes hay que darles la certeza, la convicción, de que el sacrificio propio no beneficiará a los ajenos. Y certeza semejante, sólo puede ofrecerse si el régimen y las estructuras cambian.

Por otra parte, una "izquierda" que prometa y no exija, en nada se diferencia de los demagogos irresponsables que pululan por estas tierras. Les hace el juego a éstos y es una víctima o un instrumento de los mismos que, por cierto, cuentan con más recursos y también mayores habilidad y experiencia.

A la pena y al sacrificio no escaparemos. Pero la "izquierda" debe ser el sacrificio de todos para beneficio de todos, mientras la "derecha" es el sacrificio de los más para el provecho de los menos.

"Marcha", N° 1124, 14 de setiembre de 1962.

Luis Pedro Bonavita (1903)

En 1958, la "Crónica general de la Nación" se constituyó en uno de esos que (en los módicos términos uruguayos), pueden llamarse un "éxito de librería" y de opinión. Reeditado poco después, Luis P. Bonavita pareció haber alcanzado con él, el "libro de su vida". Es decir: esa organización de afirmaciones, de opiniones, de inferencias que en todo hombre reflexivo y a la vez articulado (a la vez capaz de exponer atractivamente sus reflexiones), van sedimentando, morosamente, los años, la experiencia, el contacto íntimo, vivencial con la realidad. Una realidad que, en el caso de Bonavita, (como ya su título lo decía), es la de la sociedad nacional entera, vívida y conocida en muy diversos niveles.

Antes de ese libro, Bonavita había adquirido una discreta pero sólida reputación de hombre limpio y de trabajo, de periodista, de ocasional aunque ardoroso polemista histórico. Maragato de origen blanco, como su pariente y amigo Francisco Espínola, descendiente también de combativos partidarios y guerrilleros, Bonavita hizo, desde 1928, diarismo en "El País", a cuya redacción responsable accedió en 1948, retirándose siete años más tarde. Entre 1955 y 1960 colaboró irregularmente en el mismo periódico, hasta que la decisiva pero no imprevisible transformación de sus posturas políticas le llevó, en 1961, a escribir en "Epoca", a atender en "Marcha" una columna semanal de temas agropecuarios y a ser candidato senatorial del Frente de Izquierda de Liberación.

Aunque en 1958 se había publicado la polémica "La sangre de Quinteros" que con su tío, el historiógrafo batllista Luis Bonavita sostuvo, Luis Pedro Bonavita es, y sobre todo desde el punto de vista ensayístico, el hombre de un solo libro.

En la cresta de esa ola de afán por conocer lo nuestro que es el signo de la actividad cultural creadora del país en la última década, la "Crónica" no pudo dejar de sorprender por la manera feliz con que fundía, en la cálida experiencia personal de un uruguayo entrañable, ideas y temas que en manos y bocas de otros eran (y serían) puras, yertas formulaciones intelectuales. Daba forma directa y accesible, para comenzar, a las tesis del "revisiónismo histórico" y fijaba en el artiguismo el gran movimiento agrario y popular conculcado después por la estafa ideológica del patriado unitario, por la preeminencia urbana, por la deformación latifundista. En esta dirección, Bonavita se inscribe en una corriente ya copiosa y a la que ha adherido un valioso sector de las últimas generaciones.

Pero también, al soslayo del ruralismo patronal a que ya se ha hecho referencia (véase noticia sobre Julio Martínez Lamas) Bonavita da voz en ese libro al ruralismo de los pequeños productores agrarios, de formación tradicional, de reflejos antimonopolistas y querencia extraurbana. Si pudiera usarse un término de amplia significación histórica, podría decirse que Bonavita es un "cobbettiano" y, como tal, un enemigo del gigantismo estatal o empresario, un devoto de las realidades primarias de la tierra, la familia, el trabajo, un adversario natural del desarraigo humano que la industria produce, del consumo acelerado, de la mecanización onerosa, de todo lo que descentre al hombre de un ritmo seguro, pausado, enquistado en sí mismo, en su capacidad de asimilación, de reflexión, de experiencia. Agréguese como corolario inexorable de esta actitud, su despego de toda ideología hecha, impositiva, y la preeminencia axiológica de la "sabiduría" sobre la "información", de la "cultura" en su más etimológica, telúrica acepción sobre una "instrucción" puramente intelectual y cuantitativa.

Los textos de "Crónica general de la Nación" que aquí se seleccionan, inciden en algunos aspectos capitales del pensamiento de Bonavita. La concepción del país uruguayo como ente de medida y de armonía reñido con todos los planteamientos mediatizadores de un desarrollo tecnográfico de

confección se acerca mucho a algunos hermosos planteos de Zorrilla de San Martín sobre este ámbito nuestro a la medida del hombre y en radical divergencia con los extremismos, las fatalidades americanas del desierto, la selva, la cordillera. También muestran un conocimiento de lo campesino, de lo "paisano", esencialmente directo, diríase amoroso, una "comprensión" identificadora de todo lo que de la tierra sube, de lo que la tierra dicta. Se infiere de ellos —sígase— la específica protesta contra una situación que ha ido agravándose desde que estas páginas fueron escritas. Una situación que lleva a colocar a nuestras naciones como pacientes en una mesa de operador, bajo la mirada glacial, y la cirugía a menudo simplista de tecnócratas y burócratas internacionales. El correlativo reclamo de soluciones propias, ajustadas a nuestra realidad, el encono a un pensamiento de visita, de turismo, de calcomanía (en realidad de tan dilatada acción en toda nuestra historia) enfatiza la tónica verazmente nacionalista de toda la posición de Bonavita, tanto más marcada, paradójicamente, desde su abandono de los aparatos partidarios que se reclaman de tal calificativo.

Igualmente se encontrará en estos textos la saludable, visceral resistencia de quien, probablemente sin el equipo intelectual más completo, insurge contra las dualizaciones políticas tajantes, contra esos grandes rótulos con cuyo contraste tantos juegan, tantos especulan, tantos se ayudan a cegarse a lo que en torno suyo —desde hace medio siglo— ocurre. También podría verse cómo, en Bonavita, la conciencia de un "Tercer Mundo" de naciones avasalladas y marginales penetra en esos esquemas y ya los destruye sin remisión, ya los relativiza hasta dejar en claro hasta qué punto importan la argumentación táctica de las naciones y las fuerzas monitoras y satisfechas, la exorcización de todas las tentativas a través de las cuales esas naciones relegadas buscan, trabajosamente, formas institucionales más acordes a su voluntad de liberación.

Las páginas que siguen anuncian —es fácil verlo— la profunda influencia que en la evolución intelectual de Bonavita habrían de tener el aplastamiento de la Revolución guatemalteca y el curso asediado pero triunfal de la Revolución cubana. Y

con ellas, la solución del conflicto latente (que en alguna nota sobre su libro se apuntó: "Marcha", n° 922) entre la orientación implícita de sus ideas y las solidaridades que aun ataban a Bonavita al sector político y a la prensa más hostiles a ellas. (Aunque tampoco sería honrado callar que entre las nuevas afinidades políticas del autor y esas ideas —según en "Crónica" se estampan— existen también —y muy sustanciales— contradicciones).

50 - La continuidad de los procesos deformantes. El esquema de democracia y totalitarismo

La continuidad de esos procesos deformantes asoma no sólo en lo que mueve la dinámica interna de la nación, sino también en lo afectado por la dinámica de relación que la vincula a la unidad universal de naciones.

En esta dinámica de relación, también nos valemos de esquemas que no sustituyen, sino que prolongan, aquel lejano de "civilización y barbarie". Ahora se plantea con el rótulo de "democracia o totalitarismo".

No sabemos hasta cuando durará esta "andancia", una de cuyas consecuencia es la de estar malogrando para la democracia todo cuanto en cuyo nombre planteo el "dilema". Y así, en nombre de la democracia, deben validarse a individuos y gobiernos encanallecidos y rapaces; a oligarquías financieras que actúan como gerentes y no como gobernantes de países, y con criterio de gerentes valoran los destinos internacionales; a colonialismos a cargo de potencias grandes o de otras que lo fueron y que en el correr de los siglos, ante la empresa colonial, han llegado a ser así como un hidalgo venido a menos. Y ¡ay! de quien se aventure a pedir ciertas explicaciones! ¿Pero no ve, le dicen, que se está enfrente de la amenaza totalitaria? ¿Es que usted es comunista o comunoide? —que es el totalitarismo de turno.

Sí; nosotros vemos que está enfrente y latente la potencia totalitaria; pero por lo mismo que lo vemos y medimos la dimensión del riesgo, nosotros, aquellos para quienes la democracia no es alternativa de un dilema, sino actitud radical, afirmación plena, condición esencial del modo de ser, de existir, de vivir de manera armoniosa en la dignidad de la persona humana; nosotros, que por todo eso sentimos una abominación visceral por toda forma de totalitarismo, no pode-

mos mirar sino con indignación y con horror aquel chantaje trágico con que el esquema viene haciendo víctima a la democracia.

Sabemos muy bien que en la vida de los pueblos, como en la de los individuos, el tremendo complejo de las circunstancias arrastra a veces a dolorosas "transacciones, y que suele necesitarse más coraje moral para aceptarlas que para resistirlas. Sabemos, igualmente, cómo suelen ser explotados esos supremos sacrificios.

El "carchador" era el sujeto que, aprovechando las sombras de la noche, se deslizaba furtivamente en el campo de batalla —en la que muchas veces no había intervenido— para despojar a los heridos, a los agonizantes y a los muertos.

El "carchador" sigue siendo una figura vigente en el campo de batalla de la acción política; es el gran aprovechador de los "status" que esa batalla crea, y descarga el golpe sobre los que quedaron exhaustos en la lucha.

Pero todo eso no son sino derivaciones fatales de las formulaciones esquemáticas de cuestiones a cuya complejidad no basta con la simplicidad de la línea del diagrama. El esquema se presta a que cada cual rellene el dibujo con los colores que le plazcan o convengan, lo que es, a su turno, ocasión de las más inauditas deformaciones. Así, el "slogan", que es un esquema coloreado.

El remoto inventor del "slogan" fue Catón, con el "es necesario destruir a Cartago" que, según dicen los cronistas, cerraba todos sus discursos. Y pronunció miles. Cartago fue destruida; a Roma, al final, no le fue lo bien que esperaba con la ruina de la rival transmediterránea. De todos modos, la potencia destructiva del "slogan" tuvo que ser reconocida desde entonces. El "slogan" es la idea fija; y la idea fija es la renuncia a las ideas; o sea, la renuncia a la inteligencia.

Entre el famoso "muera la inteligencia" de Millán de Astray, y la renuncia a la inteligencia del "slogan", en cuanto a decretar su inutilidad, su peligrosidad, o su nocividad, la distancia es mucho más corta de lo que parece.

"Slogan" fue el "hay que destruir a Cartago"; "slogan" la "civilización o barbarie"; "slogan" los dos palabras "revolución social"; "slogan", "La Gran Alemania"; slogan, "democracia o totalitarismo".

Al "slogan", los totalitarios le oponen la "consigna", que es otro "slogan", una afirmación o una negación simple, ruidosa, llamativa, sobre cualquier problema. Formas degeneradas del esquema, que desembocan en esa formulación que es "la propaganda".

En el juego de los predicamentos políticos, antes el esquema requería el discurso, o el artículo doctrinario, lo que significaba, en

cierta medida, cuando menos, un esfuerzo intelectual, aunque la energía mental desplegada no diera para salir de los moldes esquemáticos muchas veces.

Al "slogan" le basta y le sobra con una frase, tanto más vacía cuanto más sonora.

La propaganda realiza milagros de síntesis aún mayores: le basta un sonido, un número, un color, un retrato. El éxito lo asegura la insistencia de la reclame que inunda paredes, plazas, calles, carreteras; y el cielo. Tales sonidos, son el llamado al goce de infinitos derechos; tal color quiere decir que se adhiere a una cantidad inabarcable de cosas; tal retrato es la expresión de la humanidad misma en la actitud reivindicante de los más altos destinos. Pero a derechos, a doctrinas, a esperanzas hay que optar en función de una suerte de reflejos condicionados: sonidos, colores, formas. Y nos estamos habituando a admitir que la reacción de reflejos condicionados es expresión de la opinión pública.

Es un error creer que la vieja oratoria política la ha matado la evolución de la inteligencia; la ha matado el "slogan", la idea fija, la renuncia a la inteligencia. En esto, si no los inventores, los formidables propulsores del método fueron los dos trágicos dictadores fascistas. Las peroratas de Hitler y Mussolini no eran sino una idea fija interminablemente repetida y coreada por millones de altoparlantes.

En cuanto a Stalin, con otra psicología, sin duda, no había menester de la teatralidad estentórea; le bastaba con asomarse al estrado y dejarse ver durante un rato.

Pues bien: lo que muchos espíritus no advierten es que a fuerza de manejarse con el esquema democrático y no con el pensamiento democrático pleno y vivo, están haciendo el juego al totalitarismo, al punto de que, por la inercia mental del esquema, se están asimilando prácticas netamente totalitarias. Nada hay más peligroso que el planteamiento falseado de los problemas, y esa peligrosidad es más grave cuanto más vastos son los destinos que esos problemas afectan.

Si nos manejamos, no con el esquema, sino con el pensamiento democrático pleno y vivo, no es posible que aceptemos para otros, ni en nombre de otros, ni en nombre propio, la suerte de colonia. Menos que nadie podrán aceptarlo las naciones americanas, sin incurrir en ruptura absurda con su historia, como que también nos cupo aquella negra suerte y tenemos la experiencia nacional de tan desdichado destino. ¿En nombre de qué podríamos decirles a los que aún sufren las desdichas de arrastrar la cadena, así sea de oro, que se abstengan de rebelarse, que no incomoden al amo. ¿No debió

ser la democracia, en nombre de la propia expresión nacional, y las democracias, en nombre de la unidad universal de las naciones, las que se adelantaran en la exigencia del reconocimiento efectivo de la libertad de todas las naciones avasalladas? ¿Es concebible que el concepto de la propia libertad descansa en que a ello conviene el sometimiento ajeno?

¡Ah!, se replica. Pero usted olvida que "o democracia o totalitarismo"; que esas naciones para las que usted desea la libertad, no la conservarían de concedérsela, pues la perderían bajo la garra del comunismo ruso.

Es el esquema en acción. Si las naciones democráticas colonias se adelantaran a reconocer la independencia de los pueblos que tienen sometidos en Africa, en Asia y en América, las garras del comunismo ruso habrían de encogerse, no por virtud imitativa, sino por la impotencia para retener presas o tomar nuevas. Si las democracias alzarán la voz de la independencia y de la libertad desde todos los rincones del mundo, su formidable resonancia rompería el silencio impuesto a los pueblos avasallados por el comunismo ruso. Pero eso no ocurre, y ello no puede validarse en nombre de la democracia, porque esa tremenda omisión la desnaturaliza, no la defiende.

No hay prioridad alguna, valedera y respetable, a los designios de independencia de una nación, lejana o cercana, poderosa o débil. Cualquier prioridad que se invoque, es escamoteo, es trampa, es estafa. Con respecto a tales supuestos, la intransigencia es un imperativo.

"Crónica General de la Nación", págs. 111-115

51 - [Uruguay: dimensión humana y gigantismo]

No es poco, ciertamente, lo que se ha deshecho, pero lo realmente grave estaría en la continuidad del proceso negativo. Para contenerlo disponemos, por lo pronto, de "lo mero principal": la libertad política. ¿Que no es todo? No; no es todo; pero sin ella no hay nada. Además, aquel "colorcito del país" de que hablamos antes, es un elemento plástico de valores esenciales para la conformación nacional en soluciones de nobleza, de dignidad humana. Y estas

actitudes innatas, morales, sentimentales, intelectuales son las que han venido contrarrestando aquellos procesos deformantes (...). Actitudes que asoman ya en el libro, en la cátedra, en el trabajo de campo en la tribuna parlamentaria, en el estallido de nuestras revoluciones, o en las huelgas obreras. No importa que a los fines de las glorias efímeras, aunque debería importar a los fines de las valorizaciones humanas, que tantos y tantos de los gestores de esa grande tarea de contención de los dichos procesos, pertenezcan al montón de los anónimos, de los silenciados, de los olvidados. Lo que importa es que han existido; y que existen. Integran las generaciones que hacen, que en definitiva es lo que perdura.

Además, tenemos por escena perdurable a la que ha sido la máxima silenciada, cuando ha dejado de ser la máxima calumniada, ésta, la nuestra noble tierra. Hay entre ella y aquel "colorcito del país" una telúrica armonía, que relaciona al hombre y la tierra en un plano de dimensiones humanas.

Surcada por innumerables cañadas, arroyos y ríos, en ninguna parte es preciso concebir ni construir el "puente más grande del mundo".

Es poco lo que se puede viajar en el país sin ver un panorama serrano. Pero si a alguien, para subir a las sierras más altas, se le ocurriera vestirse de alpinista, se pondría en ridículo.

Los montes indígenas que marginan, raleados, los ríos y arroyos, aventurándose a veces algunas cuadras campo afuera, o los que recorren algunas sierras, tienen una talla mediana, "tirando" a bajos. En casi todas partes el hacha ha hecho estragos, y los renuevos perpetúan las especies. Los palmares son uno de los silencios de la historia de la botánica vernácula. Se ha hecho bien en conservar los testigos de un enigma, ante el que siguen impassibles los talas, los molles, los guayabos, las coronillas, los canelones, los arrayanes y desde más lejos, los ombúes.

La capa fértil se proyecta sobre todo el territorio del país, como si se hubiera hecho con un designio aleccionante para los hombres. Lo pobre, lo mediano, y lo rico, se confunde a cada paso; no hay ni el gran desierto ni la vasta región de tierras hondas; y el todo se revela en una conjugación de decorosa modestia. Que las pasturas naturales de hace un siglo, no son las pasturas naturales de hoy, parece cosa cierta. La mudanza es de signo negativo, pero eso ha sido obra de otro de los procesos deformantes.

Los bañados son bravos, pero no intratables. Hay que conocerlos, eso es todo. A quien no los desprecia ni los subestima, le ofre-

cen esa nutrias criollas, cuyas pieles las estima la industria peletera como finísimas. Y en los veranos secos, los campos de bañado suelen ser la salvación de los rodeos.

Si no aramos las tierras que no debemos arar, nada tendrá que hacer la erosión eólica. Como no hay accidentes naturales que lo controlen, el viento sopla a su antojo. Pero el paisaje está dispuesto para resistirlo, y a la furia de las ráfagas y a la persistencia de sus desplazamientos, nuestros montes petizos le oponen la inconmovible voluntad de su resistencia y las cuchillas la defensa impasible de sus lomos rotundos.

De los viejos ganados criollos, sólo queda el recuerdo de las carnes sabrosas, de la leche sabrosa, de sus lanas cálidas hiladas en las viejas ruecas camperas. Y sólo algún nostálgico, de tanto en tanto, hace cruzar sobre los horizontes la nerviosa silueta de algún moro, de algún bayo, de algún gateado, de algún overo criollo, "cballito del medio", modesto y resistente como todo lo del paisaje.

Hace ya muchos años que se inició el proceso de los refinamientos. Tenía que ser así. Pero, en 1950, se denunciaba esto: "A más de ochenta años de iniciado el proceso de refinación de los ganados, seguimos en el 55 % de rendimiento de carne que daban los antiguos novillos criollos...".

Otro tanto pasa con las ovejas; para aumentar el rendimiento de lana por animal en un kilogramo, hemos necesitado cincuenta años.

Igual fenómeno ocurre con el trigo. En 1793 arando con arados de madera y trillando con yeguas, el rendimiento era del 15 por 1. No se alcanza hoy, en el promedio, usando la más moderna maquinaria agrícola, y a cincuenta años de funcionamiento del Instituto Fitotécnico y Semillero Nacional de la Estanzuela.

.....
—¿Qué quiere decir ésto? ¿Que aquí nadie sabe trabajar, nadie sabe producir, nadie sabe hacer las cosas bien? No, a despecho de lo que nos digan, entre chiclet y chiclet, los más afamados técnicos que suelen traerse para que vean hasta donde estamos de "subdesarrollados". Admitamos sí, nuestros errores y nuestras ignorancias; pero pongamos nuestro oído más atento para recibir el mensaje entrañable de nuestra tierra, puesto que nadie como nosotros, que somos sus hijos, está habilitado para recibirlo.

"Yo no digo esta canción —Sino a quien conmigo va..."— dice el fabuloso marinero del viejo romance del Conde Arnaldos. Si no hay aproximación amorosa, nada nos dice "su canción". Pero

la noble tierra nuestra está expresándonos algo de lo que no quiere desprenderse. Es el "colorcito del país", omnipresente en el plano de las relaciones humanas con que se relaciona con el paisaje.

Acá nada corresponde al "gigantismo". Y ello es loable, y el que no sea capaz de aceptarlo con júbilo que lo acepte con resignación. Nada de lo que la naturaleza puso bajo o sobre tierra, nos aconseja tomar el camino de los gigantismos.

"Crónica General de la Nación", págs. 171-174

Esther de Cáceres (1903)

La densa, unitaria, persistente labor poética de Esther de Cáceres —un tercio de siglo desde “Las insulas extrañas” (1929) hasta “Los cantos del desierto” (1963)— es, fuera de duda, lo más importante y, sobre todo, lo más circuiblé, lo más objetivado de su rica y andante personalidad. Pero, al margen de ella (cumplida más íntima, más discretamente que lo habitual), Esther de Cáceres ha sido una presencia casi ubicua de nuestra vida cultural, una agitadora de ideas y de fervores, vertidos reiterada, innumerablemente, en cursos, conferencias, prólogos, artículos, ensayos.

Sobre la afirmación integral, sin resquicios, de una filosofía del hombre y la cultura cristiana, personalista, espiritual, sobre la defensa de una poesía de calidad y ambición “ontológicas” (según le gusta decirlo), Esther de Cáceres ha ayuntado la devoción, no contradictoria sino, y por el contrario, unificadora, hacia figuras tan disímiles como Carlos Vaz Ferreira y Joaquín Torres García, León Bloy y Jacques Maritain, Eugenio D’Ors y Miguel de Unamuno, Eduardo Dieste y Gabriela Mistral. Y, todavía en el rol de sus muertos cercanos: Vicente Basso Maglio, Juan Parra del Riego, María Eugenia Vaz Ferreira, Osvaldo Crispo Acosta. Y aun Menéndez y Pelayo y su Santa Teresa y su San Juan. En este punto, podría aseverarse que su teoría del espíritu es, a la manera carlyleana, una teoría de los héroes y de la devoción a los héroes. Pero es sobre todo de D’Ors, de Dieste, de Torres, que se deriva su apología de una Tradición activa y de un clasicismo renovado que —vertebrados de nuevo por una concepción teocéntrica del mundo y del hombre— sean capaces de asumir y de integrar en sí mismos las búsquedas, angustias, torcedores del drama intelectual contemporáneo.

Como el autor de esta noticia alguna vez sostenía, todo el espíritu de esta ensayística y de la personalidad que la anima podría expedirse en esos adjetivos —fino, vivo, puro, claro, hondo— que en forma constante suben a su palabra. Con ellos, tal vez, sería posible armar el esquema coherente de una visión del mundo y de una actitud ante él, de una conducta, un temple.

A conducta, a estilo es que, en páginas calidísimas, Gabriela Mistral se refirió ya hace años, a la amistad aristotélica y juanista de esta mujer a la que todo se le hace carne en su preciosa que-rendería, a su lealtad. Y nadie que conozca a Esther de Cáceres podría dejar de ratificar palabras tales y, sobre todo, las que se refieren a su amistad, un don suyo tan esporádico como asombroso con el que tantos hombres y mujeres han sentido enriquecidas sus vidas. Y su andadura humana, imprevisible y volcada sobre las cosas y las almas es un poco, también, la andadura de sus escritos prosísticos. La naturalidad desprejuiciada de ellos es la seña de su origen en un apostolado continuo y, sobre todo, hablado. El fervor inalterable, la gravedad devota del tono, la multiplicidad, la reiteración obsesionada, el frecuente desorden marcan también una vasta obra que debería condensarse y recogerse y en la que sólo los prólogos (a “Poesías” de Parra del Riego (1943), al “Milón” de Espínola (1954), a “La isla de los cánticos” de María Eugenia Vaz Ferreira (1956) y probablemente algunos otros) son fáciles de hallar.

El texto de Esther de Cáceres que aquí se ha escogido no es, probablemente, ni mejor ni peor que otros susceptibles de serlo. Pero tiene de representativo de su obra el que —con generalidad y libertad ensayísticas— siga dos verdaderas fijaciones del pensamiento de la autora: la relación entre “Tradición viva” e invención y la jerarquización entre lo universal y lo autóctono. También trae a colación nombres muy señeros: Rodó, Rubén Darío, D’Ors, Torres García, Gabriela Mistral que —desde el costado hispanoamericano— son capaces de ejemplificar el ejercicio más vivo, más conspicuo de tan fundamentales cuestiones.

52 - La Cultura de América y sus Fuentes

“Nacemos en un lugar: es poco a poco que componemos en nosotros el lugar de nuestro origen, para renacer en un segundo tiempo y cada día más definitivamente.

Para algunos, el lugar del nacimiento espiritual coincide con el que está señalado en sus documentos de identidad; y debe ser una dicha infinita sentirse hasta ese punto identificado en ambas circunstancias”.

Para otros, ese lugar se ciñe en torno a ciertas experiencias que despiertan en nosotros junto a la viva emoción ante el misterio de nuestro origen, un sentimiento de nostalgia: algo semejante a la desolación por el bien perdido o inalcanzable; porque súbitamente sabemos que difícil es esa dicha infinita a que el poeta se refiere: la de que nuestro nacimiento espiritual tenga su raíz en aquel sitio que misteriosamente se nos ha deparado para llegar al mundo.

Con ese nacimiento espiritual se relaciona nuestra cultura, ya que, si aquí se dice esta palabra es confiriéndole su real y entera significación; aquella que se dibuja con rasgos inconfundibles en la difundida y nunca agostada afirmación de que **“Cultura es una categoría del ser, no del saber”**.

En esta cultura viva pensamos hoy al considerar la realidad sudamericana; y por eso tenemos que afirmar que toda valoración de la cultura de América supone un estudio de sus fuentes. Porque esa cultura viva se vincula siempre a lejanas y oscuras raíces cuya búsqueda nos lleva al encuentro de una realidad sobrecogedora; la tradición. Entonces, ya sabemos el sentido sagrado de la palabra, liberada de todos los equívocos en que tantas veces se la quiere comprometer confundiéndola con inercias tristes o peligrosos pretextos. Este sentido tradicional de la cultura lleva a discriminar sus valores más fuertes y originales. Y aquel noble y valiente arquitecto

que buscó extrañas y libres formas —Antonio Gaudí— pudo por eso poner al frente de uno de sus libros este acápite aleccionador: **“Ser original es ir al origen”**.

Quizá por todo esto siente alivio el peregrino que va de América a las antiguas ciudades europeas y encuentra en ellas las lejanas raíces de su ser; las lejanas raíces de esta América Latina, hija en gran parte de la cultura occidental.

Y si el peregrino sintió —y esto es inevitable— lo que en un libro grave y noble Zum Felde llama “el drama de la americanidad” es decir, sintió “la inmadurez histórica, la falta de una tradición, la heterogeneidad y la indefinición de la cultura del hombre sudamericano”, descansa al descubrir esas lejanas fuentes; al reconocer sus remotos orígenes. Aprende qué relación tiene con esas fuentes; y hasta qué punto se ha alejado de ellas.

Sabe enseguida una de sus carencias fundamentales; porque la gran sorpresa que se recibe en aquellas antiguas ciudades es la presencia de un pueblo que no existe en las ciudades americanas; en las que está sustituido por burguesía o gentes de raza agónica; un pueblo creador, cuya vida se relaciona de modo intenso con las antiguas piedras labradas, con la graciosa artesanía, con los cancioneros, con el ritmo alterno del saber culto y el saber popular.

Se evoca entonces aquella inmigración que llegaba a estos países en los primeros tiempos de su vida libre; en aquellos seres de pueblo que nos enseñaban los cuidados pequeños, el sentido familiar, la entrega cordial; el amor al trabajo; la fidelidad al país lejano; la expresión directa; el canto y el rezo y que permanecían además libres, custodiados contra toda influencia que pudiera desnaturalizar su estilo, su acento, su vestido, su modestia encantadora; todo ello aporte cultural de tipo popular al cual debemos atender con una delicada conciencia alerta.

El contacto con esta antigua cultura es lejano y profundo. Descubrirlo es saber las raíces de nuestra cultura viva; que no es cultura libresca ni intelectual, porque, aunque incluye esos medios, va más allá de ellos; los trasciende y los completa con elementos experienciales y se relaciona así con la totalidad del ser, extendiendo sus posibilidades de aprender. Porque no sólo se lee en libros, ni se aprende en cátedras de disciplinas insignes; sino que también se aprende contemplando la tierra y el cielo, admirando actos heroicos, agradeciendo un gesto gentil, mirando los ojos de los pobres.

Así, pues, sentimos que no estamos aislados en un continente de preciosas tierras y preciosos cielos, en latitudes tocadas por bella luz; no estamos solos en medio de esta naturaleza sorprendida por ritmos cada vez más violentos de la civilización mecánica; no esta-

mos solos, sobrecogidos por la sombra viva y oculta de un pasado prehistórico de que heredamos poco, y que aún no hemos descubierto ni en sí mismo ni en su relación con nosotros.

Estamos unidos a una tradición, a una cultura milenaria, a la que seguramente podremos enriquecer con hallazgos y acentos propios americanos. Tal el caso de Gabriela Mistral que por tenaz voluntad estilística pudo concertar cultura europea con acentos típicos americanos, en creaciones singulares cuajadas de novedad idiomática.

La relación con nuestras fuentes europeas es difícil, discontinua, aún no estudiada en sus características profundas. Adquirir conciencia de esto es de importancia esencial para el desarrollo de nuestra cultura.

Sabemos que la formación de nuestras gentes fue pobre y desordenada. Trajeron los colonizadores españoles una cultura elemental con la base de libros románticos elegidos o encontrados al azar entre los peores ejemplos de la literatura romántica española. Toda la literatura americana del coloniaje es parasitaria de ese romanticismo español, a través de pobres modelos.

Luego, la escisión con respecto a esta fuente a penas entrevista, mal entrevista. La mirada vuelta a Francia: la influencia de los ensayistas y poetas del siglo XIX (tal como se da en los conocidos ejemplos de Rodó y Darío).

Estas influencias tuvieron ventajas y desventajas. Las ventajas esenciales radican en la fecundidad del contacto con los valores característicos del genio francés: la profunda vocación hacia la claridad y el orden, el resplandor de aquel prodigioso concierto entre "el espíritu de geometría y espíritu de fineza". Los riesgos fueron, en primer término, los inherentes a las limitaciones del positivismo, del intelectualismo; las rémoras naturalistas de aquel siglo, que el advenimiento de Bergson purificó; intelectualismo al que la formación de los americanos paga pesado tributo, y del que pudo independizarse, según un destino de singular nobleza, la obra de Carlos Vaz Ferreira.

Siguió el prematuro alejamiento de la cultura francesa y un aluvión de influencias esporádicas, no asimiladas —generalmente nacidas de situaciones circunstanciales, de novelaría, de curiosidad no satisfecha, a causa de la falta de estudios de fondo, con los que se nutre y crece la cultura verdadera.

Pero aquella primera escisión que nos separaba de España sin conocer sus expresiones más antiguas y auténticas, sin conocer sus

clásicos creadores de nuestra lengua, significó un singular y gravísimo divorcio: nos separamos de la tradición de un país cuya lengua hablamos, herida cruenta para nuestra expresión, con todas las consecuencias sobre el lenguaje y el alma, sobre la persona humana y su proyección en el mundo que la rodea.

Y a tal dificultad se agrega la derivada de la mezcla de razas; los riesgos del mestizaje invaden el ámbito de la expresión y de la cultura.

Con una lucidez que maravilla habla Gabriela Mistral de su aventura con el lenguaje, con la raza, con la tradición, en una glosa autocrítica a propósito de sus canciones para niños. Se refiere al conflicto entre "el ser fiel y el ser infiel al coloniaje verbal" y dice sus dificultades de expresión:

"Hurgando en eso cuanto me era dable hurgar, supe yo, artesana ardiente pero fallida, que me faltaban en sentidos y entraña siete siglos de Edad Media criolla, de tránsito moroso y madurador, para ser capaz de dar una docena de rondas castizas —léase criollas—".

Y luego: "Una vez más yo cargo aquí, a sabiendas, con las taras del mestizaje verbal".

"Pertenezco al grupo de los malaventurados que nacieron sin edad patriarcal y sin Edad Media y soy de los que llevan entrañas, rostro y expresión conturbados e irregulares, a causa del injerto; me cuento entre los hijos de esa cosa torcida que se llama una experiencia racial, mejor dicho, una violencia racial."

Este encuentro con sus raíces, este valor para afrontar el conflicto, encuentro profundo que no tiene que ver con un sentido frívolo, decorativo, de los temas o de los valores sonoros sólo considerados por sí mismos, es uno de los hechos que ha traído a Gabriela Mistral a una situación de gran entidad en la literatura hispano-americana.

Pudo ella así dar una América vista con ojos limpios; con un sentido estricto de la distancia, del color, de la luz, y de los medios técnicos, estilísticos necesarios para dar esa realidad —objetiva y entrañable a la vez—; creando nuevos ritmos, incorporando palabras nuevas, de antigua estirpe indígena y buscándoles real concierto con el buen castellano, aprendido en los clásicos y en el habla del pueblo.

Esta fidelidad a las fuentes es uno de los signos de las grandes obras que integran la cultura americana.

Es una fidelidad que excluye todo pintoresquismo banal, y que se funda en trascendencia, en versión ontológica, en búsqueda y creación de valores. No confunde esa realidad profunda, revelada con medios estéticos, con la anécdota; no confunde la versión fiel con

la versión fotográfica; ni lo popular con lo plebeyo. Crea una obra original, en la que aparecen, trascendidos y convertidos a la expresión personal del autor, los elementos que vienen de alejadas fuentes, las experiencias de autor culto y las experiencias de tipo popular; concertadas según medios específicos; invenciones únicas por las que el estilo nace y crece. Sería el caso de un Espínola en que desde las primeras narraciones los valores estilísticos desbordan a la anécdota, como en una prefigura de lo que pasará luego en sus cuentos inéditos: "Rancho en la noche" o "Los cinco".

De esta fidelidad a las fuentes, de esta verdad ontológica, resulta la originalidad de la obra, el rasgo propio de la expresión personal; y por eso la posibilidad de un acento americano diferenciado, que no radica en los caracteres del tema o en el registro directo de la realidad sino en los medios estilísticos. Así son los tonos que pueden caracterizar a la Pintura de un país, o marcar la raza del artista; o aparecerá en los singulares rasgos del Pensamiento, como en el caso de un Vaz Ferreira, que enseña a pensar directamente, en lección que toda América debe agradecer.

La dificultad para caracterizar la Cultura de América Latina se acentúa cuando tratamos de ligar esta cultura con vestigios de civilizaciones antiguas, que en algunas zonas del continente se dieron, y que en nuestro país no existen en absoluto.

Conocido es el estudio de Rodó sobre Darío: "Me parece muy justo deplorar que las condiciones de una época de formación, que no tiene lo poético de las edades primitivas ni lo poético de las edades refinadas, posterguen indefinidamente en América la posibilidad de un arte en verdad libre y autónomo".

"Nuestra América actual es para el arte un suelo bien poco generoso."

"Quedan, es cierto, nuestra naturaleza soberbia y las originalidades que se refugian, progresivamente estrechadas, en la vida de los campos. Fuera de esos dos modos de inspiración, los poetas que quieren expresar, en forma universalmente inteligible para las almas superiores, modos de pensar y sentir enteramente cultos y humanos, deben renunciar a un verdadero sello de americanismo original".

No encuentra Rodó este verdadero sello en la obra de Darío. A través del tiempo y de muchos ejercicios de relectura del poeta de *Prosas Profanas*, estudiando su proceso ha llegado a pensar que lo americano en Darío es seguramente su intrepidez, su violenta pasión por descubrir nuevas formas, su descubrimiento de novedades

técnicas que el mismo Rodó estudió detenidamente, desde la consagración de nuevas formas estróficas hasta aquellas que el ensayista califica como nota aventurera de la reforma "las disonancias calculadas que de improviso rompen el orden rítmico de una composición con versos de una inesperada medida o simplemente con una línea amorfa de palabras".

Tal elaboración creadora, audaz, aventurera, de ímpetu juvenil —pienso en la creación de los *Polirritmos* de Juan Parra del Riego— hizo posible no sólo el proceso de Darío hasta llegar a aquellos *Nocturnos* tan intensamente confesionales, sino su influencia sobre la literatura española de la época.

En un reciente estudio sobre el pintor Torres García, Jean Cassou trata un tema paralelo al de estas consideraciones.

Se refiere a lo americano de Torres García:

"Es por el espíritu, dice, y en el espíritu, que el Arte y la doctrina del maestro son americanos y la prueba que ellas darán de la realidad americana será por la acción y la creación".

Ese espíritu audaz, intrépido, llevó a Torres García a buscar en la tradición de América. Mostró con amor los grandes valores de esa tradición. Había vivido largos años en los centros más representativos de Europa; se había formado en ellos, y había creado una obra dentro de su gran tradición.

Cuando vino a América, supo ser fiel a aquellas fuentes; pero se supo y sintió bien americano; de su país. Dió la luz de nuestra ciudad; dió su carácter en creaciones libertadas de todo pintoresquismo, vivas en una realidad plástica. Quiso saber más: indagó en la Prehistoria; tuvo hallazgos originales a propósito del concierto entre la tradición americana y la tradición del arte clásico, por vía original, creadora; y así dice Cassou:

"Este descubrimiento —el de América, y el arte y la doctrina por la cual él se realiza nos traen una exaltación del pasado continental, de sus elementos pintorescos específicos, de su estetismo. Si por su magisterio, Torres García da a América la conciencia de sí misma, esto no podría ser invitándola a una vuelta sobre sí misma; tal sería un ejercicio artificial y superficial."

Esta visión rápida de algunos ejemplos significativos revela la complejidad del problema y la importancia de nuestras fuentes culturales. Tal estudio puede ser fecundo.

Para nuestro caso —pienso en el Río de la Plata— la realidad, de doloroso desenfoque, se sitúa entre algunas posiciones extremas: la de quienes quieren independizar nuestra cultura de aquellas fuen-

tes vivas europeas de la gran tradición occidental, afirmando que sólo debemos atender a lo autóctono y tendiendo casi siempre al pintoresquismo. Luego está la posición de quienes quieren llevar la atención sólo a aquellas formas culturales lejanas, a veces exóticas, sin examinar las posibilidades ni las ventajas de su asimilación, la gravedad de una ruptura con raíces profundas e incluso de una ruptura con la tradición de la que todavía no tenemos conciencia.

Estas posiciones, y otras conexas, gravitan sobre la vida espiritual y cultural de estos países, trabándoles su desarrollo y creándonos la angustia que ellas entrañan, en sí mismas así como la angustia que siempre provoca la aberración del proceso de pensamiento desvirtuado por falacias entre las que muchas veces asoma la falsa oposición entre la tendencia a lo autóctono y la tendencia a lo extranjero, no superada por un criterio de universalidad y de sentido de calidades.

La lección de Torres García es de fidelidad a la gran tradición del Arte aprendida junto al Mediterráneo, la mirada puesta en los caracteres de orden, claridad y universalidad que en el clasicismo resplandecen. Sin abandonar este ideal buscó en la realidad antigua de América y quiso — con intuición originalísima— fundar un Arte americano inscripto en la gran tradición universal.

Casi a la vez que dictaba Torres sus clases editadas luego en libro —*Metafísica de la Prehistoria Americana*— publicaba Alberto Zum Felde su obra “El Problema de la Cultura en América”. El autor nos habla allí de esta posibilidad de concierto entre lo americano y lo universal.

Creo que los artistas y pensadores más serios de América, con diversos acentos — están orientados en este sentido clásico. Aunque aún no trascienda ello a los estilos de vida y de acción en los cuales todavía la nota más aparente es la del desorden, la del mestizaje cultural no superado, la de un falso folklore en que se sustituye la voz popular por la desoladora plebeyez.

Y esa dirección hacia lo clásico, hacia lo universal, integra la corriente de un nuevo Humanismo.

Este movimiento, que interesa a la conciencia del hombre contemporáneo y que llega de diversos modos a los distintos planos del Pensamiento y de la Acción, viene de lejos; desde aquella *Oración ante el Acrópolis* que se lee entre las encantadoras páginas de “Recuerdos de infancia y juventud” que escribió Renán; llega a la doctrina de un Humanismo integral planteada por Maritain con respecto a los problemas espirituales de nuestra época; se nos dió a los americanos en una segunda etapa de contacto con la Literatura Española: en la obra de la Generación del 98, y, en particular en la de-

finición del *Novecentismo*. Quizá por esas dos vías —la francesa, sobre todo, en Renán y la española en estos escritores del 98, llegó a Rodó el más fuerte estímulo de atención hacia lo clásico. Este fue su fundamental mensaje, poco estudiado. Los lectores y críticos se han detenido en algunos valores y temas de su obra. Y quedaron en rincones de olvido y silencio otros valores y temas.

Saber hasta qué punto no sólo podemos aprender en el espectáculo de una Europa que siempre es Maestra, sino hasta qué punto esa lección está unida a nuestro origen, es una experiencia edificante y poderosa.

Saber hasta qué punto estamos vinculados con la tierra americana, con el aire, la luz, los metales, las flores de este continente; hasta qué punto influye en nuestro ser aquella montaña poderosa o esta colina suave, nos lleva a sentir el misterio de nuestro origen, a conocer nuestra naturaleza misma, la íntima comunicación entre nuestro ser y el mundo que nos rodea, el proceso misterioso de adaptación del español a esta zona del habla.

Esta conciencia hará posible, cada vez más, que la criatura de América logre su expresión; y que vivan y crezcan las raíces tradicionales por la que un arte de América tendrá caracteres diferenciados, en que la Cultura viva dé su flor de antigua savia y de fresca fragancia viva.

“El Plata”, 26 de octubre de 1958.

Roberto Fabregat Cúneo (1906)

Solitario, independiente de bandos, proclamas y estridencias, fundamentalmente autodidacto, severamente enmarcado en una eficaz carrera de empleado bancario, Roberto Fabregat Cúneo ha proseguido durante un tercio de siglo una obra cuya figura y valor totales no es el caso de apreciar ahora, por cuanto debe prescindirse de un sector narrativo y dramático bastante copioso ("La Dama del Retrato", 1949, "Como por arte de magia", 1950, "Los años de silencio", 1951, "El pinar de tierras altas", 1953, "Metro", 1962, etc.). Importa, entonces, sólo marcar la rareza de un ensayismo sociológico —y ocasionalmente filosófico— cumplido con un rigor del que puede ser seña el que sus dos libros más importantes aparezcan editados por la Universidad Nacional de México: "Caracteres sudamericanos" (1950) y "Propaganda y sociedad" (1961).

Desde sus inicios —ya en *La Pluma* de 1928 deliberaba gravemente "Sobre el pleito de Oriente y Occidente"— Roberto Fabregat Cúneo se sintió atraído por los fenómenos genéricos (de magnitud universal) de la sociedad moderna: su actitud ante ellos ha sido (y en esto constituye segura excepción entre sus coetáneos) la de una contenida neutralidad científica, la de un observador equitativo y sobrio. No sería imposible, con todo, rastrear en Fabregat una perspectiva básicamente racionalista, individualista y liberal y un cauto realismo económico y técnico que, seguramente, las mismas tareas de su vida han fortalecido. Así, tanto en los dos nombrados volúmenes como en los trabajos que ya había publicado hacia 1950 ("El Pequeño Atlas", 1931, "Incursión, Wavell, Europa" (1940), "Lógica social" (1943) y el que constituye el antecedente del últimamente publicado en México: "Filosofía de la Propaganda", de 1946), en sus colaboraciones de "*La Pluma*", "*Imparcial*", "*Hiperión*", el suplemento de "*El Día*", en lo conocido de su libro iné-

dito "Ensayo sobre los caracteres de la filosofía moderna", Fabregat Cúneo es, esencialmente, un ensayista que piensa con su cabeza, sin los andadores de autoridades prestigiosas (que sin embargo conoce), que atiende a las realidades que lo entorñan con una acentuada predilección por los aspectos psico-sociales de la actividad humana. Los fenómenos de la aculturación, por ejemplo, las relaciones de cultura y naturaleza, el impacto social y humano de los mecanismos económicos y financieros son temas que, al atraerle con fuerza, muestran bien la dirección de su pensamiento. Un pensamiento no incapaz de virulencias inesperadas como las que enderezó contra el admirable y criollísimo Guillermo Enrique Hudson.

Las páginas que de él se seleccionan pertenecen a "Caracteres Sudamericanos", uno de los raros libros uruguayos que apuntan a una visión general de la realidad del continente, organizada en este caso en torno al tema central del "amorformismo". Podría verse, también, en ellas, la típica "construcción del ensayismo, erigida en lo esencial sobre una ambigüedad verbal, buscando —tácitamente— que el ayuntamiento de elementos dispares— ilumine, enriquezca la significación de cada uno (en una técnica no totalmente ajena al modo metafórico). Pues es obvio que Fabregat Cúneo agrupa, como faces de un fenómeno único, varios diversos. El del "vacío físico" (desierto, latifundio), es uno de las deficiencias de "comunicación social" es otro, sobre todo imputable a la discontinuidad estructural (esencialmente sincrónica), de las comunidades sudamericanas. El tercero: el del "autarquismo" y "feudalismo" se refiere diversamente a la relación de esas sociedades entre sí y el cuarto, el del "remotismo cultural" tiene que ver con los procesos característicos de la aculturación. Todavía un quinto identificable ingrediente: el de la "discontinuidad ideológica" (diacrónico en este caso), el quiebre violento de las formas espirituales superiores es un hecho típico de nuestra dinámica socio-cultural que en nada puede confundirse con los anteriores. Es claro, sin embargo, que la agrupación de todos esos procesos bajo un lema único no sólo contribuye a esclarecerlos mutuamente sino que es uno de esos escolzos legítimos del pensamiento ensayístico. Los hechos, por otra parte, están presentados con la pulcritud, la lealtad, la agudeza que todo el libro testimonia.

53 - Los Grandes Vacíos Sudamericanos

Saltan primero a la vista los vacíos físicos, el desierto y el latifundio. Aparecen sin transición apenas franqueamos la última calle de una ciudad de segunda categoría. Desde las villas y los pueblos, la perspectiva conduce la mirada a lejanías insondables, sin marca ni nombre. El llano, la selva y la montaña están presentes al borde de las rutas que comunican las capitales. Quien se decida a seguir la ruta panamericana afrontará páramos y soledades en un kilometraje tal que sólo parecería tener cabida en el interior del Asia. El avión conduce sobre los paisajes más desolados e impenetrables, donde la civilización se muestra en islotes muy separados entre sí.

El Uruguay es proporcionalmente uno de los países más poblados: dos millones y medio para apenas 187.000 kilómetros cuadrados. Sin embargo, en su campiña la soledad se hace presente por doquier, hasta el punto de que a lo largo de muchos caminos es posible preguntarse dónde se hallan los habitantes y en qué parajes estarán los 20 millones de ovinos que arroja el censo ganadero.

En los grandes países, la inmensidad predomina sin contrapeso sobre la sociedad. Sin estorbo se suceden los grandes círculos vacíos del presente; de la historia en sus diversas capas coloniales, precolumbianas y arcaicas; por fin, de la prehistoria, que en el valle perdido o en la selva cerrada muestra todavía al explorador cómo es el mundo antes de que el hombre se organice en él. En pleno siglo XX, el avión pudo descubrir ciudades perdidas y restos ciclópeos en el interior del Perú. Tales condiciones físicas imponen el lacunarismo, el desnivel de cultura y "standard" de vida y el mutuo desconocimiento a que hemos aludido reiteradamente.

En segundo lugar, hemos de considerar los grandes vacíos culturales que en cierto modo entrevimos al tratar el tema del amorfismo. Nuestra sociedad, nuestras leyes y organizaciones, nuestro modo de vivir mismo, ofrecen la misma visión lacunaria, separada; sus líneas no han terminado de reunirse para constituir conjuntos.

Aún en los medios urbanos o relativamente poblados, se diría que entre unas y otras partes del organismo social falta la anastomosis que asegure la indispensable circulación o mutua comunicación. Es típico el aislamiento en que se desenvuelve la labor pedagógica. Termina en la escuela; no prosigue en las normas de convivencia ni en el hogar; antes bien, en éste se la contraviene por pobreza, ignorancia o simple instinto de reivindicación. Del mismo modo, lo que la Facultad de Derecho enseña está reñido casi siempre con la realidad política; lo que se aprende en Ciencias Económicas de nada sirve ante el complicado atraso de la administración pública y los curiosos atavismos de los sistemas impositivos, y así sucesivamente. Digamos de paso que esta dualidad configura uno de los más graves problemas de las juventud universitaria en casi todo el continente y origina, junto a interminables confusiones en el orden normativo, continuadas decepciones en el orden vocacional. Y luego ¿no tendrá el valor de un símbolo involuntariamente adoptado el que a nuestras universidades se les llame "claustros" en la mayoría de los países?

Una similar configuración de aislamiento prevalece en los sectores sociales organizados. Ya hemos visto cómo los ejércitos y las oficialidades tienden a darse una vida autónoma y separada de la nación. La misma tendencia se observa en los sindicatos y sociedades gremiales; llegan hasta a constituirse en repúblicas dentro de la república y muchas veces crean para sí un verdadero clima ideológico por completo diferente. Idéntico afán de separación se advierte en las agrupaciones de profesionales, frecuentemente divididas en círculos internos de enconada rivalidad donde se reproduce el fenómeno.

Incluso en los organismos administrativos y técnicos del Estado se observa el afán autárquico y la condición de aislamiento. No es nada extraordinario que mientras un departamento predica la necesidad de restringir los gastos, otro se lance a inversiones extraordinarias. Este signo de desencuentro y lacunarismo creo afecte a la economía entera sudamericana, hecha de improvisaciones, anticipos y constantes correcciones. No es ésta la oportunidad de desarrollar un tema tan vasto; anotemos simplemente que nuestra legislación económica a pesar de la inverosímil superposición de leyes, decretos y ordenanzas, no ha alcanzado a llenar el hueco inmenso de la producción agraria ni a prevenir las necesidades de un efectivo adelanto industrial.

No es diferente el panorama de las organizaciones culturales de cualquier categoría. Su actividad se circunscribe a pico sobre un contorno sin prolongaciones. No se desenvuelven unas hacia otras;

no irradian, no obtienen ecos o resonancias. Antes tienden a establecer un espacio defensivo en torno a sí. Lo que una hace las otras lo ignoran. Parecería que en rarefacción del ambiente no se atreverían a extenderse; más bien se repliegan. El encastillamiento, a veces orgullosamente mantenido, es la más corriente expresión cultural.

Estos rasgos son por completo concordantes con los del hombre sudamericano mismo. Ya hemos hablado de su actitud defensiva, reservada, a veces cohibida; de la típica ausencia de expansiones y alegrías. Y los sentimientos expansivos —conviene recalcarlo ahora— son los que cubren el espacio entre un hombre y otro; si faltan, ese espacio quedará también vacío. Ni la pertenencia a grupos sociales o a entidades colectivas abstractas bastarán para hacerle aventurarse en ese espacio, considerablemente frío y difícil cuando falta el impulso emotivo, la proyección temperamental que se desborda sin hacerse preguntas ni formular balances previos. Las mismas normas de convivencia social ofrecen, entonces, configuración lacunaria. Y no se olvide que uno de los fundamentos de la Psicología Social establece que la conducta de cada individuo es estímulo para la de los demás; de modo que la retracción y la autovigilancia se refuerzan fácilmente en sentido colectivo.

No están lejos las causas que engendran el divisionismo, la desunión, el escepticismo propio y recíproco. Las opiniones llegan a parecer tabiques. Carga el sudamericano con la sospecha de que tiene mucho que hacer; pero nunca sabe exactamente qué. Presiente la necesidad de obrar; pero jamás se resuelve en un sentido continuo y acumulativo. El ansia de renovación se repliega entonces a la fórmula mínima del desconformismo, la mera insatisfacción y sobre todo, la crítica a outrance de los proyectos ajenos. Es generalmente una crítica desprovista de significación colaboradora, sin proyecciones, sin dinamismo, sin empuje hacia formas nuevas ni sacrificio por el futuro.

Hay, socialmente manifestado, un instinto cismático por el cual cada uno establece su propio y exclusivo dogma y no quiere saber nada de los ajenos. La excesiva permanencia en el reducto personal y la falta de intercambio psíquico lleva con los años a la indiferencia y postra al individuo en ese sopor crítico que es el resentimiento, o bien en el famoso "fastidio" que tantas gentes andan exhibiendo como última de las posiciones alcanzables. Estos caracteres concuerdan completamente con los de las satrapías políticas o los "monopolios de la verdad" que tantas veces se establecen en las esferas técnicas y profesionales.

¿Serán estos efectos sucesivos de la escasez de población o inmensidad de territorios? Puede afirmarse que no. En primer término,

al vacío entre hombre y hombre, entre organismo y ambiente, surge como tendencia en las urbes más pobladas; y la actitud de encogimiento, conservación y ansiedad está colectivamente representada en zonas de relativa población. En segundo término, los grandes movimientos históricos de expansión han surgido a veces en naciones poco pobladas: la Arabia medieval, la Inglaterra isabelina y la Norteamérica del siglo XIX son claros ejemplos. Cuando Norteamérica salta disparada hacia el Oeste no lo hace por razones de población ni mucho menos; los que en 1840 se aventuraron hasta Oregon dejaban detrás de sí una impresionante cadena de desiertos y territorios desconocidos. Dice Kirkland: "En el censo de 1860 los aportaciones de los estados orientales al movimiento hacia el Oeste son impresionantes. Prácticamente el 40% de los hombres libres nacidos en Carolina del Sur viven fuera de su Estado nativo. Han marchado principalmente a Georgia, Alabama, Mississippi..." Mientras, en las repúblicas andinas los términos actuales de la civilización son aproximadamente los mismos que los establecidos en la época del Colonaje. Ni el riel ni los pioneros han sobrepasado las ciudades que el conquistador se trazó como límite.

Es evidente, pues, la presencia del factor psíquico. Pero también hay que admitir que los vacíos, sean telúricos o culturales, operan a su vez sobre los caracteres psíquicos. Hay entre ellos una inducción mutua, es decir, que se trata de una situación estabilizada; incorporada social y geográficamente.

El gran espacio vacío, sea natural o social, genera la cohibición. Una cohibición defensiva de observación y vigilancia. Al miedo casi visual de los espacios desiertos se agrega el miedo temporal de la soledad, el aislamiento emocional y el desconocimiento mutuo. Así, pues, los vacíos corresponden a la actitud psíquica y ésta a aquéllos. Por primera vez, recién en esta instancia, encontramos una forma sudamericana concordante con la vida ¡pero de qué categoría! No es una creación estructural sino al contrario; es la del primer refugio que se halla tras el abandono de la lucha.

Podría hasta defenderse la teoría de que ésta es una de las grandes causas del enclaustramiento de países enteros, acosados por la presencia del desierto. Podría llegarse a una explicación de tipo spengleriano respecto a porqué las dictaduras sudamericanas, en vez de lanzarse a grandes programas de acción, conquista, etc., que deslumbraran a las masas, prefirieron siempre el opuesto camino del recogimiento, la aislación, el pasatismo. Pero nos detendremos antes de llegar a tan vastas conclusiones que quedan, empero, anotadas como temas de futuro.

En cambio, quizás la presencia de los grandes vacíos llegue a explicarnos las causas del miedo al futuro, a lo que vendrá mañana,

señalado una y mil veces en el refranero y la poesía continentales. Se proclama la inutilidad de lo que pueda traer el porvenir y la excelencia creciente del pasado. Podría incluso señalarse en Sudamérica verdaderos intentos de evasión respecto al futuro, tentativas de negarlo; no otra cosa advierte la característica anulación de sí mismo que busca el hombre en los goces, la despreocupación e imprevisión respecto al mañana y la obstinada conservación del detalle pasado. La memoria del episodio nunca se hará a título evocativo o legendario, sino atribuyéndole vigencia y realidad, y sobre todo, superioridad respecto a lo presente y venidero.

En otros planos se teme a las contingencias por lo mismo que a las reformas; porque harán variar contornos que siendo familiares resultan sostenes. Se defiende el acervo habitual no por particulares motivos éticos o económicos, sino por temor de lo que podría sobrevenir durante el trecho que se andará a la descubierta. Glosando la conocida teoría sobre el arte egipcio, que encuentra en las columnatas una defensa ante el temor visual producido por el gran desierto, diríamos que el hombre busca en los motivos pasados un resguardo ante las interrogantes del vacío que siente y presente por doquier. De ahí que en Sudamérica abunden tanto los tradicionalistas y conservadores de reliquias; que sea frecuente, en las personas cultas la consagración a los motivos del pasado, mientras a su alrededor el presente está gritando por boca de mil problemas. (...)

"Caracteres Sudamericanos", págs. 147-157.

Susana Soca (1907-1959)

A raíz de su trágica muerte en la bahía de Guanabara, el 11 de enero de 1959, sobre pocos uruguayos, con seguridad, debe haberse escrito tanto y tan honda y comprensivamente como sobre esta extraña, inapresable y rica personalidad. Las páginas de Esther de Cáceres, Angel Rama, Ricardo Paseyro, Guido Castillo, Emir Rodríguez Monegal, entre nosotros; las de sus amigos extranjeros Borges, Cioran, Michaux, Jouhandeau, Guillén, Ungaretti, los testimonios de muchos que trató o, simplemente pasó rozando con su presencia trastornadora, nunca desapercibida, forman una suma considerable de enriquecedoras perspectivas a la que poco, en una simple nota introductoria, podría agregarse. Pero adviértase, con todo, que todavía queda envuelto en el misterio el último recinto de su alma y aun permanece Susana Soca (tendrán que afinarse técnicas y crecer su distancia) como un incitante enigma para la más escrupulosa, para la más delicada indagación literaria y humana. Y dígame aquí (aún a riesgo de erizar susceptibilidades y de recurrir a palabras tan transitadas) que sólo un enfoque sociológico y otro de "psicología profunda" podrían revelar el mutuo influjo, la correlación, el condicionamiento recíproco de una muy particular situación social y una, más particular todavía, manera de ser, "carácter", que en ella se dieron.

Si a un esquema hubiera de recurrirse, hay que observar que Susana Soca fue la habitante, desgarrada, incesantemente desplazada de tres mundos. Un mundo familiar, primero, un ámbito de distinción y fortuna sólidas que ella supo asumir con fidelidad entera y sin esas fáciles, estrepitosas rebeldías (piénsese en algunos ejemplos argentinos) tan inauténticas y, en realidad, tan protegi-

das. El mundo de la cultura, después, una cultura (literatura, arte y filosofía, sobre todo) en el más exigente, distinguido nivel, en el más adentrado, riguroso ejercicio. Pero Susana Soca tenía también morada en un "tercer mundo" (quitesele todo el contexto) que no era solamente el "allende" de su auténtica religiosidad, que no era tampoco ese hospedaje entre las nieblas del que alguno habló a propósito del autor de las "Rimas", que resultaba (o parecía) más que otra cosa el llamado, la "vocación" de una invisible y trasmundana presencia, deleitosa y terrible a la vez, que ella oía con un oír que la desazonaba de todas las cosas.

Esos fueron los tres mundos entre los que osciló y es probable que sin tenerlos en cuenta nada pueda explicarse de su persona.

Pero, para entender ese movimiento, es preciso recordar que Susana Soca comenzó siendo la muchacha rica y mimada, en la que su clase, su medio, festejaron prologalmente los dones (originalidad, cultura, afán de hacer) como excentricidades amables y, en puridad, inofensivas. Pero ella no se quedó en eso y, con su peculiar estilo vital, con su mezcla tan rara de atención y remotismo, de inseguridad constante y tenaz, voluntarioso querer, de perspicacia y distracción, fue prosiguiendo el curso de una labor, de un crecimiento espiritual zigzagueante pero cabal, azaroso pero (también) secretamente ordenado y madurado. Y en verdad que no poco necesitó ese querer y esa continuidad quien vivió asediada entre dos falacias reductivas, entre dos mordientes durables y agresivos. Uno, ya se aludió a él, fue la impertinente pretensión de las clases altas de ver en sus empresas una especie de complemento, esporádico y bien cotizado, de la diversión mundana. El otro fue el estereotipo demagógico, rampante pero efectivo, que divorcia la riqueza de cualquier tipo de talento, que hizo su víctima a Reyles durante buena parte de su vida y continuó después con ella su radical negación. Hay que decir que Susana Soca no sólo vivió entre ellos sino también que nunca los enfrentó y (hasta pudiera afirmarse) con cierta voluntad autoflagelatoria, se dejó acuñar por sus marcas.

En esta zona de su "situación" y como ya se proponía al principio, resulta apasionante pensar que hubiera sido en una "situación" distinta si es que, claro, se empieza por reconocer con limpieza,

que buena parte de su personalidad se condiciona por aquélla. Sólo cuando exista esa "teoría de las mediaciones" que Sartre reclama en "Critique de la raison dialectique" y esté suficientemente afinada, se podrá llegar a alguna evidencia pero, tal vez, quepa inferir desde ya que hay otra realidad simétrica a la que el reductivismo marxista sostiene y que el caso de Susana Soca es susceptible de confirmar. Pues, si se acepta que la condición social, la inscripción en una clase sella decisivamente nuestras concepciones, nuestra "ideología" ¿excluye esto pensar que esa misma adscripción o pertenencia abre —y cierra— la perspectiva sobre un determinado orbe de fenómenos, de valores? Que en nuestra autora (o en otros posibles ejemplos) su situación le permitió acceder a un mundo de experiencias y de gustos que la penuria, regularmente, obstruye y éstos son tan "reales" como "real" el determinismo de la condición social no es (a lo mejor) como este impar ejemplo humano pudiera mostrarlo) un eclecticismo superficial. Un tema de entidad desmesurada, se dirá, para ser pensado sobre un solo caso. Pero, con todos los riesgos, supremamente más importante que señalar —volviendo a Susana Soca— su desdén por la fortuna (puesto que siguió amparada por ella o su apasionada simpatía por el mundo eslavo y su interés por la experiencia soviética (puesto que ello no cambió su "status" social).

Se ha subrayado la fineza y seguridad de su gusto, la universalidad de sus lecturas, la calidad de sus intereses, la variedad de sus conocimientos lingüísticos (francés, inglés, alemán, ruso e italiano) que le permitió aspirar sobre sus propias plantas el perfume de toda poesía. Así formada, sintió como un insoslayable deber la atención a lo de su continente, el estímulo a todo acendramiento de la cultura americana. Y, aunque a veces confundió las experiencias mejores de ésta con el bizantinismo de ciertos sectores argentinos bien colocados, al servicio de aquella tarea, para una especie de operación "pontifical" entre lo nuestro y lo europeo, puso su revista "Entregas de La Licorne", publicada primero en París y luego en Montevideo, desde 1953 hasta su muerte. Fue una publicación gobernada entre las esarpas de un gusto exigente y de una, casi incurable, aptitud de sentirse obligada, de una aspiración por lo mejor y esa condescendencia a los avances de muchos

audaces que resultaba tal vez su misteriosa cortesía ante un mundo que le había dado tantos dolores. De esas diversas y gravosas escisiones sufrieron su "Licorne" y ella, pues dígame que nunca tuvo la cobardía de ocultarlas, dígame que las asumí con el imprevisible coraje de su aparente fragilidad, y esa andadura vital donde nada parecía estar en su sitio pero todo tenía, al fin, algún sentido.

Sus páginas en prosa, que sería difícil calificar de puramente "ensayísticas" son, exteriormente, una variada mezcla de crítica, autobiografía, evocación, relato de viajes. La invención, digresión, personalización del ensayismo son, sin embargo, los hilos que enhebran toda esa diversidad y lo que justifica su presencia en esta colección.

El texto elegido muestra de modo patente ciertos trazos esenciales de su personalidad. La actitud de acogimiento a lo inesperado de la vida, de disponibilidad, de radical libertad es uno. Otro es la importancia que tuvo para su pensamiento la poesía, no sólo en cuanto tarea configuradora y posibilidad expresiva sino, y también, como órgano de comunicación con el universo, de contacto y adentramiento con lo real. Y si a esto se alude, hay que decir igualmente de su sentido —a la vez poético que religioso— de una realidad oculta tras todas las cosas, de algo que se escamotea a nuestros alcances pero que, ciertas dotes de conocimiento repentino, mágico, de iluminación subitánea pueden apresar. (Vale la pena recordar aquí que Susana Soca, debajo de su exterior trémulo, introvertido, indeciso, poseía una sorprendente aptitud de adivinación de las gentes y realidades que más ajenas le eran, un don que alguien (Clara Silva) ha identificado con las dotes clínicas del gran médico que fue su padre). La apetencia de esa iluminación, debe agregarse, era probablemente la forma atenuada de una desesperada avidez de comunicarse con todas las cosas y seres del ancho mundo (a este respecto es bien ilustrativo el pasaje sobre los dos campesinos que ve en la estación perdida en la estepa). Y si desesperado era en su raíz este impulso es porque parece haber pesado sobre ella una incapacidad esencial de expresar las "uvas" (para usar el símbolo nerudiano) de lo real, una incapacidad que su densa, rispida poesía (aspecto de su obra que aquí se soslaya), su "En un país de la memoria" (1959) y "Noche cerrada" (1962) ilustran en forma muy cabal.

El tema del "Doctor Zivago" está tenuemente aludido, pero no es lo importante de esta página una hipotética intención política sino la estrecha imbricación de cierto sentido de lo intransferible e intransferible de los seres con el del dramático desencuentro de ellos; un desencuentro que desteje implacable, reiteradamente, el afán de expresarle a alguien —Boris Pasternak— su admiración y su deuda, pero que es —también— una muestra, azarosa pero inmejorable, de esa "imposibilidad de eficacia", visible y exterior, de esa dificultad de la acción, del afinamiento fructuoso en cada circunstancia que signó todos sus actos y sus esfuerzos. Secundaria, lateralmente, ciertos rasgos de la grafía de estas páginas: Othello, Scriabine, algún abuso de las formas pronominales servirían para corroborar el imborrable sustrato francés de su formación y hasta de sus formas expresivas, y que era perceptible, inclusive en su lenguaje oral.

54 - Encuentro y Desencuentro

SOBRE LA PUBLICACION DE UN FRAGMENTO DE LAS
MEMORIAS DE BORIS PASTERNAK

(.)

La sutileza verbal, que constituye el máximo obstáculo para su traducción, evidencia un deseo incesante de transportar al mundo del lenguaje las grandes fuerzas elementales que lo atraviesan a cada instante y conviven dramáticamente con él; esta sutileza es la forma de un torturado deseo de claridad. El niño, sin saberlo, sentía la identificación del inmenso bosque con el canto de todos los pájaros; y para él la música de Scriabine expresaba, en el específico lenguaje de su siglo, la propia exaltación, y se incorporaba, también, a la espesura sonora. Así, para nosotros, el poeta se identifica con el inmenso bosque lleno de cantos indivisibles. Su poder agobiador de experimentar y transmitir simultáneamente la violencia de la alegría y de la angustia, nos lleva hacia las cosas que no conocemos, nos lleva a un misterioso estado de familiaridad con las cosas, el sonido, las formas, la vida.

Me habían hablado de Pasternak con admiración, pero sólo cuando, hace algunos años, leí unos pocos versos suyos puestos en francés, percibí la distante fuerza, más bien sugerida que transportada al idioma extranjero, y supe que estaba en presencia de una de las grandes voces de la poesía contemporánea.

Empecé, con esfuerzo, a buscar textos originales de Pasternak, y recuerdo ahora al pintor Nicholas de Staël, trágicamente desaparecido, que los buscó en Londres sin hallarlos, y que, finalmente, me llevó una revista, ya antigua, en la que había varios poemas de Maiakowsky y algunos de Pasternak; ambos me parecieron inaccesibles. Yo conocía apenas el ruso, pero Pushkin, Lermontov y el mismo Alexander Blok me habían dado la impresión de que podría entenderlos. Maiakowsky me pareció dotado de una fuerza deslumbrante, frenética, que subyugaba saliendo de todas las fuentes de la

lengua hablada, escrita, cantada. Y en lo que a Pasternak se refiere, la impresión de hermetismo fue aún mayor, pero percibí un canto perfecto al cual se ajustaba secretamente el sentido de los versos leídos en francés, un canto ineludible que llamaba a seguir y a conocer.

En tiempos de adolescencia y en circunstancias parecidas me había sentido bruscamente llamada hacia el mundo poético de Rilke, y conocía la rareza de tales encuentros.

En estas memorias encontramos el sentido profundo de lo que las breves noticias autobiográficas repiten: la fecha de su nacimiento, la influencia de su padre, el pintor Pasternak, y de la pintura en general, la de Scriabine y de la música, su primera vocación, y la irradiación constante de Tolstoy a través de toda su infancia. Nos habla de algunas influencias, la de Baudelaire, la de Blok, y refiere el encuentro, en 1917, con Maiakowsky, y la fundamental amistad recíproca que relatara en el libro juvenil dedicado al poeta.

Entre los dos creadores se manifiestan las diferencias temperamentales tradicionalmente visibles en la familia de la poesía. La creación auténtica habla en un doble lenguaje, el directo y el indirecto, sólo la proporción entre ellos es variable. Pertenecen al dominio de la grandeza poética la posibilidad de encarnar la multitud, el mundo real, las aspiraciones comunes, superadas y confundidas en una exaltación particular, y el poder de hacerlas oscuramente perceptibles para todos. Otro aspecto constante de la poesía es aquél en que el mundo presente está contenido, también, pero diluido, arbitrariamente mezclado, al parecer, con otras experiencias interiores; y en general, es sólo claramente perceptible a quienes están más o menos familiarizados con el lenguaje de la poesía.

Pasternak pertenece a la línea de los poetas secretos, en los cuales la experiencia humana va haciendo ocultamente el verso. Así y de radiante manera percibimos la experiencia religiosa en la poesía de G. M. Hopkins, el poeta más secreto de todos.

Traductor de Shakespeare, y viviendo como pocos en el mundo shakespiriano (Hamlet y Othello le han inspirado los más originales poemas), Pasternak suele mostrar afinidades y coincidencias con algunos poetas alemanes, franceses e ingleses, y representa en la moderna poesía rusa un aspecto universalizado. Pero lo esencial es que ese aspecto se fusiona y combina siempre con los elementos vivos de la naturaleza y el mundo rusos; parece tocar la tierra para recobrar fuerzas a cada momento, y ella constituye una presencia latente que reanima el fuego de la poesía con todas sus raíces y ramificaciones transportadas a la inmensa lengua, con la que coincide hasta el punto que, si el hombre hubiese vivido en otros países, esa poesía sería inconcebible.

(.)

Para unos, Pasternak es el más grande de los poetas actuales de la lengua eslava, para otros no es un poeta realista. Nosotros lo consideramos como un poeta de la realidad, en cuya obra realismo y suprarrealismo aparecen y desaparecen uno y otro como integrantes de la fuerza espiritual y la fuerza telúrica difundidas hasta en sus versos más formales y breves, y esas fuerzas transfiguradas por el canto nos comunican la experiencia del hombre.

El propio Pasternak ha sido atormentado no sólo por la idea de que sus versos eran demasiado individuales para expresar el "pathos" de la realidad que actualmente él lleva en sí, sino más aún por la idea de que la poesía no puede expresar esa realidad. Y acerca de este tema el poeta escribe en una carta: "Pero esto no es nada. No son más que bagatelas. Tengo el sentimiento de que una época absolutamente nueva de tareas y de preguntas del corazón y de la dignidad humana, muy diversamente resueltas (...) nace y crece de día en día sin que uno se dé cuenta. Y no es propio de poesías desligadas y particulares el meditar sobre estas cosas tan solemnes, tan oscuras y nuevas. La prosa o la filosofía son las que pueden intentar ocuparse de ellas (...). Me avergüenza la circunstancia verdaderamente triste de que se me haya hecho un renombre exagerado por mis escritos primeros, y que no se conozcan mis trabajos recientes (la novela sobre todo) de una significación completamente distinta".

Nosotros encontramos en la prosa lo que el verso nos sugería. Percibimos que ambos forman parte de una misma realidad y que el sentido de lo actual y de lo general aparece siempre en él, sea cuando trata, como últimamente lo ha hecho, los temas evangélicos sea, en los más individuales poemas de amor (.....)

En un fragmento de sus memorias de infancia, traducido hace tiempo al francés para la NRF, el poeta refiere una visita a la casa de Tolstoy, a la que solía concurrir cuando niño, acompañando al pintor su padre. Describía el encuentro en la estación con una mujer erguida y un hombre consumido, cuyos nombres ignoraba. Sólo supo que no podría olvidar jamás la mirada brillante y poderosa de la mujer y la voz baja y envolvente del hombre; mucho más tarde se enteró de que eran Rainer María Rilke y Lou Andreas Salomé.

Últimamente, en un tren que partía de Moscú, yo miraba por la ventanilla hacia las estaciones sucesivas, calculando distancias para saber cuál era Astapovo. En el andén, ante la típica construcción de madera, dos campesinos, un hombre y una mujer, caminaban discutiendo con calor acerca de algo que habían ido a buscar a la estación. Eran jóvenes, altos y flacos, de cara aguda y decidida, vestidos de modo muy similar, con cortos abrigos negros y altas botas de hule, indiferentes al frío, caminaban en una noche todavía sin

nieve, heladamente tranquila. Yo no existía para ellos, y trataba con desesperanzada ansiedad de captar algo de sus pensamientos. Se me parecían ligados a la inmensidad de la tierra que los rodeaba, surgidos de ella, inaccesibles para quien no la conociera en lo profundo. Y bruscamente supe que en mi memoria estaban secretamente vinculados a la visión cosmopolita de Rilke y de la imperiosa amiga, identificada, para mí, con la joven de Sils María, que, a través de Nietzsche, había vagado por mis lecturas de adolescencia.

Mi primer texto ruso había sido un libro de Tolstoy, hecho para los campesinos de aquellos lugares, y antes de llegar a ese sitio —esas gentes, ese pasaje— lo había vivido en el libro y en el momento del encuentro del poeta con las dos conocidas figuras; y, a pesar de la transformación de las cosas con la familiaridad arbitraria de los sueños, podía seguir andando y captar algo de un mundo que aparecía como cerrado.

Habiendo vuelto a Moscú días más tarde, un sábado a las doce llegué a la "Asociación de Escritores" y me enteré de que el lugar en que me encontraba (una casa de estilo francés de fines del siglo XVIII) era la típica casa de "los Rostov", inolvidablemente descrita en "Guerra y Paz". Supe, al mismo tiempo, que Pasternak había estado ahí unos minutos antes; me dieron el número de su teléfono, advirtiéndome que acostumbraba pasar el fin de semana en el campo, aunque algunas veces volvía a la ciudad el domingo a las siete de la tarde. A las siete comencé a llamar pero nadie respondía; comprendí entonces que, si bien en un sentido general había ido a conocer un mundo, en un sentido individual había ido a buscar a una sola persona. A una persona que no sólo debía ver sino que podía perfectamente haber visto.

A las cuatro de la mañana tenía que salir irrevocablemente, a tomar un avión para Viena; le dejé, entonces, a Pasternak unas líneas escritas con una letra tan perturbada que creí no la entendería, diciéndole que la poesía actualmente cuenta tan poco en el mundo que tiene que ser admirable para conmovernos (en particular, súbitamente y desde lejos), y que tal cosa me había sucedido con su poesía.

Ahora, evocando aquella espera, recordaba obsesivamente el teléfono, el inmenso escritorio, la sala con los muebles Imperio agrandados para Rusia y los objetos a la moda de mil novecientos, igual que las ventanas y sus cortinas de apretado encaje, como si el mundo se hubiera detenido en aquel cuarto. Pero al alzar esas cortinas aparecía la Plaza Roja con un tránsito pausado e incesante, el mismo número de coches detenidos y las luces mesuradas de la plaza, y las señales rojas y verdes de las esquinas. Hacia la derecha estaba el mundo bizantino con el típico muro del Kremlin, en el interior

del cual se divisaban los palacios del siglo XVII parecidos a los de París y, a la vez, a los de Lisboa; hacia el otro lado del muro, el mausoleo con las filas que, también pausadas e incesantes, esperaban; y en el fondo los colores nuevos para mis ojos de la catedral de San Basilio, que, edificada en el momento de su derrota, recuerda memorablemente, en pequeño, la grandeza de la Tartaria. Enfrente el Museo Histórico, que servía de transición entre las épocas y luego, hacia la izquierda, los grandes bloques interminables, que hacían pensar en Nueva York.

La historia y sus cambios, lo sucedido y lo que sucedía estaban corporizados en estas formas e imágenes, y por ellas era imposible no remontarse al sentido de los órdenes de la arquitectura y, a través de éstos, volver a la historia viva. Nada podía ser separado y no había reposo posible para los ojos, ni tampoco deseo de reposo en aquel gran silencio que hubiese llevado a descansar.

Recientemente recordé que ya no estaba en el cuarto de los muebles Imperio, cuando llamaba insistentemente a Pasternak, sino en otro que sólo miraba hacia los grandes edificios nuevos de la izquierda; y sólo la posición de la mesa y del teléfono eran las mismas.

Pero la realidad y la poesía habían formado un clima único, como en el poema en que el enfermo reconoce sobre el muro reverberante del hospital las luces de la inmensa ciudad. Y la razón ya no podía separar aquello que la visión había reunido.

.....

"Entregas de la Licorne" (2ª época), Nos. 9-10, 1957, págs. 7-12.

Juan Llambías de Azevedo (1907)

La filosofía tradicional, la fenomenología, la axiología de línea objetivista de Scheler y de Hartmann y, con posterioridad, el existencialismo cristiano forman las coordenadas sobre las que es posible trazar el perfil de la especulación filosófica de Llambías de Azevedo. Desde *"La filosofía del derecho de Hugo Grocio"* (1935), *"Sobre el concepto de la 'voluntad general' en Rousseau"*, trabajos sobre Stammler y Savigny y (especialmente) *"Eidética y aporética del Derecho"* (1940) —uno de los empeños más serios y rigurosos del pensamiento en lengua española en materia filosófico-jurídica—, Llambías apareció como lo que ha continuado siendo hasta su presente madurez: un investigador y un expositor filosófico (sino siempre un "creador") de excepcional solvencia, precisión, saber. Y dígame tal cosa sin las atenuaciones de "relatividad del medio" y otros cánones comparativos con que suelen diluirse tales afirmaciones.

Orientado inicialmente hacia la filosofía del derecho, como lo certifican sus citados estudios y los posteriores sobre *"La filosofía política de Dante"* (1941) —prólogo a una edición del tratado *"De Monarquía"*, *"El sentido del derecho para la vida humana"* (1943), *"El pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad"* (1956), Llambías fue con los años ampliando el radio de su labor hacia la filosofía general (es autor de un excelente texto de *"Metafísica"*) y en su cátedra de la Facultad de Humanidades y Ciencias y en el instituto que dirigió hasta 1962 ha cumplido labor y desarrollado cursos que, lamentablemente, se encuentran aún inéditos. A esta última etapa de su obra pertenecen dos trabajos breves aunque medulosos: *"El an-*

figuro y el nuevo Heidegger y un diálogo con él" (1958) y "Notas sobre situación y decisión" (1959).

Todas las páginas de Juan Llambías son ejemplo de un pensar radicalmente los problemas a resolver y los conceptos a precisar (es de ellos que se parte), sin eludir el lenguaje técnico y su dificultad eventual pero vigilando una objetividad que contrasta con el acento lírico y desgarrado de otros escritores filosóficos uruguayos.

Podrá afirmarse que el texto suyo seleccionado no resulta, por su rigor y estricta fundamentación, "ensayístico" y, ciertamente, casi nunca, en su producción, Llambías lo es. Podrá sostenerse (también) que es un texto de tipificación "fronteriza", "marginal" y, si esto fuera así, por marcar los límites del género que en este libro intenta representarse, ya esta circunstancia justificaría su inclusión. En esta postura, que es notoriamente la del antologista, cabe observar que el autor llama a su escrito **notas, reflexiones, que asevera que no importa un desarrollo sistemático y completo.** Y aun podría agregarse que un reticente acento personal está impreso sobre el acertado, significativo caudal de ejemplos que el estudio contiene. Al margen de este debate levemente escolástico del "género", es bien visible la libertad de Llambías frente a los grandes filósofos de la hora (y de la moda) —caso de Sartre— como quien sabe bien el suelo que pisa. Al mismo es notoria su tendencia, (que pudiera rastrearse en otros sectores de su obra) a salvar los grandes principios de la cultura y la filosofía tradicionales —tal la noción de "naturaleza humana" y de su entidad no agotable, no insumible en la "situación"— pero enriqueciéndolos, afinándolos en las luces de la reflexión contemporánea. Se verá también que la siempre viva cuestión de "verdad" e "ideología" se colaciona novedosa y eficazmente bajo el rubro de "comprensión de la situación".

55 - Notas sobre situación y decisión

Situación y decisión en su relación mutua y en su significación humana constituyen un tema capital de la Filosofía y un problema de especial importancia para la Ética. Con Kierkegaard la cuestión avanza hasta el primer plano, que luego adquiere elaboraciones extensas en algunos de los que aquél ha inspirado, sobre todo en Jaspers y en Sartre, llegando éste último a delinear lo que podría llamarse un decisionismo moral al margen y en oposición a todo lo que hasta ahora había llevado el nombre de Ética. Pero también en los círculos católicos y protestantes, en los que domina la Ética tradicional o formas derivadas de ella, se han introducido modos de pensar que, bajo los títulos de "Ética de la situación", "Ética de la decisión" o semejantes quieren completar, adaptar o rectificar a la Ética de principios de validez universal.

En lo que sigue quisiera presentar, no un desarrollo sistemático y completo, que podría dar lugar a un libro entero, sino algunas notas y reflexiones marginales sobre algunos de los problemas que aquí se plantean.

1. La situación no debe ser confundida con otros conceptos similares. En este sentido hay que distinguir: ubicación, medio, circunstancia, intrastancia y situación.

"Ubicación" es un concepto físico. Tienen ubicación las cosas en su determinación espacial y, si se quiere también, temporal. La ubicación es la conexión estática de un ente entre los entes, sean éstos próximos o lejanos, y sólo está determinada completamente en su conexión con la totalidad de lo corpóreo.

"Medio" es un concepto biológico. Tienen medio los seres vivos, pero no las cosas inertes. El medio es el conjunto de elementos externos que están con el viviente en una conexión dinámica, de tal modo que de ella resulta una ventaja o un daño para la vida. Entre el medio y el ser vivo hay una conexión recíproca. Y los procesos que la constituyen no sólo llevan una dirección opuesta, sino que, según en qué término se inicien, describirán una trayectoria muy diferente.

El medio puede desatar un proceso mecánico sobre el ser vivo. Un alud puede derribar un pino o matar una vaca. En este caso el proceso comienza en el medio y termina en el ser vivo. Mejor dicho, "acaba con él". La trayectoria es aquí rectilínea. Pero el proceso puede comenzar también en el ser vivo, cuando las tendencias de éste le conducen a los elementos del medio para buscar en ellos su satisfacción. El proceso está dirigido entonces por un plexo de valores que predeterminan el objetivo de las tendencias, que busca su realización precisamente a través del medio. En el ser vivo se ha producido una modificación que desata una tendencia la cual, modificando el medio, produce consecutivamente un nuevo cambio en el ser vivo que apaga la tendencia inicial. La trayectoria es aquí circular. El proceso comienza en el viviente, se dirige hacia el medio, para terminar en un nuevo proceso en el primero. Lo característico es, entonces, que la causalidad del medio sobre el viviente está condicionada por la causalidad del viviente sobre el medio.

El ser vivo tiene, desde luego, una ubicación, pero ésta no coincide con el medio. Sólo una parte de la ubicación es su medio. La ubicación le concierne en cuanto ente; el medio, en cuanto viviente.

"Circunstancia" es un término empleado aquí en un sentido antropológico objetivo. Comprende lo que Hegel llamó "espíritu objetivo": el lenguaje, el derecho, los usos, las opiniones recibidas, las relaciones económicas, sociales, políticas, etc. Pero no sólo eso. A la circunstancia pertenecen también dos clases de elementos: por un lado las instituciones, los complejos sociales permanentes en los que el hombre está implicado, la familia, el estado, la iglesia, la fábrica, el establecimiento agrícola o comercial, la universidad, la oficina, etc.; por otro, la presencia de los hombres individuales y las concretas relaciones de hecho que se anudan entre ellos, los familiares, los amigos y enemigos, los camaradas, lo que me exigen y me ofrecen, lo que me enseñan o les enseño.

"Intrastancia" es también un concepto antropológico pero de carácter subjetivo. Se trata de los contenidos psíquicos-espirituales. Las necesidades e impulsos, los estados de ánimo (aquí encuentran su lugar el *Befindlichkeit* de Heidegger) y sentimientos, las ideas, convicciones, creencias y prejuicios, las atracciones y repugnancias, las esperanzas y los temores, todo ello forma la circunstancia interna del hombre, o, como la hemos llamado, la "intrastancia".

2. La situación comprende todos esos elementos: ubicación, medio, circunstancia e intrastancia. Pero no basta. La situación sólo es tal cuando esos elementos están, por su lado, en conexión con la totalidad del mundo, con el todo y, por otro, con el "yo mismo". Y estos dos extremos se unifican en cuanto yo comprendo mi situación. Una situación sólo es tal si es comprendida.

La situación es relativa, mejor, relacional al yo mismo. Yo mismo soy no sólo su último sino también su único término de referencia. En este sentido toda situación es individual y única. Y lo es con independencia de que sus componentes sean ellos mismos individuales o no. Aún en el caso límite de que dos situaciones fueran exactamente iguales, serían siempre rigurosamente individuales porque la mía es mía y no tuya, la tuya, tuya y no mía.

Pero el carácter relacional de la situación al yo mismo no puede conducir a la conclusión de que yo soy mi situación (Sartre), aún cuando se limite su alcance, agregando "no como ser, pero sí como manera de ser". Ni mi ubicación, ni mi medio, ni mi circunstancia ni mi intrastancia son yo mismo. Ellas me cercan y me invaden, incluso están, en parte, ya en mí. Pero yo soy siempre yo, aunque nunca pueda sustraerme a alguna situación. Aún en la tortura o en el goce, en la desesperación o en la bienaventuranza, no es la situación la que crea la permanencia sustancial de la persona. Precisamente en el temor de perder las unas y en la esperanza de librarme de las otras, se me hace claro que yo soy imperdible para mí mismo, de que yo soy yo en medio del vaivén de las situaciones.

"Alles könne man verlieren
wenn man bleibe was man ist"

La negación del "carácter" no es más que la generalización ilegítima de la experiencia que ha tenido de sí misma una infortunada generación sin carácter. Más aún: si puedo hacer el inventario de las decisiones, cada una de las cuales han modificado una situación y constituido otra, y si esas decisiones se revelan como decisiones *mías*, es esto una nueva prueba de la permanencia de mi yo. La situación es un *haber*, no el *ser* de mi yo.

Por otra parte, mi situación se integra en la totalidad del mundo. Mi posición con respecto a esta totalidad es inescindible de mi circunstancia y de mi intrastancia. Por eso no me parece exacto afirmar que hay *unas* situaciones típicas, generales, y *otras* únicas, determinadas históricamente (Jaspers), sino que, más bien, toda situación se compone de momentos generales y de momentos individuales.

Hay también un equívoco en sostener que la situación es siempre concreta. Lo que Sartre llama "situación concreta" es sólo el complejo de los elementos individuales de la situación, lo que podríamos llamar la "situación inmediata". Pero la situación inmediata es precisamente abstracta, porque ha sido desgajada de los otros elementos típicos de toda situación humana en general. El hombre nunca se halla sólo inmerso en un complejo de elementos individuales *hic et nunc*, porque en cada uno de ellos se hallan también com-

ponentes universales y, en último término, no puede perder su vínculo con su condición de hombre en general en un mundo unitario. Así, pues, la llamada situación concreta, la situación inmediata, es, en realidad, abstracta. La situación sólo es concreta si recoge todos sus elementos, individuales y universales si comprende también el todo. Y hay que agregar: mi situación en el todo es más originaria y ontológicamente anterior a todos los elementos individuales de la situación. Esto no está en contradicción con lo dicho más arriba, de que toda situación es individual y única por su referencia al yo mismo. Una cosa es la individualidad y unicidad del yo mismo que impregna a la situación y otra, los componentes objetivos de la situación, que son a la vez individuales y generales.

3. Toda situación está en correlación con una acción interna o externa que ha de surgir de ella, y por consiguiente, con una decisión. Y esto supone que una situación requiere comprender sus datos. Mejor dicho: una situación no es el conjunto bruto de componentes objetivos y subjetivos sino el modo cómo yo comprendo ese conjunto. Esto entraña, sin duda, un límite para todo saber y obrar, para todo valorar y decidir. Por eso toda decisión es relativa a la situación.

Pero esto no significa que yo esté condenado siempre a una decisión desprovista de verdaderos fundamentos objetivos. La expresión "límite de la situación" (que no es lo mismo que las "situaciones-límite" de Jaspers) puede entenderse en dos sentidos:

- a) como límite de los componentes brutos de la situación;
- b) como límite de la comprensión.

Ahora bien, el límite de la comprensión no coincide con el límite de los ingredientes brutos de la situación. Al contrario: comprender la situación requiere poder distinguir los elementos que la componen de aquellos que no la componen y, por consiguiente, conocer su transfondo. Comprender que mi situación es "mnp" sólo es posible si comprendo que no es "rst", etc. Y cuanto mayor es el número de datos de ese transfondo tanto más honda será la comprensión de la situación. Así, pues, los límites de los componentes brutos son siempre trascendidos en la comprensión, aún cuando ésta tenga también su límite.

¿Puede ser trascendido también éste último, o sea, el límite de la comprensión misma? Sin duda, si la situación es tal en cuanto es comprendida, una situación determinada sólo es lo que es en los límites de su comprensión. Pero las situaciones no son Ideas platónicas; ellas son modificables parcialmente en sus componentes brutos y, por otra parte, la comprensión es susceptible de una menor o mayor adecuación a aquéllos, aún en el caso de que no se hayan

modificado. Que este cambio de la comprensión significa un cambio de la situación, es evidente, según lo dicho. Tanto mejor. Lo que importa es señalar la posibilidad de trascender el límite de la comprensión misma. La dificultad radica en que, si bien en toda situación la comprensión trasciende los límites de sus componentes brutos, no trasciende sus propios límites como comprensión. Pero éste es un límite contingente, no necesario, y, por consiguiente, en principio superable. Y es superable porque mi situación originaria en el mundo que, como hemos dicho, es ontológicamente anterior a todas las situaciones particulares, implica la comprensión de mi finitud y, con ella, la de mi falibilidad no sólo de derecho sino también de hecho. Es decir, a mi situación originaria en el mundo pertenece la comprensión de los límites de hecho de toda comprensión. Esta comprensión de los límites de la comprensión es lo que me permite decidir el proyecto de trascender sus límites, en cuanto se trata, desde luego, de límites de hecho. Así, lejos de ser la no trascendencia de los límites de una comprensión lo que conduce a comprender su límite, es la comprensión de los límites de toda comprensión lo que permite trascender el límite de una determinada, hacerla así más adecuada y por consiguiente, posibilitar también una decisión más exacta.

La modificación de la situación puede provenir ya de un factor externo al yo mismo, ya de una decisión de éste. La decisión siempre modifica la situación en cuanto ésta queda integrada con aquélla. Según el alcance de la modificación se pueden distinguir decisiones a **fronte** y decisiones a **tergo**. Decisiones a **fronte** son aquellas en las que decido algo en la situación tal como es dada en su horizonte. Decisiones a **tergo** son, en cambio, las que tienen por objeto modificar un componente de la situación misma para obrar luego. Si decido escribir un libro, pero mi situación como profesor está cargada con tal número de clases que lo dificulta, puedo decidir pedir licencia, o jubilarme o faltar con frecuencia a las clases, etc. Toda decisión a **tergo** está al servicio de una decisión a **fronte**.

La decisión de comprender mejor una situación es una decisión a **tergo**: decido comprenderla mejor para tomar luego una decisión a **fronte**.

La comprensión de mi situación depende en último término de mí mismo, pero no necesariamente sólo de mí. Puesto que en toda situación hay componentes universales y, originariamente, mi situación como hombre en el todo, es posible que otros contribuyan a su comprensión hasta cierto punto. Aquí encuentran su aplicación la comunicación con aquel a quien reconozco clarividencia, y la Filosofía, como sabiduría de la vida o como "aclaración de la existencia".

"Notas sobre Situación y Decisión", Montevideo, 1959, págs. 5-9.

Arturo R. Despouey (1909)

Con citas de "Motivos de Proteo" y prólogo condescendiente de D. Eduardo Ferreira, se inició la carrera literaria extraña y discontinua de Arturo Despouey. "Santuario de Extravagancias" (1927) y "Episodio" (1930) son dos relatos olvidados y olvidables llenos —o mejor dicho: deleitosamente atiborrados— de la parafernalia entera de esa "vida moderna" que en su momento portó, para los golosos orientales, todo lo que por más o menos "demoníaco" podía fungir. En 1930, Despouey llamaba novelón infame a su primera narración; es probable que, de haberse expedido públicamente en 1933, hubiera calificado a la segunda en la misma forma. Porque, en verdad, sólo el repertorio completo de las novedades tardías de los "twenties" era lo que existía en ellas. Y si nos demoramos en su mención es porque toda la trayectoria literaria y vital de Despouey podría bipartirse en estas etapas: la del esnobismo hecho categoría y la del repudio, burla e incineración de todo esnobismo.

Para que esto ocurriera, Despouey tuvo que convertirse primero en el promotor de una crítica cinematográfica en serio, y exilarse (virtualmente) desde 1942 hasta hoy, en funciones vinculadas a la propaganda aliada e inglesa primero, durante la Guerra Mundial y en organismos internacionales (O.N.U. y U.N.E.S.C.O.), después. Los últimos años lo muestran áspicamente hostil hacia la mayoría de las que pudieran considerarse las vigencias de la sexta y séptima décadas: la "escuela de París", las varias olas nuevas del cine, el conformismo sin tragedia y la masificación social. También lo señalan rotundamente adicto a los valores de la madurez clásica, de la tradición, del equilibrio, del "regreso a las fuentes", de una enquistada vida interior, de la sabiduría, esa acumulación en la

sangre de toda una experiencia de siglos. En literatura, y sobre todo en teatro, este regreso lo ha llevado a colocar el acento sobre las virtudes de la construcción, la inteligibilidad y, la capacidad de comunicación emocional de las obras.

Pero Despouey no se agota en un esquema conceptual ni se termina en sus haceres y papeles. Más allá de los dos relatos ya citados, de su primer drama "Puerto", de "Impromptu Isabelino" de su teatro en inglés casi desconocido ("Dinner is served", "After they've seen Paree", etc.), de sus originales conferencias, del crítico cinematográfico y teatral seguro, demoledor, irreverente (desde "El Nacional" y "Cine-Radio-Actualidad, de 1936 a 1939), de sus esperadas series de "El País", bastante regulares desde 1953 (sus "Memorandum sobre Broadway" o sus "París de noche"); después de todo eso, todavía queda la fuerte, irrepetible y provocadora personalidad que Despouey es, deleite de memorialistas, aunque sean parientes ("La ventana interior", de Asdrúbal Salsamendi), eficiente "appoggiatura" para inventivos caricaturistas, aunque sean amigos ("El Paredón", de Carlos Martínez Moreno).

Es que en Despouey sobreviven muchos "tics" y exterioridades de ese dandysmo de los tiempos de Julio Herrera y Reissig y Roberto de las Carreras que también, como el suyo, quiso ser una contundente respuesta al desafío de lo lugareño. Una rara mixtura de agresividad y de ternura (una ternura encapsulada en su opulento, burlesco extrovertirse), de sarcasmo y de ganas de ser gustado, una especial predilección por la frase feliz y el gesto funambulesco, han hecho de los retornos de Despouey a su comarca una experiencia y un espectáculo gustado por muchos y exasperante para un buen número de gentes.

El tema central del pensamiento de Despouey es casi indistinguible de su actitud vital, ya que parece tan incapaz de cualquier impersonalidad desprendida como del mero, vegetativo existir. Este tema y esta actitud vital es el del contraste de aquellas dos entidades que Eduardo J. Couture llamaba la comarca y el mundo o, por mejor decir, el Montevideo céntrico y preciso de los cafés y calles de la "ciudad vieja" y "nueva" y Europa, más que nada, y los Estados Unidos. (O todavía, como podría a quien ceñirlo aún, *between Paree and Tweepee*. . .) Mucho del detonante chisporroteo ver-

bal de Despouey ha sido la denuncia de la aldea y los puntos de vista lugareños, el anatema de una psicología —presunta o real— del uruguayo, hecho, según él, de miedo al amor y a la vida, de inmadurez y soledad, inmovilismo físico, triston pero satisfecho, miedo al que dirán. El, para transponer todos esos maleficios adoptó la vía individual del desarraigo, de la fuga del país, en lo que bien puede representar el caso de muchos escritores de varias generaciones —desde Hugo D. Barbajelata hasta algunos presentes— que han vivido o viven lejos de aquí pero casi nunca desatendidos de su significación y prestigio lugareños. En Despouey, su primer y candoroso apetito de experiencia, de calidad, de universalidad tomó un rumbo casi inevitablemente hedónico-estético y la desafiante invitación a irse, la convocatoria a seguir su ejemplo fue la oferta de gozar, hasta las heces, los temblorosos primores de un mundo que siempre parece en su penúltima hora.

En una página magistral, Carlos María Gutiérrez ("Marcha", n° 963) ha señalado con veracidad la función precursora de Despouey respecto al inconformismo de la generación que le siguió; debe marcarse, sin embargo, que mientras su inconformismo siguió el trámite de un aventino individual, el de sus seguidores ha tendido a inscribirse dentro del propio país y en el esfuerzo por quebrar desde él, el aparato bien aceitado de sus rémoras. También ha diferido de su estilo, la tentativa por alcanzar las madureces y calidades culturales que Despouey ve faltar en el uruguayo (esa docilidad y coraje del vivir, esa capacidad de compasión y comunicación...). Pues es el caso que esa promoción seguidora ha pensado, en general, que madurando lo inmaduro y calificando la pura cantidad (tan flaca, igualmente) es que se tramontará la cuesta y no sólo (y no tal vez) enarbolando una antítesis que bien puede agravar la impotencia, y hacer más espeso el encandilamiento colonial.

El texto seleccionado en este libro tiene todo el valor de una visión del Uruguay y de su singularidad juzgados a través de alguien que, en casi un cuarto de siglo, ha reflexionado mucho, y verbalizado más, sobre una tierra que nunca ha dejado de atarlo con una secreta y regustada nostalgia. De una irónica evocación de su militancia de crítico de cine rabiosamente esteticista y formalista llega Despouey en este artículo a esa teoría

de la utopía en bandeja que tanto puede simbolizar la fácil escapada del cine, dios mayor de una cultura de consumo, como a la misma nación y sus presuntas perfecciones, izadas sobre el pequeño escenario de nuestro suelo y entornadas por las ubicuas potencialidades, vergüenzas y desmesuras latinoamericanas. El paradójico nacionalismo de este desprendido transeúnte se rezuma en sus juicios conmovidos y veraces sobre el hombre uruguayo y su óptica centrífuga; también la tácil acusación al Batllismo, artífice (según él) del Uruguay mediocre, gris, estancado o en constante regresión respecto a unas marcas que la suficiencia hace ver —todavía— como alcanzadas.

56 - La Utopía en Bandeja

Pero es hora de que entremos en nuestro tema. Este tema sería (...)el dar una interpretación de orden social a la rectoría que, ya no como medio de entretenimiento, sino como elemento "ersatz" de cultura o como ventana abierta al mundo parece ejercer el cine en el Uruguay (.....)

Para mí este fenómeno de la atención nacional canalizada a una manifestación que nos es ajena —vale decir, que no ha llegado a constituir una expresión nuestra o un medio en que se ejerciten nuestros técnicos y nuestros artistas— tiene causas profundas. Permítaseme que esgrima para calificarlo ciertas razones que se remontan a nuestro pasado político inmediato. El Uruguay se encuentra en un momento de cambio, y no creo que en esta circunstancia sea ocioso echar la mirada atrás.

Salido de lo que ahora parece la amable niebla del positivismo —y que en el fin de siglo fue aire recio, abierto y lleno de confianza— un hombre de talla singular creó a la vuelta de pocos años todo lo que ha singularizado al Uruguay como un hito de la democracia y un paradigma del experimento social. Como todos los hombres de talla singular, este gran romántico de la política, sufrió de diversas presbicias. En primer lugar, creyó que si bien cada uruguayo no poseía su misma estatura, era susceptible de adquirirla; y junto con hombres de su mismo ánimo generoso, pensó que el medio mejor de hacerlo era darle gratuitamente una educación que lo pusiese en condiciones de gustar y asimilar lo mejor del pensamiento europeo contemporáneo.

La falta de grandes fortunas, de grandes intereses creados en el Uruguay, y el hecho de que este visionario capaz de transformar radicalmente la constitución de una sociedad fuera heredero directo en el espíritu de otro gran visionario que cien años antes diera orientación y latitud maravillosas al movimiento de emancipación del país, hicieron que la temperatura de confianza de nuestro pueblo subiera a esa clase de espléndida fiebre que produce las gene-

raciones literarias y las eminencias profesionales de reputación internacional. En el mundo existe una suerte de superstición de que este momento culminante de los Rodó, los Vaz Ferreira, los Florencio Sánchez y las Delmira Agustini es el Uruguay de nuestros días. El mito se ha recitado abundantemente año tras año y como todos los mitos —que es casi lo único que sabemos del mundo— se toma como verdad impenible.

En ese momento —cuarenta o cuarenta y cinco años atrás— nadie advirtió que el gigante era en primer lugar un político y no un filósofo, y que la falta de disciplinas filosóficas lo privaba de toda posibilidad de precencia o visión profética del futuro. Además en el irredimible optimismo que caracteriza los actos de los liberales racionalistas, no se pensó en los peligros que entraña servir a un pueblo joven la utopía en bandeja. Las tradiciones que eran pocas y no muy buenas, se fueron por la borda; se nos enseñó a reinos de ellas. (Ultimamente ha habido que inventar alguna, y no por puro placer romántico, precisamente).

Ahora bien, se dirá, y con toda razón, que es fácil sacar conclusiones después de ocurridas las crisis y que lo oportuno habría sido sacarlas antes. Los políticos trabajan sobre realidades concretas; pero mientras transcurría —muy a lo lejos desde el punto de vista uruguayo— la primera guerra mundial, ni a los que estaban cerca o dentro del conflicto ni a aquéllos a quienes beneficiaba para juzgarlo como fenómeno histórico la perspectiva de la distancia, les fue dado ver el zarpazo mortal que constituía, no sólo para los viejos imperios, sino también para el racionalismo, para la idea del progreso ininterrumpido y hasta para la vigencia de la verdadera democracia.

Ayudado todo ello por el espejo cóncavo-convexo que Freud acercó al alma del hombre moderno para que éste la viera reflejada en lo que todavía cree ser azogue puro y fiel, el resultado ha sido esta sequía terrible de ideales que padece el mundo, sequía con combustiones menores o mayores que no han podido menos de acariciar con lenguas de fuego el suelo burocrático y provinciano en que los uruguayos se mueven.

La utopía en bandeja y la cultura —o mejor dicho, la enseñanza académica— gratuita. El mundo empezó a envidiar a nuestro pequeño y ejemplar rincón cada vez —y no era muy a menudo— que oía hablar de él. Cultura gratuita en las escuelas y universidades, y no sólo gratuita, sino alta y exigente. Cultura para hacer críticos y no creadores, porque los ojos se ponían tan altos que, al mirar la realidad circundante para tomar de ella los elementos necesarios a la creación, se la encontraba tan chata e insatisfactoria que la obra, la tesis o la sinfonía quedaban abortadas, apenas en el esbozo de

un sueño de café. Cultura —o información sistematizada, porque hasta que no pasen muchas décadas o quizá siglos no podrá hablarse de una verdadera cultura americana que exprese los valores de pueblos integrados a su medio físico, amalgamados, hondamente arraigados en la tierra— que ha hecho de la cuenca del Plata una especie de suburbio malhumorado de Europa. En broma he oído muchas veces —y esto desde niño— que los uruguayos éramos un pueblo en fuga. Quizá detrás de este sueño universal uruguayo de ver Europa y, si es posible, vivir en ella un tiempo se aposente el instinto de encontrar allí las raíces, el subsuelo verdadero del alma nacional. El éxodo que se centró alrededor de Artigas parecería, así, un gesto nacional profético.

Mientras la utopía funcionaba armoniosamente en la pequeña escala que las cosas, desde el punto de vista vital, tenían en la tercera década del siglo (o si se quiere, en una traducción literal muy de moda entre nuestros periodistas, “los años veinte”) los uruguayos nos acostumbramos a la idea francesa de que el Estado era una institución infrahumana que funcionaba con recursos probablemente exofélicos y que, por lo demás, estaba obligado a solucionar todas las papeletas. En vez de decir, con el Rey, *El Estado soy yo* y actuar en consecuencia, nos acostumbramos a esperar todo de un aparato ejecutivo y legislativo al que no aportábamos casi nada. El “todo” para un uruguayo típico sería quizá el título universitario el puesto público y, por último, la jubilación y el viaje a París, dos cosas que en los últimos años de funcionamiento más o menos descabalado de la utopía han solido ir juntas. Pero la población ha seguido creciendo sin que lo hicieran a la par las siempre discretas riquezas del país, dilapidadas en cierto momento porque el aluvión de la segunda guerra mundial trajo al Río de la Plata especuladores que contagiaron a nuestros cautos y modestos capitalistas, revolucionando al mismo tiempo el tenor de la economía nacional.

Gratis nos hemos acostumbrado a obtener —o a tratar de obtener— muchas cosas en el orden de la cultura. El que se nos dicten conferencias; el que los músicos nuestros nos regalen entradas para sus conciertos organizados muchas veces con sangriento esfuerzo; el que los escritores hagan lo propio con los libros que publican pagándose penosamente la impresión. El Estado le paga al Uruguay una compañía de teatro cuyos actores, directores y técnicos no podrían vivir si fueran a repartirse lo que el precio absurdamente bajo de las localidades les dejara. Los otros elementos —los de los pequeños teatros actúan gratis, y jamás sabrán si lo que hacen le interesa realmente al público o no, porque para saberlo tendrían que cobrarle quince pesos la butaca. El peso cincuenta que se paga

es como un derecho de peaje, pero no una retribución al esfuerzo que se hace para conmover y edificar a quienes lo pagan. Otra vez aquí actores y espectadores rinden tributo a la fantástica noción uruguaya de que la cultura debe ser gratuita. Siempre que los artistas y los educadores sigan dando su sangre, o siempre que los subvencione el Estado, la cosa marchará. Pero la subvención del Estado quiere decir que el arte o la cultura han de ponerse bajo la égida de la política. Como la vida de todos los habitantes del país.

La repetición del sueño que en 1915 sonaba a cosa amorosa, pero que en 1959, sobre todo, formulado en otros contextos vitales, parece una frase de tragicomedia —“jubilarse a los 35 años”—, da la medida de lo que puede socavar a una sociedad el que se le regale una cosa que no ha conquistado palmo a palmo con su sangre. Después de alcanzar un pináculo institucional, legislativo y socializante, el Uruguay se puso, como era natural, a soñar con nacer jubilado, o sea a nacer debidamente metido en un frasco de alcohol.

Al mimo con que se juzga a sí mismo el latino mediterráneo sintiéndose, en cuanto individuo, poco menos que una razón de ser de la música de las esferas, se ha unido en nuestro caso el mimo oficializado y paternal de un Estado que se compromete teóricamente a financiarle a uno la vida y la muerte. Este es el anatema contra el que gritan en Inglaterra los “jóvenes enojados” de esta post-guerra (y no airados, que esa es una melodramática traducción rioplatense). Pero de la utopía para arriba ¿qué se puede prometer; qué se puede dar? Más sobresueldos más jubilaciones sacados de las arcas que es un milagro inexplicable que sigan sistemáticamente llenas. El resultado será siempre esa insatisfacción honda de nuestro pueblo, que está casi a la par con la de otros duramente castigados por la guerra o amenazados por sus consecuencias inmediatas.

No mirar a la tierra; no reconocer en momentos de honda insatisfacción como ésta, el ámbito en que uno se mueve; y escapar en cambio a la oscuridad del cine a que le sirvan a uno en bandeja el sueño que necesita. He ahí un gesto de los habitantes de las metrópolis que en psiquiatría responde a un cuadro clínico claro. Y más de un psiquiatra europeo que visitara casi de incógnito Montevideo o Buenos Aires en los últimos diez años ha dicho que muchas de las actitudes rioplatenses son actitudes de esquizofrénico.

La constante mitomanía que nos hace dar por realizadas cosas que son sólo intenciones o vagos proyectos apenas formulados en nuestra mente; la calumnia, que es una manera de querer arrastrar a los demás al nivel abisal en que creemos encontrarnos; la falta de autenticidad en el gesto (nos atribuimos siempre más conocimientos y logros, más dineros y más virtudes que las que llegaremos jamás a poseer); todo esto, heredado en parte del mundo mediterráneo y

en parte suscitado, en el sacudimiento de las migraciones, por el "shock" de encontrarse el recién venido en un mundo donde las gentes no tienen verdaderas raíces y se burlan de todo lo que, como la tradición, huele a voluntad de echarlas, justifica la necesidad de encontrar el total escape — total pero momentáneo, y de ahí la continua necesidad de renovarlo— que el cine ofrece.

Nuestra educación universitaria, repitámoslo, crea grandes exigencias; el medio pequeño y pobre no puede satisfacerlas. Algo de esta disparidad queda en el aire, y algo absorben de ella aún los que no han pisado las aulas. Pero hay opio a mano y en abundancia. Así, el Uruguay consume todo lo que de memorable o aceptable produce la industria cinematográfica en el mundo. Si honestamente me hubiera atendido al tema (...) habría tenido que decir que, por haber vivido los últimos 17 años en Londres, París o Nueva York, no me ha sido dado ver muchas películas fundamentales a una valoración de veinte años de cine. Y es que las tres gigantescas ciudades tienen tantas y tan diversas formas de vida propia, que el cine es en ellas un pasatiempo secundario. Ninguna consume, como Montevideo, toda la producción importante de todo el mundo.

Las dos crisis —la política y la fluvial— todavía reverberan, me imagino, en el aire uruguayo. Ambas pueden servir de aguijón al pueblo y hasta marcarle un rumbo. Ese rumbo, y no para el labrador o el ganadero, sino hasta para el intelectual, está en la tierra; expresarla, aunque no haya salido uno de un rincón urbano y no sea ni siquiera un pichón de Manzó o Paul Klee o Camus, es lo único que puede meternos de lleno en la creación de una cultura a largo plazo; lo único que puede permitirnos ser. Reconocer esa tierra será salir del aire esquizofrénico que advierten los visitantes especialistas; y será sentirse mucho más feliz. Para ello se necesita reformar la enseñanza secundaria y universitaria, haciendo de ella un instrumento de nuestra propia verdad, grande o modesta, como sea. Del defecto uruguayo de no querer ver la verdad que nos circunda y hacer de la evasión de ella una virtud sufrí yo, gravemente, mientras viví en Montevideo. El duro proceso personal de la cura en otras tierras me da un pequeño título para soltar estas disquisiciones, muy personales, con el pretexto de hablar en el cumpleaños de "Marcha" de veinte años de cine. Pero toda crítica que no sea rigurosamente personal resulta siempre impostada y estéril.

Nueva York, mayo de 1959.

*"Con el pretexto de veinte años de cine",
"Marcha", N° 965, del 26 de junio de 1959.*

Arturo Ardao (1912)

La dedicación a la historia de las ideas en el Uruguay y, dentro de ellas, a las filosóficas y religiosas es, sin duda, el rubro más importante en la significación cultural de Arturo Ardao. Es considerable en este aspecto su aportación —que es la aportación uruguaya casi "in totum"— rigurosa y metódica como pocas, a ese proceso en que América redescubre su pensamiento, levanta su inventario, lo despliega en su desarrollo histórico, movida por urgencias que le imponen tanto la dialéctica de su propio interno crecimiento como las inflexiones socio-políticas que lo reclaman y a la vez condicionan. Leopoldo Zea y José Gaos son, indudablemente, las figuras continentales que han realizado labor más abarcadora en este recuento del "pensamiento de lengua española", como lo ha llamado el segundo, caracterizándolo a la vez agudamente y es en torno a ellos que, en el norte de Latinoamérica, sobre todo, han cuajado institucionalmente organizaciones especializadas y series bibliográficas. No podría negarse, con todo que, junto a los factores predichos, ha sido también decisiva una constelación de meteoros filosóficos universales: el historicismo, el marxismo, el movimiento existencial, la doctrina orteguiana, la crítica de las ideologías, la sociología del saber. Bajo ella, la inquisición de los investigadores ha tenido que plantearse la ambigüedad latente de unas "ideas americanas", de una "filosofía americana", cuyo calificante puede no ser expresivo más que del ámbito en que quien las formula lo hace, o puede embozar —por el contrario— la presencia de una "filosofía de lo americano", de una idea de lo americano tan rigurosamente filosóficas como el manejo de las grandes cuestiones de la metafísica o de la lógica.

Pues ocurre, por un lado, que el peso actual de las nociones de "lo concreto", "la circunstancia",

“la existencia”, “la temporalidad” franquea y hasta invita al acometimiento directamente filosófico en lo que tradicionalmente era dejado al enfoque intuitivo y personal que es característico del ensayismo. No es esta perspectiva, que ha sido fecunda en perspicaces atisbos pero también en indigestos engendros, aquella (según lo testimonia su conciso planteo de Número, n° 1, abril-junio de 1963) a la que se inclina Ardao, quien prefiere subsumir esta “filosofía de lo americano” y sus distintas especificaciones nacionales como “parte especial” y localizada de una “filosofía de la historia” y una “filosofía de la cultura” abstraídas hasta un plano de generalización universal.

Pero este o el otro emprendimiento no serían seguros, sin la existencia de pulcros historiadores nacionales del pensamiento, como lo son para Bolivia, Guillermo Francovich, para Brasil, Joao Cruz, Costa, para nuestro país, el mismo Ardao. Consecuente con esta óptica, la obra de Ardao alinea en primerísimo plano, “Filosofía Preuniversitaria en el Uruguay” (1945), “Espiritualismo y positivismo en el Uruguay” (México, 1950) y “La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX” (México, 1956) tres libros en los que se eslabona la secuencia total de nuestro desarrollo filosófico. “Racionalismo y liberalismo en el Uruguay” (1962) historia el tema muy conexo de la disgregación de la espiritualidad tradicional en sus distintas fases y también tienen atinencia con esos intereses los numerosos trabajos —independientes o complementarios— que Ardao ha ido publicando. Merecen citarse su monografía sobre “La Universidad de Montevideo. Su evolución histórica” (1950), su análisis sobre “Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico” (1951), sus estudios sobre “Orígenes de la influencia de Renán en el Uruguay” (1955) y “No centenario de Miguel de Lemos” (Sao Paulo, 1956) y su última y eficiente exploración en “La filosofía polémica de Feijoo” (Buenos Aires, 1962). El mejor diagnóstico de los principales pensadores uruguayos de nuestro siglo también le ha preocupado y así deben mencionarse sus estudios sobre “La conciencia filosófica de Rodó” (Número, ns° 6-7-8, 1950), sobre “La voluntad de conciencia en Reyes” (Facultad de Humanidades y Ciencias, 1962) sobre Figari, en el prólogo a “Arte, Estética, Ideal” (1960) y sobre Vaz Ferreira, recogidos en “Introducción a Vaz Ferreira” (1961). Ardao ha vertido asimismo una parte

muy importante de su labor —y muchas primicias de sus libros— en conferencias, semanarios, y publicaciones colectivas de congresos y otras reuniones. Últimamente, en “Filosofía de lengua española” (1963) ha colectado muchas páginas sueltas en el libro más característicamente ensayístico de toda su producción.

A la disciplina de esta “historia de las ideas” llegó Ardao desde la doble vía de su especialización en la enseñanza de la filosofía y un sostenido interés juvenil por los aspectos sociales y políticos de la realidad americana a los que ha atendido durante años en tareas periodísticas desde el semanario *Marcha*, portavoz predilecto de su generación y de la que le sigue. Con una inicial militancia partidaria muy acusada y que le llevó a publicar en colaboración con Julio Castro una “Vida de Basilio Muñoz” (1938), el noble jefe militar nacionalista de 1904, los años han tendido a borrar después ese sello, casi imperceptible en los trabajos ya nombrados. Porque neutral y deliberadamente impersonal busca ser su obra de hoy, si bien no esté inmune a cierta pasión polémica que pudiera señalarse en su estudio sobre Batlle o en sus observaciones sobre el origen de la Cátedra de Economía Política en nuestra enseñanza. Más ampliamente examinado, es dable con todo, observar que su perspectiva, su “cosmovisión” propia es la del racionalismo liberal, concretada, en el caso de nuestro país, en una visible devoción por la tradición universitaria y doctoral que ha sido una de sus vertebraciones decisivas. Políticamente, su postura es la izquierda liberal, con un matiz antimperialista que bien puede verse filiado a su pertenencia al núcleo de “*Marcha*” y que ha persistido en él pese a la evidente, aunque pudorosa, transformación de otros sectores de su ideología.

El texto aquí recogido, publicado inicialmente en “*Marcha*” (n° 1107 del 18 de mayo de 1962) muestra a Ardao en un aspecto, poco frecuente en él, de panoramista de vastos espacios de historia cultural, desembarazado de exposiciones y citas, más ondulado en su pensar que lo habitual, manejando, con sólido sentido de su transfondo histórico y filosófico, algún candente dilema de nuestro tiempo.

57 - Dialéctica de la occidentalidad

Lo que hay de conflictual y problemático en las relaciones entre Europa y nuestra América, como entidades culturales, deriva en buena parte de la imprecisión de nuestros vínculos con el concepto de Occidente. Pero deriva también de la imprecisión de este concepto mismo. Oriente y Occidente son conceptos históricamente inestables. De algún modo, se refleja en ellos la relatividad que les es inherente en el orden de la geografía. En cuanto se trata, no de puntos cardinales sino de divisiones hemisféricas, mientras sur y norte connotan divisiones naturales, este y oeste sólo convencionales. En su aplicación primera tal convención fue entendida como expresión de la naturaleza, bajo el signo de las concepciones pre-copernicanas. La relatividad en que cayó después de Copérnico, ha desembocado en situaciones paradójales, como la que hace occidental a Estados Unidos respecto al oriental Japón, cuando por distancias geográficas la terminología más lógica es la inversa. Pero las situaciones paradójales son todavía más curiosas cuando de lo geográfico se pasa a lo estrictamente cultural.

En 1958, en una de sus habituales colaboraciones en *Le Figaro*, el lúcido André Sigfried hacía balance de los grandes aportes de Occidente a la cultura universal, y subrayaba, entre ellos, el espiritualismo cristiano. Poco después se veía obligado a reconocer él mismo que era ése un elemento de origen oriental, recordando a tal propósito la gráfica expresión de Amiel: "El cristianismo, ese costado oriental de nuestra cultura". Hubiera completado la paradoja recordando al mismo tiempo el origen occidental del materialismo marxista, que un simplificador y vulgarizado esquema contrapone hoy al espiritualismo cristiano como las filosofías respectivas del Este y el Oeste: el asiático Cristo, creador de una doctrina cuyo origen no se explica sino en un cuadro oriental de cultura, sería —en ese esquema— el patrono espiritual del Oeste, mientras el europeo Marx, creador de una doctrina cuyo origen no se explica sino en un cuadro occidental de cultura, sería el del Este.

Las paradojas apenas empiezan ahí. Paradójal es también que cristianismo, mahometismo y judaísmo, categorías religiosas vivamente mezcladas a los conflictos entre occidentalidad y orientalidad, concuerden en referir en definitiva sus respectivos monoteísmos al mismo oriental Dios de Abraham. Paradójal es igualmente que el Estado de Israel, reconstituido en Palestina después de dos mil años sobre un asiento geográfico y religioso oriental, represente allí, bajo otros aspectos, una poderosa cuña occidental introducida en el Cercano Oriente.

Paradójal todavía, en otro orden, es la posición que hoy ocupa Grecia, —cuna de la cultura occidental en un sentido tradicional— respecto a los países conductores de Occidente: una posición marginal, en dirección este, no diferente en esencia de la que respecto a los mismos países ocupa en dirección oeste la América Latina. Después de más de tres siglos de dominación turca que en términos generales coinciden con los siglos de dominación española y portuguesa en América, el moderno Estado griego se constituyó hacia 1830, como el uruguayo, en torno a una Atenas que era más aldeana todavía que el Montevideo de entonces: todas sus instituciones de cultura, su enseñanza, su literatura, su vida universitaria e intelectual, debieron organizarse, como la nacionalidad misma, desde la nada, en un proceso cronológicamente paralelo al del Uruguay, a la vez que muy posterior, en muchos aspectos, al de otras regiones de nuestro continente. La propia recepción del helenismo clásico se hizo allí por la vía indirecta de los centros modernos de la cultura occidental. Excluido el nexo arqueológico, la relación de la Grecia contemporánea con el Occidente es así la misma que la nuestra.

Este resultado, en cierto modo inesperado, de que en diversos sentidos la América Latina comparta hoy con Grecia —llegando por tan opuestos caminos— la misma situación marginal en el cuadro de la cultura occidental encierra su lección. Nos empuja, entre muchos otros hechos, a tomar nota de la condición inestable o lábil del concepto de occidentalidad en sus relaciones con el de universalidad. Las tradiciones occidentales de la antigüedad clásica, de la cristianidad medieval y de la Europa moderna, constituyen aportes sucesivos a una tradición universal. De esta tradición universal no son albaceas forzosos, dos o tres grandes países por ligados que estén a nosotros y por maestros nuestros que sigan siendo en tantos aspectos.

Las sucesivas metamorfosis de la cultura occidental, no resultan sólo del repetido desplazamiento geográfico, en dirección este-oeste de su eje histórico. Resultan además, y sobre todo, de que a ese desplazamiento geográfico ha correspondido una transformación concomitante de sus contenidos espirituales. Transformación y no sustitución.

ción, porque ciertos elementos han persistido como esenciales por debajo de los cambios de escenarios y de épocas. Por esa persistencia se afirma la unidad del Occidente a través de todos sus avatares. Y por esa persistencia también, se define lo que hay en él de verdaderamente universal, en contraste con tantos elementos accidentales de sus grandes formas históricas.

Articuladas por dilatados períodos de transición, esas grandes formas son cuatro: dos de eje mediterráneo, que corresponden respectivamente a las épocas antigua y medieval; y dos de eje atlántico, que corresponden a las épocas moderna y contemporánea. Bajo el ángulo rector de la filosofía, se expresan esas formas por las llamadas filosofía griega, filosofía cristiana, filosofía moderna y filosofía occidental contemporánea.

El Occidente cultural surge históricamente con la cultura helénica. En la antigüedad clásica, Grecia es, tanto como su cuna, su centro invariable, aún en la época del apogeo imperial de Roma. Por más que el eje político llegue a pasar por ésta, el eje cultural sigue pasando por aquella. Fruto la propia cultura helénica de la confluencia de muy diversas corrientes, su definición esencial se halla en el genio racionalista de su creación artística y filosófica. En ese genio, precisamente, radicarán el gran punto de referencia de toda ulterior manifestación del espíritu occidental.

La segunda forma histórica del Occidente está constituida por la cristiandad medieval. El eje sigue siendo mediterráneo pero se ha desplazado de Grecia a Roma. La Roma del Imperio sólo pudo desplazar el eje político. La Roma de la Iglesia desplaza ahora el eje cultural. Si la variante es de escasa importancia en términos geográficos, es en cambio revolucionaria en el contenido espiritual. Protagonista del Occidente no es ya el helenismo sino el cristianismo. O sea, paradójicamente, un elemento de oriundez oriental. El Occidente, no sólo se incorpora este elemento oriental, sino que lo lleva a un primer plano, por lo mismo que resultaba de su conversión religiosa, de triunfar y consolidarse la Iglesia fundada por el asiático San Pedro. Nada más se necesitaba para que el Occidente geográfico dejara de serlo desde el punto de vista cultural, si no hubiera sido por la asimilación que a cierta altura el cristianismo hace de la filosofía griega.

Helenismo y cristianismo tienen dos fundamentales encuentros históricos: uno de acento religioso, cuyo gran protagonista fue el oriental San Pablo, en el siglo I; otro de acento filosófico, cuyo gran protagonista fue el occidental San Agustín del siglo IV al V. En el primero, la religiosidad cristiana se impone sobre el moribundo paganismo clásico; en el segundo, a la inversa, la filosofía helénica impone sus categorías al pensamiento cristiano.

En el **encuentro paulino** hubo un asomo de síntesis, que no podía durar y no duró. Rodó lo ha evocado con nostalgia en **Ariel**: "Cuando la palabra del cristianismo naciente llegaba con San Pablo al seno de las colonias griegas de Macedonia, a Tesalónica y Filipos, y el Evangelio, aún puro, se difundía en el alma de aquellas sociedades finas y espirituales en las que el sello de la cultura helénica mantenía una encantadora espontaneidad de distinción, pudo creerse que los dos ideales más altos de la historia iban a enlazarse para siempre. En el estilo epistolar de San Pablo queda la huella de aquel momento en que la caridad se heleniza. Este dulce consorcio duró poco".

En el **encuentro agustino**, en cambio cuando no ya la caridad se heleniza sino que la filosofía se cristianiza, este otro consorcio estará llamado a una larga vigencia histórica. Y es merced a él que la continuidad del Occidente queda asegurada, desde que la llamada filosofía cristiana fue, en realidad, más que una cristianización de la filosofía, un intento de racionalización filosófica del cristianismo.

Por una nueva paradoja de la historia, ese desquite y salvación del Occidente tuvo su culminación en África y fue la obra por excelencia de un africano. "Maestro de Occidente", "Primer europeo", son dos títulos que, entre otros, le han sido dados a San Agustín. Sin embargo, nació en Tagaste y cumplió lo principal de su carrera filosófica en Hipona, dos ciudades de Numidia, la actual Argelia. En ese mismo suelo argelino, escenario en nuestros días del sangriento choque entre franceses y árabes —occidentales y orientales en el sentido histórico, aunque en rigurosa geografía el Magreb, "país del Oeste" en árabe, se extiende aún al oeste de Francia— se decidió hace mil quinientos años la más honda integración cultural de Oriente y Occidente que se haya producido nunca. Fue allí en el Norte de África, por obra de San Agustín, y no en la Atenas a la que San Pablo quiso revelar cuatrocientos años antes la identidad del "Dios desconocido", donde el verdadero encuentro de Jesús con Sócrates tuvo lugar. Encuentro decisivo en el pensamiento de un cristiano norafricano del oeste, largamente preparado por muy diversos empeños patristicos, pero sobre todo por las obras de un judío y un gentil norafricanos del este: los, cada uno a su modo, platónicos alejandrinos, Filón y Plotino. (1)

(1) Otra forma de "salvación del Occidente", luego de cristianizado, tuvo lugar en suelo de España, en la lucha contra los árabes, del siglo VIII al XV. Sin embargo, también paradójicamente, el apóstol Santiago, conductor ideal de los occidentales reconquistadores, presuntamente enterado en la occidentalísima Compostela, era tan asiático y oriental como el profeta Mahoma, conductor ideal del adversario.

Jesus y Sócrates, el fideísmo hebreo y el racionalismo helénico, irradiados desde Jerusalén y Atenas, las dos capitales espirituales del mundo antiguo, una en Oriente, la otra en Occidente; tal la síntesis de que resultó la segunda gran forma histórica de la cultura occidental, con eje mediterráneo en la Roma de la Iglesia. Una reválida de esa síntesis, por el simultáneo regreso a las fuentes de uno y otro de sus términos, determinará la tercera forma, el tercer concepto histórico de Occidente, representado por la modernidad, con eje ahora atlántico.

El Renacimiento y la Reforma constituyeron sendas renovaciones de la tradición helénica y la tradición bíblica, por la vuelta respectiva a los textos clásicos de Grecia y a los textos sagrados de Palestina, al espíritu de Atenas y al espíritu de Jerusalén. De ahí resultó el Occidente moderno, a menudo entendido como la Cultura Occidental por excelencia. El centro se traslada a la costa oeste del continente. Francia, Inglaterra, Alemania, serán los tres principales países conductores de esta nueva expresión de cultura que, más que ninguna otra, encarna al espíritu europeo como espíritu universal. Occidentalidad, modernidad, europeidad, universalidad, he ahí cuatro términos que van a funcionar históricamente, durante varios siglos, como ecuaciones unos de los otros.

A ese nuevo desplazamiento geográfico del eje de Occidente, corresponde un nuevo sentido de sus valores espirituales. La filosofía lo interpreta bajo la forma de la llamada filosofía moderna, una filosofía secularizada, sucesora de la medieval filosofía cristiana, en cuyo concepto va implícita, con más fuerza todavía que en la precedente, la condición de europea. Naturaleza, razón y libertad, en las respectivas esferas del ser, el conocimiento y la acción, serán sus ideas capitales. Y es por la conjunción dinámica de esas ideas que la modernidad occidental define los rasgos más agudos de su perfil histórico, desde la creación y expansión de la ciencia y la técnica, a la revolución democrática en la existencia política y social. Serán también esos rasgos los que confieran al Occidente las más efectivas notas de universalidad que haya alcanzado a través de la historia.

Asistimos ahora, en nuestro tiempo, al advenimiento de la cuarta forma histórica de la cultura occidental. Nuevamente el eje geográfico se ha desplazado hacia el oeste. Seguirá siendo atlántico como en la forma anterior, pero no ya europeo continental, sino oceánico. Norteamérica se suma a la condición de centro de Occidente. El Atlántico norte se convierte en el verdadero eje de éste. Europa y Norteamérica, cada una a su modo, asumen la dirección conjunta de la cultura occidental, contrastada al llamado mundo del Este por las gigantescas tensiones contemporáneas, que son en un primer plano

políticas y militares, económicas y sociales, pero que en otro más profundo son también culturales y filosóficas.

Curiosamente, empero, el actual contraste cultural entre el Este y el Oeste se produce en torno a valores y filosofías que son, todos, en lo que tienen de polémica, de procedencia occidental. A la filosofía occidental contemporánea, sucesora de la moderna ya clásica, se la ha podido considerar repartida en dos de los tres grandes imperios filosóficos que, como en el XIII, distingue Ferrater Mora en el siglo XX: uno, nucleado en Francia y Alemania del Oeste, otro nucleado en Gran Bretaña y Estados Unidos. Pero el tercer imperio filosófico contemporáneo, el del Este (un Este que incluye nada menos que a la antigua Königsberg, la ciudad de Kant), centrado en Rusia deriva doctrinariamente, en línea directa, de aquella misma filosofía clásica moderna, en las tradiciones del filosofismo del siglo XVIII y de los Hegel y Marx del XIX. Estas tradiciones, ellas mismas, se entroncan con anteriores del Occidente, a partir de la fuente helénica originaria. De tal suerte, la cultura occidental, en su cuarta forma histórica, o sea en su forma atlántica de hoy, se ve en el caso de contemplar la cabal universalización planetaria de valores que ella misma había creado en sus formas precedentes.

En ciertos planteamientos actuales de filosofía de la cultura y de filosofía de la historia —en el campo de la filosofía americana— la cuestión de las relaciones entre Europa y nuestra América, se sigue encarando como la expresión de un conflicto. La cuestión misma, ¿no cambia su sentido tradicional ante la verdadera universalización, y en definitiva, transformación dialéctica, del concepto histórico de Occidente? Y en la dinámica de esa transformación, la personería asumida por el pensamiento euro-americano de lengua inglesa, ¿no es un motivo de reflexión para el pensamiento euro-americano de lengua española?

"Filosofía de lengua española", Montevideo 1963; págs. 15-21.

Rodney Arismendi (1913)

Como se recuerda en la Introducción (I) de este libro, sostiene Adorno que la actitud ensayística se funda mal en la secuencia rígida de un sistema y que éste es el error de los ensayos del último período de Lukacs. El ensayismo sería así no tanto —y no sólo— la exploración libre de una realidad o una idea sino la posibilidad de una revisión desprejuiciada de los supuestos con que ellas están siendo indagadas. La cuestión es compleja, y más cuando estos supuestos parecen —como en el caso de los del marxismo— eventualmente dogmáticos a los que están al margen de su formulación ortodoxa mientras se proclaman y se sienten vivos, flexibles, fieles a lo real para los que se inscriben en ella. Pero, con todo, y si se cree que el ensayo importa pensamiento “no fundado” o fundamentación “in fieri”, puede resultar que los ensayistas de filiación marxista sean los más apegados a un fundamento omnipresente, los más cohibidos por él. A esto agréguese la convicción del marxismo y los marxistas de ser “ciencia” y ser “científicos”, convicción que, si puede controvertirse (y es susceptible que lo sea eficazmente), posee una validez subjetiva que ha de pesar, con todo su peso, en la actitud con que enfrenten cada asunto.

Todas estas consideraciones parecerán, incluso, lesivas, para justificar la inclusión de Rodney Arismendi en una selección de la naturaleza de la presente. Y si esto puede ocurrir es porque, especialmente, la temática que Arismendi ha manejado tiene mucho de común con una buena parte de la de los ensayistas de enfoque político-social que aquí se recogen.

Al margen ya de este tal vez ocioso debate, parece indiscutible que Arismendi es el político co-

munista militante de labor escrita más importante o, por lo menos, mejor conocida fuera del círculo de su partido. En este sentido puede asumir la labor de varios estudiosos que dentro de su colectividad han llegado a la edición del libro y a la frecuencia de estos (recuérdese a Francisco Pintos y a Pedro Ceruti Crosa aunque otros que los del ensayo —la historiografía, la crítica filosófica, la novela— fueron los moldes en que se vertieron sus afanes). En otra dirección también Arismendi y su obra representan mucho: es la importancia que a la “teoría” para la práctica viva de la política, el comunismo atribuye, singularidad básica de los partidos marxistas que hace que Arismendi no tenga equivalentes en los bandos tradicionales. Pues el dirigente marxista-leninista que escribe en forma regular no lo hace lujosa, evasiva o lateralmente a la labor central de sus días sino, justamente, para servir al entendimiento de la realidad cuya transformación revolucionaria la acción ha de acometer.

De acuerdo a esta pauta, a una intensa colaboración periodística (“Justicia”, “El Popular” y sobre todo, desde 1956, la revista “Estudios”) a una ya prolongada acción parlamentaria, Arismendi ha sumado los volúmenes que portan “La filosofía del marxismo y el señor Haya de la Torre” (1946), “Para un prontuario del dólar; El Plan Truman” (1947), “Algunos problemas de la lucha ideológica”, s. f. y, especialmente, “Problemas de una revolución continental” (1962), un libro que recoge buena parte de su obra escrita anterior y contiene, entre otros textos, un cáustico ataque al “Proceso histórico del Uruguay” de Zum Felde.

Casi todos estos textos se vertebran, sin embargo, sobre el plano ideológico-político y se hallan sólidamente —o por lo menos copiosamente— documentados lo que, por otra parte, no constituye el único rasgo capaz de testimoniar en Arismendi una decorosa cultura económica, social, histórica y filosófica.

“La filosofía del marxismo y el señor Haya de la Torre” es probablemente el trabajo que mejor se sitúa en lo que cabe llamar el centro de las preocupaciones teóricas de Arismendi, esto es, la utilidad del marxismo tanto como herramienta interpretativa de índole histórico-social como instrumento de lucha contra sus adversarios ya sean juzgados como personeros de la simplificación (Zum

Fe'de) o del puro desvarío (Haya). En esta dirección, se puede señalar que la brega por conservar la pureza del marxismo-leninista partidario se concretó para Arismendi hacia la quinta década del siglo en la denuncia de la teoría de Haya sobre el espacio-tiempo histórico, basada supuestamente en conceptos einsteinianos y mediante la cual el jefe aprista creyó procedente deducir la relativización del marxismo en su aplicación al mundo extraeuropeo y en especial, al americano, donde, y contra Lenin, el imperialismo no sería "la última etapa" sino, justamente, la prologal, la anterior a todo capitalismo formal.

La argumentación de Arismendi contra Haya es copiosa y señala certeramente algunas debilidades evidentes del razonamiento del peruano, entre otros su eclecticismo novelero que mixtura Spengler y Marx, Toynbee y Einstein y un pretencioso perspectivismo que juega con la hábil prestidigitación de los pueblos-luz y de los espacios-tiempos. No denuncia, en cambio, el autor, ingredientes de la tesis de Haya que sus planteos también comparten: la "dialéctica finalista ascendente" (para usar la expresión de Gurvitch), el naturalismo implícito que representa trasladar categorías de la Física a la Historia, el manejo abusivo de "tipos-ideales" que importa usar sin matización histórica y geográfica esas grandes categorías de "imperialismo", "feudalismo", "capitalismo" u otras semejantes.

En otros pasajes del trabajo, ciertos rasgos del pensamiento marxista ortodoxo se marcan con nitidez. Tales son por ejemplo, el orgullo de la previsión, la argumentación de autoridad que significan las largas citas de Marx, Lenin y Stalin, la agresividad frecuente, la aseveración dogmática del "carácter científico" de su sistema interpretativo. Pero lo que tal hoy pueda despertar más controversias (lo apuntaba Benjamín Nahum en una aguda nota de "Marcha" n° 1101) es el subrayado esteotipo sobre la necesidad de la "revolución nacional burguesa" y el repudio a fundar en el estrato popular campesino las revoluciones nacionales del mundo marginal, proyecto visiblemente vinculado para Arismendi con el populismo pre-capitalista que tanto prestigio tuvo en el pensamiento social ruso y que Lenin atacó empecinadamente. Si a esta posibilidad los libros de Frantz Fanon la han dotado de incomparable elocuencia y el ejemplo de

Argelia (y también de Cuba) la están echando a andar por la historia, en cuanto a la premisa mayor de su postura apúntese que, como en otras circunstancias, el autor tiende a usar conceptos demasiado globales de las clases y, en este caso, se inclina a comprender bajo el rótulo de "burguesía" tanto lo que históricamente funge por tal como ciertos sectores de las "nuevas clases medias" (técnicas, profesionales, intelectuales, gestoras económicas). Ciertos sectores, cuyos intereses, cuya dinámica, cuya previsible función (en verdad irremplazable) en un posible orden socialista, están resultando bastante distintos a los de los otros segmentos sociales con que tiende a confundirseles.

Más allá de todo esto y buscando la significación de este estudio, importante en nuestra cultura, es evidente que la atención de Arismendi a la teoría de Haya (y ésta misma) se localiza en la encrucijada decisiva desde la cual las tendencias, al parecer irreversibles a una desmonolitización y descongelación del marxismo arrancan. Ya se apuntaba en otro autor (véase noticia sobre Emilio Frugoni) las posibles variantes de un "marxismo literal" y un "marxismo difuso", de un "marxismo abierto" y un "marxismo cerrado" y, aun, de un "marxismo-ingrediente" y un "marxismo-dominante". Pero todavía, y a propósito de este vivo tema polémico, valdría la pena apuntar la variedad de direcciones que esa relativización del marxismo en el mundo extraeuropeo ha seguido.

Señalar (y mejor: denunciar) que el monopolio de su interpretación por parte de los teóricos políticos y económicos soviéticos importa su mediatización concreta a los intereses de la U.R.S.S. como potencia es una. Llevar hasta sus últimas consecuencias la fórmula de la diversidad de caminos para la liberación que el nuevo programa comunista soviético adopta y reconoce, es otra. Relativizar la ideología de Marx en nombre de un contraste entre el carácter abstracto de las ideas y las exigencias realistas de una acción local, situada, es una más, sin duda tan débil como las anteriores si se reconoce que un sistema ideológico es, en su necesaria universalidad, válido y se vigila atenta, polémicamente, la corrección de sus aplicaciones. Afirmar la "ambigüedad" de toda ideología, la contingencia de sus efectos es otra y más afinada y a ella habrá que referirse de nuevo a propósito de algún autor posterior de esta selec-

ción. Acometer formalmente la revisión del marxismo a la luz de las evidencias de la ciencia contemporánea, de la historia de nuestro tiempo, del proceso económico contemporáneo parece, sin duda, la postura más honrada, sobre todo si se le da un adentramiento riguroso en los fundamentos mismos de Marx, o en las inferencias no exploradas de su obra, o en todo lo olvidado bajo el proceso de simplificación, o en todo lo deformado por ese sesgo mecanicista y antidialéctico que tanto se ha señalado en sus seguidores. Esto (y para cerrar esta digresión) es obvio, no importa, con todas sus alharacas, la posición de Haya, que oscila laxamente entre las líneas de la ambigüedad y la de la relativización local.

En el texto de Arismendi recogido aquí y parte muy pequeña de su trabajo es dable ver que la relación de dialéctica y relativismo no está establecida rigurosamente y que quedan cabos sueltos entre la afirmación (sustancialmente cierta) de que el pensamiento de Marx es relativo (pero no relativista) y de que todo relativismo es antidialéctico. En este trabajo juvenil de Arismendi es perceptible también esa irresistible hostilidad del "pensamiento de izquierda" —que Simone de Beauvoir teorizara— a toda concepción "cíclica" y "pluralista" de culturas y civilizaciones; anótese igualmente que aparece en él, y en forma más que incipiente, la tendencia, dominante hoy, a ver en el "materialismo" marxista un "realismo" y un "objetivismo" más que la metafísica de una concepción histórica, contingente, de lo que es "material".

58 - Dialéctica y Relativismo

En pos de una filiación es posible afirmar ya que el líder del Apra no ha seguido como pretende, una "línea de inspiración marxista"; ni ha forjado su pensamiento en la plasticidad infinita del método dialéctico. Sus desarrollos han oscilado entre el relativismo y la mutilación de la realidad, violentada en el molde de arbitrarios esquemas. Se explica así la presencia infaltable de Spengler —mencionada o latente— en todos sus trabajos. Es que Spengler, el más objetable exponente del relativismo, signó profundamente su pensar durante la estadía en Alemania. Lo confiesa el mismo Haya.

"Cuando llegué a Alemania —escribe— la mentalidad de aquella nación tan grávida de cultura se debatía entre dos magníficas concepciones: por un lado Spengler con su "Decadencia de Occidente", por el otro lado, Einstein, con su "Teoría de la Relatividad"; el mundo de la historia y el mundo de la física" (El subrayado es nuestro).

Anotemos, de paso, dos hechos que configuran una actitud teórica:

1) El arribo y la permanencia de Haya de la Torre en Alemania abarca el trecho que va de los años 28 al 31, cuando el hitlerismo ascendía como la turbia estrella del renacimiento de los sueños imperiales germanos y como el depositario de las intrigas para promover una nueva guerra regresiva y antisoviética, tejidas por el capital financiero internacional; 2) el juicio de admirada y elogiosa calificación a Spengler se formula en nuestros días, cuando ya nadie puede dudar que "La Decadencia de Occidente" constituyó el más acabado documento literario de una hora de descomposición social, llamada a ser negada violentamente por las nuevas formas sociales o a frutecer ineluctablemente en el bandolerismo hitlerista. Ello es más sintomático si advertimos que Haya, si bien califica de "estático" y de "antidialéctico" al "relativismo spengleriano" se tiene deslumbrado y otorga: "Sin embargo, no podría negarse absolutamente a Spengler. El había dicho que era relativista y que era

absurda aquella división de la historia en Antigua, Media y Moderna; que había un paralelismo entre las tres culturas: la Apolínea o Antigua, la Mágica o Árabe y la Occidental o Fáustica. Que esta cronología fracasaba dentro de una nueva concepción organicista y que cada una de estas grandes culturas había tenido sus períodos de crecimiento, de plenitud y de decadencia”.

Haya no niega que Spengler sea una raíz en sus pensamientos; sólo aspira a mejorarlo —integrarlo más bien— en una totalidad decorada por los nombres de Hegel, Marx y Einstein, adobados adecuadamente.

Así, cuando Haya habla de relativismo, confunde a sabiendas la teoría de la relatividad de la física con el relativismo filosófico y a ambos con la dialéctica. Y lo que es peor, identifica la idea elementalmente correcta de la relatividad de los hechos históricos con la concepción del desarrollo dialéctico, imagen del automovimiento en la naturaleza y en la historia. Por un truco de timador profesional confunde la acepción común de la palabra con su sentido sistemático filosófico.

Spengler —una voz erudita de la descomposición imperialista que engendró al nazismo, que saltara del pesimismo relativista de los ciclos culturales a gritar la alborozada esperanza en Hitler en el prólogo de “Años Decisivos”— resume así su visión de la historia: “Yo veo en la historia universal la imagen de una eterna formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas. El historiador de oficio, en cambio, concibe la historia a la manera de una tenia que incansablemente va añadiendo época tras época” (“La Decadencia de Occidente”).

Para el lector desprevenido o para el ecléctico sin principios, es fácil confundir esta afirmación relativista con la definición ya clásica de la dialéctica: que “enfoca las cosas y sus imágenes conceptuales, substancialmente en sus conexiones mutuas, en su entronque y concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad (Engels, “Socialismo Utópico y Socialismo Científico”).

¿Pero qué publicista honesto podría reunir estas dos ideas del desarrollo histórico como afluentes de un cauce común? ¿Qué tiene que ver el alumbramiento y muerte de culturas en sus cerrados ciclos autonómicos, coexistiendo en la escena universal, con la teoría que concibe la historia desarrollándose en un proceso de crecimiento, en que los cambios cuantitativos graduales engendran profundas revoluciones, saltos cualitativos, nuevas épocas históricas, en una evolución de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, que asemeja el derrotero histórico a una inmensa espiral?

Toda concepción relativista es antidialéctica. Conduce a concebir la historia como una fragmentaria superposición de épocas que

se cierran en sí mismas —“como ataúdes” dijera Spengler— mientras el hombre corre tras una mítica y eterna procura de la verdad. Se llega así a proclamar la falencia esencial de todo conocimiento humano y a no contemplar el mundo como una infinita sucesión de ciclos efímeros, cuya única virtud es ser el deslumbrador espejismo de una época. Haya de la Torre no repite exactamente —cuando de palabras se trata— esta desoladora visión relativista, entre otras cosas, porque cultiva un teatral mesianismo personal. Pero no escapa a ella, pese a que declare el propósito de incorporar “esta dinámica relativista a la dialéctica determinista considerada como negación y continuidad de sus procesos”. En verdad lo que hace es trasladar el relativismo desde la sucesión cronológica a los límites de hipotéticas “coordenadas” históricas (en el sentido einsteniano de la expresión), el “punto de observación”, el “espacio-tiempo histórico”, denominación ésta de virtudes mágicas que le obvia toda dificultad polémica y que ha obtenido por el traslado de la teoría física de Einstein sobre la unidad del espacio y el tiempo, al universo de la historia. Esta transposición le permite desembarazarse de Marx —y de los marxistas— en todo el vasto escenario del hemisferio y en el ámbito conmovido de nuestro tiempo.

“Marx como Hegel —escribe— desde ángulos y momentos diferentes, están siempre ubicados dentro del Espacio-tiempo histórico europeo. La filosofía de cada uno de ellos es la “Filosofía de su época”, ceñida a su realidad intransferible. Nosotros ante la concepción marxista de la historia tenemos que formular este dilema: o es eterna en cuyo caso no podemos discutirla o no es eterna en cuyo caso está llamada a perecer”.

Vayamos por partes. Hemos afirmado que toda concepción relativista es antidialéctica. Ya Hegel había advertido que en cada avance del conocimiento científico, relativo e insuficiente, había algo de absoluto. La historia del conocimiento —historia de la lucha del hombre por revelar y transformar en conciencia las leyes de la realidad— ofrece en cada época un “cuadro de lo absoluto” sujeto a nueva superación. Cada jalón significa así una conservación y negación al tiempo y en un plano superior del precedente. La historia del conocimiento es la historia de la aproximación eterna del hombre a la verdad, la unidad relativo-absoluto de ésta, o, dicho de otra manera, el avance de verdad en verdad. El conocimiento se identifica así con su propia historia. Es infinito e inagotable como ella, es la eterna peripecia de la aprehensión consciente por el hombre de las leyes naturales e históricas; es el proceso que va a través de verdades relativas siempre más aproximadas, al conocimiento colectivo, por la humanidad, del mundo objetivo.

“Cada escalón del desarrollo de la ciencia —anota Lenin— aporta nuevos granos a esta suma que constituye la verdad absoluta; pero los límites de verdad de cada tesis científica son relativos, ora dilatándose, ora restringiéndose, por el desarrollo sucesivo del saber”.

Ningún sabio, ningún filósofo puede pretender que en él concluye la aventura insaciable del conocimiento humano. Ni en su sistema puede concluir toda teoría, ni puede adjudicarse una labor que cumple y puede cumplir solamente el conjunto del género humano.

La dialéctica encarna así los fundamentos de un método que excluye todo dogmatismo, toda pretensión pontificante. Esta es su fuerza científica y su omnilateralidad. Pero esta fuerza teórica y este rigor científico, como su espíritu creador, se conservan en la fértil interacción con la práctica. La dialéctica es científica y teóricamente inagotable cuando es materialista, cuando es el reflejo exacto de la dialéctica del ser y, por lo tanto, el instrumento previsor de transformación de la realidad.

El relativismo, por el contrario, presupone una conciencia “mistificada” —en el alcance asignado por Marx a la expresión— de la realidad; al negar la posibilidad de existencia del mundo objetivo confiere a la abstracción ideológica la objetividad propia de lo real. Deduce de la relatividad histórica del conocimiento científico, la inexistencia de la verdad objetiva, la ausencia de un “modelo” exterior a nosotros e independiente de nuestras posibilidades técnicas (relativas) de conocimiento.

Para el dialéctico materialista los nuevos descubrimientos sobre la materia —por ejemplo— significan un adelanto, a través de verdades relativas, hacia un conocimiento pleno de su estructura, adelanto que corresponde a una verdad real, objetiva, verificable por la práctica social humana. Ya Lenin indicaba que el envejecimiento de una determinada idea física sobre la estructura material, no invalida la teoría filosófica materialista: “La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, realidad que es copiada, fotografiada, reflejada, por nuestras sensaciones pero cuya existencia es independiente de ellas”. Para el relativista, cada descubrimiento físico —molécula, átomo, electrón... ¿qué traerá mañana la perfectibilidad eterna de los instrumentos?— es una prueba de la inexistencia de la materia, del debatirse infinito del hombre con sus propios fantasmas. “Sólo hay verdades en relación a una humanidad determinada” —escribe Spengler. Generalizando este juicio a todo conocimiento y a toda acción humana, se configura exactamente el alcance del enfoque relativista.

En fin, tomemos de referencia un caso relacionado a este debate: para el dialéctico, el descubrimiento einsteniano de la unidad del espacio y el tiempo y de la relación de ambos con el movimiento

—que funda la teoría de la Relatividad y desplaza la tesis de la Mecánica clásica de Newton— constituye un formidable aporte científico para un conocimiento más profundo de la realidad material: verificador, en el campo de la física, del materialismo dialéctico que concibe el Espacio y el Tiempo como formas de existencia de la materia en movimiento. “Nuestras ideas en perpetuo desarrollo sobre el espacio y el tiempo —escribe Lenin— reflejan al tiempo y al espacio objetivamente reales”. El relativista, por el contrario —bien puede llamarse Haya de la Torre— toma la teoría física einsteniana de la relatividad del espacio y el tiempo revelada en el movimiento y, por un juego de prestidigitación, la transforma en la prueba del relativismo filosófico, vale decir, de la negación de la objetividad del movimiento, del espacio y del tiempo y, por lo tanto, de la posibilidad objetiva del conocer. Dicho de otra manera: partiendo del carácter relativo de las formas del movimiento, niega su existencia que es absoluta. “El cuadro del mundo es el cuadro de donde se mueve”, escribía Lenin. Como se ve, no es posible ser a un tiempo relativista y dialéctico, aunque esa mezcla nos permita proclamarnos el genio de la época, llamado a salvar al marxismo de su “congelamiento”.

Aparte del notorio antagonismo teórico —el relativismo es idealista—, lo separa de la dialéctica su incapacidad para comprender la ley objetiva de la “negación de la negación”, esa ley que es modular en la dialéctica y que tanto gusta citar Haya de la Torre.

Resumiendo; como indicaba Lenin: “la dialéctica materialista implica incondicionalmente el relativismo; pero no se reduce a él, es decir: reconoce el carácter relativo de todas nuestras nociones; pero no en el sentido de negar la verdad objetiva, sino en el sentido históricamente condicional de los límites de aproximación de nuestros conocimientos hacia esa verdad”.

“La filosofía del marxismo y el Sr. Haya de la Torre”, págs. 33-42.

Washington Lockhart (1914)

Una especial ductilidad intelectual: profesor de matemáticas, historiador, ensayista de tonalidad filosófica, crítico literario, director teatral, caracteriza la actividad de Washington Lockhart. Y sería posible, incluso, ver en esta multiplicidad las urgencias del tipo de "fundador de cultura" que en el interior de nuestro país —tal la ciudad de Mercedes en la que reside desde 1942— se ve compelido a cumplir esa variedad de faenas que en nuestras capitales, durante el siglo XIX, los hombres de la reducida selección dirigente tuvieron que desempeñar.

Director de "Asir" desde 1948, colaborador de "Acción" de Mercedes y de "Marcha", Lockhart se ha dado tiempo para fundar la "Revista Histórica de Soriano" (1960) y realizar valiosos trabajos de historia regional. En este rubro, la "Historia de la escuela en Soriano" (1957), la biografía de "Máximo Pérez" (1962 —premiada en concurso seis años antes—, su contribución triunfadora al certamen de "El País" de 1962 sobre "Un pueblo del interior" ("Como nació, como vivió Mercedes y como sobrevive") representan una aportación sustancial a una dirección de nuestra historiografía tan impostergable como descuidada hasta un inmediato pasado. Y si esto es así, es porque una historia de cada uno de los "pagos" del país no sería, ciertamente, la vía —dígase inductiva— de una historia del país total pero oficiaría como sólida apoyatura de cada una de las generalizaciones con que esta última tiene que armarse.

Puesto a un margen este sector de los trabajos de Lockhart y focalizada la atención sobre la porción ensayística que se enmarca en los textos de "Asir" y el libro "El Mundo no es absurdo" (1961) es fácil advertir que toda ella se mueve en

torno al tema (sentido, expresado hasta la dilaceración) de una cultura y una civilización en crisis. Asedia su inteligencia el descaecimiento de la "modernidad" y de sus categorías (razón, libertad, individuo), la quiebra de una noción y vivencia de la libertad concebida como pura disponibilidad, los males del escamoteo de la realización axiológica que a la libertad da sentido, la intemperie existencial que en todo lo anterior se origina. O, para decirlo con sus propias palabras, le obsede el tema crucial de nuestra época: la pavorosa soledad del hombre libre, la necesidad de realizarse, de salvarse, de abrirse un acceso al Ser, a un sentido capaz de encarnarse en la existencia ("Marcha" n° 1143).

Obsesión (se señalaba) de Servando Cuadro; obsesión (se marcará) de Ares Pons, en Lockhart se acompaña de una conciencia extremadamente despierta de los problemas radicales, de los permanentes torcedores de la "condición humana": Muerte y Supervivencia, Finitud y Trascendencia, Absurdo y Significado, Dolor, Soledad... Estas cuestiones no las sitúa Lockhart, angélicamente, en un "más allá" de lo histórico y lo social (y resulta, por el contrario, muy atento a ellos) pero cree que lo histórico y lo social si condicionan y "sitúan" cualquier versión que tengan, si inflexionan inevitablemente toda expresión de ellas, son incapaces, en absoluto, de cancelar su sentido, de exorcisar su rondadora presencia. Y si ciertas terapéuticas sociales son capaces —quién lo duda— de aplacar muchos sufrimientos humanos siempre el "más allá" espera, insoluto y tal vez insoluble. O, usando de nuevo sus términos, no se ha querido ver hasta ahora otro drama, casi, que el del hombre incapaz de explicitárselo, carboneros, paisanos, prostitutas, alælados de las índoles más diversas, vidas que sufren a tientas su condición y cuya impasse podría resolverse casi siempre mediante nuevas leyes sociales o algunas mediocres asistencias ("Marcha", n° 1037). Casi tipificada, así, ésta es para Lockhart la mira usada por las tentativas de "cambiar el mundo" pero, cuando ya esta edificante empresa se haya alcanzado, todavía quedarán zonas infinitamente más amplias, irreductibles, todavía restará el liberarse incluso de las esclavitudes que suponen la lucha por la liberación ("Marcha", n° 1152).

El tema de la "trascendencia" y el tema de la "comunidad"; los males de la soledad y el encierro en lo inmanente, la recuperación de una "fe", de un "sentido de la vida", rescatados al margen de toda adhesión a una creencia de tipo tradicional, son, entonces, los hilos que enhebran la meditación más personal de Lockhart y todos los demás se despliegan servicialmente en su torno. Esto explica, en buena parte, su afinidad con el pensamiento "personalista" europeo desde Péguy a Mounier y aún con todos los agónicos del siglo XIX: Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievsky, a los que debe sumarse la literatura de "situaciones-límite" de las entre-dos-guerras, de un Malraux o de un Saint-Exupéry especialmente (uno de sus mentores) tan sobreabundante de esas candentes materias.

La temática completa de Lockhart es, naturalmente, más amplia y oscila desde la omnipresente e incitante "cuestión nacional" hasta los grandes aspectos de la ubícuca contemporánea "sociedad industrial" o "de masas". En este último campo le han interesado, en especial, las inferencias espirituales del peligro nuclear y la política de poder ("Hacia la bomba total"), el público del arte y sus relaciones con la realidad ("Sobre el cine y sus posibilidades) y los medios de difusión y de cultura con sus caracteres, sus fines y sus servidumbres.

El enfoque de todos estos asuntos tiende en Lockhart a adquirir esa magnitud, ese radicalismo y aún ese grado de abstracción que permitiría rotularlo de "filosófico" y es digno aquí de notar que de este marginal a la profesión filosófica proviene la página ("Vaz Ferreira o el drama de la razón") más perspicaz, más aguda que probablemente a Vaz se haya dedicado. (Un testimonio valioso, por otra parte, de la postura respetuosa pero en último término "revisionista" que los escritores de su promoción deben al pensador que abominó de los "maestros" que dejaban a sus discípulos discípulos toda su vida).

Como ya se señalaba, en "El Mundo no es absurdo" se recoge parte de la obra ensayística de Lockhart, aunque buena porción de ella quede dispersa en "Asir" y otras publicaciones. No es necesario, sin embargo, un escrutinio exhaustivo para advertir que este autor es (junto con Ares Pons, Visca y algún otro) uno de los más "ensayis-

ticos" de los escritores de últimas promociones y ello no sólo por el movimiento natural de espíritu que esto implica (invención, construcción, digresión, magnificación) sino, incluso, por el lenguaje. Un lenguaje en el que no sería difícil marcar la huella honda de la escritura que caracteriza a Albert Camus: sobria, tensa, proclive a la elocuencia pero siempre (y en último término) contenida, disciplinada.

El texto nº 59 es el que, sin duda, ilustra más cabalmente la preocupación central del pensamiento de Lockhart y a lo ya dicho se hace referencia.

En "Dos formas de la infidelidad" el mismo tema del "colonialismo" en su faz más reiterada: la admiración encandilada por lo ajeno, la correspondiente nota peyorativa sobre la circunstancia en que el nacimiento nos inscribió (trata también el tema Zum Felde en "Ironía de nuestro colonialismo intelectual") se suma al otro colonialismo inverso que, vuelta la mirada hacia el margen, dicta la beata conformidad con todo lo que se tiene. Ya se ha hecho numerosa mención a lo largo de estas páginas a esas dos posiciones, a esa escisión bipartidaria en la que bien se podría inscribir tres cuartos del pensamiento nacional. A propósito de algún autor (Despouey) se ha aludido al condescendiente arbitrio de la primera: "trasplantar madureces" (como si la madurez pudiera trasplantarse), consejo que no sólo tiene que ver con la cultura y las costumbres sino que, mañosamente, se lleva a lo económico, a lo social (piénsese en las apologías sobre los frutos de un "capitalismo maduro"... en los Estados Unidos o en Alemania Occidental). A la otra actitud (todavía, en pleno año 1963, un Presidente del Consejo vocalizaba exuberante: ¡Qué lindo nuestro país! ¡Qué linda nuestra democracia!) la examina Lockhart sobre páginas de decorosa formulación intelectual pero de similar voluntad de engañarse (cuando no de engañar). La fórmula emergente de todo su discurso: fidelidad es desigual a conformidad regodeada y/o repudio y emigración puede valer como lema de todos los sectores despiertos del país en lo que a las últimas décadas se refiere.

El texto nº 61 representa un fragmento del penetrante análisis que, en cierto grado de abstracción, realizó Lockhart del fenómeno mundial (subráyase esto bien) de la degradación de los "medios

de masa". Sobre el material empírico nacional, se verá, ha sido cumplido y el autor parece haber tratado —y en general lo consigue— de no caer en cierto estilo de dicitario fácil y remunerador. Parece obvio, sin embargo, que Lockhart no extrema el examen de algunos de los aspectos decisivos que, al margen de una reconocible buena intención subjetiva de muchos de sus propulsores, deciden aquí, como en otras partes, esa "degradación" comprobable. La dependencia, por ejemplo, de nuestra prensa, la información tendenciosa, parcial y a menudo insolvente de las agencias internacionales de noticias y la visión bizca y falaz del mundo que para un número incontable de gentes ellas proporcionan; las fuerzas socio-económicas que llevan a una cultura de masas dictada por el criterio último de "rentabilidad"; todo, en fin, lo que uniforma lenta, implacablemente, nuestros diarios desde sus fundamentos más hondos hacia arriba, hacia su aparente, intrascendente inocua diversidad partidario-política (en lo nacional, claro está...).

Hasta aquí es como individualidad literaria que a Lockhart se ha examinado y, por ello, extrañará todavía que a esta altura no se haya hecho referencia al "grupo Asir" al que el autor, sin desmedro visible de esa individualidad, pertenece. Por ser el miembro de mayor edad de él y (estrictamente) el primero de la llamada "generación de 1945", se hace entonces inexcusable un sumario bosquejo de esa constelación literaria que —abundantemente en la teorización verbal y parcamente, en cambio, estudiada en letras de molde, contrastada por lo general con el "grupo Número"— resulta sin embargo la congregación más coherente, más perfilada de los últimos años en nuestra vida cultural.

Sólo Ruben Cote'o, en realidad y en dos fundamentales notas de "El País" (del 8 de enero de 1961 y del 16 de febrero de 1962 sobre Arturo Visca y Washington Lockhart respectivamente) ha señalado los rasgos más importantes de "Asir". También hay que decir, desde ya, que no es necesario (y hasta puede implicar un factor de confusión) el contraste constante con "Número" para señalar las líneas más reiteradas de su modalidad intelectual.

Fue alrededor de "Asir" (cuya vida, la más larga de todas nuestras revistas literarias de jóvenes, se inició en Mercedes en 1948 y se cerró, en el

número 39 en Montevideo y en 1958) que se reunieron Washington Lockhart, Domingo Luis Bordo'i, Arturo Sergio Visca y Guido Castillo, aunque sólo el primero resulte fundador de la publicación que tuvo por co-directores iniciales a Marta Larnaudie de Klinger y a Humberto Peduzzi Escuder, muerto en el correr de los primeros años. Otros escritores se sumaron después al núcleo: Dionisio Trillo Pays, Julio De Rosa (autor de alguna buena página ensayística) y sobre todo Liber Falco, verdadero "totem" del grupo tras su desaparición física en 1955. Pero también "Asir" —especialmente a través de la acción personal de Bordoli— se fue convirtiendo a lo largo de esos años en un eficaz plano de pasaje de los escritores del interior hacia Montevideo y en un activo promotor de la incorporación de nuevas firmas a la actividad literaria. En este sentido es el único grupo "apostólico" de nuestra vida intelectual y en las páginas de los últimos números de "Asir" habrá que rastrear la emergencia de una nueva promoción que ya es inasimilable a la llamada del 45 (y que en este libro, por razones de extensión y de incipiente no se considera).

Sobre el fondo común de esa generación posterior a la II Guerra Mundial según éste se ha delineado (ver Introducción, III) es que podrán —y deberán— apuntarse aquí los rasgos de "Asir", unos rasgos que, como es riesgo usual a tal tipo de construcciones, no deben referirse en su totalidad a ninguno de sus miembros (lo que hace imprescindible, en la mención de cada uno de ellos, señalar el "coeficiente individual" que los hace incommutables).

Cotelo ha sostenido la filiación católica, en un "cristianismo existencial", del grupo "Asir" y si, en verdad, el estricto rótulo no es aplicable a Lockhart y (no enteramente) a Visca, todo el sustantivo trasfondo intelectual es religioso, aún catolizante e inequívocamente "espiritualista" (útese esta palabra con toda la resbaladiza latitud que porta). Con más precisión, en cambio, diríase que es la hostilidad a una visión racionalista, inmanentista, mecanicista, naturalista del mundo lo que, en última instancia, los identifica. Tal hostilidad pone inversamente, en primer plano, no el poder de convicción de una refutación polémica de tipo filosófico o científico sino la validez suprema de una realización "personalista" del ser humano; es

decir, de una plenificación del hombre (lejos de todo individualismo y todo autonomismo) en la trascendencia, en la comunicación con "o Absoluto", en la superación de la temporalidad y de las barreras del "ego". Esa experiencia de índole mística (que ya obsedía a Tolstoy antes de a Huxley y tantos otros intelectuales anglosajones) es para ellos la decisiva. Pero si "trascendencia" es, en último término, comunicación y experiencia de lo Absoluto, identificación con el Supremo Fundamento, también es, en el plano humano, "comunidad", una relación con semejantes que reúne caracteres especiales: no anegarnos en ninguna masa (implicación del colectivismo); sacarnos de la soledad orgullosa, pero triste, del yo (implicación del individualismo); producirse, fugaz o establemente, con otros seres humanos personalizados. Surgir, por ejemplo, de improviso, con el vecino interlocutor encontrado por azar en torno al rito del beber; promoverse madurada, funcional, irresistiblemente, con el camarada de "activismo" o con el compañero de ese "equipo" (de que tanto habló el maestro de todos que fue Saint-Exupéry), en el que varios hombres se realizan y se identifican en una tarea libremente aceptada, valiosa y común. En cuanto esta concepción importa una seminal —aunque normativa— "sociología" es claro que estos escritores se inclinarán (Cotelo lo observaba) hacia la "comunidad" (en el sentido de Tönnies) contra la "sociedad"; es decir, optarán por lo espontáneo, orgánico, originario, natural contra lo mecánico, racional, yuxtapuesto, impersonalizado.

Pero "trascendencia" y "comunidad" tienen el común denominador de ser apetencias por salir del encierro individual, por realizarse, personalísticamente, en la tan invocada "apertura", mediante un doble movimiento existencial, (implícito en toda personalidad) de interiorización autenticadora y de identificación. Esta se hace, entonces, la última instancia de ese "ensimismamiento" que termina en tan radical y dialéctica negación. La respuesta de Domingo Bordoli al famoso "cuestionario Proust" de que él no tenía "carácter" o "personalidad", en la acepción habitual que tales términos poseen, resulta por ello el lógico corolario de una vivencia efectiva de aquel doble proceso. Trascendencia y comunidad, así, son en rigor de verdad, "comunicacio-

nes" con entidades (Dios, el "otro", la naturaleza, las cosas) en cuya realidad (y en cuya riqueza) se cree y el querer alcanzar todas esas realidades —fue también Cotelo quien lo observó— es la íntima razón de ese "asir" que tan superficialmente interpretaron algunos como un manifiesto de recuperación nativista.

Dicho lo anterior, resulta evidente lo tremendamente importante que es para el equipo de "Asir" la cuestión clásica de un "sentido de la vida" y la respuesta explícita de que el mundo no es absurdo y ese sentido de la existencia (en la trascendencia, en la comunidad) no es invención heroica, creación "ex nihilo" sobre un fondo siniestro y mudo. Sin tal confianza no podría fundarse la convicción, también, de que en el último término se puede mirar con ojos limpios y serenos la vida, como Visca ha dicho, y que es dable pensar que no es a la evidencia religiosa (o por menos no "sólo" a ella) que se enfeuda. Ello, aunque la afirmación del "sentido" tenga (hay que reconocerlo) una índole más tensa y razonada en Lockhart que en sus otros compañeros.

Podrá decirse que son los incoercibles temperamentos individuales (coincidentes en esto) los que últimamente dan el fallo, pero cabe concluir que si la vida —y el mundo— tienen ese "sentido", que si las únicas experiencias realmente valiosas son la trascendencia, la comunidad, la comunicación con Dios, o prójimo, las cosas hermosas y naturales de universo todo ello tiene su peso en el prestigio de un estilo personal cuyas notas son la "concentración" (o su más coñido equivalente: el "contento"), la formulación de un terminante "no" al deslumbramiento, al afán de la posesión, a la multiplicación de experiencias el "consentimiento" al curso imprevisible y de algún modo "adorable" de la vida, el valor supremo del ocio, la contemplación, la libertad, la paz y suficiencia del alma.

Este prospecto, que adquiere una inflexión predominantemente ético-metafísica en Lockhart, religiosa en Bordoli, estético-hedónica en Castillo y más genéricamente existencial en Visca, les lleva, sin embargo, a una actitud de explícito rechazo de todas las que pueden oficiar de vigencias contemporáneas. Esto ya sean los estados de angustia, acedia o sin sentido, ya sea el refugio en la in-

trascendencia confortable y en la masificación despersonalizadora, ya sea todo frenesí, todo ritmo desbocado del vivir o toda quiebra que, desde la técnica omnívora, atente contra los pausados, inmudables procesos del "crecimiento" natural.

Este rechazo de los valores y anti-valores de una sociedad industrial, esta indiferencia evidente para sus metas de poder y bienestar, parece fundarse en los escritores de este grupo en la convicción de la existencia de esa problemática intemporal, eterna —en cuanto sea "eterno" el hombre— que es la que importa, que se embosca tras lo histórico y lo social y no acepta ser reducida a ellos. Ya se ha a'udido a tal posición al principio de esta noticia y se la ha explicitado con un breve texto de Lockhart; las páginas seleccionadas de Castillo rozarán también en este tornasol espiritual contemporáneo de tan subida, creciente significación.

Todo esto, que aquí se está tratando de reducir a "discurso", se ha visto presidido por el signo del irracionalismo y, en verdad, algunos escritos de Lockhart y de Castillo podrían contribuir a corroborarlo. Pero no es "racionalismo" sinónimo de "razón" y "antirracionalismo" (y aún "irracionalismo") no siempre tienen que importar hostilidad a la razón misma y a su correcto empleo, a un empleo que, justamente, se arrogará la calidad de ser el cauto, el posible, el útil y, en último término, el "racional". Por eso es que en el caso de los de "Asir", más comprensivamente podría haberse del reclamo de una razón que reconozca, para empezar, sus límites y reprima respetuosamente su ejercicio en (y ante) ciertas zonas que le son cualitativamente heterogéneas (ya se les llame "misterio", "suprarracionalidad" estética o religiosa "infrarracionalidad" instintiva, subliminal o de cualquier otra manera). Una "razón" —también— que acepte otras vías de conocimiento que las suyas (la "intuición emocional", especialmente) y aún la ineficacia de sus modos físico-matemáticos tradicionales para penetrar en la complejidad, la densidad últimamente inefable del hombre y de la historia. Más que un "irracionalismo", entonces, todo concurrirá en los escritores de "Asir" al reclamo de una "sabiduría", una sapiencia que se nutra con la razón pero así mismo con las certidumbres de aquellas otras zonas y aquellos otros

tipos de conocimiento, y con el tiempo, y con la experiencia y aun con las videncias de esa "ternura" —a lo Espinola— capaz de calar más hondo en los misterios del hombre que la mirada congeladora de la lucidez. Más que de un "irracionalismo", por eso, cabría hablar de un "antintelectualismo", de un espiritualismo anti-intelectual que ya se rastreó en algún texto —e. n.º 15— muy atrás comentado y se volvió a hallar en otros —los núms. 37 y 38— al promediar de este libro.

Todo esto, ya sea en su versión religiosa, o en su formulación filosófica, o en su expresión artística es, si bien se mira, lo que configura esa "Tradición" con mayúscula, en la línea de T. S. Eliot, de la que el grupo se reclama. Una tradición, así, con mayoritarios ingredientes clásicos y medioevales, e hispánicos (sobre todo en Castilla) y del pensamiento oriental (sobre todo en Bordoli), lo que la hace, dígame de paso, no estricta (y menos defensivamente) "cristiana y occidental". Una tradición no puramente literaria también —es visible— aunque otros que dicen filiarse en ella no la conciben del mismo modo ni ratifiquen tampoco el carácter esencialmente construido, discriminativo, que en la versión "Asir" adopta. Pues (no puede dejarse de atenderlo) lejos está de ser una pura acumulación de todas las excelencias que el hombre creó y, tácitamente, toma antes que nada en cuenta lo que concurre o refuerza su particular cosmovisión.

Esta Tradición, sin especificaciones, se duplica, empero, con otra: una "tradición nacional" que, en cambio, poco parece tener de ideológica y social (a diferencia de lo que ocurre con ella, por caso, en los planteos de Cuadro, Bonavita, Ares, Trías y otros más) y sobre la que habrá que volver a realizar algunas precisiones en el caso de Arturo Sergio Visca.

Hasta aquí este pro'oguista y anotador ha tenido a menudo la impresión de estar esquematizando mucho de sus propias ideas y, aunque identificaciones y repudios crea no haberlos disimulado casi nunca, considera honesta, a esta altura, esa manifestación. No podría decir, en cambio, lo mismo, con dos rasgos del grupo "Asir" que ayudan a completar el esbozo de esta importante constelación.

Primero: la actitud crítica, disidente frente a las vigencias de lo que cabe reconocer como "contemporáneo" o "actual" se hace en él (con la relativa excepción de Lockhart) desdén y hasta desinterés patente. Esa actitud de soslayar lo más típico de nuestra altura histórica, lo que más nos constriñe en la circunstancia temporal, mundial en que estamos irremediamente inscriptos no sólo produce los resultados que en seguida se mencionarán, sino que determina la ausencia casi total del grupo de, prácticamente, todo lo que puede englobarse como "actualidad" —literaria, teatral, cinematográfica— no puramente nacional (y aun de ella). Esencialmente "relectores" (sobre todo V'sca y Castillo) tal postura tiene rasgos especiales que se examinarán a propósito del primero. Pero dígame ya que esta tesis, de extenderse, puede amenazarnos con una sub-generación de inacabables glosadores y de escoliastas, con un a'ejandrinismo bastante perezoso y demasiado confiado en las piruetas del talento.

"Peccata minuta" se dirá, frente a otras consecuencias. Doctores entus'astas tiene el "compromiso" que saben mucho de esto pero es indudable que esta negativa a "asumir" el mundo en que se vive, a participar de alguna manera en sus opciones sus bandos, sus querencias, sus "ismos", sus modas y aún sus novelorías; este poner más al á de lo histórico y lo social todas las cuestiones "eternas" y decisivas; este no verlas inmersas dramáticamente en ellos (aún con otra estatura y otra vitalidad); este poco atender a las urgencias —tanto menos selectas— de la ya intolerada miseria que muerde en las cuatro quintas partes de la especie humana, representa, implícitamente, la dimisión de todo esfuerzo por encarnar en las realidades inexorables, en la circunstancia que no se puede esquivar, los valores, las formas de vida más justamente amadas. Es una actitud derrotista y en cierto modo escapista, de esas que dan pie a reflexiones de las del tipo de C. P. Snow y corroboran la alegada alienación y apocamiento del intelectual frente a la sociedad industrial de masas. La postura correcta y eficaz, si se adhiere a ciertos valores, no es fácil de planear pero puede decirse que no es seguramente cierta desdeñosa perplejidad que ni siquiera posee la tajante claridad de un "retiro", consciente y frontal.

Más cerca (y más menudamente) tal postura conduce también a no expedirse (o hacerlo en forma más diluida de lo que la propia importancia impondría) en esos asuntos de la vida de la comunidad que, no ya como escritor sino como hombre, cada uno tiene que afrontar. "Compromiso", para un intelectual uruguayo de nuestro tiempo, no es —por mucho que tantos quieran contrabandar la sinonimia— militancia en el comunismo (ruso o chino); es definición pública (cualquiera que sea) en aque las fundamentales cuestiones del país, o el continente o el mundo que a todos acucian, es una conducta acorde a esas definiciones, es una abstención de relaciones (o también una aceptación plena, abierta de ellas) con ciertos grupos, instituciones, fuerzas u órganos de opinión que la estructura y la situación del Uruguay obliga a considerar simbólicos. Y, aunque Castillo (no sin altibajos) haya sido en esto una excepción, aunque muchos y valiosos seguidores de "Asir" no incurran en omisiones tales, aunque la conducta personal de sus principales figuras, tan digna, sobria, generosa, no desmienta el muy presentable nivel ético de la promoción de 1945, aunque no pueda hablarse en modo alguno de flexibilidad retributiva, hay que decir que esta indiferencia a estar presentes y a estar ausentes, estas conmixtiones y estas abstenciones es uno de los aspectos —sino el que más— que puede amenazar la evidente y por tantas razones saludable autoridad del grupo de "Asir".

Dos breves observaciones más. Si no se ha errado en identificar su modalidad ideológica, su temperamento espiritual y si —además— se han recorrido las páginas de este libro, se podrá ver que no todos los rasgos aquí apuntados son novedosos; que algunos autores: Dieste y el grupo "Teseo", Esther Cáceres, Susana Soca, Servando Cuadro, Luis Pedro Bonavita y algunos que siguen al autor presente (sin huellas visibles de él ni de sus compañeros) ofrecen, en distintas zonas de contacto, correlaciones evidentes, afinidades profundas. Lo difícil que es, sin embargo, marcar una "continuidad interna" regular en la cultura uruguaya hace sumamente hipotético hablar de "influencias" y es sólo —seguramente— una comunidad de clima histórico, espiritual el capaz de dar cuenta de esas afinidades, de esos parecidos.

Otros rasgos clásicamente asignados a "Asir" son mucho más discutibles que los que se examinaron. Esto es particularmente observable con el del "arraigo en lo nacional", habitualmente opuesto al alegado "cosmopolitismo" del núcleo de "Número". Esta antítesis hacía decir a Carlos Martínez Moreno ("Tribuna Universitaria", nº 10) que mientras el elenco "cosmopolita" que él integra se había dejado arrastrar desde el principio por la ancha ola de pasión americana que, hacia 1958 la Revolución Cubana levantó, el grupo presuntamente "arraigado" se había hurtado mayoritariamente a ella. Y esto como muestra, sólo como tal, de la ya examinada distancia frente a las contingencias políticas y sociales de la peripecia nacional y del continente. Sin dejar de conceder bastante (como ya se hizo) a lo patente de esta paradoja, puede observarse empero que mucho de ella se nutre con la ambigüedad irremisible de varios de los términos manejados. Y si, por ejemplo, el "arraigo" de "Asir" es, como ya se decía, una voluntad de comunicarse con las cosas, de "residir" entre ellas, resulta claro, entonces que, estrictamente entendido, pueda quedarse sólo en el o, pueda terminar en un localismo espontáneo y esencialmente vegetativo, pueda dar —a lo más— en un patriotismo y aun en un regionalismo carnal. Patriotismo o regionalismo identificados, por razones de origen o de radicación, con el interior del país —esto es, por razones no tan obvias—, con algo menos canjeable y cosmopolita que la capital (la ex-"factoría") y sus formas de vida. Nada (o muy poco) tiene porque tener eso de un nacionalismo proyectivo, de naturaleza política, de defensa y promoción del país ni, siquiera, de un latinoamericanismo intelectual y emocional que tampoco el grupo de "Número", más allá de "la media" intelectual representaría y si otros ensayistas —desde Cuadro y Bonavita hasta Trias, Vidart, Methol, Vignolo, etc.—, no adscriptos a él. Esa "residencia" en el área nacional del núcleo "Asir" (en el que ninguno, que se sepa, ha viajado, dentro de una generación de impenitentes viajeros) no significa un arraigado nacionalismo con sus responsabilidades militantes y las solidaridades y ampliación de miras que tal tipo de actitud —"aquí y ahora"— arrastra. Unas solidaridades, sin embargo, que por una insensible, sutil transferencia también pue-

den convertirse (no en balde se ha hablado de un "guajirismo mental") en una mediatización de la propia circunstancia local, en una postergación comoda de los deberes que ella nos fija, en un confortable y vicario empeño, en una pura dimensión imaginaria.

Y si a una tradición universal se alude, por otro lado, podrán contestar los que se sienten filia- dos en ella que tal tradición es indistinguible de los orígenes mismos de nuestra sociedad, de raíz europea, hispánico-cristiana, por lo que ninguna sustancial "adopción", "importación" representa. En último término, el único nativismo, el único "arraigo" que puede caracterizar al núcleo de "Asir" es, en contraste con otros escritores, su desdén al cosmopolitismo y al presentismo, a la novedad literaria e intelectual y éste es rasgo que (como podrá recordarse) ya ha sido examinado.

59 - El mundo no es absurdo

Sobran razones para creer en la sinrazón del mundo. Visto a través del cristal implacable de una lógica estricta, el mundo aparece en efecto como un intrincado tejido de absurdos. Y así fue como lo vieron y lo ven desde tiempo inmemorial todos aquellos que no han podido resignarse a moderar sus exigencias, desde los filósofos que creyeron necesario pedirle al aire, al agua, al fuego o a la tierra una explicación que eliminara toda singularidad injustificable, hasta ese hombre actual, invadido por descreimientos invencibles, y que sólo puede aceptar el mundo como una broma de mal gusto o como un borrador que no merece ya pasarse en limpio.

Tan desoladora sensación afecta hoy con una crudeza y extensión sin precedentes las actitudes y las ideas más comunes. No es necesario ser un Sartre o un Camus, en efecto, para apreciar el ruido a hueco con que responden a nuestro requerimiento las cosas y los seres, así como las ideas que los seres se hacen de las cosas. Cualquiera está tentado de poner todo entre paréntesis, luego de tanto haberlo puesto entre comillas. Pero vayamos por partes, que hasta el absurdo las admite. Y descendamos para ello, en módica reseña, a considerar de qué manera se manifiesta ese sentido de lo absurdo en la conciencia general y cotidiana, por qué vías se incorpora el hombre común a esa faena subterránea del descreimiento universal. Vías o modalidades de lo absurdo, que creemos pueden reducirse fundamentalmente a cuatro, según una clasificación que no pretende ser sino aproximada y servicial.

En primer lugar, el absurdo de la razón. La razón nació, en efecto, con la consigna de explicarlo todo. O es absoluta, o deja de ser lo que pretende. Hasta hace un siglo o poco menos, abundaban los hombres de ciencia y de conciencia que creyeron factible tal empresa. Laplace pedía solamente "datos" (eso sí, los precisaba "todos") para con ello predecirlos todo. La decepción pudo cebarse desde entonces con toda clase de sistemas y temeridades racionales. Fue quedando cada vez más en claro entonces la relatividad de la

razón, su afán peregrino de explicar una cosa por la otra, y la otra por la de más allá, sin llegar nunca a nada firme, a un punto de partida que sirviera de base a todas las explicaciones. Tal situación auspició finalmente la sospecha de que nos habíamos metido en un laberinto sin salida. Un laberinto, además, donde se tropieza a cada paso con invitados de piedra, definidos — por lo que no son — como "irracionales", y que suelen aparecer dentro de la ciencia misma, en los que parecían sus reductos más fortificados. ¿Por qué, por ejemplo, los electrones se comportan como se comportan?; ¿y es que acaso hay "electrones", esa entelequia indeterminable? Y no hablemos de la vida, paradoja que desconcierta nuestros más arraigados hábitos mentales. La razón, en resumen, sirve para resolver problemas de Pedro Martín, pero nos deja desamparados ante el problema esencial del mundo y de la vida.

Como un caso particular del anterior, pero agravado por su contundencia radical, tropezamos con el absurdo de la muerte. En primer lugar, la muerte es en sí misma una derogación escandalosa de nuestra calidad de actores y testigos en un mundo que necesita, según parece, de nuestra presencia para que lo corrobore. En segundo lugar, la muerte ocurre cuándo y cómo se le ocurre, sin plan ni objeto discernible. La media lengua del vulgo suele expresarlo sin embages: "no sabemos ni de donde venimos, ni lo que somos, ni adonde vamos". Casi no podemos vivir, además, sin postergarnos de un momento para el otro. Y desde que vivimos en proyecto, y desde que cualquiera de esos proyectos puede ser desbaratado en cualquier momento por la muerte, toda realización se convierte en obra del azar y todo plan en una construcción en el vacío. Porque la muerte no sólo sobreviene sin dar razón alguna, sino que viene para colmo a interrumpir nuestras razones. "¿Para qué preocuparnos por nada si en cualquier momento nos podemos morir?" Y desde que nuestro impulso vital no puede resignarse a darse en ningún momento por concluso, no encuentra en sí mismo posibilidades de conciliación y de paz ante esa amenaza de la muerte contra un mañana necesario.

Menos espectacular, casi adventicio, nos acecha en tercer lugar el absurdo de las cosas. De este absurdo no se tiene, en general, conciencia tan clara y continuada. La imposición de un hábito atareado en manejar sus utensilios, nos instala como una cosa más entre las cosas, y nos acostumbra en consecuencia a su presencia conminatoria, a la impertinencia descarada de su estar ahí. Pero basta que alivianemos un poco nuestra hipnosis ante el mundo para que, desligados de las cosas, advirtamos su extrañeza, el hecho totalmente arbitrario de que estén en donde están, sin causa ni razón, que tropecemos con ellas según un azar incalculable. Y que todas estén sumergidas en el tiempo, y que el tiempo pase sin atender razones, desgastando,

destruyendo, envejeciendo todo cuanto integra nuestro mundo en apariencia indispensable, estado "pastoso" que nos produce "náuseas", ante un mundo que se repliega en su inalcanzable ajenidad. Atinamos, solamente, a manejarlo, a rozarlo con nuestras preocupaciones más inmediatas, ensimismados en las dificultades de nuestro laboreo. Y de esta suerte resulta nuevamente defraudado nuestro anhelo de permanencia y unidad.

Y llegamos, en cuarto término, al absurdo que el pueblo sufre con más continuidad, al absurdo moral, "la injusticia del destino". Con el agravante de los grandes crímenes cometidos, ya no por el azar, sino y expresamente por los hombres, los cinco millones de judíos calcinados en los hornos consabidos, los doscientos mil ancianos, mujeres y niños masacrados, quemados y pulverizados en Hiroshima y Nagasaki "para acortar en unos días la duración de la guerra". La razón humana, o inhumana, desembocando en tales sinrazones, en tales inmoralidades, hizo que el descreimiento abarcara no sólo el mundo y su transcurrir, sino también al hombre y sus empresas. El bien y el mal quedaron desprestigiados, reducidos a palabras huecas; las mejores palabras, "libertad", "democracia", "fraternidad", sirvieron para consumir y justificar los más abominables de los crímenes. La vieja contradicción entre el Bien y la necesidad, entre el Valor y el determinismo causal, se transformó en grieta insalvable por donde asomó la máscara diabólica del absurdo. Y tenemos así caracterizados los cuatro absurdos, los cuatro tembladerales en que sentimos desfallecer nuestra confianza en un orden a prueba de excepciones.

Debemos, sin embargo, reconocerlo: no todos sufren con igual intensidad la agresión de lo absurdo. Muchos, los más, porque han logrado estabilizar su egoísmo en una dormidera inveterada. Pero no bien se pretende pisar en tierra firme y darle consistencia a nuestra vida, la angustia —y eso le pasa a cualquiera— nos asalta. Sin ella, el hombre no es cabalmente un hombre, sino un pagaré sin fondos, una desvalida certidumbre. Aunque la moral exitista que predomina en los poderosos países adscriptos a los manes de Calvino pretenda equiparar tales estados a fracaso o a inadaptación, angustiarse es una etapa indispensable, purificadora. El peligro reside en desesperar, en reiterarnos en un estado negativo. Y es a fin de evitarlo que conviene considerar por qué caminos nos metimos en este callejón que, visto desde afuera, parece no tener salida.

No es que creamos de efectos infalibles compararnos con el hombre de otras épocas, esa construcción hipotética y revocable. Pero acaso resulte ilustrativo confrontar al hombre actual con cierta imagen del hombre medioeval, hombre que parecía más defendido que nosotros, que

creía saber el lugar que ocupaba en un mundo prolijamente ordenado, y confirmado además por un tras mundo que le servía, para su mayor edificación, de fe de erratas. Posteriormente, en el llamado siglo de las "luces", se llegó a creer en el poder ilimitado de la Razón y se pensó que el individuo era el feliz depositario de tan eficaz divinidad. Se afirmó en consecuencia la confianza en el sufragio universal, confianza en que la suma aritmética de las voluntades individuales produjera como por encanto la verdad y la felicidad de tan bienaventurados sumandos. Se creyó en el progreso indefinido y en una ciencia todopoderosa. Dios se fue volviendo por lo tanto innecesario; su nombre se siguió usando para etiquetar (en el sentido, también, de barnizar de "ética") la parte cada vez más chica de nuestras ignorancias. Hasta que alguien creyó pertinente proclamarlo: "Dios ha muerto". Y su lugar fue ocupado por el hombre. Pero el hombre se proclamó Dios cuando todavía no merecía siquiera ser llamado hombre. Porque desde que Dios muriera ya no estuvo todo permitido, como lo afirmara Dostoyevski con lógica sumaria, sino que desde entonces no se contó con permiso para nada. Y así fue que a la era de las luces vino a suceder esta era de los apagones.

Como Dios que creía ser, el hombre se puso a crear —y a crear— un mundo. Pero para ello tuvo que empezar por crear la técnica correspondiente, y esa fue su manera de perderlo. Porque el deseo y el temor, padres de la técnica, hacen que el hombre prefiera tener en vez de ser, rodearse de bienes, amueblar su mundo vacío, sacarle lustre al coche pero dejar opaca su alma. El hombre deja de ser hombre cabal y degenera en productor y consumidor enajenado. Los más hábiles, los más inescrupulosos, aprovechando tan propicia coyuntura, se instalan en los lugares estratégicos y empiezan a servirse de los otros hombres, a fabricar hombres útiles para sus designios. Cuentan para ello, en primer lugar, con la alfabetización universal, con esa instrucción al barrer que había nacido de la confianza en un hombre genérico y en una razón apta para todo servicio; desarrollan en consecuencia las técnicas de la sugestión, de la propaganda, el envilecimiento, el adormecimiento y la falsificación paciente y cotidiana: nos van fabricando así una sensibilidad adaptada a los grandes intereses de que dependen. El hombre se vuelve dócil teclado, consumidor obediente de cosas, opiniones y pasiones. Sus sentimientos, paralelamente, se vuelven cada vez más groseros; necesitamos cada vez más del escándalo, de lo sensacional. El hombre se aleja de su naturaleza real, de sus relaciones sencillas y verdaderas con el mundo para el cual ha sido creado; se convierte en cifra, se une en sociedades lo más anónimas posibles, en sindicatos, Estados y Partidos cómodamente manejables; el matrimonio se vuelve "sociedad conyugal";

la amistad se rebaja a camaradería; la casa habitación se convierte en alvéolo de colmena en rebanada horizontal de rascacielo impersonal; hasta el rancho pierde su alma humilde y verdadera y se convierte en hacinamiento de hombres-ratas. El hombre se queda sin alma. Un día cualquiera se restriega los ojos y no ve más rostros, ni siquiera el suyo propio, sino máscaras. Pobre de él si despierta. Pero si no despierta, pobre de él.

A esta altura el hombre ya no puede confiar razonablemente en la razón. La razón encuentra absurdo el mundo, y tiene razón. Pero no tiene nada más que razón, y por lo tanto no puede entrar a considerar la esencia de la vida. Porque la vida es irracional, es trágica, y el pensamiento sólo puede enfrentarla desde fuera, como a un espectáculo. El pensamiento jamás podrá comprender lo que el dolor tiene de doloroso y la angustia de angustiosa, así como un ciego no puede entender cómo es el rojo o el azul. A la vida sólo se la puede comprender con la emoción, y no con el intelecto. Debemos primero adentrarnos en la experiencia, sufrir su tragedia, su dolor sin disfraces ni cortapisas, sin tratar de emborracharnos con distracciones. La esperanza debe dialogar con el absurdo, reconocer y padecer sus desvíos y fracasos. Y no sólo computarlos, como se reduce a hacerlo un pensamiento desencarnado del tipo del que hoy tiende a prevalecer entre nosotros, a base de relevamientos, estadísticas y división en "sectores" de la sociedad. En esa pendiente, el intelectual termina, como en algún momento le pasó a Camus, odiando la vida; y así fue que dijo la máxima blasfemia "Odio a un mundo que provoca tanta desesperación entre los hombres". De esa desesperación y de ese odio sólo podremos resarcirnos mediante la acción, poniendo en juego nuestras virtudes comunes y corrientes, ese repertorio de sepultas posibilidades que sólo podremos exhumar y concretar mediante un acto gratuito de confianza. No vamos a discriminar aquí los grados y calidades que vuelven reconocible una acción de tal modo reveladora.

"El Mundo no es absurdo y otros artículos" págs. 9-15.

60 - Dos formas de la infidelidad

Nuestra calidad de mestizos suele manifestarse en las formas más intempestivas. Estalla a veces en una devoción abrupta e incondicional ante las novedades que nos concede la venerada cultura occidental,

para refugiarse en otras en una seráfica complacencia ante nuestras más inverosímiles virtudes. Entre esas dos posiciones, pueden improvisarse las posturas más variables; pero en todas ellas se sigue transparentando, mezcladas pero no combinadas, esas dos tentaciones, ese doble desenfreno de nuestra extremosa conciencia adolescente.

El vicio original reside sin duda alguna en encarar y plantear nuestra situación en base a experiencias que la desconocen o soslayan. Un grave olvido de lo que somos y de lo que fuimos, y una amenaza latente para la frágil autenticidad de lo que podamos ser en un mañana que nada garantiza.

Sin el propósito de intentar ahora deslindes y puntualizaciones que exigirían minuciosas cautelas, se nos ocurre útil glosar dos ejemplos recientes de esos frecuentados extremos de nuestro vaivén crítico; dos ejemplos entre tantos, más ilustrativos quizá que significativos, pero que servirán empero para fortificar nuestra prudencia y para desbrozar algo un camino que cuenta ya, de por sí, con naturales y no desdeñables amenazas.

Sirvanos primero el de un joven poeta coterráneo. Ricardo Paseyro, quien nos asestara hace poco en las páginas de "Marcha" una escandalosa "visión actual del destino de Europa". Conocemos a Paseyro lo suficiente como para perdonarle sus ocasionales excesos; hemos tenido el gusto de comprobar, no hace mucho, que es capaz de retribuir, llegado el caso, pedradas con poesías, y ambas cosas, por cierto, dignas de consideración dentro de sus géneros respectivos. Por eso lamentamos que sea precisamente él quien resulte ahora protagonista de un desliz ejemplar.

Luego de afirmar que quien no crea hoy en Europa (reducida extrañamente a Inglaterra, Francia, Italia y Austria) "sólo tendría razones para desesperar", emprende Paseyro una apasionada defensa de Francia, país que según afirma "sigue siendo el más inteligente del mundo que incluso en su vida práctica se rige por valores trascendentes." (...) Los políticos gobiernan apenas el inmediato vivir cotidiano; (...) el alma profunda de Francia la orientan hoy, como siempre, sus artistas, sus poetas, sus filósofos". Luego de poner como ejemplo cimero los cuadros de Picasso, agrega: "por su respeto santo a lo esencial, por su amor hondo, impar, a las cosas bellas y fundamentales, Francia es además un país grande, un país moral, profundamente moral, eminentemente moral". "La más bella, la más estupenda lección de mi vida fue la unánime protesta de los franceses ante la ejecución de los Rosenberg". Luego de enseñar un artículo de "Le Monde" que considera ejemplar, termina recordándonos que "la tragedia del sudamericano es no comprender que la luz, en general, viene de Europa, y que la luz sudamericana es, salvo excepciones, sólo una luz refleja".

Podríamos colaborar con Paseyro, aunque sin su deflagrante entusiasmo, en un novísimo redescubrimiento de la "inteligencia" francesa; no somos, de ningún modo, insensibles a sus encantos; pero preferimos por el momento, fieles a nuestro oficio de serviles espejos, reflejar algunos de los más confirmadores resplandores que nos llegan de donde nos llega "la luz en general". Simultáneamente con el reportaje a Paseyro, en "Esprit" de diciembre de 1953, Michel Crozier, en un artículo que titula "Estancamiento francés", se dirige a esa inteligencia sin ilusión que lee "Le Monde" y que no quiere que Francia muera. Refiriéndose a las pretensiones de hegemonía universal que le endosa Paseyro, recuerda que "la inteligencia, por el momento todavía, tiene patrias"; que "pretender una inteligencia universal es un acto de fe extraordinariamente ingenuo. Eso se comprendía en las épocas de Descartes y de Voltaire, cuando todo el universo civilizado aceptaba las normas de nuestra cultura. Pero, en la situación actual, no se trata finalmente sino de una auto-mistificación bastante mezquina. Pretendemos ahogar nuestra desesperación en océanos de lucidez universal. (Y cuando aplicamos nuestras normas), ¿estamos seguros que no permanecemos prisioneros de nuestras categorías lógicas nacionales?"

Respiremos pues; no hay países "más inteligentes", sino de inteligencia diferente; devolvamos la esperanza a nuestra desdeñada peculiaridad. Pero, ¡perdón!; dejemos que sean los mismos franceses quienes nos iluminen, como ahora corresponde al respecto.

¿El entusiasmo por los Rosenberg? Muy bien; pero, "seamos sinceros". Las nobles actitudes ante la Embajada de los EE. UU. no borrarán nuestros propios crímenes, las masacres de Constantinópolis y de Madagascar, Haiphong, los horrores de la guerra de Indochina, Ferhat Hached, Casablanca. Ni siquiera podemos declarar en conciencia que hemos sabido desplegar tanta pasión en ocasión de esos atentados contra la justicia y la humanidad de los que éramos directamente responsables, como por este asunto que no nos incumbía. ¿Qué responderemos el día en que se nos diga: —Dejad al resto del mundo soportar el peso de sus crímenes y cargad con los vuestros que los tenéis en buena cantidad?"

Así opinan los franceses (los Crozier son legión) de su propio país tan "profunda, tan eminentemente moral", como creyó verlo con alegre prisa nuestro compatriota Paseyro.

¿Y qué opina Crozier de la artista-cracia redescubierta por Paseyro? "La inteligencia francesa gusta velar celosamente sobre la moda de los libros, de los sombreros, y de las maneras de hacer el amor y las revoluciones, pero su primacía no es tan fácilmente reconocida como antes". Pero, ¿no son pues Picasso y compañía quienes

orientan "el alma profunda de Francia", incluso "su vida práctica"? "Recordemos la embriaguez de la Liberación —contesta Crozier— la poesía y la pintura abarcarían el mundo. Tan pocos años que han transcurrido y veamos los resultados: la vulgaridad del público de la Rose Rouge, Prévert, poeta oficial de la IV República, y Saint Germain des Prés, representando seriamente su papel de Pigalle de la élite". Y no hablemos del "aspecto sórdido de la alianza tácita entre el arte y los millones". Lejos de ser mentor o conductor, el arte de los mejores "es un incesante sarcasmo. Es acusación, destrucción, humor negro, masoquismo delirante. Picasso, lejos de ser líder de la sociedad francesa, "se afirma y se salva en la medida en que puede escapar a esa sociedad". "Il se dérobe toujours". "El arte de Picasso, como el de Braque o el de Bazaine, o el de cualquiera de nuestros contemporáneos ¿es otra cosa que un oasis fuera del tiempo, un rincón de infancia donde refugiarse una excusa para no vivir?". Paseyro, por una extraña omisión, vió a Picasso sólo como afirmación, y no como la réplica dramática que principalmente es; Paseyro se dejó seducir por la "crisis del orgullo" que, según Crozier y tantos otros, hace que la Francia de hoy se vaya desacompasando con su época, al persistir, en su más llamativa dimensión, cultivando especialidades artesanales aristocráticas, industrias y artes de lujo para una secta de espíritus pseudo-refinados. Entre estos selecciona Crozier a "esos hijos de familia burgueses que adoptan las posiciones más extremas en arte y en política para distinguirse de su medio; pero que, después de las inevitables vueltas de la existencia, terminan siempre por ser conocidos por lo que nunca habían dejado de ser (...); el mejor sostén de su clase".

Crozier exhorta, para terminar, a "aceptar sin pena nuestra declinación, lo que nos permitirá quizá adquirir el pudor necesario".

Nosotros, con esa "grave solemnidad, esa falta de humor y esa importancia de que se invisten tantos y tantos sudamericanos" (Paseyro dixit), nos resistimos, en atención a las "luces" recibidas, a toda clase de admiración masiva. No dejaremos de dar a Francia lo que es de Francia, como a Paseyro, lo que es de Paseyro; pero reclamamos su cuota para el olvidado Uruguay. Humildad no significa ciego acatamiento a galas que suelen no quedarnos bien. Cierto que esas galas pueden procurar algunas facilidades rentables; pero no podemos creer que haya sido esa la intención de Paseyro ¡no podemos creer que, uniéndose al coro de los fatuos adoradores del "dernier cri", contribuya a reforzar su mendicante algarabía! Abona nuestra confianza alguna afirmación que deja filtrar al final de sus declaraciones: "para hacer una síntesis se requiere poseer previamente los elementos a sintetizar, luego, elaborarlos". Su

error es creer que podemos incorporar, sin más ni más, esos "elementos", importándolos de países en donde, a su vez, son resultado de síntesis y elaboraciones seculares. Esos "elementos" surgirán, si es que surgen, de una generosa inmersión en nuestra más entrañada realidad: la atención a lo ajeno, siempre necesaria, sólo puede ayudarnos a discernir mejor en ese magma indígena. Sí es cierto: es indispensable "adquirir conciencia de nuestra inopia", pero no para buscar una curación colgándonos al cuello la piedrita alcanforada de una cultura extraña, sino para cultivar con más esmero y con más amor nuestras indigencias. Muchas admiraciones incondicionales de productos foráneos más o menos indigeribles, nacen de un desapego por lo nuestro que, cuando no es desamor, es, simplemente, impotencia consentida. La fidelidad, después de todo, tiene también su técnica.

En el otro extremo del espectro, encontramos quienes, como Eduardo Couture —de quien acaba de publicarse "La comarca y el mundo"— no vacilan en alzar entre sus manos reverentes "ese algo imponderable y sutil" al que bautiza unciosamente "cultura uruguaya". Couture declara no desear caer en panegíricos unilaterales; intenta recusar, conciencia en ristre, a toda clase de chauvinismo cándido y cegatón; pero a pesar suyo, o con secreta complacencia, sus opiniones rezuman un penetrante, adormecedor optimismo, optimismo, que viene a heredar, en intención y empaque, a aquel otro que enderezara sus loas al socorrido blanco de "nuestras playas" y de "nuestras mujeres" o al de la impensable "Atenas del Plata" con que, en alguna dadivosa imaginación, se enriqueciera un día nuestro acervo geográfico.

Couture nos propone ahora el optimismo menos creíble aun de nuestros "gobernantes pobres". de la seguridad, social y de la otra, conseguida nada menos que para "varias generaciones de uruguayos", y de un sistema cuya "nota más clara" sería la "política del espíritu" que predominaría en nuestros procesos educacionales. Según el autor, "el Uruguay es un campo de ensayo de grandes conquistas sociales", "da normalmente hombres que no conocen las sensualidades de lujo, pero que tampoco conocen las grandes miserias e indigencias (!)" "Nuestro país —según Couture— "sabe que sólo se puede salvar por el espíritu y por la disciplina de sus escasas energías ("La Mañana; febrero 21/954). Reitera en "La comarca y el mundo" una increíble confianza en la "inteligencia bien desarrollada" del Uruguay (pese a "sus debilidades de las que —dice con indulgencia paternal— nadie está libre"), en "nuestros servicios públicos pertenecientes a la comunidad", (!) y en la cierta significación" que tiene este bienaventurado país para el asombrado extranjero.

Nosotros, que a veces renegamos de los misioneros de la desesperación, tan afectos a importar desesperaciones último modelo, llegamos, ante esa exultante hipertrofia de la esperanza, a invocar aquel estimulante por lo menos, pesimismo. Dejemos que sea Bernanos quien lo diga por nosotros ("La liberté pour quoi faire?"):

"Para estar prontos a esperar lo que no engaña, primero hay que desesperar de lo que engaña. ¡Y bien! Yo os invito a desesperar de vuestras ilusiones; pongo así la desesperación al servicio de la esperanza. Pedís remedios. ¿Para qué buscar juntos remedios a vuestros males, si no sabéis de que morís?"

"El optimismo es un ersatz de la esperanza, que puede encontrarse fácilmente en todos lados, hasta en el fondo de una botella. Pero la esperanza se conquista. No se va hasta la esperanza sino a través de la verdad, al precio de largos esfuerzos y de una larga paciencia. (...) La más alta forma de la esperanza, es la desesperación sobrepasada".

Reconocemos en Couture la posibilidad —aunque demasiado relegada— de desesperarse ante lo desesperante. La comprobamos en las páginas 28, 29, 88, 142 y 143, en las que menciona la miseria denigrante del indio americano, nuestra democracia impuesta "de arriba a abajo" nuestros partidos políticos erigidos en "instrumentos de administración", el Estado conspirando contra la salud material y espiritual del pueblo (A. N. C. A. P. y quinielas), "el ablandamiento por el goce de bienes materiales" y alguna otra minucia por el estilo.

Pero hubiera sido preferible no rozar siquiera esos temas, a tratarlos con tan liviana displicencia. No buscamos ser duros con quien, como Couture goza de merecido aprecio por su abierta inteligencia y por su generosa cordialidad, a cuyo influjo no podemos quedar indiferentes; pero esas mismas virtudes tendrán que hacerle comprender nuestra resistencia ante toda simplificación abusiva de nuestros problemas, ante toda aderezada anestesia (el mismo Couture, sintomáticamente, habla alguna vez de la "ilusión del arte"), administrada a un mundo sobre el que gravitan tan inolvidables amenazas.

La fidelidad, en Couture, equivocó el procedimiento; y es que no alcanza a ser la suya, fidelidad acendrada y vigilante; su a veces enternecida visión de "la comarca", consigue consolarse demasiado pronto con las migas de un ingrátido progresismo y de una concepción meramente acumulativa de la cultura.

Quienes, como Couture confunden el Uruguay con su máscara más banal, o quienes como Paseyro, buscan en Francia una versión exquisita de lo que debe buscarse, aunque a duras penas, entre nosotros, adolecen de la misma desatención a esa realidad circundante desde donde la diinidad nos incita con su alucinante misterio. Oblicuos y esquivos,

los dioses moran allí donde la inquietud de nuestras manos y el fervor de nuestro yo despiertan en el fondo de los seres y de las cosas su más genuina promesa. En esa cálida convivencia, se define y depura nuestra realidad más sagrada. "Dios anda entre los pucheros" —decía Santa Teresa—; pero así como no es esa una razón para ponerse a adorar los pucheros ni a quienes se sirven de ellos, menos lo es para, decepcionados, ir a buscar a Dios lejos de ellos, es decir, lejos de nosotros.

Eliseo Salvador Porta, sintiendo en carne propia esa verdad, declaraba su necesidad de volver a su pueblo, porque sólo desde allí se sentía capaz de abarcar el universo; en todo otro lugar, siempre estaremos de paso, como Porta lo estuvo, durante veinticinco años, en Montevideo. El cumplimiento de nuestro destino supone la asunción irrestricta de la circunstancia en que vivimos; supone siempre una ascesis, una contracción vital, que no se deje tentar por las vanas e insustanciales conquistas de una libertad no comprometida; "quien no es fiel a sí mismo y a su país —especifica Jaspers— no puede serlo a nadie". La entereza —integridad— de nuestra acción, es incompatible con un versátil donjuanismo, senil o pueril, que amenaza distraernos de nuestros compromisos vitales ineludibles. Sólo aceptando la estrechez de nuestra condición, sólo asumiéndola sin subterfugios, sin buscar exaltarla rodeándonos de ilusiones postizas, podremos ir dando a nuestra vida el estilo que mejor la expresa, un desarrollo que no resulte incompatible con ninguna clase de promesas. No se nos ocurrirá entonces vanagloriarnos de una "madurez" de cuya índole no tenemos, ni podemos por ahora tener, ninguna noticia verosímil.

"Asir" N° 34 - de abril de 1954, págs. 22-28.

61 - [La "realidad" que nos dan]

Nuestro país —más que cualquier otro país— es hoy (...) un inmenso azar. Hombre y mundo, frente a frente, interactúan en irreparable ajenidad. Entre ambos, una malla de ideas, ideas de ideas, conceptualizaciones solidificadas en cosas o en instituciones, constituyen un artificio difícil de vulnerar o asimilar. Las palabras se interponen insidiosamente entre los hombres, sustituyen a las cosas, las vuelven manejables según las técnicas del día, pero a costa de su vigencia enigmática, de esa maravillosa inutilidad que en algunos

momentos fugaces, pese a todo, aflora y nos conmueve con la pura sugestión de su presencia.

Recuperar la unidad del hombre y del mundo, del espíritu y de la naturaleza, hacer resurgir del estatuto vigente una veracidad vital que nos permita a nosotros, productos del azar, reabsorber ese azar, incorporarle un sentido, volverlo adecuado a nuestra acción, he ahí el único destino del cual hoy vale la pena hablar. El afán de relevamientos, de encuestas y de estadísticas que en estos años recrudece entre nosotros, nace en parte de esa acuciante necesidad; y no está mal que tratemos de conocernos, en tanto pobladores de tantos kilómetros cuadrados, en tanto productores y consumidores de tales y cuales cosas, de que midamos nuestros pasos, nuestros descensos, nuestros ideales y nuestra burocratización, nuestras preferencias y nuestras indiferencias. Conozcámonos todo lo que se quiera y pueda desde fuera, fichemos nuestras inercias, clasifiquemos nuestras deserciones; revistas como ésta, productos del mismo afán, preocupados por descubrirle coordenadas a nuestra irrealidad, pueden servir, en grado imprevisible, para preludear una toma profunda de conciencia. Pero no pretendamos, mediante encuestas demasiado horizontales, descubrir y resumir en fórmula viable lo que somos y hacemos, esa verdad actual a la que tan minuciosamente tratamos de asediado, pero que sólo habrá de rendirse a más sutiles procedimientos. No somos, en efecto, otra cosa — cada hombre aislado, así como cada país — que lo que vamos siendo —y eso recién se sabrá cuando ya seamos otra cosa, y otras encuestas pretendan descifrarla. Nuestra verdad actual no puede en consecuencia recomponerse como una suma de opiniones circunstanciales. Nuestra verdad se llama audacia, audacia no sólo ante los obstáculos tercos y equívocos que nos atribulan, sino ante nuestra propia inercia, mendiga de conquistas inmediatas que nada solucionan. Necesitamos con urgencia de alguien que nos exalte, de algún resuelto afirmador, y por consiguiente negador, liberado de la oscura pesantez de una razón demasiado parsimoniosa y calculadora, con más pasión que paciencia, cínico e inocente que nos devuelva el denuedo, el amor a nuestra vida desofda, que nos vuelva más parecidos a nosotros mismos, y que nos haga olvidar un poco los Consejos de Salarios y el opaco espesor de esta vida "terriblemente cotidiana", como dijera Valery.

En su lugar y mientras tanto, ¿qué voces oímos? ¿cómo nos enteramos de nuestra circunstancia? ¿de dónde provienen los aportes decisivos que contribuyen a modelar nuestra personalidad?

Desde que la Revolución Francesa instaurara la instrucción universal, el pueblo quedó al alcance de un mundo del cual, hasta esa época, sólo tenía referencias parciales e indirectas. La cosa pú-

blica se convirtió desde entonces, sin restricciones sensibles, en artículo de consumo general. Todo pudo ser entonces objeto de noticias, y éstas se destinaban virtualmente a todos.

Las consecuencias tenían que resultar considerables. La nueva percepción de las cosas así inaugurada, incluía nuevos procedimientos, nuevas amenazas. La prensa moderna, producto de la masificación, imponía a su vez nuevas modalidades a esa masificación. El mundo pudo ser ahora considerado como material cómodamente digerible, reducido a esquemas cada vez más abstractos y manejables. La gran mayoría de la población, alfabetizada al barrer, absorba en la lectura de su inevitable diario, se fue sumergiendo así en el tembladeral de un mundo de cuya desintegración no le llegaban, ni le llegan aún, noticias fidedignas. Se entera de "todo", menos de la naturaleza ficticia — y facticia de ese todo. Podría decir parodiando a Descartes: "leo el diario, por tanto, existo". Pero carece para ello de una conciencia clara de esa dependencia. Necesitaría, para poder pensarlo, de una prensa en segunda instancia, de alguien a quien apelar, para poder cuestionar un mundo que se le impone con tan irrefutable contundencia. Pero todo induce a dudar de que ese lector, debilitada de tal modo su capacidad de decisión, pueda, aún así, sentir la necesidad de encararse con la realidad directamente, abiertamente, libremente.

La prensa no sólo fabrica la realidad; fabrica también, al mismo tiempo, a un lector capaz de creer en esa realidad que su diario le propone e impone. Como decía un personaje de Maurois: "todo aquello de lo cual los diarios no hablan, no existe". Utiliza nuestra invencible propensión a creer en "una" realidad, y no vacila en construirla mediante un sistema premeditado de filtrados, de silencios y de reiteraciones. "El País" del 12 de julio de 1956 definía así una de las misiones "naturales" del periodista: "Proporcionar informaciones y juicios de todo lo interesante, desbrozados de lo que tiene menos interés o no tiene ninguno; (...) vivimos suprimiendo, resumiendo, eliminando, sintetizando". No puede así extrañar, por ejemplo, que las conferencias dictadas por E. Martínez Estrada en Montevideo resultaran, gracias a tan peregrino concepto de la "objetividad" periodística, radicalmente alteradas en su intención fundamental. Sin mayores escrúpulos, se fabrica así la realidad en base a ideas previas, entre las cuales es fácil que se filtren entonces intereses menos respetables. Como lo expresara en sus memorias, refiriéndose a la prensa inglesa, el director de la oficina en Londres del "New York Times", F. Khun, "la deformación de los hechos

se ha vuelto corriente hasta tal punto, aún en los diarios más reputados, que el público apenas lo percibe; las omisiones son tan frecuentes, que yo he podido formar un museo de ejemplos escogidos. El redactor de un diario que fue no hace mucho el mayor órgano británico, se declara tan orgulloso de lo que ha ocultado a sus lectores, como de lo que publica en las columnas de su diario".

Para que esa cuidadosa elaboración de la apariencia resulte eficaz, la prensa debe elaborar con el mismo cuidado, al lector correspondiente. Su necesidad de interesar y seducir a un porcentaje cada vez mayor de lectores, la obliga a suponer —o en su defecto, a crear— un "lector medio" imaginario, para lo cual se ha ido bajando el punto de mira hasta dar con las cualidades que se presumen más comunes. Eliminando sucesivamente todas las excelencias forzosamente minoritarias, no queda al final sino un hombre incapaz a todo esfuerzo sostenido, incapaz de comprender nada que no pueda resumirse en fórmulas sumarias y simplistas. Cuidando además de no ahuyentarlo, se trata que, aún la noticia más sensacional, no desconcierte la restringida receptividad del lector; lo importante es no hacerle perder la confianza; el lector debe comprenderlo todo ("debe hacerse creer que sabe todo de todo", preconizaba Lord Northcliffe, creador del diario barato a la americana), debe ver ratificados sus prejuicios, enterarse de lo que infusamente ya sabía. Conviene, es cierto, que las peripecias cambien, por la excitación estimulante que ello procura, pero sin que dejen de ser, tal como son aderezadas, sino avatares o variaciones que ilustran fórmulas y planteos tácitamente admitidos o previstas. (Las alternativas de un campeonato deportivo constituyen un ejemplo característico de esa dramatización aprovechable de la nada.) De ese modo, el lector se reconoce en su diario, se abandona a él, se identifica finalmente de tal modo con lo que lee, que ya no sabe si sus ideas son suyas o del diario, acostumbrado a él como al roce de su ropa interior. Las ideas del diario, de las que el lector cree así extraer sus propias ideas, provienen de las ideas que el diario supone que tiene el lector; y, recíprocamente, las ideas del lector, de las cuales el diario cree (o simula) extraer las suyas, provienen de las ideas que el lector cree que tiene el diario. Desvaída su imagen en ese juego de espejos, el lector termina siendo lo que la prensa necesita que sea (tal como se aconsejaba suponer en la cadena de diarios Hearst): un dócil adolescente con mentalidad de quince años.

Ese doble estrangulamiento, esa doble carencia de masculinidad del diario y su lector, provoca una gradual degradación del mundo

irreal en que ambos simulan instalarse, y dentro del cual, esnobismo, sexo y violencia se compaginan sin dificultad con un conformismo cuidadosamente cultivado.

Como contrapartida de esa estabilización de las creencias básicamente necesarias, la prensa fomenta un disolvente descrédito hacia toda otra significación que, sugerida por los acontecimientos, pueda perturbar o contrariar dichas creencias. El diario tiende así a convertirse en una "pocilga de lo inmediato", como lo llama Sartre, en una caza vertiginosa y deliberadamente insensata de los sucesos de actualidad. Mediante una información perentoria y expeditiva, agravada por una lógica informal y dislocada, la prensa propone un mundo que se debate a espaldas de la historia, despedazado en "noticias" y novedades a las que no se halla modo de integrar en conjuntos medianamente inteligibles. El lector, desorientado por esa cacofonía, por ese caso reactio a toda ordenación, queda entonces descreído de todo, sumisamente disponible para la propaganda que el diario decide difundir. Prodigando las máscaras sucesivas de un hoy siempre derogado, acumulando esas llamativas excrecencias del instante, el diario confirma en el lector su difusa creencia en que "los hechos son estúpidos", que todo no es más que un cuento contado por idiotas", ante el cual no caben rebeldías, sino una cómoda reiteración de lo que (¿él?, ¿el diario?) se obstina oscuramente en creer por mero instinto de conservación. Por poner demasiada atención en lo que pasa, el periodista (ese ser singular situado, según expresión de Eliot, "en la intersección de lo sin tiempo con el tiempo"), pierde ese valor de vigencia intemporal que le da un sentido a cada instante; sucumbe a una curiosidad minúscula y fluctuante, de manera que finalmente el tiempo, descoyuntado, se le escapa entre las manos, desprendido del desarrollo dialéctico del cual todo presente extrae su dimensión histórica. Columnas diversionistas del tipo "Del mundo en cuatro líneas", "De la noche a la mañana", "Lo que se dice", etc., son ejemplo típicamente ilustrativos. Y son pocos los lectores que pueden resistir la tentación de abandonarse a esa zaranda desintegradora.

Un periodista consciente de la trascendencia de su gestión tendría que ser ante todo un ágil y denodado buceador de permanencias, de significados intemporales, a través de los sucesos más o menos espectaculares que los ocultan más que evidenciarlos. Alerta al instante, pero para buscar tras él, con la penetración y presteza

propias de su oficio, la imagen total, la conexión de sentido que vuelva comprensible la pluralidad dinámica de lo actual. Y no para reconocer en la grosera impertinencia de los hechos algo rotundo y constituido, sino algo que se está constituyendo, tanto en sí mismo como en nosotros. El tiempo debe ser así factor de unidad y no de dispersión, de revelación, y no de mera, aunque profusa, información. Es por querer vivir inmoderadamente en el instante y en el instinto, al minuto, que se perpetúan las situaciones insolubles, que se bloquea la historia, haciéndonos fluctuar entre las soluciones que dicta la pereza y las que dicta la fuerza, en tanto los verdaderos problemas subsisten intocados. Actitudes sanamente críticas como la de "Marcha", rezumando un "esto no tiene arreglo" blando y condescendiente, fomentan esa postergación indefinida; los "problemas" (hoy la carne, mañana la lana, pasado los rancheríos, etc., etc.) desfilan semanalmente en tanto son "nota" apetecible, cediéndose uno al otro el primer plano sin reforzar ningún criterio que visiblemente los aúne. Si pretendemos liberarnos de una vez de la estúpida sucesión de los hechos, de su ciega inmediatez y del vértigo mental de nuestra conciencia discontinua, el presente tendrá que ser concedido (y sentido), no como un estado, sino como un acto, no como una "novedad" autosuficiente —y casi siempre decepcionante—, sino como la manera en que el pasado y el futuro, la tradición y la esperanza, ponen de manifiesto la eterna vigencia de lo espiritual.

El Uruguay, según la Unesco, es el país de habla española donde se leen relativamente más diarios. Más de medio millón por día; uno por cada cuatro habitantes; el doble, en proporción, que la Argentina, el triple que en España, diez veces más que en el Paraguay. No hay en consecuencia uruguayo que no reciba diariamente su dosis de información, de distracción y de evasión. Ante esa formidable influencia —a la cual la radio, sobre todo en el interior del país, agrega su contribución considerable— la literatura, como factor de formación espiritual resulta ominosamente relegada. La crítica literaria no debería olvidarlo y dispensar mayor atención a ese tremendo aluvión de letra impresa, en lugar de gastar sus energías y penetración hurgando en obras de las que apenas se venden media docena de ejemplares.

Asombra pensar que, pese a tan abundante contenido, la prensa, de acuerdo a lo que determinan su esencia y su conveniencia, apenas si puede desflorar aquello que es "noticia", es decir lo más grueso, inmediato y aprovechable, dejando pasar desapercibido ese cúmulo infinito de sucesos que el incesante fluir de la vida trae cada día,

perdidos en su mayor parte en la incomunicada intimidad de cada uno. Nuestra prensa no podría escapar a esa incurable insuficiencia, e incurre, en grados variables, en las aberraciones consiguientes. Una confrontación con la prensa extranjera permite establecer —sin espacio aquí para más detallado examen— algunas maneras características que tiene nuestra prensa de agravar o atenuar esa en parte irremediable simplificación y alteración de la realidad.

En primer lugar, el hecho de ser prensa de partido le permite preservar una coherencia ideológica que les falta por ejemplo a los grandes rotativos de los EE. UU., órganos de empresa encadenados a vastas organizaciones, y, por consiguiente, a las inconfesas motivaciones impuestas por los poderosos intereses que los respaldan. Esa coherencia de intención de nuestros diarios perjudica en general, claro está, su ecuanimidad, defecto que para el lector medianamente advertido pierde su virulencia, desde que son notorias y explícitas las ideas que cada diario sostiene y preconiza. Si algo, al contrario, debemos lamentar, es que no lleguen a ser una plena y fiel expresión de su partido, que permitan que sus propósitos se enturbien bajo la presión comercial, tanto, por otra parte, como por el afán de conquistar al lector mediante golpes bajos sistemáticamente propinados. Y toca aquí mencionar los aspectos más negativos, más alarmantes de la prensa actual; buscar demasiado la seducción visual, la sugestión a primera vista, mediante llamativos titulares y una fraseología somera y rotunda, prodigando fotos e historietas, no aspirando a ser releídos sino a ser digeridos sin mascar; de ese modo debilita y abarata el juicio del lector, lo vuelve elemental, propicia su inestabilidad intelectual y emocional, lo mantiene en vilo, ávido de catástrofes y novedades sin las cuales ya no puede vivir, lo sumerge en una nada intensamente coloreada, tiende a volver superfluo todo recurso intelectual y emocional, cultivando en su lugar sus reflejos y su piel ("lo más profundo del hombre actual", según frase de Valery) sembrando en ella un vasto repertorio de deseos postizos mediante una propaganda que no admite dilaciones ni estancamientos de la demanda. Subyugado por ese espejo capcioso de su más explotable irrealidad, el lector vive —cree vivir— en esa inventada, inveterada superficie, infestado por una sexualidad difusa y salaz, por esa excitabilidad afrodisíaca en la que Bergson veía la característica más saliente del hombre moderno. Instruido en ese mentido goce de la vida, equivoca finalmente su felicidad, se extenua en su peregrinaje cotidiano de interminable Don Juan, en su renovada espera de algo que nunca puede colmarlo, perdido finalmente en el vacío vertiginoso de su soledad, en la estéril angustia de su espíritu vacante.

"Tribuna Universitaria", N° 6-7, de noviembre de 1958, págs. 91-96.

Baltasar Mezzera (1916)

Pasó seguramente casi desapercibido en 1944, el "Comentario sobre América", de Baltasar Mezzera y aun hoy, a la luz de algún emprendimiento posterior, puede parecer un planteo demasiado borrroso para el tono apodíctico y la empujada ambición que revelaba. Ocho años más tarde (1952), en un esfuerzo más solitario que lo habitual, no fue totalmente despareja la suerte de "Blancos y Colorados", no haciéndose (como no se hace) ilusiones el autor de esta noticia, en la capacidad de cambiar el destino de un libro, las tres minuciosas notas que le dedicó en "Marcha" (n°s 703, 704 y 705).

Sin embargo, las dos obras, y especialmente la segunda, caracterizaban distinguidamente a Mezzera por el afán de comprender lo uruguayo e hispanoamericano con hondura y anchura no comunes, y un uso de conceptos histórico-sociales de validez universal (lámense los de su primer libro *colonias, ciudades, campo, diáspora europea*) que si hoy no llaman la atención excesiva, valían entonces el aplauso y el subrayado. Y lo valían, especialmente, por poco que se les contrastase con ese parroquialismo, ese incansable desempolvar de datos minúsculos a los que se es incapaz de extraerles un significado medianamente importante que daban el tono, ayer más que en el presente, en toda la zona intelectual que le circundaba.

Umbilicar, vincular nuestros dos grandes partidos históricos con las dos grandes categorías de Tradición (o antimoderno) y la Modernidad (que tal, tras el primer borrador, es el esquema de "Blancos y Colorados"), ver en "el gauchaje" un coágulo social de la primera, importa sin duda una simplificación y (a veces) una mutilación, pero es difícil encontrar hoy dos claves más radicales y capaces

de explicar la subsistencia bipolar de nuestras dos entidades partidarias y, su robusta persistencia durante siglo y cuarto largos, pese a la identidad aparente, periférica de ideologías, conscripción social y modales; pese, todavía, a la comunidad de intenciones, a las voluntades personales, a todas las demasiado parejas significaciones concretas.

Puede (es cierto) reprocharse a ese esquema —como a otros de Mezzera— el alto grado de abstracción a que responde, el carácter de construcción auxiliar de trabajo a la que, insensiblemente, se inviste de realidad factual; a la que, y en forma ligeramente mendaz, se maquilla de vida mediante un rol bien entrenado de ejemplos.

Pero con esto se está —imposible no verlo— en la inagotable querrela que se llamó de los “universales” y en la que hoy fungen como contrincantes “lo concreto” y los “tipos ideales”, la conceptualización categorial y la singularidad resbaladiza de los hechos sociales. En este punto es dable advertir que, desembozadamente, el pensamiento de Mezzera es a la vez historicista y “more geometrico”, creyente de una historia “a priori” que él ve empujándose desde Hegel y afinándose en el “raciovitalismo” de Ortega y Gasset. Representa así su “empresa política” la tentativa más extremista posible de anegar en lo universal de moldes genéricos del mayor alcance todo lo que pueda ser considerado “específico” y presuntamente uruguayo. Porque además —no es ocioso decirlo— la categoría *gauchaje*, por ejemplo, abarca mucho más que el de poncho y bota y cubre todas las formas de vida extraeuropea desde 1500 (es decir, desde que esas formas comenzaron a entrar en contacto con Europa). Y los ingleses y su fomento inglés no son tampoco los que visten y calzan sino la Europa expansiva de la Modernidad y su superlativo anglosajón. Y la colonización es el imperialismo, el campo la antítesis del par conceptual que forma Mezzera ayuntándolo con la cultura y el emporio montevideano es la densificación de la Modernidad mediatizada a sus centros. Y todavía, en un grado mayor de abstracción: ser, ocasión, violencia, limitación, son las nociones instrumentales cuyo empleo permitiría, según él, esa historia “a priori” que busca.

Dejando al margen las reservas y aún negaciones que tan rígida conceptualización histórica pueda provocar, hay que confesar que el ajedrez a que se libra Mezzera con aquellas entidades y estas

últimas nociones auxiliares suele provocar en ocasiones una impresión tan puramente lúdica como el misterioso “juego de abalorios” de Hesse; en otras, por el contrario, suscita una poderosa convicción que disiente ante los excesos pero se rinde a lo central de la gnoseología empédoclea. Y tenido en cuenta todo esto, resulta evidente, por ejemplo, la eficacia con que aquella antítesis de Tradición o No-Modernidad y Modernidad ilumina una realidad tan nuestra y tan intrincada como la de nuestros partidos (un bosque cuyos árboles apretados e indiscernibles a tantos ha extraviado).

No puede tampoco dejarse de notar que si hay autores uruguayos (caso de Cuadro, Ares, el grupo “Asir”) en los cuales el “fin de la Modernidad” (para usar la expresión de Guardini) es perceptible estado de conciencia, en ninguno es tan axiomáticamente patente como en Mezzera, lo que también hace que merezca destaque el que su libro, identificando a “lo colorado” con la Modernidad y dando a ésta por cerrada, haya aparecido seis años antes de que se cortase la etapa ininterrumpida de noventa y pico de años de dominación colorada en el Uruguay.

Menos parece importar la labor de Mezzera posterior a “Blancos y Colorados”: “Poema en cifra” (1955) es una antología de las llamadas “personales” (a estilo de la de Gide en “La Pléiade”) que testimonia gustos cañificados pero desiguales y un vasto repertorio de afecciones que van desde la actualidad escandinava o el siglo XIX alemán a los medioevales italianos o a los poetas marciales del revanchismo francés posterior a 1870. “Coyuntura europea y economía uruguaya” (1957) forma parte de posterior libro: “Empresas políticas” (1958), donde, con título de Saavedra Fajardo, se hace desenfrenada la propensión de Mezzera a mover, en un tablero imaginario, las piezas de esos entes abstractos que se le hacen la realidad misma. El texto está presidido extrañamente por la obsesión de una acción expansiva del Uruguay sobre Brasil mediante la incorporación de Río Grande a nuestra “esfera de poder”... “Primer mundo antillano” 1958 y a mimeógrafo) es un estudio a medias histórico y a medias lingüístico y tentativas posteriores de un “Vocabulario indiano” (1959-1960) testimonian el rumbo imprevisible de las preocupaciones de este solitario que, sin embargo, anuncia larga serie de trabajos en preparación.

Difícil sería aprobar a Mezzera de acuerdo a los cánones de una buena escritura ensayística pero aún manteniendo tal reserva en su entera fuerza es dable ver en los transcriptos textos suyos la indudable contundencia con que se vierte su tono de altiva, desdeñosa convicción, el extraño poder sugestivo de esa perenne, desmañada insistencia con que se vuelven y revuelven unas pocas y fundamentales ideas, martillando hasta la exasperación, con un aparente aire silogístico pero en realidad cargado de pasión, la adhesión plena que aspira a lograr. Hay a veces un efecto casi embrujador en la persistencia de ideas excéntricas que no se temería comparar —guardando distancias— con ciertos diálogos del "teatro de vanguardia". También son evidentes en esos textos las dos fundamentales influencias de Spengler y del Ortega y Gasset del último periodo (el de "En Torno a Galileo", "El tránsito del racionalismo al cristianismo", "Historia como sistema", "Del Imperio Romano", etc. Conviene anotar igualmente que el acento positivo con que se juzgan nuestros partidos tradicionales (símilar era, como se marcó, la actitud de Cuadro) puede valer como testimonio del último momento en que uruguayos independientes y perspicaces los contemplaron vivos y prolongables. Claro que esto podría haberse originado en un verlos demasiado "sub specie universalis", como la última línea en los textos de Mezzera aquí transcriptos, paráfrasis del famoso Soneto de Quevedo al duque de Osuna lo dejaría inferir.

62 - [Gauchaje y Modernidad]

Había una tendencia que era vida moderna; otra, gauchaje. Si las entendemos separadas no dejan de tener forma histórica, que son los respectivos entes históricos de cada una, el gauchaje y el europeo inglés. Pero separadas son, a su vez, abstracciones que no pueden fructificar en Batlle. Hay que juntarlas bajo las figuras montevideanas, porteñas, uruguayas, argentinas, para que, juntas, originen otra forma histórica igualmente determinada y limitada, en la cual vemos que la **tendencia gauchesca es la limitación de la tendencia moderna**. Esta última sólo puede realizarse parecería, para nosotros, si consiente en limitarse. Y las dos tendencias modeladas la una por la otra es lo que en resumidas cuentas contiene el partido colorado, la forma histórica de dos formas históricas distintas y opuestas; pues siendo ese partido un gaucho modernizador que moderniza, contiene simultáneamente, a) el gauchaje —limitación óptica— y, b) vida moderna —universal, ilimitada. Se hace modernización, pero con ciertos supuestos históricos. Por todo esto dicho, se entiende que el partido colorado y su cima Batlle es la **limitación oriental o uruguaya de la vida moderna universal e ilimitada**.

Esta limitación la suministraban los gauchos. Pero los gauchos, así sin más, ¿no son lo que en política entendemos por blancos ya que a éstos los hemos definido como los gauchos no-modernizadores? Ahí radican las sublevaciones blancas.

La limitación necesaria para que la vida moderna en el Ultramar europeo del siglo XIX se constituya en forma determinada con destino y no vaga e inertemente limitada (como una colonia inglesa o una instalación estadounidense) puede estar dada por cualquier ente histórico, o por todos a la vez que no represente vida moderna. Por lo tanto, circunscribiéndonos a Sudamérica, esa limitación pueden darla: a) los emporios platenses, según lo demostró la Guerra Grande y repiten el ejemplo pacíficamente Buenos Aires y Montevideo en 1945; b) las naciones sudamericanas, en las cuales la limitación ocurre entonces por causa de nacionalidad, como se vió en

la guerra contra el Paraguay (1865-1869); en la del Chaco entre Paraguay y Bolivia (hacia 1932 o antes) y veríamos lo mismo si nos ocupásemos a fondo de lo que sucede entre Argentina y Uruguay hacia 1945; c) los gauchos. Este último caso es el nuestro en el siglo XIX: limitación y trastorno de la vida moderna por gauchaje.

Las sublevaciones son llamadas en los archivos y por los publicistas revoluciones, pero después de Ortega y Gasset no se puede tranquilamente dejarles ese nombre porque no son originadas por el pensamiento de la razón. Sublevaciones, rebeldías, motines, golpes de Estado, tampoco desmerecen llamarse gauchadas políticas, pues siempre nuestro pueblo estará pronto para una gauchada. Son repentinos despliegues de energía parecidos a los de Genghis Kahn, Tamerlán, Atila, Mahoma; sin historia, de los que después no resta nada sino el recuerdo que sigue a la centella: Saravia a galope se acerca a Montevideo en 1904 y todo el vecindario de Canelones huye a la capital y de eso se acuerdan los viejos todavía hoy.

Pueden abarcar al país entero; otras veces se confinan a una región siempre la misma, donde *ab initio* acampan o moran con su ganado unas tribus de gauchaje tradicional: esos puntos son los **pagos blancos**, paisajes, países de los blancos. Ahí surgen más tarde estancieros prestigiosos, —como Saravia en Cerro Largo— que en las sublevaciones no deben considerarse como estancieros en relación comercial con el emporio, sino como jefes de tribus gauchescas.

Que las sublevaciones sean más o menos extendidas y generales en el país, dependen del grado de la sociedad que haya para el blanco y del grado en que llegue a modernizarse esa misma sociedad. Si la vida moderna alcanza a todo el país pero la sociedad blanca no es muy densa no hay sublevación alguna. Si en cambio no abarca todo el país pero llega la vida moderna precisamente a un pago blanco —una sociedad blanca densa— puede producirse una sublevación total. A veces, habiendo comisarios colorados y almaceneros por todas partes, los gauchos están tranquilos; y otras veces basta que un solo comisario ponga el dedo en la llaga para que a las dos horas los gauchajes estén enfurecidos. La extensión de las rebeldías pertenece, pues al orden de la casuística de la existencia de la sociedad que se haya formado.

Los motivos se reconocen ora en la aparición de dos o tres comerciantes ricos en el villorrio cercano, ora en la ascensión de un comisario o en la llegada de un médico a campaña, hombres que entonces empiezan a influir con su presencia en el país, o en el lugar, haciendo sombra al prestigio de Saravia hasta entonces indiscutido y reconocido por todos, tanto que por eso mismo era ahí pago blanco. Ocurre un amago de derrumbe del mando blanco en esa sociedad confinada o extendida y el gauchaje, después de

unos hechos generales de antisociedad —pequeñas insolencias, falsas acusaciones de abigeato, persecuciones, disgustos—, se subleva iniciando así una violencia distinta de la del Poder público. También estos motivos pertenecen al orden casuístico. Más conveniente es mostrarlas *a priori*.

Debido a su variante modernizadora los colorados, ¿no acarrearán periódicamente una situación intolerable para los blancos que responden entonces sublevándose? Porque los colorados urgen e insisten constantemente en la modernización, que equivale a informar a la sociedad uruguaya según una forma que no es gauchesca; los blancos, que son los gauchos no-modernizadores, ejercen una violencia contra esa sociedad promovida por los colorados, es decir, contra la vida moderna, y la sociedad recupera un patriciado y un gauchaje que estaba perdiéndose por modernización ininterrumpida. Las causas de las guerras civiles que inician las sublevaciones blancas se descubren, de consiguiente, tanto en los blancos como en los colorados. Y en el fondo no tiene sentido plantear el problema de las causas; mayor sentido tiene indicar las circunstancias de las sublevaciones blancas, pues éstas ocurren cuando la **modernización** **proseguida por los colorados**, (que son modernizadores) **va anulando en la sociedad el poder gauchesco, patricio y plebeyo substituyéndolo por el moderno y tienen por objeto restaurar la jerarquía campesina, no-moderna**. A la par que la inmigración llegaba y se reunía continuamente formando la plebe que exigía la vida moderna aparecían los gauchos modernizadores —los colorados— que satisfacían ese apetito de la plebe; pero esto acarrea la elevación de la plebe a un rango superior, y con ello, la relativa mengua y apocamiento del patriciado y gauchaje. Entonces estallaba una guerra civil —sin contar con todos los golpes de Estado y motines que daban los patricios colorados desconformes en Montevideo — que suspendía la vida moderna y restauraba *ipso facto* el gauchaje y el patriciado intempestivamente como posibilidad de Estado. Entonces el propio colorado estaba obligado a aminorar su actividad civilizadora y a recalcar, en cambio, su constante gauchesca, para poder combatir a los blancos rebeldes. Y de esa sociedad revuelta por la guerra se destacaba otra vez el gauchaje y patriciado, de los cuales, de nuevo, unos eran colorados que reemprendían otra modernización que a su vez tras de algún tiempo, aquí o allá, o en todas partes desataba nueva sublevación blanca; y así sucesivamente fue durante un siglo hasta Batlle. El colorado proponía hacer o hacía trabajos de civilización moderna el llamado progreso, para la plebe, la inmigración y el blanco desbarataba esos trabajos, impedía la vida moderna. Toda nuestra historia puede concebirse como sublevaciones gauchescas de los blancos con modernizaciones hechas por los colorados. De esta

suerte la modernidad que se hacía se sometía al molde de los gauchos.

Junto a estas observaciones podemos añadir otras que, aunque de orden secundario, contribuirán a recalcar más claramente la historia. La rebeldía blanca 1º obliga a los colorados a proceder con cautela en la modernización y a tratar con los blancos en los negocios públicos; 2º pone en el tapete y provee a la sociedad con contingentes intactos de modernidad; 3º desconcierta a la inmigración que a más de quedar confinada y amedrentada en el emporio, queda convertida en núcleos sociales bajos y sometida al patriciado, al cual aprende a respetarlo, pues viene como a darse cuenta de que la modernización o no vale nada o no es única cosa, pues es imposible hacerla si no se reconoce al mismo tiempo al patriciado de cuya plebe la inmigración forma parte. La rebeldía blanca, 4º resulta ser una llamarada de barbarie gauchesca, originando un modo de vivir diferente y extraño a toda cultura muy densa. Vitaliza, pues, en estos países la cultura inerte que ya es de por sí colonial; y como la inmigración no puede organizarse a su anchas en esa cultura colonial conmovida por el gauchaje, queda la inmigración apretujada y reducida al punto más prosaico y terrestre de la vida: comer, dormir, engendrar y parir, transformándose desde entonces en la **barbarie del emporio** que, justamente, es la **plebe** que se hace agricultora en Canelones, Maldonado. 5º A la vez la cultura, incluso la colonial, se encauza en sentido patricio, es decir, relativamente lujo y refinamiento de pocos. Esto último alude sobre todo a la limitación histórica que se entiende por campo, es decir, a contener la cultura por la vida.

A la luz de la razón vital que contrasta con la razón pura, esas rebeldías gauchescas y patricias nos impulsan a pensarlas aún más profundamente. Tocamos aquí un punto subyacente a toda historia, quizás.

En la línea recta e infinita de la vida moderna, infinita como la razón pura que la nutría, la gauchada ponía un trastorno y temblor que la hacía quebrar. Si el punto de partida de la vida moderna es la filosofía de Cartesio con su pura intelección, más tarde razón pura de Kant, en los gauchos nos hallamos con un ente histórico que representa al campo. Las rebeldías blancas deben considerarse como una lucha del gauchaje pre-moderno, originado en 1500, contra la cultura de la razón cartesiana que, en la última etapa de la modernidad, era una cultura de objetos muertos. ¡Saravia era ente histórico con barbarie, campo, espontaneidad; el comisario colorado era un descendiente moderno de la filosofía racional de la **pure intellection**, de la **reine Vernunft!**

"Blancos y Colorados", págs. 105-111.

63 - Blancos y Colorados

Blancos y colorados son el camino por el cual la modernidad que le correspondía al Uruguay se hizo relativa. La modernidad existe para el Uruguay pero no fue realizada absolutamente sino como medio de la disputa de blancos y colorados, recibiendo la limitación de esa pelea. Fue obra de los colorados que tuvieron como contrincantes a los blancos. En Estados Unidos, Sudáfrica, Australia, la modernidad fue absoluta porque faltó la lucha **congruente**. El carácter relativo de la modernidad uruguaya es tan pronunciado que se puede decir que, **de modo absoluto, el Uruguay no es moderno.**

Estos pequeños blancos y colorados que en el mundo significan muy poco, que no han organizado ningún imperio porque ni siquiera han sabido organizar a nuestro país son, comparados con cada una de las distintas porciones del Imperio inglés, son una genialidad, una superioridad y un bien. Aquí se obtiene una nueva concreción del ente histórico, la cual es sometida a la misma valoración; y entonces resulta que el Uruguay es superior a los Estados Unidos, a la Unión Sudafricana y a la Federación Australiana, y es posible que desde 1945 empiece a ser superior al "British Commonwealth of Nations". Mientras la modernidad tuvo razones de existir y de realizarse, el Imperio inglés quizás no haya sido inferior; pero es cosa segura que desde que se pensaron otras tendencias de cultura, dicho Imperio se está haciendo lo más inferior de la civilización europea, aun cuando hay que reconocer en su organización jurídica un alto exponente de historia y de jurisprudencia. Sin embargo, este reconocimiento no quita que el ente histórico uruguayo sea superior hoy a toda existencia moderna y empiece a serlo al "British Commonwealth".

En el mundo tenía que haber ferrocarriles (modernidad, ciencia físicomatemática aplicada, razón cartesiana) y, por lo tanto, los hubo en el Uruguay. Aquí los pusieron los colorados, por lo cual éstos en el día de hoy son, a mi juicio, inferiores por ser modernizadores. Pero como los ferrocarriles hubieran podido ponerlos los ingleses en forma **absoluta**, según lo hicieron en Estados Unidos, Australia, Sudáfrica, etc., yo me digo: de dos males, el menor. Los ingleses en el mundo se presentan como modernizadores **absolutos**; los colorados del Uruguay son, en cambio modernizadores **relativos**, porque son **gauchos** modernizadores. Alcanzado el estrato del mal (la modernización), el que sea menos malo será el mejor; y por esto los colorados, a pesar de todo, son mejores que los ingleses. Hay peores que los colorados: los ingleses. Otro caso de lo mismo y distinto: en 1945 los ingleses inician otra vez, como hace siglo, en

todo el mundo, y, por lo tanto, en el Uruguay, otra socialización en el sentido modernizador. Entonces hay que impulsar a los colorados a que se hagan cargo de la limitación que ellos mismos son y que la aprovechan, a saber, que, afirmando la soberanía uruguaya contra la soberanía brasileña, anexen Río Grande del Sur, tarea que se traduce en limitar por ente histórico la modernización absoluta de los ingleses. Así se origina una superioridad de ente histórico contra la inferioridad moderna. Berreta debe hacer causa común con los ingleses; pero es colorado. Pues entonces que sepa ser colorado, y ser colorado es invadir el Brasil y atrapan el Río Grande, lo cual no es faena mollar.

Sin embargo, el lector que quede aprisionado en estos casos y ejemplos y no sepa elevarse a los principios de orden histórico y ético que me guían, no podrá entender nada y pierde el tiempo leyéndome.

Tiene que fijarse en lo que digo y lo que digo es muy sencillo. Llego a estratos de concreción del ente histórico —esto pertenece al mecanismo del pensar histórico y, por lo tanto, a la actividad teórica de la conciencia— y desprecio lo moderno —pertenece esto a la capacidad de estimar en bien o en mal que posee toda conciencia por sentimiento—. En cada uno de los estratos alcanzados el ente histórico moderno recibe la calificación inferior. Según esto, en el estrato de blancos (gauchos no-modernizadores) y colorados (gauchos modernizadores), los primeros son superiores y los segundos, inferiores. Pero como ambos componen una limitación radical en la constante gaucho, constante de los dos, alcanzo un estrato más profundo que ellos, compuesto de una modernidad relativa (digamos Uruguay, blancos, colorados, Montevideo) y de una modernidad absoluta (digamos Imperio inglés incluyendo en éste al Uruguay en cuanto modernizado). Entonces otra vez se moviliza nuestra estimación, y califica como mal la modernidad absoluta y como menos mal la modernidad relativa. Aquélla es inferior y ésta, en comparación, representada por blancos y colorados, es superior. En realidad, ahora no me ocupo ni de unos ni de otros sino de la gradación de modernidad relativa y absoluta, siendo la una circunstancia de la otra y permitiendo su desnivel la valoración. La modernidad absoluta es lo peor de todo y entonces se debe apreciar a blancos y colorados porque dieron carácter relativo a la modernidad absoluta que tenía que darse.

La limitación histórica, que es la modernidad relativa del Uruguay, se tradujo en esfuerzos, cuyo conjunto fue la lucha que obligó a que nuestra sociedad no fuera culturalmente fuerte. Nada más que en esta relación de nosotros con la cultura moderna se funda toda la ética que yo descubro y que todos deben descubrir en blancos y colorados, y por ello es que éstos son superiores a toda modernidad

absoluta. Tomados en bloque, blancos y colorados llegan a ser el esfuerzo del ente histórico vertido en la política. Las guerras civiles del Uruguay, tan despreciadas antaño, expresaban una actitud valiosa y digna de todo respeto de nuestra política, porque hicieron ver el bien y el mal. Contra la modernización propensa a ser absoluta, hacían renacer lo que había de bueno en la misma modernización, a saber, el bien que fueron los colorados; los cuales, después de todo, hay que reconocer, han hecho también ellos sus esfuerzos. Batlle puso su usina y sus trenes, pero tuvo que derrotar a Saravia. Ser blanco o colorado no ha sido una pasividad cultural ni una podredumbre moderna, sino un sentido que se manifestaba en el país y que todavía queda y alienta.

Este es el hallazgo que no supieron o, mejor dicho, que no podían hacer nuestros escritores modernos, porque pensaban encandilados por la modernidad indiscutida. Tenían por eso a blancos y colorados a deshonra del país. Pero entonces comprendemos la situación de que se origina nuestro pensamiento. Si nuestro aprecio de la modernidad ha desaparecido mudado en desprecio y enojo lo que parecía una desventaja de nuestra política se transforma *ipso facto* en una nota que despierta nuestra admiración. Buscamos cualquier cosa que no sea modernidad, y en blancos y colorados hallamos un inesperado refugio, un descansillo que nos concede una contemplación deleitable y de la cual sale este libro. Y contra aquellas opiniones aniquiladoras de dos partidos principales, queremos enviar a éstos la lisonjera palabra, reivindicándolos contra la modernidad, contra Inglaterra: *faltar pudo su patria a blancos y colorados.*

"Blancos y Colorados", págs. 260-264.

Carlos Martínez Moreno (1917)

La adultez (una palabra que mucho le gusta para precisar sus ambiciones); la insomne preocupación expresiva; una barroca riqueza de giros y un repertorio de complejas estructuras cuyo manejo se han hecho en él segunda naturaleza; un regodeo inexhaustible en la creación verbal; un rigor indeclinable, un desdén por toda facilidad, toda distensión, toda blandura; una lucidez fría hasta lo desapacible y una mirada ácida, hurgadora, sobre hombres y cosas: todas estas señas, en concurrencia, sólo pueden coincidir sobre Carlos Martínez Moreno. "Un escritor para escritores", se resumió durante mucho tiempo y no sin intención peyorativa. Y dígame antes que nada y en lo que (revisado algún comodín, retocado a algún trazo) puede tener esta caracterización de verdadera, que pocos contrastes más tajantes entre la embestidora vitalidad, la robusta salud cordial de este autor con la índole de muchas páginas que han salido de sus manos hacia el periodismo cabal, la narrativa más densa, la crítica y el ensayo de mejor nivel.

Por su colocación en la serie de edades, Carlos Martínez Moreno tiene que asumir en este libro la serie de "Número", la tal vez revocable personería del grupo formado hacia 1948 por él, Emir Rodríguez Monegal, Idea Vilariño y Manuel Arturo Claps, al que se incorporaría Mario Benedetti poco trecho más adelante y del que pueden reclamarse también —aunque más lateralmente— varios nombres coetáneos o posteriores. Este núcleo, al que ya se ha hecho referencia a propósito de "Asir" (véase noticia sobre Washington Lockhart) representaría con el último algo así como la bipolaridad más abarcadora de una etapa de nuestra cul-

tura, como los agonistas más vivientes de un conflicto intelectual rotundo, imperiosamente participable. Es posible sostener, con todo, que las características certificables del equipo de "Número", que también ha sido llamado el de "Marcha" (por más que sus principales figuras se hallan desvinculadas hoy de este semanario) se encuentran extremadamente diluidas en toda la "generación de 1945" según se trató en las páginas de la Introducción (III "in fine") de individualizarla. Lo que quiere decir, entonces, que poseen seguramente menos valor para fortalecer la caparazón de un "grupo" propiamente dicho, de lo que sería menester (esto al margen, naturalmente, de la firme vinculación personal que lo une y de la común empresa de la revista que los congregó). Podrá parecer injusta la aseveración de que "Asir" es mucho más "grupo" que "Número" pero, si se repasan los rasgos atribuidos a este último, no sería imposible refirmar este dictamen. Y tal cosa no sólo rezaría con las que pueden llamarse modalidades de su actitud y de su acción: el rigor valorativo, la "voluntad de lucidez", la curiosidad presentista y el interés por "la novedad", la ilimitación geográfica y lingüística de sus admiraciones y sus gustos, la proclividad al ejercicio crítico, la conciencia intensa del específico fenómeno literario, la desconfianza por la pasión, y la rabiosa anticursilería y el gusto por la independencia personal de que Benedetti habló. Y si estas son trazas mayoritarias de la "generación de 1945", también es mucho más común que cualquier otra a su promoción coetánea (aunque de esta antología ello no emerja bastante) su cosmovisión —útese de nuevo la transitada palabra— de tipo "moderno", intelectualista, individualista, laica, de "izquierda liberal", civilista, antitradicional (por más que Rodríguez Monegal y Martínez Moreno parezcan bastante sensibles a sus eventuales fisuras y Benedetti, salvo en "lo social", resulte el más fiel a ella).

En "El Paredón", Martínez Moreno ha levantado un balance muy agrio de su propia constelación generacional del 45 en la que subraya su lucidez paralítica, su voluntad laxa y semidormida, su gusto por los comodines verbales, su desorientación debajo de las palabras, su inercia, terminada en la simulación del desprejuicio, el arribismo y la sombría avidez de riqueza. Algún sociologista marca-

ría en estos lamentables atributos —muy simplemente— la conciencia autoflagelatoria de una generación que no ha podido asumir en su ascenso— el mejor momento para ello— el papel director que en casi cualquier otra nación latinoamericana hubiera tenido. Pero digase, en su provisorio homenaje, que, por lo menos en el ceñido grupo de "Número", tal frustración no ha hecho bajar la guardia, ni abandonar la forma, ni renuente a prestigiar una reforma radical de nuestras estructuras nacionales, ni sordo o evasivo a los deberes de la peripecia hispanoamericana cuando, contra todas las compulsiones y los riesgos, ha habido que poner la cara, y la firma, y el gesto inequívoco.

El de "Número", sin embargo, es el grupo que en su generación ha tenido —y tiene— más contradictores y adversarios. Dejando de lado los que sólo han expedido la nulidad golpeada, otros han reprobado en sus seguidores cierta petulancia intelectual, cierto rigorismo despiadado, cierto resentimiento despersonalizado pero visible, cierta suficiencia sin brechas y sin respiros. Pero nadie es totalmente responsable, obsérvese, de sus epígonos y esos rasgos resultan de muy improbable señalamiento en los escritores maduros y cumplidos que hoy Carlos Martínez Moreno y sus compañeros son.

En la narrativa, Martínez Moreno comenzó con cuentos que recogió recién en 1960, en "Los Días por vivir". Por ese entonces ya tenía en su haber dos relatos largos que marcan una dilución de lo que muy concentradamente sus cuentos ofrecen y el hallazgo de medidas más ajustadas a sus necesidades de narrador: "Cordelia", premiada en 1956 en concurso de "Número" y publicada en 1961 por ese benemérito de la literatura nueva que es Benito Milla; "Los aborígenes", segundo premio del concurso de "Life en español" y editada en Nueva York (también en el curso de 1961) en el volumen "Ceremonia secreta y otros cuentos de América Latina". En el mismo y crucial 1961 triunfó Martínez Moreno en el concurso de Seix y Barral con "El Paredón", aparecido en 1963 y objeto, desde su salida, de cálida controversia.

También (y es un largo también) abogado y sobre todo penalista, especialidad que le apasiona, Martínez Moreno escribe desde hace años en "El Diario", donde contribuye a su página editorial.

En 1938, y sobre todo a partir de 1942, inició su tarea en "Marcha", en la que fue crítico teatral durante cerca de dos décadas, una función de la que puede considerarse colofón el estudio "Veinte años de teatro nacional" ("Marcha", n° 965) del que el autor afirma que es su mejor página de prosa no-imaginativa. Además de los cuentos publicados en "Asir", "Mundo Uruguayo", "Marcha", "Ficción" y "Número", de su crítica teatral en "Escritura", Martínez ha publicado cuantiosas notas y ensayos de carácter político, social y cultural, entre ellos los memorables editoriales de "Marcha" de principios de 1961. Dos o tres textos que bien pudieran considerarse la consagración del formidable director de opinión que en Martínez Moreno hay y que en el presente (de acuerdo a la ramponería de nuestra vida social, la insensata constricción de potencialidades que nos norma) se despilfarran. Como además Carlos Martínez Moreno (en esto similar a casi todos los integrantes de su núcleo) ha viajado bastante, en sus páginas se reflejan en el curso de los años no sólo Cuba sino también Europa, Brasil, Chile, Bolivia e Israel (sus artículos sobre la última han sido recogidos en "Memorias de un viaje breve", 1963).

Martínez Moreno tiene sin duda entre su obra, textos ensayísticos mejores, más personales, más cuidadosos que el elegido, pero "No olvidemos que se llama Revolución" posee una significación tan especial que ella le hace casi ineludible.

A propósito de "El Paredón" ha hablado Angel Rama de la izquierda liberal y, en verdad, los problemas ideológicos, la "cuestiones de conciencia" que la Revolución Cubana (la revolución por antonomasia, hasta ahora, del continente) plantea es a esa "izquierda liberal" que más han golpeado. (Nada parecido le ocurre ni a la derecha clásica ni a la izquierda comunista o procomunista y sólo el "nacionalismo popular" y el catolicismo o protestantismo de izquierda, corrientes a las que Martínez Moreno no pertenece, enfrentan torcedores semejantes). De la izquierda liberal y radical, no comunista, mayoritariamente "tercerista" que impregna a porción tan importante de la inteligencia uruguaya es que, para el caso de Martínez Moreno hay que partir. De ella para verlo encarado a Cuba, superlativo latinoamericano de la vía revolucionaria. Aunque haya que hacer un rodeo.

Ya se ha aludido unas cuantas veces a esa revisión de todos los supuestos en que descansa la existencia colectiva del Uruguay y que es seguramente el logro capital de la "generación de 1945". A esa tarea, Martínez Moreno ha contribuido como el que más, entre el rol de sus coetáneos y la mayoría, en puridad, de sus textos podrían ilustrar este aserto. Para atenerse a lo más reciente, en diálogos y recapitulaciones de "El Paredón" se despliega ese áspero juicio de la sociedad oriental, dilapidadora de facilidades venturosas, ni ganadas ni revisadas, inflada de una superioridad que viene de falta de problemas que a otros acucian, armada en su credulidad de que el derrumbe no nos concierne, empinada de pedantería ateniense y de acatar una fama no puesta al día, cautamente lejos del peligro, de la salvación y de la muerte, cuajada e inmutable en la perenne conjunción de ciertos verbos: cuidar, proteger, defender. Un pueblo, en suma, cree Martínez, rezagado en su marcha histórica respecto a la ventaja inicial, perdiendo paso a paso un adelanto que sólo lo era relativo a otros atrasos, pero otros atrasos tensos de potencialidades, fértiles, infinitamente más maleables a formas "último modelo", a avances técnicos y sociales casi inimaginables que nuestra cautelosa, esclerosada, suficiente mediocridad.

Pues ocurre que es el atraso hispanoamericano el que paradójicamente —y su experiencia tiene mucho de simbólica y es sin duda capital— ha dado a Martínez Moreno la medida de nuestro envaramiento, la conciencia de lo espúreo de todas nuestras conformidades. En la Cuba dramática de los días del juicio a Sosa Blanco pero también en el brío fundador, desmañado pero auténtico, de la Revolución boliviana, también en el fabuloso hervor de Brasil y sus ingentes problemas, también en la dura y erguida pobreza de Chile, maduró esa evidencia que es la de casi toda su promoción.

Todo esto —se puede pensar— ha tenido para Martínez dos consecuencias. Por una parte le ha dado una comprensión más cálida que la habitual a los uruguayos de su formación ideológica para los ritmos con que la historia se mueve en el resto del continente. Pero asimismo, y es esto decisivo, se los ha permitido concebir en el propio Uruguay. Porque "revolución", es la palabra, y las vías por las que una mentalidad como la suya puede llegar

a convencerse de su necesidad son casi tan complicadas como el mismo hecho de reconstruirlas.

Por el costado continental empiécese. Hasta Cuba y lo suyo, es probable que Martínez Moreno haya enfrentado la violencia latinoamericana con el repertorio de finos distingos a que se ha hecho ya referencia (ver noticia sobre Carlos Quijano) y aún en "El Paredón" se habla (a propósito de un "gobernante depuesto") de ideales invocados y falsificados. Después de 1959 la experiencia, casi repentinamente, se esclarece. Qué conceptos se hicieron camino en ella es —aún con el presente texto y con "El Paredón"— difícil de saberlo. Pero armando un poco arbitrariamente el esquema dígame que no pudieron ser otros que aquéllos cuya ausencia señalábase como poco coherente en el pensamiento de Frugoni (véase noticia); o que esos otros que desde el historicismo, la teoría del desarrollo o la sociología reforzaban a los primeros. Es decir: el carácter "ideológico", parcial o totalmente enmascarado de toda doctrina o sistema político. Y la noción de las fuerzas sociales que condicionan y limitan el ejercicio de la voluntad democrática, el "poder latente" que la vigila, las instituciones y las coerciones que canalizan su manifestación, que hacen del juego electoral la imperturbable ganancia de ese banquero que es un "régimen", que sólo habilitan a turnos sin trascendencia de equipos gobernantes constreñidos por las mismas imposibilidades, debilitados por las mismas fisuras. Y el carácter "condicionado" (correlativamente) de su efectivo funcionamiento. Y la pura apariencia en que, sin esas "condiciones" un régimen democrático —sobre todo en Hispanoamérica— se queda. Y la posible contraproducción de ciertas instituciones, mecanismos y valores democráticos claves cuando se les traslada a una sociedad marginal cuya tarea suprema es hurtarse de manos de sus explotadores.

No todo se ordena así en "No olvidemos que se llama Revolución" y, sobre todo, no se ordena tan abstractamente. Porque no hay que olvidar que fue la Revolución cubana según el texto recogido, la que permitió a Martínez —nunca "incondicional", "entusiasta" —llegar a la comprensión de la dialéctica específica de una revolución, a esa necesidad de sacudidas que precisan las acomodaciones del progreso, al carácter inexorablemente

conflictual, forzosamente elegible, de todos los valores políticos (emancipación económica nacional, justicia social, garantías y derechos del ciudadano, capacidad de diálogo y tolerancia) que pueden ser legítimamente apetecidos. Cabe sostener, incluso, que (aun sin tal formulación de tipo esquemático), la evidencia de una contradicción histórica que decide que algunos de esos valores tengan que ser temporalmente postergados para alcanzar los otros (para alcanzarlos de veras, claro está) es lo realmente ejemplar de este texto. Pero también están en él la dualidad de una realidad democrática y de una apariencia vaciada de **enajenación y sustancia**. Y el carácter "condicionado" de un efectivo funcionamiento del régimen. E igual percepción del "poder latente" que ronda en Latinoamérica los regímenes nominalmente democráticos y los hace caducar apenas amenazan tocar algún fundamento importante del orden social. Y la de las fuerzas, "gran prensa" en primer plano, que circunscriben su funcionamiento a la pura superficie.

Muchos puntos de coincidencia ideológica hay entre el texto elegido y "El Paredón". El carácter abstracto, por ejemplo, que el "imperialismo" y el amo extranjero tiene para nosotros los uruguayos pero terriblemente concreto, en cambio, para los otros pueblos de Hispanoamérica (pág. 276). El del **edulcorado civilismo** que para opinar sobre cualquier régimen nuevo necesita saber cuando va a convocar a elecciones (págs. 272-273). El del enigmático sentido que para las enormes masas de quechuas y aymarás (es un caso) tendría la práctica de un voto a la inglesa o a la uruguaya (pág. 273). El del contraste entre una democracia real y una democracia aparente, centrada en una **libertad con las entrañas vaciadas**, una libertad autopsiada por el liberalismo y la burguesía (pág. 16). Y aun en la novela, la idea central moreniana de que las rémoras de Sudamérica son más promisorias que nuestra conclusiva, esclerosada índole, se da (pág. 274) en la penetrante reflexión de Paz Estensoro juzgando ventaja el inicial analfabetismo de las masas indias de Bolivia, un analfabetismo que las salvó de ser substituídas por la mentira en serie, por la falacia emitida desde los diarios de la oligarquía estañera.

Resulta así evidente que a este rol de certidumbres fue la experiencia latinoamericana, y no la

uruguaya la que, en Martínez Moreno, lo fue afirmando. Exógena y no endógena al país, entonces, no deja, sin embargo, de tener atención con él, pues el autor, como tantos, piensa que por muchas que sean nuestras tangibles aunque maltrechas superioridades, por grande que sea la originalidad de nuestro curso histórico si al resto del continente se nos compara, al fin y al cabo formamos parte de él y estamos expuestos a su destino. Un destino que si es "la Revolución", habrá de llegarnos, por muy mala gana que haya de entrar al ruedo. Pero está también aquel diagnóstico del país, un diagnóstico impresionista e incompleto se ha dicho, adelantado en buena parte por el tono de "Marcha" (se podría decir), centrado en los tornasoles de la clase intelectual y del mundo oficial, poco atento a estructuras y coeficientes de crecimiento o regresión pero (asimismo) no sólo auténtico sino difícil de refutar. Y de él, es probable, que haya inferido Martínez (una convicción que acaso compartan muchos briosos gobernantes cascoteados por las pérdidas de la política) la esterilidad (y la imposibilidad) de toda terapéutica que no sea total, coordinada y hasta las raíces de todos y cada uno de los males. Y manos libres, desatadas de tantas infinitas trabas, para hacerlo. Ya se apuntaba en algún otro autor esta convicción, esta creencia expansiva y a tener muy en cuenta. Y por más que ese indesarraigable humanitarismo liberal que le hacía escribir poemas a Batlle a los siete años, por más que su amor a la lucidez adulta y a la "obra bien hecha" lo alejen de tantos extremos (turbulencia, hervor, pasión cándida, crueldad apostólica, amateurismo titubeante) que las revoluciones portan, los dictados imprevisibles de la realidad suelen ser —y no está mal que así sea— mucho más poderosos que todos nuestros apegos, que todos nuestros "modos" (como le gusta decir).

64 - No olvidemos que se llama revolución

Dorticós y Roa, presidente y canciller de Cuba, han estado un par de días en Montevideo. No se les declaró huéspedes oficiales, con el argumento de la austeridad. No se les oyó hablar sino en local cerrado. La prensa, si bien dió la noticia de su llegada, omitió el programa de los actos en que intervenían. Estos fueron los hechos.

Los gobernantes de la Revolución Cubana pasaron por Montevideo en el momento en que las agencias telegráficas y la SIP (Sociedad Interamericana de Prensa) han encontrado en el medio uno de los mejores ecos posibles para su lucha contra la Revolución: el que surge de la invocación del principio de la libertad de prensa, en ocasión del cierre (o desaparición) del *Diario de la Marina*.

Cuando estuvimos en Cuba, en enero de 1959, a pocos días de la caída de Batista, nos llamaron la atención por igual dos hechos, que ahora cobran una significación especial: uno, Jules Dubois era amigo y huésped del régimen triunfante; dos, los periodistas se mostraban atareados, patéticamente urgidos por desembarazarse de imputaciones de venalidad que concretamente nadie les hacía. Parecían apurados por hablar antes de que los archivos hablaran por ellos. Un cóctel a periodistas visitantes, en el curso de la *Operación Verdad*, fue tristemente significativo en ese aspecto.

Jules Dubois era el amigo de la insurrección vencedora. Había tenido conflictos con Batista y la hora del triunfo de Castro lo hallaba en buenos términos con el Movimiento 26 de Julio. A los periodistas invitados a la *Operación Verdad* se nos entregaba una carpeta con fotos, folletos, revistas y otros papeles, que incluía un ejemplar de "Bohemia", en una de cuyas páginas interiores lucía un gran retrato de Dubois, exaltado como campeón de la libertad de prensa y enemigo de las dictaduras. Pero cuando Dubois, amparado en esta flamante amistad trató de hablar en la multitudinaria conferencia de prensa, del Copa Room, venezolanos y bolivianos se adelantaron a decir

de quién se trataba. Tanto en este episodio como en algunas afirmaciones de Fidel Castro (que ignoraban el precedente de la Revolución Boliviana) nos pareció entonces —y así lo dijimos— que el movimiento insurreccional triunfante no se mostraba dueño de una madura concepción revolucionaria. Ella le habría ayudado a saber, infaliblemente, que Jules Dubois, servidor de otros intereses, no podía ser el amigo de ninguna revolución en América. Que no se le conozca en el Uruguay, donde la libertad de prensa no merece objeciones al Coronel Dubois es una cosa; que se le confundiera en Cuba, era otra distinta. Fue una confusión que duró unas pocas semanas, pero sirvió para la reválida de un candor.

Cuba vive una revolución; sus gobernantes Dorticós y Roa han venido a recordárselo a quienes pudieran haberlo olvidado, para mezclar reclamos institucionales en una hora de acción. Esa revolución no cuenta aún un año y medio de advenimiento al poder, y todavía tiene varios meses menos en la realidad, ya que los tanteos iniciales (representados por el gobierno transicional de Urrutia) no deben computarse a tal fin. ¿Qué papel juega la prensa dentro de una situación revolucionaria, sobre todo si ella ocurre en América Latina? Uno de estos dos, forzosamente: o la revolución o la contra-revolución. Todo exceso de abstracción tendiente a negarlo nos hará caer en el error. En esas situaciones revolucionarias, hay diarios que cuentan ya algo —y a veces, mucho— por lo que fueron: cuando Bolivia hace su revolución para sacudir el monocultivo estañífero, con toda su secuela de miserias, de ignominias políticas y de feudalismo social, los revolucionarios tienen frente a sí a *La Razón*, que es el diario de Carlos Víctor Aramayo, uno de los tres grandes del estañío en el altiplano. Cuando los sindicatos, dentro del orden revolucionario, atacan, empastelan y silencian a *La Razón*, ¿están actuando contra un mero órgano de prensa, susceptible de ser independizado de un montaje de intereses supermillonarios, cuya sola presencia es una amenaza cierta de contra-revolución? Es evidente que no. En tal tipo de situaciones, el órgano periodístico es uno más entre tantos medios de acción contrarrevolucionaria. Suele ser el refugio de las conspiraciones y da un escudo, internacionalmente muy vistoso a cualquier forma de complotar. Otro ejemplo, también boliviano, es el del periodista Cañelas y su periódico cochabambino "*Los Tiempos*". Cuando se le cerraba o atacaba, Cañelas movía a la SIP. Cuando se le dejaba, montaba allí su cuartel general de Falange.

No es éste el momento de sopesar lo que es, en últimos términos, la libertad de prensa en un ordenamiento económico y social en que

los órganos periodísticos reclaman el previo montaje de organizaciones mercantiles millonarias. Aún con esa salvedad —y en otros trances que el de una revolución— el principio mantiene inmanencias teóricas por las que hay que sostenerlo, a pesar de que quienes más lo invocan sean quienes menos lo sientan como la posibilidad de expresión de una conciencia individual en conflicto romántico con el poder, con el poder en todas sus formas y no sólo en las políticas. Pero en Cuba hoy como en Bolivia ayer, la libertad de prensa no es un fin sentido sino un medio esgrimido. Esa libertad de prensa puede llegar a ser el instrumento no de una oposición nacional sino de la batalla que libran intereses anti-nacionales (y en todo caso, extranacionales). El *Diario de la Marina*, cerrado sirve a esos intereses mejor que abierto; esto hace verosímil la suposición de que su clausura haya sido provocada por sus propios dueños, que se colocan así mejor en la barricada contrarrevolucionaria. A esa causa le viene mejor una clausura que una prédica sin arraigo, tolerada dentro de fronteras, así como le servía más Hubert Mattos muerto que cautivo, así como le inspiraban una piedad postiza los Sosa Blanco y los Morejón de los juicios sumarios. Es parte de una gran impostura, de una alharaca de gran insinceridad, la de los mismos que no movieron el cable en años y años, mientras Batista ametrallaba estudiantes en las calles y echaba opositores asesinados, por encima del malecón al mar Caribe.

Algo que surge de todo esto es lo que parece, de buena fe, no entender bien el uruguayo. Es lo que en todo caso mueve a que la nota escrita desde Montevideo no sea sustituible por la nota escrita desde París, así tenga que ser mío y no de Sartre. Porque son muy particulares y de una vigencia muy concreta para el país, las razones con que se impulsa al uruguayo bien pensante a militar contra la Revolución Cubana.

Lo dijimos en un artículo ("Cuba y nosotros") que apareció en estas mismas páginas el año pasado. El uruguayo, por fortuna, ignora esos contrasentidos profundos de la historia en que es necesario que sea momentáneamente oscurecida la democracia formal y política, transitoriamente preterido el juego institucional de mayorías y minorías representadas, a fin de que sea salvada la democracia en un sentido más enjundioso y sustancial —el sentido económico-social—, a fin de que sean echadas las bases para que la democracia política sea algo más que un ajedrez bonito y mentiroso. ¿Qué marca más a fondo la presencia de un espíritu democrático, en la cabal aceptación del vocablo? ¿Que haya un congreso en funciones o que deje de

haber guajiros hambrientos, desposeídos y descalzos, expoliados sobre remotos latifundios? ¿Qué es democracia, la aspiración a una sociedad más justa o la funda del desabrido institucionalismo sin contenido real de justicia? Se dirá que una cosa y la otra pueden convivir; de acuerdo. Pero hay coyunturas de la Historia —y la que vive Cuba es una de éstas— en que para realizar revolucionariamente un programa democrático hay que dejar de lado la mecánica del juego político connatural a la democracia ya asentada. Si no, este juego se lleva aquellos objetivos. Algunas revoluciones institucionalizadas precozmente, como la célebre y efímera República Española, quedarán como ejemplos de nuestro tiempo, sin que haya que recurrir a los más antiguos. Cuando se dice que América está harta de mandones y de situaciones de fuerza, se alude a las dictaduras personalistas, que en este continente han sido muchas, y no a las revoluciones, que realmente han sido muy pocas.

Lo que al uruguayo parece ofenderle —y hay ejemplos muy cercanos— es que le digan desde afuera que no puede comprender las revoluciones de otros porque es mínima, en la historia moderna, su propia cosecha de muertos cívicos. A tal afirmación le ha salido al cruce una absurda necrofilia monotonera, como si se nos estuviera diciendo algo deprimente y no una excepcionalidad de la que deberíamos sentirnos orgullosos. Y lo que se nos quiere decir es venturoso y verdadero (ambas cosas hasta hoy). Lo que se nos quiere decir es que llevamos ininterrumpidamente cincuenta y seis años de civilidad sostenida (porque en lo profundo no la alteraron los dos golpes de Estado, el "malo" del 33 y el "bueno" del 42).

Lo que se nos quiere tal vez decir es que la única revolución de nuestra historia fue intruente e institucional, ya que la realizó desde el poder (o sus vecindades) Batlle y Ordóñez. Como la mexicana, fue una revolución que sus propios hijos dejaron luego amañarse, estancarse y en definitiva venirse a menos. Fue una revolución que llegó a albergar formas de la contrarrevolución como estigmas de su continuidad natural. Ahora —tal vez— vamos a esa contra-revolución de modo menos recatado, pero sea como sea, la clase media de que formamos parte, la más anti-heroica del mundo, prefiere no verlo ni creerlo.

Este inveterado institucionalismo uruguayo lo conocen, para bajar aquí en una veta segura de la propaganda, los publicistas de las contra-revoluciones americanas. Fue el argumento hecho por exilados bolivianos, el que ya venía sabiendo que debería hacer el señor

Zayas, supuesto expatriado de Cuba: "¡fjense que allá no funciona el Congreso", era la razón con la que se quería soliviantar los sentimientos del uruguayo.

Para el uruguayo ciertos valores que en otros medios actúan como fuerzas regresivas tienen, afortunadamente, el carácter de abstracciones, y es en cierto modo lógico que se haya negado, hasta ahora, a concederles beligerancia: intereses supra-estatales de las empresas gobernantes al servicio del capital extranjero radicado en el país, cruda mentalidad de factoría. Todo eso jugó en Bolivia y en Cuba, como también en Guatemala y Venezuela. No suele jugar en el Uruguay. Es así como el uruguayo no está muy dispuesto a creer que las agencias telegráficas formen parte de una red de intereses espurios, que las lleve a torcer la noticia para servir a una trama conspiratoria, a un clima de reacción.

En Cuba, sin embargo, era facilísimo presentir este proceso, desde los primeros días del régimen actual.

En enero de 1959, a pocos días de triunfar la insurrección, Fidel Castro ya tenía la obsesión de la encerrona que le estaban preparando las agencias telegráficas internacionales. En una larga conferencia de prensa ante más de trescientos periodistas americanos, propuso la creación de una agencia latino-americana de noticias, para que los países del continente se abastecieran recíprocamente, al margen del condottierismo de las agencias mundiales, como forma de superar ese patético fenómeno de incomunicación que sigue dominando en América, expuesta a formas uniformes de la presión y de la falsificación, frente a las cuales se halla dividida.

Pero aún con esa premonición a la que el tiempo dió todas las confirmaciones, era aquélla una hora de inmadurez de la Revolución como tal. Era la hora de la rebelión más que de la revolución, según el distingo aristotélico que los otros días citó Roa. Era la insurrección triunfante, acampada sobre la isla —dijimos en su momento. Todavía, detrás de mucho hervor emocional, no se veía el rumbo de la revolución. Una revolución que no tenía un aparato ideológico previo y firme, un equipo de ideólogos. Un insospechable simpatizante del Movimiento 26 de Julio —el escritor cubano Jorge Mañach— ya había señalado esa indefinición de programa atribuible a las urgencias de la acción, que diferían todo lo demás.

Fue la hora que Dorticós llamó aquí, días pasados, la de la luna de miel de la Revolución. La señalamos, en su día, como una hora de emociones y también de carencias.

Pero había otros, muchos otros, que indudablemente no querían que Fidel Castro pasara de allí; todos los que creían que caído Batista se restablecía una gran fraternidad sin oprimidos (sin oprimi-

dos políticos, en todo caso), según la idea romántica y un poco infantil, de que aquel sargento ominoso y cobarde, venido a más, fuera El Mal, todo El Mal.

El observador atento veía muy otra cosa, sin embargo. El proceso a Jesús Sosa Blanco (una experiencia revulsiva en la vida de varios que lo presenciamos) fue en cierto modo un proceso al agro cubano, a la feudalización nacional. Escribimos más de una vez que tales juicios eran inútiles y contraproducentes, porque daban una bandera a los enemigos de la revolución y, en lo que a ésta podía importarle, no iban al fondo del asunto. Cuando las condiciones económico-sociales de Cuba, si se las deja en definitiva incambiadas, engendren otro Batista —escribimos— la Guardia Rural con sus sádicos criminales, ladrones de cosechas, incendiarios de bohíos, cuatros con ametralladora, volverá con otros nombres que los de Sosa Blanco y Morejón, porque la Guardia Rural sólo era el envés de un estado de miseria, de indefensión del campesino. Aquellos guajiros de habla duramente articulada, aquellos guajiros cobrizos, descalzos, desdentados, raquíuticos y barrigones, que al cabo de relatar cualquier depredación de Sosa Blanco decían "Nos quedamos a comer tierra", revelaban que todo no se arreglaría fusilando a Sosa Blanco; que, en rigor, nada se arreglaría fusilando a Sosa Blanco.

Era, sin embargo, lo que hoy podríamos llamar la hora liberal y romántica de la Revolución, la hora de su énfasis moral, la hora de los discursos bienquerientes y perdonadores.

Augusto Céspedes bromcaba, a mi lado, sobre la posibilidad de ofrecérselo a Fidel Castro como "experto en revoluciones que fracasaron", aludiendo a la de Villarroel y a la del 52 en Bolivia, que para el 59 ya había entrado en su fase evolutiva.

Y bien. Los que no querían que Fidel Castro pasara de la insurrección, empezaron a desgajarse en cuanto vieron que lo que se venía era —con todas sus posibles y trajinadas impurezas, con toda su carga de errores pero también con todas sus radicales profundidades— una revolución.

Esa Revolución tiene enemigos poderosísimos, y a esta altura todo el mundo los conoce. Esos enemigos trabajan entre nosotros. El formidable artículo de Sartre ("Ideología y revolución") explicaba cómo la praxis iba dictando, en el caso de Cuba, una ideología, cómo la presencia del gran enemigo forzaba a actuar de contragolpe.

En la medición de ese contragolpe debe estar toda la ecuación revolucionaria cubana. Hasta ahora, no siempre ha estado. Cuando el incidente está a la vista —llámese fusilamientos, llámese Lojendio

(otro "amigo" de la primera hora de la Revolución, como Dubois), llámese **Diario de la Marina**— la Revolución debe elegir entre lo que una política dada significa como afirmación de fuerza en su ámbito interno y como pábulo de difamaciones en el extranjero. Si en esa ecuación se equivoca, podemos lamentarlo; pero siempre partiendo de que se trata de una Revolución que lucha por su vida, entre intereses gigantescos dispuestos a liquidarla. En esa desigual contienda, los errores pueden ser imprudencias temerarias; rara vez constituirán una demasía o una soberbia sin más, en quienes saben —con todo realismo— que no pueden ni deben tenerlas.

El uruguayo suele desmemoriarse de las veces que su conciencia democrática ha sido mencionada o invocada para hacerla jugar a favor de los intereses de la contra-revolución en América. Debería recordar que en 1944 se editó aquí la doctrina Guani, de las consultas, para operar el desconocimiento del régimen (tímidamente revolucionario), de Villarroel en Bolivia. De esa doctrina nació el Comité de Emergencia para la Defensa Política del Continente, una de tantas hechuras del panamericanismo al uso, contra el que nunca hemos hecho oír nuestra protesta. Es claro que Villarroel era nazi y Paz Estensoro también lo fue, hasta que se cambió a comunista.

Unas palabras finales para decir que no debe dejarse la defensa de la Revolución Cubana en manos de quienes hoy la aplauden y mañana, si la consigna cambia en otras sedes, pueden abandonarla y vituperarla. El caso de Cuba no admite otra pasión que la más acendradamente americana ("sí, americana, no podemos permitir que se nos usurpe el gentilicio", dijo con todo vigor, en su discurso de la Universidad, el canciller Roa); y quienes están de corazón con ella son quienes piensan o sueñan con el futuro de una América Latina unida y sin amos; sin amos a la derecha ni a la izquierda.

"*Marcha*", N° 1011, del 3 de junio de 1960.

Arturo Sergio Visca (1917)

La andadura vital modesta, la emoción po-
brista, la proclividad a los ritos criollos del mate
y la rueda de amigos, la predilección por lo aparta-
do y suburbano, las largas y morosas meditacio-
nes, la indiferencia por muchas cosas que a casi
todos hacen andar desalados: si grupalmente es
que se le enfoca, Arturo Sergio Visca resulta
sobremediano expresivo de ciertas modalidades de
"Asir" que, junto con Bordoli, se dan con más fuer-
za en él que en los restantes participantes del núcleo.

Antiguo estudiante de medicina y aprendiz de
revolucionario, aspirante a narrador, Visca encon-
tró, en el correr de los años, su auténtica vocación
en la crítica y el ensayo. Son conocidas su larga
contribución a "Asir", cuyo consejo de redacción
integró, la más esporádica y breve de "Marcha" y,
sobre todo, la de la página literaria dominical de
"El País", que dirige desde 1962. Ha escrito tam-
bién en "Entregas de la Licorne", en "La Tribuna
Popular" y en "Ficción"; ha prologado ediciones de
Bauzá y de Viana para la "Biblioteca Artigas" de
"Clásicos Uruguayos". La lista de sus libros enrola
"Un hombre y su mundo" (1961), "Tres narradores
uruguayos" (1962) y "Antología del cuento urugua-
yo contemporáneo" (1962).

En cuanto crítico literario —su actividad más
divulgada—, y como los anteriores títulos ya lo
señalan, Visca ha concentrado casi exclusivamente
su labor en la literatura nacional, de cuyo sector
narrativo, especialmente, es con seguridad el más
completo conocedor. Con prioridad, empero, res-
pecto a libros actuales, que raramente parecen
atraerlo, Visca ha preferido enfrentarse con las más
significativas "obras" ya cumplidas, en las que,
con un espíritu ni irreverente ni ditirámico, busca
desbrozar lo vigente de lo perecido; concluir, de

modo más global, en un justiciero deslinde entre los "mitos" y los "vivos" de nuestra cultura pasada.

Natural resulta la conexión de tal tarea con el ánimo de ceñir mejor la suma de lo que pueda "construir (mucho más que "comprobar") una "tradición literaria" uruguaya. Es característica de Visca pero también de la promoción que integra, este afán por establecer aquello "con que se puede contar" para emprendimientos nuevos, para ser enriquecido y prolongado y, en último término, para —desde nuestro propio marco histórico,— sostenernos y guiarnos. Tal sentido es el que le ha dictado buena parte de sus trabajos sobre Bernardo P. Berro, Reyes, Viana, Julio Herrera y Reissig y Florencio Sánchez (entre otros). El de sí esta "tradición" es una especificación de la general de Occidente (lo que tendería a excluir de ella figuras importantes pero que, en la línea de nuestra inteligencia, fueron de talante radicalmente antitradicional) o si es, por el contrario, independiente y hasta contradictoria de aquella y, entonces, sólo acumulativa, sólo estéticamente cualitativa, implica una ambigüedad que apenas aparece insinuada (tal en "Reflexión uruguaya", "Asir", n° 39) dentro del pensamiento de Visca y de su grupo.

Pero es más ampliamente la realidad nacional en sus aspectos psico-sociales y culturales el trasfondo temático tanto de su crítica como de su ensayismo, teñidos en esta zona de esa subjetividad interpretativa que tiene por jefe de fila a Ezequiel Martínez Estrada, de cuya audacia teorizadora y desplantes dramáticos Visca se halla, sin embargo, muy lejos.

Muchas otras páginas tuyas son más bien identificables dentro de la tradición de la estampa poética, de clara filiación azoriniana. En casi todas ellas una sensibilidad melancólica pero al mismo tiempo vivaz, medita honda, minuciosamente (un poco a lo Maurice de Guérin) los vagos males de alma y sus innominables felicidades, los temas de la soledad y la comunión, del tiempo, de la vida, de la muerte. Estas reflexiones se desencadenan habitualmente a través de una percepción del mundo exterior si muy limitada, de gran acuidad, y Visca no necesita de ilustres escenarios ni de situaciones excepcionales para ese clima de fértil, rumorosa ideación: le bastan los quietos rin-

cones suburbanos, el silencio de una tarde dominical, un trozo de calle divisada desde una ventana, un maltrato árbol callejero que abre sus verdes contra un borroso lote de cielo.

Gran relector, también, y es un rasgo éste que comparte con Guido Castillo, su pariente y compañero de núcleo. Y dígame ahora que la crítica y la ensayística de Visca muestran los peligros de este ejercicio intelectual cuando los textos releídos no son demasiado ilustres (y sólo nuestros modestos narradores nacionales; cuando los resultados de la relectura (como suele ocurrir en algunas notas de Bordoli) no son lo suficientemente originales; cuando la práctica misma del leer no llega a reunir ciertas notas que la hagan realmente loable: un "tocar tierra" entre la barahunda; una obligación profesional (como sucede a los profesores); un contrapunto, a menudo dramático con la curiosidad por lo nuevo y aún por lo mucho viejo que una vida entera no alcanzar a abarcar.

Pero el hábito de la relectura es en Visca, sobre todo, el signo de una general voluntad de concentración en unos pocos temas, de una extendida indiferencia por la trama histórico-social que nos entorna y que sólo parece importarle en la instancia de tener que ser acogida en su propia, personal vividura. Hasta esa hora, los oleajes pueden ascender o decrecer, o calmarse, sin que, aparentemente, le desvelen móviles o justificaciones. La cuestión de la "autenticidad" —personal y nacional— no ocupa casualmente, por ello, el centro de la preocupación de Visca: un poco al modo estoico, "ser", (perfilada, plenamente), y si es necesario salvar ese "ser" contra todos los meteoros de la vida, de la historia, de la muerte, en su apetencia definitiva, más íntima. No un intuir, entonces, una realidad que no es sólo personal, ni participar en las tensiones de una cultura incesantemente alterada en su vertebración, ni ensanchar el radio de la propia y finita experiencia, ni (menos) contribuir a una precaria pero fervorosa reordenación de la Ciudad de los hombres (país, continente o mundo, se le llame).

Esa insistencia en ciertos temas, esa voluntad de concentración, sobre un manojo de textos ilustres o queridos, el apego permanente a valores tradicionales convocan el riesgo de que, si no se sostienen con una inalterable brillantez y originali-

dad, lo obvio los ronde y los malee. Visca no se ha librado siempre de ello por más que la simpática discreción y el recato apacible compongan una dignidad, una conciencia de límites que atrae y hasta seduce. Y en muchos textos, incluso, la no infrecuente penetración de su re-pensamiento, la honradez, el radicalismo, la minucia escrupulosa con que ciertos temas son encarados en su obra, consigue repristinar lo que antes de él pudiera ser "lugar común" y dejarlo listo para ulteriores —y tal vez menos leales— lucubraciones.

El texto elegido apunta (como es habitual) a muchos elementos que la obra de Visca reitera. Pero hay otros en él que pueden generalizarse a la condición de características de su grupo y aún al de todo un tipo de pensamiento más vasto que el estricto de "Asir". Entre las "señas - "Asir" de estas páginas se halla, por ejemplo, la insatisfacción ante todo angostamiento de tipo "autonomista" que a la personalidad la sea infligido y ese anhelo de "trascendencia", de realización en algo que está más allá de nosotros mismos, sobre el que ya, a propósito de Lockhart, se ha hablado. También pueden valer como rasgos de su núcleo, su lejanía de casi toda la literatura actual, vaga y hasta displicentemente mentada en la expresión de ciertas corrientes literarias contemporáneas. Y, si en los contenidos habituales de esa literatura se piensa, es extensible —por lo menos a Domingo Bordoli— esta unciosa "sofrosine" de Visca, este optimismo bastante apodíctico en los resultados de **mirar con ojos limpios y serenos la vida**. Igualmente es rasgo grupal su actitud militante contra cierto ennegrecimiento desahogado de la vida rural y pueblerina, una actitud que, aunque desdena lo que cabe llamar "versión idílica" de lo pa'isano, reivindica sus calidades, tan maltratadas por quienes parecen no haber salido nunca de Montevideo o del ejido de una capital del interior.

Puede resultar, asimismo, notorio, la inclinación de estas páginas a convertir en rasgos de una "psicología nacional" ciertos fenómenos universales de la sociedad industrial de masas. La creencia en determinados trazos (por lo demás variables) que marquen muy extendida y aún mayoritariamente la población de un país es, sin duda, más defendible que la de "caracteres nacionales" y, ni decirlo, que la de un ser espiritual colectivo,

ente problemático de una ontología de lo social en cuya existencia Visca, en apariencia sin mayores cautelas, comulga. Pero en una u otra versión, es improbable que puedan entrar esos fenómenos de la soledad y la incomunicación con el prójimo (que tiene así a quedar en "próximo"), esa falta de comunión y de efusión de trascendencia que son ingredientes ya canónicos de todo análisis de la civilización (liberal-capitalista, mecánica, industrial, de masas) medianamente afinado.

Otros puntos menores de este importante texto vale la pena anotar. Su aseveración, más que persistente, en el valor de la "vida interior" (una expresión que convendría rejuvenecer) y ciertas imprecisiones entre "soledad física", "espiritual" e "interior", así como entre estas variantes y el "desarraigo", que no es confundible con ellas aunque sí, seguramente, una de sus causas. Ciertos pasajes permiten registrar diversas disidencias: el fútbol es, probablemente, menos lo popular por excelencia de lo que Visca cree, pero también el hecho de que haya en torno a la cancha dos parcialidades no destruye la fugaz pero posible comunión emocional dentro de cada una de ellas. La afirmación, tras la referencia a las "barras de amigos" de café de que no es necesario más para afirmar que el criollo es un solitario por excelencia, peca, seguramente, de apuro conclusivo, así como de cierta precariedad filosófica la distinción, tan tajante, entre la "realidad que se ve" y su "esencia".

También sería posible apuntar (y ello lleva a lo que da más relieve a estas páginas) que tras la busca de categorías afectivas universales se esconde la aspiración a una cabal sistemática de la vida humana y de sus situaciones. Obsérvese, igualmente, que lo que les da carácter preciso y eminentemente ensayístico es su tema, demasiado uberoso para el mero artículo en que, cuantitativamente, se explaya.

65 - Soledades Rioplatenses

Cuando se afirma, como creo que ya se ha hecho, que el Uruguay es un territorio geográficamente delimitado donde conviven casi dos millones de soledades, se expresa, aunque exagerada, una verdad que no debemos dejar pasar inadvertida. Muchos rasgos de la vida nacional se gravan, efectivamente, con ese lastre de insobornable soledad interior que, quizá como herencia española, parece constituir el último substrato del alma del criollo. El tango, expresión genuina, aunque casi siempre pérfida, del alma popular rioplatense, es ejemplo incontrovertible de esto. Lo sentimos no sólo a través del plebeyismo de sus letras (que soportan casi siempre airosamente el conocido calificativo de "lamentos de cornudo"), sino en su música misma, la cual, aun contra nuestra propia voluntad, suele ejercer sobre nosotros una mortalizadora sugestión ensimismante. Y el tango ensimisma porque él mismo es un producto de hombres ensimismados. El tango es expresión de una vida que se hunde casi vegetativamente en los recovecos de la propia interioridad, obturando la gozosa visión de la realidad exterior e impidiendo el trasvase de la propia intimidad a la ajena y viceversa. Es por esta actitud que se da con inusitada frecuencia en el rioplatense, que casi no poseemos espectáculos que religuen en un único fervor a toda una multitud. Esto no lo logra ni el espectáculo popular por excelencia entre nosotros: el fútbol. La multitud que asiste a un partido de fútbol es un gran animal de por lo menos dos cabezas: cada una de ellas representa a la hinchada de los cuadros respectivos. Terceras y cuartas, suelen ser la de los contrahinchas y la del juez. Y 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 nadifica a una multitud. El público del cine no constituye un ser espiritual colectivo, sino un con-

junto de seres atomizados y reducidos, por el opio adormecedor de las imágenes, a un estado de sueño en vigilia. Y si se quiere aumentar esta somera congregación de ejemplos, podemos recordar esa expresión típica de nuestra vida nacional que es, o fue, la "payada". En este cantar en competencia, el diálogo de las dos voces no busca fundirse finalmente en una sola, sino que, por el contrario, cada una de ellas pretende la aniquilación de la otra. Se trata aquí de hacer "gemir las cuerdas hasta que las velas no ardan", procurando dejar al rival sin asunto, 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 la ajena vida, corriente en el rioplatense, y que constituye una verdadera vocación de soledad interior. De soledad buscada y querida para gozar con ella a veces no voluptuosa sino amargamente, pero gustada por nosotros casi siempre, como un secreto placer. No es necesario más para afirmar que el criollo es un solitario por naturaleza. Pero afirmarlo es enunciar de él un rasgo genérico que dice todavía muy poco. El beduino es, seguramente, también un solitario. Existen categorías afectivas análogas a las intelectuales kantianas, y esas categorías son universales. El sentimiento de la soledad interior es una de ellas. Es necesario dibujar sobre el fondo aparentemente uniforme de este universal afectivo, unas facciones que muestren los rasgos que distinguen nuestra soledad, la rioplatense, de otras soledades.

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

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

Esta soledad anonadante y evasiva es la característica rioplatense. No afirmo con esto la inexistencia de otras soledades; no afirmo tampoco que no sea capaz el rioplatense, por un esfuerzo lúcido de la voluntad y de la inteligencia, de variar el sentido de esta soledad. Pero es esta forma de soledad la que, como un fondo gris, colorea muchos aspectos de nuestra vida. Y si en un momento de áspera introspección cualquiera de nosotros alcanza el último fondo de su sinceridad descubrirá, quizá con desconsuelo, cuántos momentos de su vida sufrieron el peso muerto de una soledad así vivida, que lleva fácilmente a afirmar, según canta la letra de nuestro tango, que "el mundo es y será una porquería", proyectando sobre el mundo la propia sensación interior. Cuando el gaucho Martín Fierro nos advierte que, como el ave solitaria, el hombre desve-

lado por una pena excepcional, puede consolarse cantando, nos da la punta del hilo que conduce a esta forma de soledad. Por cierto que es posible afirmar, metafóricamente, que la actitud corriente en el rioplatense ante la adversidad es descolgar la "vigüela", encerrarse en sí mismo y cantar. Y cuando el canto se le agota, reaccionar contra el mundo y luego contra sí mismo. De aquí que esta forma alevosa de la soledad se me aparezca como una degeneración de la soledad interior de nuestro antepasado el gaucho. En él la soledad interior se fundía con su tremenda soberbia (que lo llevaba a encubrir y disimular estudiosamente sus defectos). Era, quizá, entre otras causas, consecuencia de "esos arranques de altivez, immoderados hasta el crimen", en él habituales. Pero en el gaucho esa soberbia de primitivo y su arisca soledad interior, que se hacía una misma cosa con su soberbia, encuentran su fácil explicación en el medio geográfico en que vivía y en su propia situación social. Viviendo en medio de las tremendas soledades del campo, fácilmente siente que para él "toda la tierra es cancha" y ensancha su soledad hasta hacerla del tamaño de la tierra. La dureza de una vida que lo convierte en un ser casi al margen de la sociedad, lo obligan a refugiarse en esa altivez solitaria que es su último recinto. Nuestra soledad interior es también, como en el gaucho, una forma de altivez arisca y desdénosa. Pero, como he dicho, es una forma degenerada de aquella soledad, porque las causas que la determinan son otras. De entre ellas la primera es el sentimiento, del cual a veces tomamos conciencia y otras no, pero que es casi constante en nosotros, de que vivimos desubicados ante nuestro contorno social y cultural. Ese contorno no satisface nuestros más íntimos movimientos interiores. Como colectividad hemos asimilado lo externo de las formas civilizadas de la vida y de la cultura. Pero la mayor parte de las formas de nuestra vida no son una consecuencia de una maduración producida desde dentro, sino algo impuesto desde fuera. Y el ritmo de maduración interior y exterior no ha sido el mismo. Mucho más lento ha sido el primero que el segundo. De ahí que en nuestro perfil espiritual se muestren muchas veces, confundidos y sin armonizarse, los rasgos del primitivo y los del civilizado. (Piénsese entre otras cosas lo que es el patoterismo entre nosotros). En esta situación no sabemos por cuál camino optar para satisfacer nuestra vida íntima. Nos tienta tanto el más versallesco refinamiento como la imagen rústica de la vida más agreste y natural. En esta perplejidad huimos de nuestra realidad, tomando el camino de esa soledad de evasión que puede inaugurarse como una forma de soledad contemplativa y terminar en la arisca soledad del primitivo. Por eso lo específicamente característico de esta soledad de evasión, o desligante, en el rioplatense, es que se manifiesta como una consecuencia de una esencial impoten-

cia cradora. Como la culminación de la impotencia del rioplatense para crear las formas auténticas de su vida, individual y colectiva.

Hay, en el Río de la Plata, un tipo humano en el que se da, prototípicamente la vivencia de esta soledad de evasión o desligante. Es el que llamamos el desarraigado. Juan Carlos Onetti lo ha dado acabadamente en su obra narrativa. Y en forma de depurada condensación en "El Pozo". El Eladio Linacero que en ese pequeño libro nos hace sus "extraordinarias confesiones", como él mismo, con un dejo amargo e irónico, las califica, es un representante ejemplar de esta soledad característicamente rioplatense. La desubicación de Eladio Linacero ante su contorno vital es tan grande, que su vida —su vida con 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 gauchito, dos gauchos, treinta y tres gauchos". Y entonces Eladio Linacero, hombre sin pasado ni futuro, pero asediado por una realidad con la cual no puede establecer contactos normales, se refugia en sí mismo y en una serie de ensueños e imaginaciones que lo desplazan de la realidad dolorosa. Y por esto quisiera escribir "algo mejor que la historia de las cosas que me sucedieron. Me gustaría escribir la historia de un alma, de ella sola, sin los sucesos en que tuvo que mezclarse, queriendo o no". Pero la historia de un alma es la historia de sus acaceres, y esta pretensión de contarnos la historia de un alma, independientemente de su historia misma, que son sus circunstancias, no es más que el reflejo desesperado de la propia extrema soledad desligante de Eladio Linacero. El cual, en las páginas finales de su libro, condensando la historia de ese alma y sus acaceres, ofrece, con notable precisión, las consecuencias de su soledad de evasión que convierte su vida casi en una cosa inanimada, devorada por el tiempo. "Pero ahora

siento que mi vida —escribe— no es más que el paso de fracciones de tiempo, una y otra, una y otra, como el ruido del reloj, el agua que corre, moneda que se cuenta. Estoy tirado y el tiempo pasa. Estoy frente a la cara peluda de Lázaro, sobre el patio de ladrillos, las gordas mujeres que lavan la pileta, los malevos que fuman con el pucho en los labios. Yo estoy tirado y el tiempo se arrastra, indiferente, a mi derecha y a mi izquierda". Y finalmente, no le queda ni siquiera el recurso de sus vacuas imaginaciones y su poder narcotizante: Esta es la noche. Voy a tirarme en la cama, enfriado, muerto de cansancio, buscando dormirme antes que llegue la mañana, sin fuerzas para esperar el cuerpo húmedo de la muchacha en la vieja cabaña de troncos".

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

Sirva, pues, lo dicho, 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 téticas luces de ciertas corrientes literarias contemporáneas, podríamos creer que él es un tipo característico de nuestra época.

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

hacían dar vuelta la sombra de los troncos, mientras la brisa rozadora de hojas, movía las copas unánimes y los ojos se le iban poniendo pesados de mirar contra el cielo el vuelo de los bichitos". Y así, "volcando su atención en el oído", sentía "entre un tronco el sordo barrenar de un parásito". O el Macario Lago, del cuento de da Rosa ("Jaulero", incluido en *De sol a sol*) para quien era "un lujo para de cuando en cuando el ponerse a mirar aquel mar de soledad que le hacía olas hasta la misma puerta". Y que, buscando explicaciones, siente que esa "soledad y silencios quietitos" comunican algo que quizá pudiera ser "medio parecido a lo que sintiera una hormiga perdida en medio de la tierra arada". Y esta soledad no adquiere las formas negativas del resentimiento, ni siquiera cuando se experimenta como un sentimiento doloroso, gravado de una especie de impotencia para religarse a la vida. Se torna, si acaso, en un sentimiento suave y tiernamente doloroso como el de aquel Vicente de "Todavía no", de Espínola, a quien esa soledad interior lo deja "inundado por una felicidad triste que le hamaca dulcemente el pensamiento". La soledad interior es así una fuerza suave que acaricia el alma y que hasta puede ser compartida sin desvirtuarse, como ocurre en aquellos dos viejos, Sinforoso y Candelario, del cuento de Javier de Viana "Puesta de Sol", los cuales "como sus existencias habían hostezado juntas, pegada una a la otra, se conocían de la cruz a la cola, y no tenían nada que decirse", pero que "todas las tardes concluido el trabajo de aradores a que finalmente los habían destinado, se iban al galpón, avivaban el fuego, calentaban agua, verdeaban y charlaban". Charlaban y charlaban en una monocorde comunicación de trivialidades, que permitía que ambas sociedades, la de Sinforoso y la de Candelario, se arrimaran una a otra, suavemente, sin estorbarse. Y en esta especie de mansa destilación de su intimidad, que da compañía sin quitar soledad, van transcurriendo los últimos días de estas dos vidas paralelas, cuya única ejemplaridad deja entrever Viana que ha sido la tímida mansedumbre ante el propio destino.

Con lo dicho no afirmo, naturalmente, que 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 Viana. Y la soledad, incubadora de extrañas neurastenias, de la Juana de la misma novela. Nadie puede sentirse tentado actualmente a construir filosofías idílicas en base a la vida campesina. Ni tampoco afirmo que esa forma de soledad pura y religante sea exclusividad de la vida del campo. Sería esto un falso, y fácil, bucolismo. Aunque es evidente que la conglomeración de la vida en la ciudad, al revés de lo que ocurre con los dos viejos del cuento de Viana, quita soledad sin dar compañía. Mi intención ha

sido sólo concluir esta nota señalando algunos ejemplos, entre otros, de soledad no desarraigada, y ellos puede encontrarlos cualquier lector más fácilmente en nuestra literatura campesina que en la ciudadana. Aunque si se quiere un ejemplo, no sospechoso de bucolismo, de elaboración superior y noble del sentimiento rioplatense de la soledad interior, quizá pudiera citarse la obra de Jorge Luis Borges. No es casual que sus elaboradas metáforas literario-metafísicas tengan como centro una filosofía —el idealismo berkeleyano— que afirma el yo y cuestiona el mundo exterior. Desde ese centro metafísico —tan simbólicamente representativo del sentimiento de nuestra soledad— ha construido Borges, con su innegada maestría literaria y su también innegable inteligencia, una viva dialéctica afectiva, a mi juicio tan representativa, aunque de modo indirecto, de ciertas coordenadas del alma rioplatense como el vasto poema de José Hernández.

"Un hombre y su mundo", págs. 56-65

Domingo Luis Bordoli (1919)

La más típica y sin duda la más irradiante figura del grupo "Asir", Domingo Luis Bordoli Castelli se ha dualizado voluntariamente en un narrador ("Senderos solos", 1960) que firma con sus segundos nombres y apellidos y un crítico, ensayista y profesor de activo ejercicio, director de la revista recién mencionada desde 1949 hasta su conclusión.

Como ya se adelantaba a propósito de Washington Lockhart (véase noticia) Bordoli porta plenamente casi todos los trazos esenciales de la constelación que, a propósito de aquél se perfiló. Sus intereses, sin embargo, son primordialmente los literarios (aunque el plano filosófico de los problemas le atraiga con gran fuerza) y la vaga religiosidad de otros (se decía también), se hace en él explícita fe religiosa cristiana, católica. Esto, apúntese, tiende a convertirlo en su generación en el legatario de una línea espiritual que tiene sus puntos más altos en Bauzá y Zorrilla de San Martín y que, hacia su tiempo, marca sin duda en él su nombre más considerable. Pero no es, ciertamente, la religiosidad de Bordoli una religiosidad apotegética y beligerante a lo Soler ni una postura defensiva político-jurídica del tipo que encarnaron en distintos tiempos hombres como Bauzá o Dardo Regules. Es otro estilo muy distinto de inserción de lo espiritual en la vida y la cultura el que se exhibe en Bordoli, diríase: un modo de asunción al mismo tiempo espontáneo y valeroso, en plano de igualdad, sin pretensión alguna de monopolizar verdades ni displicencias para lo herético. E incluso, a tal punto entre sus fuentes formativas se co-dean lo ortodoxo y lo heterodoxo que la influencia que sobre él ha tenido en los últimos años un filó-

sofo tan laico y radical como Alain es una de las de mayor volumen.

Por todo esto Bordoli puede encarnar muy bien un estadio histórico en el que se han traspuesto determinados compartimentos ideológicos y temperamentales y, desde experiencias y vigencias comunes, algunos apuntan a la necesidad personal de lo trascendente más que a ninguna consagración institucionalizada en la sociedad. Concorde a todo lo anterior —y testimoniando de paso el aporte de nuevos sectores sociales y geográficos del país— Bordoli ha vivido su fe y desplegado una múltiple acción con cierta cálida temperatura de disponibilidad, diálogo y humildad. Hay algo que aureo a imponderablemente una figura personal en la que en algún momento (los años lo están esfumando) parecieron darse cita los módulos de lo franciscano, la andadura vital de los escritores insurrectos de principios de siglo y aún la de algunos de esos luminosos rusos transverberados de Absoluto que algún día asombraron al descreído Occidente. Pero no se piense en tónica romántica alguna. Intelectual y culturalmente, Bordoli siente una apasionada fidelidad a lo clásico, a esa Tradición que más que a otros compañeros de núcleo es capaz de nutrirle en todos los niveles.

Aunque estrictamente nacido en Fray Bentos, la vida de Bordoli se ha repartido entre Mercedes y Montevideo, donde apareció en los primeros años de la postguerra nimbado por una exuberante leyenda de múltiples oficios. Poco tiempo le fue necesario para convertirse en una pieza capital de la entonces incipiente generación de 1945. En 1946, su excelente cuento "La pradera" fue distinguido en un concurso de "Marcha" y una década más tarde triunfó en el concurso convocado para una vida de Zorrilla de San Martín, un escritor con quien tantas afinidades tiene y cuya prosa y valores poéticos ha rehabilitado con particular eficacia ("Vida de Juan Zorrilla de San Martín, 1961). Pero la obra de Bordoli es mucho más vasta que lo recogido en libros (y este es un rasgo extensible a casi todos sus coetáneos). Después de larga colaboración en "El Ciudadano", atiende desde hace dos o tres años una serie radiotelefónica de literatura que suele pasar a la imprenta desde "El País" y que, si bien no carece de altibajos, enrola en ella páginas de muy subido valor. Todo esto es toda-

vía inseparable de una presencia concreta y de una acción oral de estímulo, de dirección, de protección que (aun más allá de sus clases) le han dado —calidad mediante— una de las influencias más vastas y seguras de la literatura uruguaya.

Más que un crítico (capaz de entusiasmos que a veces causan perplejidad) Bordoli es un dilucidador, un glosador penetrante y original e imprevisible en sus caminos y conclusiones. Si de los textos literarios se trata, se siente mucho menos atraído por los que son "novedad" que por los más remotos o marginados, a los que sabe ver con ojos nuevos y extraerles lo vivo y significativo que portan. Así ha frecuentado los repertorios de sabiduría oriental o, al modo de Eliot o de Pound, los trovadores medioevales o los místicos del Renacimiento.

El ensayo de Bordoli que aquí se ha recogido gira en torno a lo que puede calificarse como una obsesión de su grupo: el empeño en trascender la temporalidad, la posibilidad de entrever el rostro de lo Eterno a través de un tiempo inmovilizado, experiencia de tipo místico que evidentemente se relaciona —como Ruben Cotelo ha observado— con ideas de Louis Lavelle y su "dialéctica del eterno presente", pero que no se enfeuda —agréguese— por cierto a ella. O no se enfeuda tanto, por lo menos, como a un espíritu religioso y artístico que no se queda en las palabras de las fórmulas y adhesiones y busca entonces las experiencias de participación y trascendencia que lo religioso, en su propio sustrato, importa. A todo esto se suma en la página de Bordoli una deontología del acto de beber, ni incauta ni unilateral (atiéndase el último párrafo) y se expide toda esa filosofía de la vida de estirpe clásico-cristiana, centrada sobre los valores de la contemplación, de la contención, del ocio en la libertad, de la negativa a la alienación en las cosas cuyo sentido general y polémico ya fue indagado también a propósito de Washington Lockhart (ver noticia). Es visible, asimismo, la descalificación casi global del arte y la sensibilidad contemporáneas, en una actitud que si es comprensible cuesta no calificar de apresurada o excesivamente radical. El escrito expide el gusto, que Bordoli comparte con Visca, por tomar ciertos tornasoles del alma, ciertos estados de espíritu permanentes o fugaces y, llevados a cierto grado de

abstracción y generalidad, examinarlos cuidadosamente. Para ello suelen utilizar textos literarios muy bien escogidos y que cobran opulenta significación en el discurso que corroboran. Tampoco debería escapar a un lector avisado cómo este texto dignifica a la famosa "pereza criolla", tan anatematizada por el activismo capitalista y burgués como por el dinamismo movilizador y revolucionario. Muy coherente es que esta apología sea quien la formule, escritor del tranco vital de Bordoli, hombre del interior, de pueblo, de amistad, de mostradores, de largas pausas, de existencia firmemente enquistada. Subráyese todavía qué concorde es que sea el marco natural, (los densos mediodías, las noches limpias y profundas, los desangrados atardeceres), los casi infalibles interlocutores de estas experiencias, de estas meditaciones: hay en Bordoli una sensibilidad aguzadísima al tiempo y a la naturaleza, una naturaleza en la que le gusta ver, incluso, inserto el tipo de hombre que más afin siente a su persona.

66 - La desaparición del tiempo libre

Entre las muchas intoxicaciones que padecemos nosotros, los modernos, se ha señalado una de la que deseamos hoy hablar. Es lo que se ha denominado **intoxicación por la prisa**. A este propósito, un autor escribe:

“El tiempo libre no es propiamente el ocio, como se entiende de ordinario. El ocio aparente existe aún y aun es defendido por medidas legales y perfeccionamientos mecánicos. Pero yo digo que el ocio interior se pierde. Nosotros perdemos esa paz esencial de las profundidades del ser, esa ausencia inapreciable dentro de la cual los elementos más delicados de la vida se refrescan y se reconfortan. Estos son bañados por un perfecto olvido; se lavan del pasado, del futuro, de la presencia implícita y confusa de las obligaciones suspendidas. Nada de cuidados, nada del mañana, nada de presión interior sino una especie de reposo en estado puro devuelve estos elementos más delicados de nuestra vida, a su propia libertad. No se ocupan más que de sí mismos; se han desligado de sus deberes con respecto al conocimiento, y descargado de la preocupación de los futuros, y de todos los próximos fantasmas que crea lo posible. Esto es lo que el rigor, la tensión y la precipitación de nuestra existencia turban o dilapidan... Los progresos del insomnio son notables”.

Trataremos ahora, de particularizar las condiciones de ese **tiempo libre** —que todos conocemos o creemos conocer— y en el que se refrescan y reconfortan los elementos más delicados de nuestra vida.

Ya sabemos que no consiste en una mera cesación de la actividad. Es, asimismo, preciso que en esos instantes de tiempo libre no aparezcan ni sensaciones del pasado ni del porvenir. Un vagabundo sentado en un puerto, con sus piernas colgando sobre el agua, que mira vagamente, hacia adelante, los barcos y el mar, nos da bastante bien la idea de despreocupación de una persona. Pero sólo vemos su aspecto exterior. Bien puede ser el teatro de un subterráneo torbellino, como, asimismo, puede serlo el bañista que, con los ojos cerrados bebe el sol de las playas, difundiendo una sensación

de “nonchalance”, a pérdida de vista. Por lo tanto, el tiempo libre significa un no ocuparse y un no preocuparse. Esto es obvio. Pero miremos un poco más adentro. Este instante del espíritu es un instante raro; exige una desvinculación del pasado y del futuro; un no estar ocupado y un no preocuparse. ¿Qué es lo que el espíritu puede tener, entonces, delante de sí mismo? Nada más que el presente. Ahora ¿cómo debemos mirar ese presente para que no haga brotar relaciones con el pasado o con el futuro?

¿Que esto es difícil? Lo prueba el uso de las drogas, y explica por qué la gente bebe y seguirá bebiendo mientras haya mundo o vida.

El bebedor sabe que habrá de surgir, en un momento cualquiera y no localizable, ese estado en que su espíritu goza de una suerte de presente absoluto; de la sensación de vivir en estado puro, al margen de toda posible relación. Y no creemos que el goce de ese instante lo haga más malo. El descansa. Pero descansa en un goce. Descansa en presencia de todas las fuentes de su espíritu —claro está que conjuradas por un enajenamiento de su cuerpo; ¿pero son otra cosa las pasiones? Y en ese descanso el bebedor se renueva. El alcohol lo ha retrotraído al nacimiento de su propio carácter. Tiene precariamente el estado de alma de un poeta. ¿Qué buen bebedor no experimenta y comunica a su vecino, que siente en él el goce de un puro hecho? el hecho de vivir. Pero se trata de un vivir sin contenidos ni relaciones. Se trata de un goce que tenemos en todas las horas olvidado: el **goce simple de estar vivos**. Claro está que el bebedor puede hablar hasta por los codos. Pero por todas sus palabras —que son nada más que metáforas— vosotros veis que está buscando siempre algo, que es lo mismo: representarse su vida en las condiciones libres de su propia euforia. Observad como va derribando toda clase de obstáculos... Su tiempo libre es su alma, libre. Nosotros creemos que a la salida de los empleos, los mostradores pletóricos de los bares, renuevan, la cantidad y, sobre todo, la **calidad del tiempo libre**, sin el cual no es posible que un corazón humano sobreviva. En la copa del bar, con un amigo, el funcionario siente que ha dejado de ser un engranaje y una repetición. Allí reconforta las presunciones de su esperanza; el espectáculo de una vida que quiere, en sí misma, ser más vida; y los cienientos fuegos de su alegría. El tiempo libre puede ser esta euforia. Por supuesto, omitimos todas las trampas y calamidades que hay en toda manera artificial de llegar al fondo de uno mismo. Y bien sabemos que estos caminos de la dicha suelen ser simultáneos caminos de las Furias.

Pero vayamos, ahora, a una manera sana de conquistar el uso y goce del tiempo libre. ¿Cómo llenar estos minutos sin pasado ni porvenir, sin ocupación ni preocupación? El animal, sabemos, cuando

no actúa, duerme. El animal posee un presente absoluto. Y el tiempo libre es precisamente una absorción lenta que nuestro espíritu realiza de las condiciones del presente que le rodea. Es curioso lo que ocurre: cuando el espíritu se vacía de toda cosa es cuando, precisamente, se presenta entero.

Observemos, en el siguiente ejemplo, el goce del tiempo libre en un paisajista: "Y vieron el aljibe y el horno resplandecientes de blancura. Entre chumberas descoyuntadas apareció la casa, con los postigos entornados, al amor de un pino patriarcal que tamizaba de tonadillas blandas el silencio de la siesta. ¡Oh, casa sosegada, llena de azul de mar y de los cielos! Un libro de Horacio, la sombra de tu árbol, el agua de tu cisterna y la paz y visión infinitas gozadas desde un aposento tuyo que huele a higos secos y a racimos de uva de cueлга".

Analizando este pasaje podemos deducir que el tiempo libre nos convierte en contempladores. Advertimos cómo este espíritu ha absorbido las condiciones del presente: la blancura con que resplandecen el aljibe y el horno; la tonadilla blanda del pino patriarcal que, en el silencio de la siesta, susurra amorosamente sobre la casa de postigos entornados. Pero advertimos también cómo la reflexión del autor tiende a circular dentro de ese mismo instante presente. "¡Oh casa sosegada, llena de azul de mar y de los cielos... Y a esto se agrega la sombra del árbol, y la paz y visión infinitas gozadas desde ese aposento que huele a higos y a uvas. Hay, con todo, algo que no está ni en el paisaje ni en el presente: un libro de Horacio. Pero notemos que ese elemento del pasado ha sido traído para subrayar, y tornar más fascinante la calma del presente. El escritor no desea salir de él. Mantiene y preserva su goce. Podemos llegar entonces a esta otra conclusión: en el deleite del tiempo libre, nuestro espíritu absorbido por el presente, cuida de no escapar de él, y se mantiene en una ferviente expectativa. La pantalla cinematográfica que es, habitualmente, nuestra conciencia, se interrumpe; y es, entonces cuando podemos hablar de un silencio interior. Y este silencio, esta calma, esta ausencia de bruscas variaciones es lo que constituye el reposo del tiempo libre. Un reposo en lo agradable, sin duda.

Observemos que es muy fácil pasar del goce del tiempo libre a una sensación de tedio. Lo que nos deleitaba parece que, de golpe, nos aburre. ¿Qué es lo que ha ocurrido? A nuestro ver, esto sucede porque el espíritu ha cambiado de súbito su punto de observación. En vez de seguir contemplando el presente, el objeto; por ejemplo, ese mismo paisaje, se ha vuelto repentinamente hacia sí mismo; y, como se halla vacío de toda cosa —en virtud de su contemplación— da de golpe con esta ausencia de sí mismo y lo que percibe —dice

un pensador— no es nada más que el tiempo sin contenido ninguno. El tedio es eso: la percepción del tiempo puro, del tiempo sin contenidos.

Bien es cierto que la vida moderna, arrastrada por una creciente aceleración, va eliminando las ocasiones en que estos goces, lentos como los frutos de la tierra, se acumulan. Con todo, aunque más abreviados, no los creemos definitivamente desaparecidos en los placeres vivos y breves de hoy.

Sin embargo, una consecuencia incalculablemente grave se pone de manifiesto. La desaparición del tiempo libre muestra sus estragos, sobre todo, en lo que se refiere a la formación del carácter. Si estos estragos pueden comprobarse en las costumbres y en la vida social, son más ostensibles en el fracaso de la enseñanza en todos sus grados, y se nos aparecen clamorosos en las producciones artísticas actuales. ¿Dónde está hoy, el tiempo libre, el ocio de un artista?

El, que crecía, antiguamente, en medio de las más sabias lentitudes; llenando de silencios interiores los objetos que su ojo acariciaba; rodeando con reflexiones sucesivas el curso de una idea o de una frase; él, que velaba pudorosamente sus efectos, entregando sólo a una paciente relectura, sus bellezas durables.

Una especie de terror se apodera de nosotros cuando miramos ciertas producciones artísticas actuales. No es sólo la estridencia, el choque, la discordancia, el caos, lo indescifrable, la exorbitancia. Lo que nosotros creemos, a veces, advertir, presente, y haciendo crudos visajes, es el verdadero rostro de la Demencia. Entre tanto, un coro charlatanesco de mistagogos anda en redor de tales obras, diciéndonos que el hombre moderno, que la sensibilidad nueva, que la angustia existencial, que la libido, que el hombre primitivo, que lo abstracto, etc., aplicando todo a todo en la más vocinglera Babilonia.

los locos no descansan

decía un verso de Líber Falco. Y cuánta producción actual podría ser considerada como el mero producto de la fatiga. Fatiga en la indagación intelectual, en la exposición de los sentimientos y sensaciones: fatiga en la expresión, sobre todo. Y no hemos de dejarnos engañar por ciertas expresiones de crudeza y escandalosas verbosidades. Todo eso no es otra cosa que el sistema nervioso, cuando ya no da más. Es aún más claro signo de fatiga. Y entre tanto... los progresos del insomnio son notables.

Nuestra conciencia ha perdido el uso y goce del tiempo libre; el goce de interrumpirse en plena vigilia; con una detención que, semejante a la del sueño, actúa como un descanso. Ya tratamos de explicar de qué manera la sensación del presente iba absorbiendo

toda nuestra conciencia. En esos momentos solemos decir que nos olvidamos de todo; o que no deseamos pensar en nada. Para representarnos dicho momento elegimos la imagen de la persona que está tendida sobre la arena mirando el mar; o bajo los árboles, junto a un río; o en medio de una huerta escuchando los susurros del aire o de una abeja. Lo más importante y lo más útil es que en esos perezosos momentos los elementos más delicados de nuestra vida se refrescan y se re confortan. Y sentimos aflorar en nosotros, la presencia de esos preciosos silencios interiores, que circundan con su totalidad cada cosa o cada sensación que, en ese momento, vemos o experimentamos. A cada una de ellas pareciera que le hemos concedido todo el tiempo o duración de nuestra vida, y la infinitud del espacio.

Y nosotros tenemos, entonces, la certeza de que esta lentitud constituye la verdadera unidad de medida, la calma propia que necesitan las cosas, para ser vistas; y nosotros para sentir las. De esta manera pues que estos minutos de tiempo libre, aparentemente no son nada y, sin embargo, lo son todo. Porque en ellos, el espíritu, en su totalidad, se hace presente.

Borrad estos minutos... y en lugar sólo nos resta la sucesión furiosa de los deseos; las ocupaciones encadenadas; las angustias que parecen quisieran devorar también nuestro porvenir; los recuerdos, como culpas, usurpando un presente que mil premuras y azares convierten en permanente torbellino.

El espíritu, continuamente aplazado, ante la urgencia de las circunstancias, sueña con hallar uno de esos instantes de reposo, en que puede sentirse libre y reunirse todo él consigo mismo.

Pero el hecho de que esos instantes han desaparecido o tienden a desaparecer de la vida moderna, llevan a más de un sólido cerebro a pensar si no estamos en presencia de una **definición nueva del hombre**. Pensad que somos o seremos juzgados por hombres, a los cuales se les va haciendo casi imposible, la experiencia del reposo.

"El País", 15 de Octubre de 1961.

Mario Benedetti (1920)

Como alguna vez el autor de esta noticia tuvo oportunidad de señalar, en una generación literaria de gran ductilidad de expresiones, ha sido Mario Benedetti el más completo, el más variadamente apto de ella, en todo lo que tiene que ver con la multiplicidad de maneras que un escritor puede digitar. Porque —enumérese— cuentista y novelista es, pero también comediógrafo y poeta, ensayista y crítico literario y cinematográfico, y periodista, y humorista y hasta, en ocasiones, comentarista deportivo. Y aunque toda la producción de Benedetti no haya llegado al libro (la periodística, por ejemplo, es crecientemente amplia), ¿hay muchos que puedan enfilear cinco volúmenes de poesía, tres de cuentos, dos novelas, tres tomos de obras teatrales, uno de notas humorísticas y cuatro de críticas y ensayo? Y todavía, como recién se dijo, todo lo que de él queda en "La Mañana", en "El Diario", en "Tribuna Popular", en "Número" y en "Marcha" y hasta en la inicial "Marginalia" (1948-1949). Buena parte de esto último tiene que ver naturalmente con una labor profesional: la literatura y el periodismo de nivel literario no es pura afición para Benedetti, ni "segunda profesión", sino primerísimo aunque complementable medio de vivir. De sus libros, por más que varios de ellos le hayan representado una retribución sustantiva, es difícil decir, por lo menos globalmente, lo mismo. Y como Benedetti no es un grafómano de los de tipo espontáneo y todo lo que sale de sus manos sale cuidado; como no es un aspirante (de los muchos que hay) a esa clase de "fama" pugnada por acumulación de obras; como no vive en un país donde aún a los mejores les saquen los libros de las manos ni se viva de dejárselo hacer, su persistencia, su abundancia, poseen un sentido muy particular y

en el que valdría la pena entrar con interés y escrupulosidad de juicio.

Importando aquí su obra de tipo ensayístico es claro que sólo en ciertas zonas hay que rastrear y ellas son su contribución a "Marcha" y a "Número", sus tres volúmenes de estudios críticos: "Peripecia y novela", "Marcel Proust", "Literatura uruguaya. Siglo XX"; y, sobre todo: "El país de la cola de paja" (1960). Realizado sin embargo, este deslinde, es posible advertir lo mucho que tiene de falso. Porque Benedetti, más que casi todos los escritores nuestros, es el creador y habitador de un "mundo" determinado y al que todo, para que tenga sentido, debe imputarse.

Se ha dicho repetidas veces que ese "mundo" es el de la pequeña clase media, siempre urbana y sobre todo empleada, su "habitat" imaginativo y vital sin duda natural y el único, posiblemente, sobre el que ninguna "documentación", al modo zoliano, necesite. Calado hasta sus últimos significados, y enfatizando un poco, podría observarse que es un mundo de finitud, de inmanencia individual extremada a veces hasta lo irrespirable, no rondado sino por los valores de la insatisfacción económica y sexual, el odio a la rutina del trabajo, el temor a la vejez, la soledad, la muerte y un como resentimiento genérico a la vida. Un mundo en el que sólo se abren los escapes fugaces del amor y más que nada del sexo, del arte (un arte marcado por todos estos trazos) o los menos sustanciales, los más costosos, de algún exceso posible.

De la vulgaridad de este mundo se ha hablado. Hay que decir también: su poderosa, vital vulgaridad, originada en ser el de la aplastante mayoría de las gentes y poseer así, la capacidad de comunicarse, de identificarse, casi pegajosamente, con el lector eventual (lo que explica, en buena parte, la receptiva audiencia que Benedetti tiene). Dígase también —usando la palabra y su sinónimo sin la menor displicencia peyorativa— que su final "ordinariedad", por más que recreada con técnicas de gran fineza y distinción, es susceptible en ocasiones de contagiarse peligrosamente a quien lo maneja. Esto, sin embargo, no es lo general, y, suficientemente habilitado de "distancia estética", Benedetti es capaz de verter sobre su universo esa mirada que es su seña; una mirada en tono menor, inquisitiva y educada, con reprimidos transportes de ternura y súbitas llamaradas de poesía.

Si a la escritura que la fija se atiende, hay que volver, empero, a que ella se mueve en el filo peligroso de no hallarse lo bastante lejos de su materia como para ser inmune a sus meteoros ni lo bastante cerca como para que la crasa sustancia, absorbiéndolo feíz, maternalmente, no lo privara de medios de expresión que, por su nivel estilístico (salvo casos de recreación deliberada como el admirable "Puntero izquierdo") le están vedados. Estos no son (por más que pudiera pensarse), el "vulgarismo", que maneja con tanta eficacia como conciencia literaria y sus otros dones: brío, transparencia, ingenio, invención verbal que tan sostenidamente despliega. Aún más: cuando se atienden a ciertos temas o a ciertas reflexiones de Benedetti se es compelido como nunca a recordar la verdad, tan olvidada, que si alguien es escritor no es por decir ciertas cosas sino por decir las de cierta manera.

A ese mundo y a estas maneras es imputable y referible el ensayismo de Benedetti que no es, en verdad, más que la vía menos artificiosa, más directa y más urgida por la que el autor ha expedido las preocupaciones militantes que la circunstancia le va suscitando, los malestares, desdenes y pareceres del escritor y el ciudadano. De lo así movido, los rubros más importantes son tal vez dos. La meditación sobre los deberes del intelectual es uno, sobre su obligación de dar una versión provocativa, sincera, libre creadora del país que padece y del prójimo que lo lee, versión que, como es natural, en Benedetti ha tendido a ser buscada en contenidos realistas, localizados, comprometidos. Pero también tiene significación el del examen de las condiciones de vida del escritor, esas condiciones que fija una estructura social injusta y frustránea y que le permiten llegar a la literatura pero en camilla.

Nutrido por una sólida y metódica cultura literaria, esencialmente moderna, no es, en cambio en Benedetti, pareja a ésta, la histórica, filosófica, económica o social. En tal sentido (aún soslayando una reciente y áspera polémica) puede decirse que sus enfoques ensayísticos son sustancialmente (y etimológicamente) "ingenuos". De esa calidad directa, primigenia, sin embargo, es que puede pensarse que adquieren su valor, siempre que se les tome por el penetrante, limpio testimonio personal que son y aunque por más (también) que el

reproche de superficialidad que se les ha dirigido nazca de tal condición. Ni "exhaustivos", ni de "profundidad" abismal, en suma, pero tampoco congregaciones de citas y esfuerzos ajenos.

Con todo esto parece ya estarse aludiendo a su controvertido y exitoso "El país de la cola de paja". Controvertido y exitoso y, tal vez, no lo uno por lo otro, como es habitual, sino por razones estrictamente independientes entre sí. El libro ha sido uno de los sucesos editoriales de estos años, agotando tirada tras tirada mientras era objeto de una de las críticas más adversas (Adolfo Aguirre González en "El Sol", Ruben Cotelo en "El País", Angel Rama en "Marcha", Sarandy Cabrera en "El Popular") que una obra importante haya recibido entre nosotros. Y mientras el lector común lo acogía con delicia y veía articulados en él —con humor, con brillo, con persuasión— lo que "él también decía" se le reprochó no tanto su identificación con los puntos de vista de la pequeña burguesía oficinista, desorientada, perpleja, como la tácita extensión de ellos a nuestra población nacional como un todo. También se le enrostró la falta de jerarquización de los problemas y de los síntomas y la confusión entre unos y otros, y la atención desmesurada a algunos de carácter claramente epidérmico, o fútil, o corolarario (la ya famosa etiología de los pitucos es un caso). Más en general, la índole impresionista, la excesiva superficialidad, la ligereza de buena parte de sus inferencias y la correlativa elusión de todo calado hacia estructuras, de toda visión de totalidades. Y aún la escasa formación política, económica o social que a ratos se mostraba (tal en la idea de las clases) y el carácter eticista, peyorativamente "idealista" de casi todos sus enfoques y soluciones, rematados con el epifonema de hagamos de la decencia nuestro folklore. Otras incriminaciones cargaron tintas ideológicas muy notorias. Se le reprochó a la vez su inquina a la gran prensa y las alusiones a los contactos del tirano Batista con el comunismo; se llegó a identificar en él al "pequeño burgués" escandalizado por la corrupción política y los excesivos reclamos obreros, proclive a la seducción de ciertas formas rampantes de fascismo. Y se dijo —o se pudo decir— del peligro de inventar una "psicología del uruguayo" y nutrirla con rasgos tan discutibles o secundarios como el de ser criticones, gua-

rangos, pícaros y faltos de pasión; se dijo —o se pudo decir— del apuro por hacer rasgos nacionales fenómenos tan genéricos y mundiales como el dominio de la prensa por los poderes del dinero y la presión de las grandes potencias o erigir en cifra del país esa mala conciencia, esa cola de paja que cuelga siempre (y no se sabe dónde no) que haya un contraste notorio entre la realidad y los ideales más limpios que una colectividad, en algún momento, se haya fijado.

Suscribiría el autor de esta noticia muchas de esas críticas: no quiere escamotear su opinión detrás de un recuento, pero se adheriría menos a otras o, tal vez, a las convicciones en que otras descansan. Al carácter subjetivista, estrictamente personal y alegadamente superficial de los enfoques, por ejemplo, objeción fundada en la blindada convicción de que hay que atender a "las infraestructuras" (el feudalismo agrario, el capitalismo y el imperialismo, claro) y aún a la creencia, un sí es no es cándida y arrogante, de que hay métodos "científicos", probados, para hacerlo. Y también a que el análisis de Benedetti sea superfluo y a que la ligereza bien humorada no tenga nada que hacer en el asunto. En realidad: si lo que se quiso y quiere es otro libro y otro Benedetti la tarea correctora puede resultar infinita y parece más proficuo enumerar algunas deficiencias que la obra, de acuerdo a su plan, a su perspectiva, pudo haber obviado.

A todas estas andanadas Benedetti ha replicado bastante más tarde y con la cabeza fría), que no aspiró a hacer obra de sociólogo, ni de economista (para las que no se siente habilitado); ha contestado que si examinó como uruguayo fenómenos universales es porque como tales los tenía en su radio de visión; ha contratacado que si acentuó la influencia del "factor moral" es porque, contra todo "estructuralismo" más o menos pedante, ese factor moral (y la Revolución cubana cree con razón que lo ilustra) sigue siendo supremamente decisivo. Y si su cultura histórico-social fuera mayor, todo haber contestado, también, que si su punto de vista fue el de las nuevas clases medias eso no le quita valor sino, por el contrario, se lo agrega, al hacerse portavoz de un sector clasístico de importancia creciente en toda sociedad que marche, o quiera marchar, hacia su desarrollo.

Con todo, es difícil negar o destruir la entidad total de los reproches que al libro de Benedetti se han dirigido y lo gravoso de algunos de ellos. Pues sucede que la responsabilidad en que incurre el escritor, el "intelectual" que sabe que es oído —y en verdad quiere serlo— es de las más serias. Y si goza de "crédito", si lo tiene, desde la misma raíz del término cuando habla de cualquier materia, ello exige ponerse a una altura que no es la del acierto a medias.

En lo que ha habido acuerdo es en ver a "El País de la cola de paja" como el testimonio de la desazón de la "intelligentsia" mesocrática ante el país, de la insatisfacción de las nuevas promociones dotadas de sentido crítico ante el "Régimen" y los mecanismos que más directamente tienen contactos con el quehacer del intelectual, (lo que también, agréguese, puede rastrearse en la serie "Aquí y ahora", publicada en "Marcha" y anterior al volumen). Las ideas que a este enfrentamiento de Benedetti equipan no son, ciertamente, complejas: puede decirse que su "izquierdismo", calificativo genérico del que no parece querer salir, tiene pocos elementos más que su querencia de justicia social y que no ha llegado, en general, a ese cierto plano de problemática que en los países de carácter marginal tiende a trasmutar algunos de sus ingredientes, al tiempo que su fondo liberal, individualista le haga bastante indigerible el comunismo, (por más que urgencias, necesidades tácticas puedan oscurecer esto). La visión, en total, es tan acenfuadamente "montevideana" que llega a hacerse notar demasiado la ausencia del país que, más allá de la capital, también existe. Ello, no obstante, le ha dado a Benedetti la intuición de un contraste que, con todos los ajustes necesarios, es sobremannera importante: el de un Uruguay alienado, a espaldas de la dramática América, el de nuestra incurable vocación centrífuga a un continente que, queramos o no, integramos. Ricamente orquestado en "El Paredón" de Martínez Moreno, fue Benedetti, en su generación, el primero en darle plena fisonomía.

Textos posteriores (el de "Epoca" del 15 de mayo de 1963, especialmente) (1) lo muestran en una

(1) Inserto como epílogo a la 4ª edición de "El País de la Cola de Paja". (1963).

línea menos diferente de lo que él, con seguridad, piensa y, junto a perspicaces análisis de nuestra realidad política y electoral corren errores tan evitables como el de creer que los políticos del Partido Blanco no disponían antes de 1958 de empleos para distribuir. En verdad, la consideración de nuestras cosas y fuerzas sigue siendo, en ciertos asuntos fundamentales, tan poco matizada, tan abstracta y esquemática como la de pensar Benedetti que todos nuestros partidos, salvo el socialismo y el comunismo son "derechas" (una convicción que bien se podría, metódica, minuciosamente discutir).

Lo que sí, ni en este ni en el anterior planteo será discutible, es la voluntad de servir, el ingenio permanente y el instinto literario nunca dormido, la bondad soterrada pero evidente, la robusta salud moral, el coraje, el ímpido compromiso de quien sabe (pero sigue siéndolo) lo caro, lo dificultoso, lo engorroso, lo lento, lo ridículo que resulta ser decente en este Uruguay 1963.

Los textos de Benedetti aquí estampados dan una dimensión tan importante de la ensayística del 45, como fue el ataque a las vigencias literarias oficiales. Incluidos en la serie de "Marcha" que denominó "Aquí ahora" (un título que bien puede ser con "Mejor es meneallo" todo un manifiesto estético de su etapa comprometida e inmediateista) fueron también incluidos en buena parte, en "El país de la cola de paja". Puede decirse de la literatura oficial u oficialista que era un fenómeno muy limitado, un hecho tan fútil desde el punto de vista literario como del de la política nuestra, nada habituada a manejar imponderables espirituales. Pero, por tenue que fuese su existencia (y hoy es casi inexistente) era el símbolo de lo repudiable con que los escritores, como escritores, se topaban, por lo que cabe afirmar, entonces, que ni el enfrentamiento fue gratuito ni dejó de ser saludable la rápida, contundente demolición.

"El subsuelo de la calma" es el título de uno de los capítulos de "El país de la cola de paja", pero el material es distinto. De "Más o menos nativistas" hay párrafos en "La cultura es pocos votos", parte del libro recién citado. El tercer texto, por último, no ha sido reproducido ni rehecho con posterioridad a su aparición en el semanario "Marcha".

67 - El subsuelo de la calma

Es obvio que la eficacia de las obras literarias no siempre corre pareja con la felicidad de los pueblos. Quizás el bombardeo Londres del lustro 39-44 haya dado origen a más y mejores obras que medio siglo de equilibrado bienestar en la antiséptica y confortable Suiza. La inestabilidad política, los campos de concentración, los fusilamientos, las persecuciones, son —sin excepción— un terrible azote par toda comunidad, pero desde el punto de vista literario han demostrado ser buenos estímulos para la eclosión de obras dinámicas y perdurables. Desde Homero a Hemingway, desde Virgilio a Malraux, desde Tolstoy a Koestler, desde Dante a Barea, la violencia ha sido el telón de fondo de la estructura intelectual, casi diríamos su sostén.

También América se ha consumido en dictaduras, en el caos político, en el camandulaje, y también sus escritores se han apoyado en esas y otras pobreza para denunciarlas, combatir las, exterminarlas, y, de paso, para dar un sentido a su propia labor intelectual.

Desde hace muchos años, el Uruguay ha tenido la suerte de estar al margen del caos continental, de haberse afirmado en la normalidad política. Sin indios, ni problemas raciales, ni terremotos, ni United Fruit, ni siquiera petróleo, el país —y en especial Montevideo— vive una paz cansina, aletargante, sólo sacudida por algún crimen prestigioso o algún clásico de Peñarol y Nacional.

La literatura uruguaya, con raras excepciones, siente asimismo los efectos de tal anestesia, y se desentiende de esta realidad, de este lugar y de este tiempo. Hay que admitir que el acomodo masivo ha tranquilizado considerablemente a nuestros poetas y buena parte de estos, cuando producen, no pierden de vista el premio ministerial, la beca, la agregatura, el cargo-golosina. Desde este punto de vista siempre resultará menos riesgoso y comprometedor escribir sobre corzas que sobre infante-juveniles, sobre caracolas que sobre la sagrada institución de la coima, sobre ángeles custodios que sobre oferta y demanda de estupefacientes.

El tema, considerado en forma aislada, nunca fue suficiente para salvar una obra; ya sea escribiendo sobre inefables antílopes imaginarios que sobre un demasiado concreto caso Alberzoni, es evidente que tanto se puede llegar al bodrio como a la obra maestra. Pero de todos modos llama la atención que el escritor que goza del favor oficial —y también el que aspira con cierta urgencia a conquistarlo— sólo excepcionalmente se decida a tratar asuntos que son moneda corriente de nuestra realidad. Habría que hilar muy fino para identificar como antioficialista una sola línea de toda la literatura anacrónicamente pastoril en que labora incansablemente ese equipo singular que está presente en cuanto concurso o jornada o misión o comisión se de por estas tierras.

Lo cierto es que tal inocuidad literaria puede dar una idea falsa de nuestro acontecer, de las corrientes morales o inmorales que lo recorren. La estructura general del país tiene algunas (no muchas) vigas podridas, y en general estamos lejos aún de alcanzar ese gran destino que intermitentemente es anunciado por algunos caudillos y subcaudillos con fraudulenta sinceridad.

Hoy en día puede considerarse prescindible que la literatura toque y desarrolle semejantes tabúes, pero ¿debe acaso estimarse obligatorio el pasaje por la Arcadia criolla como medida previa para ser alguien en nuestro firmamento literario? Después de varios años de esta conspiración de la corza, de darle la espalda a lo que importa, de este hablar a conciencia un dialecto, y usar una imaginería que poco o nada tienen que ver con lo que somos, hay derecho para formular una que otra sospecha. Por cierto que el rumbo de éstas no es nada promisorio.

"*Marcha*", N° 901, del 28 de febrero de 1958

68 - Más o menos nativistas

Es fácil, y además suena bien, decir que en la literatura uruguaya de las últimas hornadas falta a menudo este elemento imponderable, equívoco y fijador, que suele llamarse "color local". Siempre acude alguna voz pronta a sugerir que la fórmula más adecuada para lograr ese color local, consiste en someter la inspiración a periódicas abluciones de nativismo. Un buen consejo, claro. El nativismo siempre ha constituido una eficaz palanca del escritor hispanoamericano para mover sus temas y atraer de paso a su lector. La inabordable selva, el indio huraño y maltratado, las revoluciones detonantes y menesterosas, el gaucho de lacónico facón, han sido emboscadas con hábil estrategia por ensayistas, poetas y naufragadores.

Del último de estos temas logró asirse la literatura uruguaya y a duras penas se hizo folklórica. Ya Zorrilla llegó con cierto atraso y su indio le salió de ojos azules. Reyles llegó más tarde aún y así su gaucho le salió florido. Pero hicieron bien en no pensarlo dos veces, ya que la realidad estaba liquidando sus últimos retazos de folklore.

No obstante, liquidado que fue el último, el nativismo optó por retirarse y se instaló sin inconvenientes en la literatura. De todos modos, ya que se reclama una mayor atención del escritor nacional hacia lo nativo, convendría aclarar que se entiende por tal. Porque, curiosamente, algunos de nuestros narradores campesinos, no se inspiran en la vida rural que está al alcance de sus ojos sino en la que vieron y contaron otros escritores. Puestos a elegir entre el campo de Catastro y el de Viana, sin vacilar escogen este último.

De modo que cuando se habla de la influencia libresca que padece, por ejemplo, nuestra narrativa ciudadana, achacándose a James, Faulkner o Céline algunos de sus efectos y defectos, habría que investigar si nuestra literatura rural está completamente libre de pecado; si, en definitiva, no está haciendo más por el tema nacional quien aplica la mejor herramienta importada para tallar este presente, que quien emplea un útil ya gastado por transmitir una efusión que le llega a través de intermediarios. También el nativismo puede ser libresco.

Faltaría anotar todavía que el Diccionario trae, junto a la palabra "nativo", la siguiente explicación: perteneciente al país o lugar en que uno ha nacido. En un país como éste, con la mitad de sus habitantes viviendo dentro del hinchado perímetro de su capital, hay pues un cincuenta por ciento de personas para las cuales **nativo** es sinónimo de **ciudadano**. De manera que, según la académica definición que aquí se cita, es tan nativo un hincha de la Colombes como un payador de Cerro Largo, una coima burocrática como una boleadora precolonial, una sesión de la Cámara como los pormenores de la yerra.

En boca de extranjeros es frecuente escuchar que el Uruguay es el más europeo de los países de América Latina. Ellos lo dicen como elogio, pero uno a veces se atraganta con el mismo, sobre todo cuando se tiene el pueril orgullo de sentirse americano. Sin embargo, lo más probable es que esos europeos nos estén revelando una estricta verdad y, con ella, una de las razones de nuestras crisis culturales. Es cierto que Henríquez Ureña nos puso a los latinoamericanos en la afanosa búsqueda de nuestra expresión pero cabe preguntarnos si los uruguayos no estaremos confundiendo nuestra expresión con nuestro folklore. Un pueblo puede no tener folklore y sin embargo tener expresión, su expresión.

Lo cierto es que a esta altura ya va resultando dramática nuestra imposibilidad de encontrarnos con lo autóctono. Es posible, empero, que todo tenga su origen en un tradicional malentendido: creer que en materia de arraigo y regionalismo, podemos medir la realidad uruguaya con los mismos patrones que se usan para medir la del resto de la América Latina. Olvidamos que las otras repúblicas de América Latina tienen tremendos problemas raciales, tienen petróleo y minerales, tienen —nada menos— a los Estados Unidos exprimiendo su fruta y dejando las cáscaras como parte del plan de ayuda mutua. Para bien o para mal, más por azar que por méritos o defectos propios, constituímos una excepción en la vida continental. Por eso, porque somos un módico mundo aparte, los métodos que emplean otros latinoamericanos para ir en busca de su expresión, acaso no nos sirvan para encontrar la nuestra.

En este país se cruzan y entrecruzan las tendencias, las corrientes de inmigración, las avalanchas culturales, las maniobras políticas. Ignoramos (en realidad, no hay modo de saberlo) qué sobresalientes poetas, qué vigorosos novelistas, publican sus obras en Asunción, en Lima, en Bogotá, pero en cambio sabemos de memoria (en realidad, no hay modo de ignorarlo) la nómina de mediocres que trimestralmente son lanzados a la fama por los bamboleros de París.

Cualquiera puede sostener que la vida uruguaya es una mezcla de ruido, abulia, generosidad, guaranguería, ambiciones, trabajo, inescrupulosidad, cursilería, buen humor. Es posible que debajo de esa corteza exista el todavía inhallado rasgo único, original, autóctono. Pero nuestro subsuelo no se caracteriza por su riqueza. Ni petróleo ni ricos minerales. Quizá no exista en un aspecto radicalmente humano, nada más hondo ni más original que la surtida realidad que vive a flor de tierra; quizá los escritores que pugnan por transformar esa miscelánea en literatura, no sean, después de todo, tan falseedores de lo nacional como algunos proponen. En última instancia, cabría reputarlos como más cercanos a un verdadero nativismo que quienes prefieren examinar la vida rural, ya no con su legítima miopía, sino con la lupa, ajena y prestigiosa, que los clásicos dejaron en su mano.

"*Marcha*", N° 912, del 23 de mayo de 1958

69 - Canjeables e inadaptados

El dominio de un oficio es algo que siempre importa en un escritor. Pero ese oficio debe representar algo más que dejar caer el acento obligatorio en la sexta cuenta del endecasílabo o cuidar

que un drama cumpla puntualmente con las exigencias del planteo, nudo y desenlace. Sólo cuando llega a ser el instrumento adecuado para desarrollar un enfoque personal, sólo cuando se convierte en el brazo ejecutor de un sentimiento o una idea originales, sólo entonces el oficio del escritor adquiere su sentido, cumple verdaderamente su función. Pero cuando ese enfoque personal no existe, cuando el estilo se apabulla hasta el punto de convertirse en un desvaído y ajeno sonsonete, entonces el oficio pasa a refugiarse en un lenguaje híbrido, reseco, un lenguaje que, ni murmurado ni vociferado, habrá de provocar jamás la menor resonancia en el espíritu.

Por más que no se trata sólo de ritmos o de estilos; se trata simplemente de jugarse o no en la propia obra. Ni siquiera es cuestión de comprometerse, con un fervor integral, en ordenaciones polémicas, filosóficas o religiosas. Un escritor puede, a veces, salvar su nombre no comprometiéndose, sosteniendo porfiadamente su resistencia a dejar de ser él mismo. Pero lo menos que puede pedírsele a quien escribe es que crea en la literatura, y, en consecuencia que ésta le importe como medio de expresión, como forma de desbordar hacia el mundo.

Todo esto tiene un inevitable aire de manual (mejor dicho, de notas al pie de los manuales), pero consiente sin embargo cierta referencia a algo que no sabemos exactamente si somos, pero que por las dudas pregonamos ser. Este es un país de muchos escritores. Cierto. Un país de pocos enfoques personales. Mas cierto aún. La consecuencia que podría extraer algún observador sin excesivos prejuicios, es que no alcanza con tener ganas de escribir. Es preciso, además, tener algo que decir.

Uno de los aspectos más patéticos de nuestro presente literario, lo constituye el hecho de que muchos escritores uruguayos no tengan nada que decir, y sobre todo, que ellos sean los primeros en saberlo. Pero no todas las culpas deben caer sobre estas testas, tantas veces coronadas por los jurados ministeriales. En realidad, todos somos responsables.

Hasta los diputados suelen darse cuenta, por ejemplo, de que la sociedad es responsable principal en el arduo problema de los menores inadaptados. ¿Y los mayores inadaptados? ¿Acaso la sociedad no es responsable de estos poetas, desdoblados en un Doctor Jekyll, honorable ciudadano de la Arcadia, y un Mister Hyde que pichulea en cuanto acomodo se le pone a tiro? En rigor, la única inadaptada es la porción jekylliana (confunde abstracción con distracción), ya que se debe reconocer que la mitad hydiana se adapta como un guante al más autóctono de los camanduleos.

El pobre lector cree hacer lo que puede: es decir, niega su mirada. Pero con eso no basta, porque, naturalmente, los poetas

gacelares no escriben "para". Ellos escriben. Punto. De modo que al lector, representante social en esta circunstancia, también le toca una porción de responsabilidad. Si el lector no ignorara deliberadamente las cosas, si el lector fuera en su busca y dijera su opinión sobre las mismas, quizá todo cambiara, quizá aquellos poetas "desterrados de sí mismos" (como alguno de ellos reconoce serlo) se resolvieran por fin a escribir para. A nadie se le ha ocurrido pensar qué podría suceder en el panorama literario nacional el día en que los poetas gacelares encontraran su segundo lector.

Aunque, en definitiva, no es el tema lo que cuenta. Fue Sara de Ibáñez, creo, quien introdujo las cosas en la literatura nacional, y hay que reconocer que aquéllas eran válidas. ¿Por qué? Porque evidentemente la autora creía, tenía fe en sus propias imágenes: de ahí que éstas aparecieran pulidas por el fervor del descubrimiento, por la consciente adopción de un lenguaje. Aún hoy, cubiertas por varias capas de sonetos de imitación, aquellas cosas siguen manteniendo un único, irrepetido color. Es bastante obvia la explicación de que fueron las únicas que pasaron por el resguardo de un buen gusto personal; y también de que todas las otras tienen menos de emulación que de abigeato.

Salvo excepciones que suelen depender más del azar que de la deliberación, la incanjeabilidad es un rasgo significativo en la obra de un poeta. La incanjeabilidad no siempre garantiza la calidad de un poema, pero asegura en cambio que éste sólo puede tener un autor. Un librito (tan vulnerable en lo específicamente literario) como *Tata Vizcacha*, de Washington Benavides, resulta empero absolutamente incanjeable, y es seguro que esta cualidad bastará para salvarlo justicieramente del olvido. Versos como: "Cuando descalzo recién salí / era época de músicaailable" sólo pueden ser de Humberto Megget, y otros como: "La noche pozo suave / y atorado de sueños / soporta aún la cuota / de otro y la rebasa" son de Idea Vilariño y nadie más. Pero versos tan deliberadamente neutros como: "Nacida en el temblor de una escala / y rodeada de tenues amapolas / viaja mi niebla, con sandalias de olas / por el sueño que un hábito desvela" podrían ser indistintamente de Juvenal Ortiz Saralegui, Luis Alberto Caputi, Arsinoe Moratorio y quién sabe cuántos más; el hecho de que hayan sido autorizados por la poetisa nombrada en tercer término, parece obedecer mejor al cumplimiento de un trámite administrativo que al de una vivencia personal.

La lectura de estos poetas que pueden sustituirse y hasta superponerse sin mayor compromiso ni violencia, deja por lo general una sensación extraña. Cada uno de sus sonetos está rebasando palabras famosamente poéticas, pero es evidente que todas esas notas no llegan a constituir un acorde. Resulta obvio señalar que no es el dere-

cho a equivocarse lo que aquí se cuestiona. ¿Quién de nosotros está libre de error? Lo que aquí se objeta es el desinterés por lo literario que esa poesía, tan fácilmente canjeable, pone de manifiesto, ese desinterés que al final de cuentas se convierte en desprecio, y que no sólo alcanza a lo estrictamente literario sino también a los valores humanos que la literatura suele arrastrar consigo. Escribir porque sí, sin una necesidad interior que fuerce a ello ni un impulso vital que justifique el esfuerzo, no parece en verdad una tarea ineludible sino un largo apagón de la conciencia.

.....

"*Marcha*", N° 917, del 27 de junio de 1958

Daniel Vidart (1920)

La antropología cultural, la geografía, la sociología, la arqueología, la etnografía, forman el núcleo de los intereses y las inquietudes de Daniel Vidart.

Si a esta multiplicidad se suman otras circunstancias: la del carácter autodidacta de la rica formación de Vidart, la de no haber alcanzado este autor su suficiencia a través del "cursus honorum" de una línea universitaria; la de ser inseparables su temática científica y una expresión clara (y a veces ambiciosamente) literaria, es fácil comprender que su caracterización (sino ardua) puede ser controvertida y sin duda lo será.

No debería eludirse, sin embargo, antes de un balance de su significación, apuntar sobre qué aspectos de su obra puede —y suele— quedarse un lector desprevenido. La prosa ensayística de Vidart es fluente y casi siempre eficaz pero, a diferencia de la de otros coetáneos suyos, esta prosa tiende a enderezarse, dualmente, o hacia una persistente utilización de términos técnicos, a menudo extraídos de otras lenguas o hacia la generosa extroversión de otras lenguas o hacia la generosa extroversión de una abundante vena metafórica. Un caudal, obsérvese, que choca frecuentemente a una mayoría partidaria de una elocución sobriamente conceptual cuando son ciertas materias las abordadas. Es tan frecuente toparse en Vidart con todo un repertorio de *kutsch*, *wanderlust*, *hinterland*, *gea*, *penillanura* y *weltanschauung* como ser incitado a la generosa visión de *tahalls rupestres*, cerros que cocen sus panes de piedra o mil imágenes parecidas.

Textos en mano, sin embargo, sería difícil controvertir que Vidart es un escritor original y capaz, un estudioso que, con base científica mucho más amplia que la de la mayoría de sus contemporáneos

tiende (por más que repudie la "sociología literaria" y encomie sin medida la "investigación de campo"), al modo de pensar ensayístico, al discurso libre, personalizado, deliberada o involuntariamente interdisciplinario.

En lo que al aspecto científico es atañerado sus técnicas y disciplinas son las que se mencionaban. Sus temas predilectos (una predilección en la que parece importante su crecimiento en el interior sanducero) son los de la antropología cultural del país y de Iberoamérica, la vida rural y sus estructuras, instituciones y costumbres, los aportes extranjeros que formaron nuestra nacionalidad o las predilecciones populares, sean ellas el mate, el juego o el tango (objeto de estudio éste último que también preocupa a Horacio Arturo Ferrer, Idea Vilariño, Federico Silva y a toda una creciente pléyade). Indagados —y algunos muy bien— estos temas, Vidart no examina nada que realmente le interese con esa frigidéz que la ciencia vulgar cree ser un atributo requerido sino, y por el contrario, con esa auténtica pasión nacional, americana que con tantos de sus coetáneos comparte. En este sentido, se podría decir que tanto como "encender" tales asuntos, los trascendentaliza, los arrebató del especialismo plúmbeo y los apunta hacia el gran tema de una inquisición de nuestra entidad nacional y su destino.

Desde sus funciones en el Departamento de Sociología Rural del Ministerio de Ganadería y Agricultura, desde su sección "Bibliografía de las Ciencias del Hombre", en el diario "El Plata", desde el suplemento de "El Día", desde la revista "Amerindia" que en 1962 comenzó a editar, Vidart ha trabajado por difundir sus inquietudes, haciendo al mismo tiempo de esta labor una especie de etapa de esbozo, informal, del pensamiento que luego en sus libros coordina con más rigor. Son así, y en general, instancias posteriores de previos y mayores desarrollos sus libros "La vida rural uruguaya" (1955), "Las sociedades campesinas del área rioplatense" (mimeógrafo, 1960) y "Regionalismo y universalismo de la cultura gallega" (1961). "Sociología rural" (Barcelona, 1960) es una obra de dos voluminosos tomos, editada por Salvat, en la que Vidart ha ceñido toda la realidad mundial en esta materia. Antes de estos títulos representa, en cambio, algo así como la busca del camino: "Tomás Berreta" (1946), que es sin embargo mucho

menos la biografía apologética de un candidato presidencial que un emprendedor análisis del caudillaje político en el medio chacarero. Pero también podrían hablar tanto de exploración de vías como de primeriza presencia de la dirección posterior, "La Edad de Oro" (1947) —libro poemático de excelente artesanía— y un "Hesíodo, poeta de la tierra" (1950).

Como se apuntará en el caso de otro autor de esta selección, Vidart representa, en el manejo de todos estos temas, un punto de vista que (más que regional, o local, o nacional) cabe llamar del "tercer mundo", de todas las zonas marginales al área noratlántica de Occidente. Contra el inconfeso pero real "europeocentrismo" de investigaciones anteriores, el comparatismo que Vidart ha aplicado en su obra mayor ya mencionada puede valer por una réplica muy discreta pero también muy eficaz. Contra ese "europeocentrismo", igualmente, milita su tenaz rechazo a toda tesis de decadencia y catastrofismo cultural, por más que sea consciente (y hasta elegíacamente sensible) de los riesgos y las eventuales pérdidas en valores humanos que importan ciertos procesos (urbanización, industrialización, etc.), que lleva implícitos el ascenso de las naciones periféricas.

Y ante todo, claro está, la nuestra, de diagnóstico tan ambiguo en este punto, y contra cuyo "subdesarrollo" (o más precisamente, el marbete de tal) Vidart ha polemizado. Lo cierto es que su prédica tiene siempre un fuerte acento americanista y nacionalista. Algunas declaraciones suyas (en "Marcha", nº 1041) lo muestran en abierta militancia contra el alejandrismo que nos postra, los estereotipos del optimismo, los ídolos de arcilla. En ellas se habla de la grave epidemia que desde hace treinta años afecta los valores de nuestra originalidad creadora endosada a que la inteligencia sustituyó a la intuición, a la crítica que se puso a barrer la casa y la dejó tan limpia, tan aséptica, que las fórmulas espirituales subsistentes sólo adquirieron vigencia por su actividad negativa ante "lo cursi", a nuestra incapacidad de injertar en una veta casi exhausta de savia folklórica, las últimas corrientes literarias, artísticas y filosóficas del exterior, a nuestro reniego del nativismo y del tradicionalismo, de los que despreciamos su faz adjetiva y sensiblera sin querer sublimar sus valores ni transformar sus símbolos, a la telaraña paralizadora del

cinematógrafo, en fin, que nos convierte en meros espectadores de la sobreviniente realidad. Contra una cultura alienada y "de consumo" se pronuncia así Vidart, tocando algún punto neurálgico de una viva polémica generacional.

El texto que aquí se recoge desarrolla un tema que ha preocupado a toda la sociología y la historiografía joven, por más que entre tanta pleonástica biografía de nuestros próceres, falte aún un libro medianamente completo sobre la "estancia uruguaya" y su evolución. También testimonia, de modo suficiente, las modalidades expresivas de Vidart, así como su constante preocupación comparatista, no tanto en gala de pura erudición como instrumento técnico-metódico capaz de hacer más clara, más honda la comprensión de lo nuestro.

70 - Valoración económica y social de la estancia

"Tendiendo al campo la vista
sólo vía hacienda y cielo".

Martín Fierro

La cultura nacional se ha bipartido al estilo de los dioses. Términos con que los pueblos clásicos delimitaban sus propiedades: con su cara dionisiaca contempla un territorio de geografía poco espectacular, débilmente poblado y de cuño pastoril, y con su faz apolínea indaga en el pensamiento de una ciudad edificada al borde de un estuario de aguas y de ideas. Esto no impide que vayamos en camino de una síntesis, de una compenetración mayor cada día: el campo recibe con ritmo creciente el mensaje técnico y espiritual de la urbe, y ésta recibe sin cesar en su plexo cosmopolita el sistema de señales de una gea y de un hombre indentificados en un latido cordial, espontáneo y vigoroso.

Nuestra economía, sin embargo, ha reposado y reposa sobre la riqueza ganadera y no tenemos todavía un cuerpo industrial autónomo que se enfrente al monocorde acento de las lanas de veintitrés millones de ovejas y de las carnes y cueros de ocho millones de vacas.

Sobre esta infraestructura —valga la expresión favorita del materialismo histórico— se yergue una ideología que penetra hasta los tuétanos la idiosincracia nacional: aunque asentados en la gran ciudad que enajena el resuello primitivo del campo, no podemos sus traernos a las seculares radiaciones de un espíritu ganadero de improvisación e improvisación, de écuestre turbulencia, de culto al coraje, de sometimiento a los azares de una quiniela trisemanal o metafísica. Los uruguayos somos el humano cauce de un profundo río de pezuñas y de guampas que atraviesa el mapa de nuestra historia; somos no importa si septentrionales o meridionales, las flores antropológicas de una raíz que se hunde en el polvo de los galpones, en la pendiente enjundia de los toros y en el viejo corazón de las praderas.

No es por mero capricho que a una linda mujer la llamamos "churrasca" y que a un difunto le decimos "fiambre"; para la vida y para la muerte, para el ocio y para el trabajo para la gravedad y para la gracia tenemos epítetos, giros y denominaciones que brotan de nuestra entraña de devoradores de asado, de exportadores de vellón y de curtidores de cueros.

A este jugoso tema lingüístico lo asediaremos en el momento oportuno: hoy me interesa calificar económica y culturalmente el cariz de nuestra ganadería, tipificarla dentro de las pecuarias del mundo, analizar sus repercusiones sociales y mentales sobre el carácter nacional.

La ganadería de los continentes nuevos —América y Oceanía— introducida en el período colonial de los mismos, tuvo un singular destino: por un lado fue una conquistadora y por otro una "barbarizadora". Fue una conquistadora en cuanto que las reses, reproduciéndose velozmente en ambiente propicios, penetraron en el interior de vastas regiones desconocidas para el europeo, facilitando así su advenimiento a largo o corto plazo.

Nuestro país antes de ser ocupado por el español lo fue por el vacuno; la ganadería constituyó la punta de lanza de la civilización. Pero a su vez la ganadería "barbarizó" al hombre blanco. Lejos de las ciudades, rotas las compuertas morigeradoras de las urbanitas, fuera del regulado mundo de relaciones sociales constituido por tantas obligaciones como derechos, el europeo o el criollo que se sumergían en los océanos de hierbas de las pampas, los llanos o las penicolinas, retrogradaban al estadio del *homo ferus*, del ave de presa, de la criatura sin límites para su voluntad de poderío.

El colono de las soledades rioplatenses enriquecidas por la pecuaria es en una primera etapa económica un depredador y un cazador.

El ganado brota naturalmente de la tierra engramillada y no necesita de la mano del hombre para su crianza como la requieren el reno de las regiones árticas o la oveja mediterránea. El corambrero se limita a perseguirlo, a desgarrarlo y a cuerearlo. Lo demás queda para los caranchos. El changador o el faenero proceden del mismo modo que los tramperos de martas del Canadá o los batidores de gacelas de Kenya. No son nómadas ni trashumantes. Son cuereadores errabundos armados de lazos, medialunas y cuchillos. Hay nomadismo cuando la familia entera, parásita del ganado, sigue a éste en su isócrono ambular estacional, ya entre las praderas del norte y las del sur en Mongolia, ya tras las lluvias en el Sahara. Hay trashumancia cuando los ganados, acompañados por los pastores solamente —tal cual lo hacía en tiempo de la Meseta hispánica— van por las cañadas en busca de pasturas de invierno o de verano, atra-

vesando las comarcas ocupadas por labradores sedentarios y chocando con los mismos.

Pero en el caso de la explotación primigenia del ganado colonial sólo hay artes venatorias, vagancia tras las haciendas cimarronas para sacrificar las reses y estaquear los cueros.

La segunda etapa es la del asentamiento para vigilar y aprovechar más intensamente el acervo ganadero. Aparecen los "hatos" venezolanos, las "fazendas" brasileñas, los "ranchos" tejanos, las "fincas" centroamericanas, bolivianas y chilenas, las "estancias" rioplatenses.

De todos los nombres que designan el meollo humanizado de la explotación pecuaria el más significativo es el de estancia. Proviene de la antigua distinción española entre ganadería estante y ganadería trashumante. La ganadería estante es la sedentaria, la que aprovecha el ciclo de la vegetación natural; la trashumante, en cambio, es la que emigra hacia las pasturas de la montaña distante, cuando las del llano perecen, o viceversa.

La estancia coagula la presencia de los hombres y bestias que confraternizan en la penillanura uruguaya formando así un núcleo permanente, un carozo tenaz. La épica escuela de las yerras adiestra las futuras promociones de lanceros. Los menesteres ecuestres prefiguran la estrategia de la montonera gaucha. La lucha contra el tigre y la tormenta, contra el indio y el cristiano hace las almas impávidas, los brazos fuertes, los nervios templados, los talentos pendencieros. Se inaugura así el período de oro de la *boocracia*, del gobierno del bovino.

La estancia primitiva era el cubil sedentario del hombre de a caballo que suplantaba su constante migración por la correría diurna y el fogón nocherniego como un término medio entre la movediza vida del corambrero antepasado y la quietud agrícola del "gringo" futuro.

Socialmente la estancia constituía un núcleo de índole casi clánica. Oasis cultural, laboral y demográfico en medio de los verdes desiertos engramillados, ella daba coherencia a los arrecifes humanos donde la comunidad se asentaba.

El régimen allí imperante era el autárquico. La estancia constituía una célula omniproductiva que se abastecía y gobernaba a sí misma. Un mangrullo atalayaba a veces el campo circundante; un oratorio humilde atendía las necesidades del culto; los ranchos con alas de tatora, primero, y las "azoteas" encaladas, después, acogían los sueños sin pesadillas de aquellos legendarios bisabuelos; las enramadas amparaban los ocios vespertinos; las sendas hípicas y las canchas de tabas y bolos corroboraban la juerga dominguera; los corrales se llenaban con los blandos mugidos de los terneros gua-

chos. Dentro de una prócer construcción de tepes que oficiaba de depósito universal se almacenaban en pintoresca mezcolanza los bastos de la equitación, las medialunas del desgarramiento, las tres marías para bolear avestruces, las rudimentarias azadas de una agricultura sumarisima de maíz y zapallo, los largos sobeos para los piales de lujo, los moques de la curtiembre, los arbóreos morteros de la mazamorra, los sacos de lejía, los sangradores para la mancomunada terapia de hombres y bestias, los trabucos naranjeros que vomitaban cascotes y tachuelas en las malocas, los telares heredados del misionero, la sal gorda, los porongos aún preñados de semillas y sin el bostezo que colmaría la yerba, la propia yerba mate enchalecada en las corambres, la zaraza contrabandeada por los bergantines y traída desde el sur por carretas gliptodónticas, los yuyos medicinales, la grasa sanguinolenta merodeada por pertinaces moscardones, las guitarras del canto contrapunteado, la caña color miel de las broncas borracheras y las chuzas terribles de los entreveros. Como se ve, todo un mundo.

La relación entre el estanciero y la peonada, fija o flotante, aquerenciada o rotativa estaba basada más en un ascendiente espiritual que económico. El estanciero imperaba por la energía, valor, destreza y condiciones de mando sobre los suyos. Era jefe, juez y sacerdote de aquellas misas agrestes, recordadas por Sarmiento en su Facundo; cejijunto varón feudal, como el Pantaleón descripto por Reyles en "El Terruño"; caudillo de mesnadas lanceras, como el Justino Muniz evocado en la "Crónica" de su nieto Zavala Muniz.

"Primus inter pares", sólo se diferenciaba de sus hombres por la plata y el oro que ornamentaban la cabezada de su recado y por el rudo señorío de su enjundia moral.

El peón y su familia vivían en la estancia. Los niños acarrearban agua de los manantiales y leña del monte las mujeres cocinaban en los ranchos y hacían pasteles para las fiestas donde el pericón confirmaba coreográficamente la urdimbre del grupo social, los viejos ya retirados del trabajo trenzaban tientos a la sombra de los molles y constituían el centro senatural de la sabiduría gaucha. De tal modo, la comunidad, cohesionada por el centripetismo patriarcalista, se ordenaba en un grupo homogéneo y con intuitiva conciencia de su valor solidario.

La comida era barata pues las vacadas abundaban y se carneaba generosamente; la vivienda brotaba ecológicamente, como nido del hornero y la jiba del tacurú, de la tierra misma; la humilde vestimenta, cuando no era producto de la industria casera, se adquiría a precios insignificantes en el boliche fortificado o al buhonero "nación" y maturrango. Vida plena, pues, aunque conceptuada como inverosimilmente pobre por Azara o Darwin que, ciudadanos al

fin, no comprendían la axiología de este bárbaro paraíso de cabalgatas, de asados homéricos, de riñas crueles, de amores violentos y de egregia libertad.

Las contiendas armadas, como la roja franja de la bandera artiguista, atravesaron siempre nuestras comarcas. Hado común de los pueblos pastores, sino de la estepa de los Tamerlanes y Atilas, santo y seña de la epopeya magyar celebrada por Petoefi, de las algaradas moriscas, de las lunas de los comanches, de los hatos del Apure soliviantados por el catire Páez y de las correrías de los sertanejos. Nuestro paisano ganadero, hecho al pugilato con la res y el desbravamiento de los potros, no escapó al destino histórico del hombre de a caballo: aguerrido y heroico luchó sucesivamente contra el indígena, contra el mameluco, contra el gauderio, contra el español, contra el portugués, contra el brasileño, contra el argentino, y al final, cuando estaba solo en el escenario patrio, contra su propio hermano de sangre y rival de divisa.

En la paz el trabajo era riesgoso pero aceptado alegremente por la idiosincracia criolla. La doma, el rodeo y la yerra ocasionales en el año, exigían cualidades de recia varonía en vez de un esfuerzo sostenido y paciente como el del labriego. Martín Fierro lo anota con expresivo grajejo:

**"Aquello no era trabajo
más bien era una junción".**

"Junción", espectáculo, derroche de coraje, suntuoso alarde del hombrón ecuestre, mitológico desdén hacia la vida, burla del peligro, *catharsis*, en fin, del talante salvaje del indio y de la furia del celtíbero mixturados en un Santiago americano, en un terrible apóstol de vincha, chiripá y espuelas.

Corambres y tasajos sostienen el sistema económico de la colonia primero y las juveniles instituciones de la República después.

Es por el ganado que se puebla la Banda Oriental, por el ganado que se funda Montevideo para poner coto al saqueo portugués, por el ganado que se vive en robusta holganza campesina, por el ganado que se forjan los libertarios tipos gauchescos, por el ganado que se amasan las primeras grandes fortunas, por el ganado que brotan los edificios en la amurallada ciudad del sur.

En el *sertao* brasileño se ha acuñado una denominación muy gráfica para designar a la hacienda montaraz yalzada: **gado de corte**.

En el Uruguay de fines del siglo XVIII y principios del XIX el ganado también se cortaba como un fruto, se tomaba como un bien mostrenco, se carneaba por el lujo de comer una lengua, un matambre, un caracú caliente.

Pero los veinticinco millones de reses que un día atronaron con sus corridas nuestros campos fueron disminuyendo sin pausa: los facones degollaban con saña feroz, las revoluciones patricias y las civiles diezaban los opulentos rebaños, el contrabando fronterizo sorbía solapadamente la pecuaría oriental.

Llegó entonces el momento de hacer un alto, de dar otra vuelta a la tuerca racionalizadora. Los fundos se alambraron, la zootecnia y el refinamiento irrumpieron en el rudo escenario nativo, los baños y los bretes rompieron la simplicidad empírica de la cría cimarrona.

Se avecinaba ya la Era del Frigorífico: la de la Corambre era ceniza del pasado y la del Tasajo buscaba nuevas expresiones comerciales y técnicas.

Por su parte la oleada agrícola avanzaba: una marea de cereales y hortalizas ascendía desde el sur, y los otrora desnudos ejidos de los pueblos y los ascéticos cascos de las estancias veían florecer el naranjo, el manzano, el ciruelo.

Los humanos tipos insurgentes eran suplantados por los tipos pacíficos; el campo se agringaba, las costumbres bravías se dulcificaban, las lanzas se convertían en picanas.

Sin embargo la ganadería no fue derrotada por la agricultura. Ni tampoco se establecieron filtros demográficos y laborales que operaran como formas intermediarias entre la soledad de los potreros y la plétora de la urbe gigantesca. Por eso es que somos aún parásitos del ganado o de la patria. En el norte vivimos de las estancias; en el sur todo se lo pedimos al puesto público.

Boocracia y burocracia, términos opuestos en su esencia, coinciden en su vigencia. La ganadería nos hizo libres e imprevisores a un tiempo; fue nuestra gloria y de seguir así, puede ser nuestro martirio. La ganadería actual despuebla: el estanciero rico y el peón menesteroso vienen a Montevideo con intenciones opuestas —el uno a disfrutar su fortuna, el otro tentado por el salario fabril— pero traduciendo un idéntico síntoma de éxodo hacia la Babel ciudadana.

Pero no nos desconsolamos demasiado. Gracias a la ganadería vivimos y hasta prosperamos. Para superar el actual *platond* de nuestro vuelo económico tendremos que arbitrar nuevas fórmulas, primero semejantes a las de Nueva Zelandia, más tarde, al aumentar la población, similares a las de Dinamarca.

No padecemos, felizmente, la *boolatría* indostánica que por considerar a sus cincuenta millones de bovinos animales sagrados, los deja devorar todos los años un tercio de la cosecha sin molestarlos, sin comer su carne, bebiendo apenas su leche.

Ni tampoco nos aqueja la *boomanía* de los indígenas de Madagascar y de ciertas tribus negras del Africa que crían ganado por

mero lujo, como suntuario signo de distinción, poder y nobleza, y viven de los productos de una agricultura miserable.

Tomemos en cambio a guisa de ejemplo la ganadería de Normandía y de Holanda, que desarrolla al máximo la industria lechera; a la del *cornbelt* americano, que engorda a las reses flacas, a los cerdos y a los pavos con el maíz; a la de Australia, que aprovecha las virtudes inglesas de las *grazing counties*.

Todo esfuerzo que se practique en el sentido de racionalizar nuestra riqueza ganadera, de subdividir la gran propiedad, de instalar dehesas colectivas, de facilitar medios para crear praderas artificiales y aguadas, de enseñar el manejo rotativo de los potreros, será digno del reconocimiento nacional. La ganadería puede poblar, puede fijar el hombre a la tierra, puede civilizar con tanto o más intensidad que la agricultura.

Nuestro país tiene signo pecuario. No contrariemos sus tradiciones patricias, su íntima y diestra vocación, su soterrada naturaleza. Pongamos la agricultura y la industria al servicio de una ganadería sabia, equilibrada y socializada y veremos retozar de alegría al caballito y a la vaca de nuestro escudo.

Si el Uruguay de antaño fue un don de la ganadería como ha dicho el docto historiador Felipe Ferreiro, el nuevo Uruguay que todos deseamos, rico y enérgico, emprendedor y autárquico, puede ser el don de la ganadería encauzada por el Estado y puesta al servicio de todo el pueblo de la República.

"La Vida Rural Uruguaya", págs. 41-47.

Roberto Ares Pons (1921)

Es posiblemente Roberto Ares Pons el más ensayístico de los escritores de su generación. Y esto, sobre todo, porque ya se refiera a la historia o al presente, ya se dirija su interés al mundo espiritual del gaucho, a la estructura de la "estancia cimarrona", a la crisis de la educación o a las revistas infantiles es siempre fiel a cierto modo constructivo. Un modo que complementa la perspicaz observación o la sugestión lectora de algunas (no demasiadas) fuentes con una morosa rumia meditativa que funde todos los elementos, que de alguna manera los personaliza, que les da firmeza, acabado de objeto artístico. Esto no quiere decir que Ares no esté nutrido de cultura y sobre todo de aquella que, de acuerdo al famoso dicho, es la que sobrenada cuando todo se olvida, pero también es infrecuente hallar escritor de su indiferencia por novedades, autoridades y cotejos, más confiado (más justamente confiado si a los resultados se atiende) en lo que le ofrecerá el azar, la experiencia del mundo, sus propias dotes.

Las páginas introductorias a los textos de Servando Cuadro ahorran, en su caso, la tarea de una ubicación ideológica ya que, amigo de aquél, prologuista de la selección de "Los trabajos y los días", Ares Pons es, por lo menos esquemáticamente, un continuador, una inteligencia que reitera con lenguaje y estilo propios, sobre materia generalmente historiográfica y a distinta altura colectiva y personal, las líneas esenciales del pensamiento de Cuadro.

Originado en el comunismo —debe sin embarco recapitularse— Ares descubrió también un día que existían en la historia "comunidades nacionales" diferenciadas, dotadas de una textura que ayudaba a su resistencia frente a la aplanadora

imperialista. Que existía una "tradición" cuyo sentido no se agotaba en el pintoresquismo evocador o en las hueras, rituales invocaciones y en la que un pueblo, luchando por sus bienes propios, podía hacer estribo, cobrar aliento, extraer inspiración. Descubrió que se extendía más allá de nuestros límites un mundo con trazos comunes y en el que las fronteras quieren decir mucho menos que en Europa y que, sobre todo, es el único ámbito geohistórico respirable, el único campo en que quepa una gran empresa capaz de imantar las vidas de hombres presentes, poco dispuestos a luchar hasta el fin por "espacios" patrios, indigentes de todo lo que permite andar a una verdadera comunidad. Halló que yacía, deshauciado, arrinconado pero todavía latente, resultando de una doble nutrición hispánica y nativa, un modo de vida en el que la plenitud de una comunicación con el universo, la exaltación de una comunión humana, la brújula de una intuición misteriosa, el señorío que nace de vencer el ciego afán posesivo, la felicidad de una contemplación desinteresada valían bastante más que las categorías dinámicas, racionalistas de la "izquierda clásica".

Buscarles, en realidad, otro contexto socioeconómico a esos valores humanos y culturales que no "pueden" ser restaurados por la vía "reaccionaria", que no "deben" ser relegados por la vía "progresista", librarles de la esclerosis, la falsificación, la asfixia podría ser (si el autor de esta noticia no confunde con las del escritor sus propias ambiciones) la sustancia de la actitud de Ares Pons como meditador de su país y de su tiempo.

Profesor de historia en enseñanza media (profesores son buena parte de los aquí recogidos), la obra ensayística de Ares es corta y ha sido suscitada casi toda ella por concursos, que ha ganado con empeño y laboriosidad que son en él más bien discontinuas. A este tipo de labor pertenecen "Aproximaciones a la problemática de nuestra juventud" (1952) —publicado en "Problemas de la juventud uruguaya" (1954)— y "Uruguay ¿provincia o nación?" (Buenos Aires, 1961). También dirigió "Nexo", revista hispanoamericana, conjuntamente con Washington Reyes Abadie y Alberto Methol Ferré, donde se hallan incluidos dos de sus estudios: "La 'intelligentsia' uruguaya" (nº 2, 1955) y "Sobre la Tercera posición" (nº 3, 1956), repu-

blicando el primero en folleto el año 1961. En "Tribuna Universitaria" vieron la luz también dos de sus ensayos: "El mar es ancho y ajeno" (nº 5, 1958) y "Destino de la juventud uruguaya". Su valioso planteo sobre "La tira cómica, género de nuestro tiempo" apareció por primera vez en "Marcha" (nº 725) y fue reproducido en "Asir" (n. 38). Fundador de "Nuevas Bases", de la que también ha sido inspirador e ideólogo, redactó buena parte de su manifiesto doctrinario: "Examen de la realidad nacional" (1959) y, en la línea de su interés político, sostuvo a fines de 1958, en las columnas de "Marcha", una viva polémica con Carlos M. Rama sobre "Fascismo y ruralismo". Prepara en la actualidad un libro sobre "El Uruguay en el siglo XIX", elaborado sobre el material de clases dictadas en 1962 en los "Cursos de Complementación Cristiana".

El agudo escritor, conciso, firme, directo, enemigo de digresiones y rípios, auténtico dechado del "estilo de ideas" que Ares es, se muestra bien en los textos siguientes, que cubren lo más céntrico de sus preocupaciones si se excluyen los temas históricos ajenos a la materia de este libro.

71 - [Pérdida y recuperación de la trascendencia]

El núcleo inicial, el embrión cultural de nuestro pueblo, procede del legado hispánico colonial. Ciertamente que (...) los elementos de la idiosincrasia criolla, cuyo exponente más acusado y extremo es el tipo gauchesco, se desenvuelven marginalmente y aún, en la medida que son originales, autóctonos, en oposición antitética a lo hispánico tradicional, a lo godo. La existencia de ese divorcio justifica, culturalmente, la emancipación. Pero los elementos hispánicos tradicionales y los criollogauchescos, aunque se opongan, proceden en fin de cuentas de la misma matriz histórica. En la resistencia criolla a la penetración de las formas culturales foráneas, los elementos hispánicos y gauchescos se reconcilian dialécticamente, constituyendo uno de los polos de la antítesis que forman, por un lado, el núcleo cultural hispanocriollo y, por otro, las múltiples formas del influjo foráneo. No puede dogmatizarse acerca de esta antítesis, suponiendo que las influencias culturales externas, tanto las que venían por irradiación y a través de las élites, como las que llegaban por el contacto directo de las masas inmigratorias, fueran completamente insolubles en el medio nacional. Por el contrario, fue y es una antítesis de naturaleza dialéctica, destinada a resolverse en una síntesis, que confiere a la nacionalidad actual matices diferentes a los del núcleo originario, definitivamente incorporados a la personalidad colectiva de nuestro pueblo. Mas como en todo proceso dialéctico, si bien la tesis y la antítesis se reúnen en una entidad superior, más rica que los dos términos contrapuestos que la integraron, en el proceso de su constitución hay elementos que son necesariamente desechados. En las influencias culturales foráneas había elementos susceptibles de asimilación y otros que no lo eran, y justamente la falla básica de las élites letradas hispanoamericanas reside en su falta de sensibilidad para efectuar esa discriminación y su propensión a una tajante transculturación, que aplasta en vez de vivificar a los gérmenes culturales nativos.

Mas hay, sin embargo, un antagonismo radical, que es preciso señalar como la cifra última del drama de las culturas que se produce en el Uruguay y en toda Hispanoamérica, llegando a su punto crítico en nuestros días. Ese antagonismo irreconciliable, que sólo puede resolverse por el predominio final de uno de los términos de la antítesis, se refiere al signo que precede al núcleo hispanocriollo original y lo contrapone al conjunto de los influjos pertenecientes a lo que vulgarmente se denomina **civilización occidental**. Ese signo es la irrevocable orientación a la **trascendencia**, mientras la llamada civilización occidental, que en realidad es la civilización moderna de Occidente fundada en el sistema capitalista, se define por la vocación de la **inmanencia**. Desde este punto de vista, la propia España se halla fuera de la civilización occidental, cosa fácil de entender si se observa la peculiaridad que ofrece todo el proceso español desde fines del Medioevo hasta el presente.

La vocación trascendente se expresaba en la cultura española de la Edad Media y de los Tiempos Modernos, a través de la fe católica y el pensamiento, la ética y el sentir a ella vinculados. Es evidente que esa fe católica no constituye ya el fundente cultural básico de nuestro pueblo. Desde la tibieza característica del gaucho y del paisano hacia la devoción religiosa, hasta la total laicidad del Estado uruguayo del siglo XX, nunca la vida de nuestro pueblo estuvo centrada en torno al hecho religioso. Ya nos hemos referido a ello, cuando agregamos que nuestros mitos nacionales siempre tuvieron un carácter **político**. Pero el hecho de que la forma tradicional y típica de la religiosidad haya perdido el lugar de eje espiritual que ocupaba en la cultura hispánica tradicional no significa que la vocación de trascendencia haya desaparecido o se encuentre debilitada. Por el contrario, esa vocación emparenta con el tronco hispánico originario tanto al tipo gauchesco en el que se modelaron los rasgos iniciales de nuestra idiosincrasia como al hombre del pueblo (de ciudad y del campo) de nuestros días. En mil manifestaciones puede constatarse la veracidad de esta intuición.

No siendo ya la religión el motivo o propósito de esta vocación de trascendencia, tuvo que volcarse su afán en la idealidad política, representada en el período inicial por la idea de Patria y, ulteriormente, por las Divisas. Al entrar en el siglo XX, cerrado el ciclo de los **tiempos heroicos**, el progreso, entendido a la manera del racionalismo burgués del siglo XIX, la legalidad democráticoliberal, el avance de la ilustración, configuraron una nueva constelación de ideales que, no obstante su raíz utilitaria y su propensión materialista, fueron capaces de generar una mística peculiar que ganó por un tiempo las almas. Ya hemos señalado los factores que ocasionaron, históricamente, el obscurecimiento de estos mitos de nuestro siglo XX.

Falta indicar la razón fundamental de su decadencia: que no podían ser suficientes. No porque la legalidad, la democracia, el progreso material y la ilustración no sean en sí mismas cosas buenas y deseables, que una colectividad sana debe fervorosamente procurar, sino porque, para un pueblo marcado con el sello de la vocación trascendente, común a toda Hispanoamérica, sólo pueden ser medios, pero no fines.

En el pasado de nuestro pueblo hay un trauma, una línea trunca cuya frustración es el origen de nuestra desazón más honda, de nuestra inadecuación en el mundo. El estilo criollo original no cumplió el desarrollo que le indicaba la ley de su forma hasta pasar, por transición, a una forma distinta. Es, en otro plano, lo mismo que sucedió con el indio, sobre todo con el indio de las altas culturas americanas, cuyo truncamiento ha dejado un trauma perdurable, fácil de constatar en la psicología colectiva de esos pueblos. La línea de desarrollo pudo resolverse en una curva armónica, por una trasmutación incruenta, y florecer en la vía señalada por Artigas con su Reforma Agraria. Lejos de eso, el patriciado oligárquico primero y la burguesía industrial-comercial después, conjuntamente con el imperialismo extranjero, procedieron a la represión violenta de las tendencias criologauchescas, impidieron su desenvolvimiento y su progresiva adaptación a las circunstancias del mundo exterior, imponiendo las directrices de la civilización capitalista, reñidas con el núcleo vital y espiritual de nuestro pueblo. El alma de un pueblo que, en su desesperación trascendente, se hacía matar por lo blanco o lo colorado ¿podía compadecerse con una vida gris consagrada a los objetivos burgueses, a la consecución de "un pasar", una "posición hoy o mañana"? Los reformadores de nuestro siglo XX quisieron convencernos de que al cabo de la vida humana se halla la jubilación, cuando en verdad lo que se encuentra es la muerte, que nos impulsa a la trascendencia como única posibilidad de victoria.

Si un pueblo orientado hacia la inmanencia puede llevar una existencia saludable, sin el incentivo de algún ideal que trascienda la mera prosperidad colectiva, esta ausencia es en cambio fatal para los pueblos de índole **mesiánica**, tipo del español o del ruso, que tradicionalmente se han sentido ungidos por la responsabilidad de una misión, de una tarea histórica trascendente. La falta de ese ideal colectivo se expresa en nuestro pueblo por una nutrida serie de síntomas patológicos, tras los cuales se esconde un espectro tenaz. Dicen que cuando un ser humano muere violentamente, sin haber cumplido su ciclo vital, su alma permanece flotando sobre la superficie del planeta, empavoreciendo a quienes se topan con su aparición. Debe suceder lo mismo con el alma de los pueblos, cuando se trunca su desenvolvimiento, porque en el Uruguay hay un ánima en pena que

vaga por la geografía social de la República, promoviendo aquí y allá el desorden y la inquietud, generando un temor que no acierta a comprender su origen. Cuando un pueblo se ve privado de sus fundamentos espirituales, lógico es que busque su perdido equilibrio con mil gestos torpes o frenéticos, que expresan una pasión que ha perdido su objeto, una combustión en el vacío, como la llama fría de las luces malas. En el delirio del fútbol y del básquetbol, en el vértigo de la timba, en la agresividad de la patota, en el reproche perenne del tango, se manifiesta el extravío de un pueblo que espera a un pequeño mesías en cada jugada de quiniela.

Desde la gran convulsión que se conoce con el nombre de Revolución Emancipadora, iniciada en 1810, que fue pródiga en muestras de energía, genio y coraje, los pueblos de Hispanoamérica se han visto huérfanos de un gran ideal colectivo. Una tras otra, las metas propuestas se han revelado falsas e insuficientes para conmover al espíritu público y sostenerlo en vilo para la realización de grandes empresas. Más aún, estos pueblos han vivido precariamente, disimulando, con los espasmos de los cuartelazos y las guerras civiles, un fondo de abulia colectiva. Ciertamente que el imperialismo capitalista ha corroído su vitalidad, paralizando su capacidad de desarrollo y succionado gran parte de sus energías. Pero eso no explica todo. No explica, por ejemplo, cómo pueblos tan activos y orgullosos, que fueron y son todavía en las situaciones de emergencia capaces de tanto coraje, abnegación y denodado esfuerzo se han dejado envolver y penetrar por el pulpo imperialista sin una resistencia de conjunto inteligente y tenaz. La explicación se encuentra, seguramente, en la causal indicada por Servando Cuadro: nuestros pueblos no encajan en las coordenadas **economistas** y **materialistas** propias del inmanentismo de la civilización occidental contemporánea. Hace falta algo más que la ilusión del **confort** y el bienestar material mensurables, para dinamizar a estos pueblos que tienen en su raíz al que se forjó en los siete siglos de la Reconquista y de cuyas entrañas salió el Quijote.

"Uruguay ¿provincia o nación", págs. 66-70.

72 - [Los Partidos y su contenido]

Los partidos tradicionales han cumplido una tarea importante en el desarrollo del pueblo uruguayo. Han sido los canales de asimilación del aluvión extranjero, que de otro modo se habría en-

quistado, convirtiendo a nuestro pueblo en un conjunto de conglomerados superpuestos, y dadas las fabulosas proporciones del caudal inmigratorio, habría aplastado los gérmenes de la nacionalidad. La divisa, con su demoníaco poder de captación, ha hecho miscibles entre sí a esos conglomerados, aciriollando a los inmigrantes y su prole. A través de los partidos tradicionales, el inmigrante se incorporó activamente, desde su llegada puede decirse, a la vida nacional, y por medio de esa comunión anímica se impregnó de las modalidades, los usos y las tradiciones vernáculas, se nacionalizó, en vez de des-nacionalizar al país. En un grado que puede considerarse milagroso, si se consideran los índices de la densidad demográfica y el caudal inmigratorio, y más aún si comparamos el proceso de asimilación aquí cumplido, con el mosaico de nacionalidades de los Estados Unidos y con los **islotos** inmigratorios de otras repúblicas americanas.

Naturalmente, con lo dicho no se agota la explicación de los partidos tradicionales ni del papel que desempeñaron en la historia. A este respecto conviene distinguir entre la misión **funcional** que cumplieron y las tendencias históricas que en ellos encuentran el cauce propicio para su desenvolvimiento. Los bandos tradicionales, a la manera de un corte longitudinal, afectan a todas las formaciones sociales del país. Escinden al patriado como al gauchaje, al campo como a la ciudad. No puede explicarse el fenómeno de la divisa por factores exclusivos de índole económico-social. El materialismo histórico nada tiene que hacer aquí, sencillamente porque la predominancia del factor económico corresponde al ciclo capitalista de la historia y el fenómeno de la divisa se asienta en estructuras precapitalistas, en las cuales predominan los factores de orden emocional y psíquico. De todos modos, los factores económicos y sociales interfieren con el psíquico de la divisa, y se produce una parcial superposición de planos. Los bandos tradicionales han de ser los cauces a través de los cuales circulará el contenido restante de las tendencias históricas que se hallan presentes en nuestro desenvolvimiento. Tal ha sido la extraña peculiaridad de la historia de nuestro país.

¿Hay entre lo blanco y lo colorado alguna divergencia radical, aparte de la ciega adhesión emocional fundada en la peculiar conformación anímica de nuestro pueblo? Esa pregunta debe ser contestada afirmativamente, mas requiere algunas precisiones. La definición de las tendencias históricas encarnadas en los bandos tradicionales, sólo puede hacerse de modo muy general en **grandes números** y con un margen de elasticidad muy considerable. Porque en rigor no se trata de **partidos** sino de **corrientes**. No pueden definirse en función de un programa articulado, de formulaciones expresas. Es preciso observar la conducta de estas fuerzas políticas y las reacciones de sus integrantes, a lo largo de los tiempos, para extraer conclusiones con

respecto a las direcciones históricas que encarnaron. Direcciones que más que propósitos son tendencias, afinidades, simpatías y antipatías. Quizás les convenga mejor que ninguna otra, la denominación biológica de **tropismos**, que se compadece bien con la espontaneidad y proteica plasticidad de este fenómeno político. Y aún así, siempre encontraremos por el carácter **policlasista** de los partidos, por su esencial heterogeneidad, individuos y grupos **atípicos** en el seno de cada uno de ellos, que no responden a la supuesta tendencia general.

El momento decisivo en la evolución de los bandos tradicionales, para la fijación de sus tropismos respectivos, se sitúa en la Guerra Grande. En aquella emergencia, el Partido Blanco agrupó a la casi totalidad de las masas del Interior, bajo el estandarte de la defensa de la nacionalidad contra la intromisión anglofrancesa y el cosmopolitismo montevideano. En la dirección de ese bando se encuentra el General Oribe (que trae consigo el apoyo de la Confederación Argentina) y un sector del patriciado, especialmente vinculado a la industria saladeril que hallaba su vía de exportación en Río Grande. Mientras que el Partido Colorado, reducido al ámbito de Montevideo es dirigido por un círculo patricio dedicado a los negocios de exportación-importación y se sustenta con el apoyo de la escuadra anglofrancesa y los batallones formados por la multitud inmigratoria de la Ciudad-Puerto. No es de extrañar que, desde entonces, la corriente blanca se radique principalmente en la población del medio rural o en sectores urbanos de esa procedencia, donde predomina la tradición hispano-criolla. Perdura además, en las filas del Partido Blanco, cierto hilo histórico que continúa si no el ideario, por lo menos el sentido americano del federalismo rioplatense. El Partido Colorado, en cambio, tiene su fuerte en los centros poblados, especialmente en Montevideo, y muestra una mayor sensibilidad ante el influjo foráneo y las directrices de la vida urbana.

En esencia, ambas tendencias pueden ser antagónicas o complementarias, según la ocasión en que se enfrentan y la inflexión que adoptan. Ambas presentan sus respectivas posibilidades de acierto y de extravío. La preservación del legado tradicional, el sentido nacional y americano, históricamente más arraigados en la masa blanca, son valores que pueden descender en la dirección suicida del enquistamiento cerril y del conservadorismo reaccionario. El amor al progreso, a la innovación, a los aportes exteriores que distingue a la corriente colorada, es también un valor que puede envilecerse. La adopción indiscriminada de los influjos foráneos conduce al **descastamiento**, que nos deja inermes finalmente ante la penetración económica y política que generalmente acompaña a la influencia cultural. Un concepto del progreso demasiado simplista nos lleva a la ruptura de la tradición; el deslumbramiento ante los logros de las po-

tencias dominantes es uno de los factores que nos han convertido en una insular factoría, espiritualmente desprendida del área geográfica y cultura hispanoamericana.

Cabe insistir en que los tropismos señalados tienen un carácter relativo. Predominan en las bases de los partidos respectivos, y condicionan los actos de sus **direcciones**, mas, en el juego de situaciones concretas que forman la trama de la historia, sólo actúan como uno de los términos de una compleja ecuación. No es pues difícil hallar, en la conducta de los bandos tradicionales y particularmente en los actos de sus dirigentes aspectos que parecen desmentir la vigencia de las orientaciones apuntadas.

"Uruguay. ¿provincia o nación?", págs. 30-33.

73 - Agonía de la Educación

"Ya no hay respeto"; la melancólica sentencia de nuestros mayores encierra una estricta verdad. Los papeles se han invertido; la actitud de los jóvenes ante los adultos se halla impregnada de burlesca condescendencia.

Los hombres entrados en años evocan orgullosamente los bastonazos paternos, recuerdan con gratitud a venerables marimachos de la era vareliana, que a bofetón limpio encarrilaban clases enteras de muchachones, "algunos hombres hechos", por la senda del saber y del deber. Nuestros abuelos conocieron refinados horrores bajo el reinado de la vara y la palmeta. Las modernas corrientes pedagógicas han dulcificado los procedimientos, invirtiendo totalmente los antiguos cánones. Además de descartar los métodos de fuerza, han abolido prácticamente el principio de autoridad. Un adepto de las teorías en boga nos diría, poco más o menos: "El eje del proceso pedagógico debe estar en el educando, no en el educador. Respetemos al máximo la sagrada espontaneidad del alumno, otorguémosle una participación activa y creadora en la enseñanza. El maestro debe desaparecer, limitarse a una prudente, imperceptible supervisión, debe ser más un testigo que un actor."

Junto con el avance de estos criterios podemos observar una merma progresiva de los elementos **normativos** en la docencia. El perfeccionamiento de la enseñanza ha sido acompañado por el desmedro de la educación; el sentido integral de esta última se ha perdido. Nunca como hoy se atendió al alcance cognoscitivo de los

jóvenes, nunca se les sirvió más abundante acopio de datos. Pero la "Mens" del lema de la pedagogía clásica no era de modo exclusivo la mente que se ocupa del conocimiento de los hechos y de su interpretación racional. Incluía también normas éticas y una implícita filosofía vital, así como una educación estética. Nuestros abuelos transmitieron a nuestros padres no sólo su equipo informativo sino también un código (parcialmente tácito) de principios rectores. Lo hicieron coactivamente, pero en la misma dureza de los medios empleados se revela su inquebrantable convicción en la bondad de las normas que imponían, en la necesidad de que "entrasen" aunque costasen sangre. Nuestros padres (entendiendo por tales el conjunto de la generación adulta que se halla en esa relación a nuestro respecto) parecen haber perdido esa fe —en buena parte hecha de ceguera— en principios que les sirvieron, por lo menos como puntos de referencia, en su propias vidas. Su condescendencia, su ablandamiento, pudo haber expresado en su origen un conmovedor anhelo de suavizar las relaciones humanas, una ingenua confianza en la virtud innata de la especie. Pero pronto pasó a indicar, más que esa actitud positiva, la negativa del desconcierto, la duda y la inhibición ante un mundo cada vez más imprevisible, para cuyo enfrentamiento se tornaban caducas las viejas normas. Sus desganados consejos suenan a hueco en los oídos de los jóvenes. Cuando éstos se rehusan a prestar su acatamiento y homenaje tradicionales, protestan por la inseguridad en que se les abandona. Pero en realidad le deben cierta gratitud a la generación paterna por su renuncia a su función tutelar. La impotencia de esta generación no proviene de un criterio erróneo ni de irresponsabilidad. La verdad es que las estructuras morales, las tablas de valores del ayer, han periclitado. Sólo subsisten, como flotantes restos de un naufragio, recetas insustanciales, desprovistas de valor vital que decoran lánguidamente cajas de fósforos, anacrónicas exhortaciones de fin de cursos y sermones cada vez más insoportables. Bajo este punto de vista, es un mérito de la generación paterna haber comprendido, o mejor dicho, sentido sus limitaciones y efectuado una prudente abdicación, entregando los jóvenes a una azarosa libertad en vez de forzarlos a la desesperación con una terquedad inútil. Pero el reconocimiento de estos hechos no justifica elevarlos al nivel de "desiderátum", convertir una situación histórica concreta en modelo para sentar principios teóricos generales. Nadie puede, sensatamente, añorar el antiguo Jardín de los Suplicios didácticos ni la desaforada potestad del pater-familias. Pero las pretendidas ventajas de la abolición del principio de autoridad se ven infatigablemente desmentidas por los hechos.

Librado a sus solas fuerzas, obligado a inventar un sistema de conducta, casi diríamos, a inventarse a sí mismo, el joven siente que

la tierra falta bajo sus pies. La necesidad de guía y de autoridad tutelar es en los jóvenes tan fuertes como cualquier impulso elemental (la apetencia sexual, por ejemplo). Anhelan emanciparse tanto como obedecer. Aún para liberarse es menester un punto de apoyo, aún para la rebeldía se necesita una autoridad a la cual desacatar. A nuestros abuelos podemos oponernos, pero la generación inmediata anterior casi no cuenta, ni siquiera como adversaria. Nuestra época ha privado a esa exigencia de autoridad de sus cauces naturales, sin aportar caminos para sublimarla. Así como la enfermedad ayuda a comprender la fisiología normal, el fascismo ha expresado, a su perverso modo, hondas aspiraciones insatisfechas. No podemos subestimar esas lecciones: la facilidad con que arrastró a las masas juveniles a la ciega y fanática obediencia a sus jefes revela la profundidad de los impulsos psíquicos que movilizaba. La privación del ascendiente de los adultos, la esfumación de las jerarquías naturales de padres y maestros deja un vacío difícil de colmar.

La eliminación del principio de autoridad en el proceso educativo está estrechamente vinculada a la ausencia de finalidad de este proceso, a su progresiva carencia de sentido orientador. Oigamos nuevamente al expositor de las innovaciones pedagógicas: "La niñez, la adolescencia, la juventud no son etapas preparatorias de la futura gestión del adulto, son ciclos con exigencias y finalidades propias que se justifican por sí mismas y no deben sacrificarse en aras de una realización ulterior". Es evidente que estos conceptos se emparentan con la bancarrota de la noción de progreso. Se trasunta la filosofía inherente a los períodos de estancamiento, instante previo a la crisis o a la disolución. Los cambios operados en la educación tienen profundas raíces enclavadas en el conjunto de la vida social; la pedagogía no hace más que reflejar. Cuando los hombres atribuyen a su existencia un sentido (real o ilusorio) la vida no les parece un conjunto de etapas inconexas que se agotan en sí mismas, sino un desarrollo que conduce a una culminación; cada generación transmite a sus sucesores los medios que considera más eficaces para alcanzar esa cumbre.

Debilitados sus vínculos con el pasado, cortadas las amarras, nuestra generación ha sido confiada casi exclusivamente al juego de los factores ambientes y al ejercicio de su libertad. Es un privilegio doloroso, para algunos insoportable, pero lleno de excelencias. Es preciso que aceptemos, con todos sus riesgos, ese honor que nos proporciona, más que a ninguna otra generación pretérita, la posibilidad de ser creadores.

"Aproximaciones a la problemática de nuestra juventud"
en *"Problemas de la Juventud Uruguaya"*, págs. 55-57.

74 - Elogio del mate

Ciertas reflexiones acerca del mate y sus virtudes se asociaron en mi mente al mito de Sísifo, por la lectura de un ensayo de Camus. El mate significa, para el criollo, el momento en que Sísifo desciende; el momento en que, ensimismado, se hace superior a su destino, al insensato y tedioso afán que le ha sido impuesto. El mate es un pasatiempo, sin ser una distracción; así muestra su abolengo proveniente de ciclos vitales antiguos.

Quien lo vea como el síntoma de una pereza estéril, se halla contaminado por los valores demoníacos de una época que ignora el ocio fecundo y las virtudes de la contemplación. El cine, la radio, los espectáculos deportivos, la confusa baraúnda que **divierte**, distrae de sí mismo y de su verdadera vida al hombre, esa estéril agitación con que se destruye, parecen más compatibles con el industrialismo. Condenada está la civilización donde el mate no halle cabida, donde la clepsidra mida los pasos de Aristóteles, donde Sísifo no repose, siquiera una vez al día.

En las tierras de la cuenca del Plata, la pampa y la ganadería cerril hicieron al hombre hurafío y solitario; se ignoró el requiebro galante y la sensualidad; los sexos se polarizaron, agudizando su natural enemistad. ¿Cómo pudo la mujer vencer el hábito errante del hombre y constreñirlo a la domesticidad? Acostarse juntos pudo ser el momento de la mera codicia, cuando tomaron mate juntos fue más bien el momento del amor. Cada hombre llegó a sentir que no poseería realmente a una mujer hasta que ella le cebara mate a él, a él sólo, una indefinida sucesión de madrugadas y atardeceres. Así el caballo perdió la partida. Aún hoy, son las largas horas del mate las que retienen al criollo en el ocio hogareño y mitiga la tradicional hostilidad a lo femenino que lo lleva a preferir la rueda del boliche. A veces, condesciende tanto con la compañera, que toma mate dulce. Entre los porteños, las virtudes municipales y católicas han hecho un tal progreso que se ha llegado al lamentable exceso de desterrar al mate amargo.

Se ha ensalzado al mate por sus efectos diuréticos, se le ha proscrito como agente de contagio. Existen otros puntos de vista. Subestimo los bacilos que transmite, ante el amor y la amistad que

estrecha su vaivén. El mate fue otorgado por el Señor al hombre para que se sintiera menos isla en medio de la pampa. Desde siempre y en todas partes, el fuego reunió a los hombres a su alrededor. El mate prolonga esta reunión y es como un solo corazón común para quienes participan en su rueda. Una sociología rioplatense podría tomarlo como punto de partida. Crea normas de convivencia y límites a la expansión del yo. "La rueda viene así", dice sacramental el cebador, y su ademán circular frena la impaciencia egoísta. Ahuyenta la fatiga, templá suavemente el cordaje nervioso como a una guitarra, despeja la mente y la torna propicia a la evocación y al diálogo, a la narración y a la docencia. El pensamiento torturado se apacigua, haciéndose lenguaje, en la confrontación de las vidas que el mate reúne en un mismo remanso.

"Hierba bendita, consuelo del soltero"; las palabras de gratitud que el poeta inglés dedica al tabaco, pueden referirse al mate con plena exactitud. Porque así como anuda compañías, afirma y da ternura a la soledad. Yo veo a ese hombre innumerable cuya solitaria madrugada conforta el rumor del primus; su llamita azul reedita para él inmemoriales hogueras alimentando la mínima confianza y alegría que la vida requiere. Lo veo en las tardes, al retorno del trabajo (el momento de Sísifo) en la felicidad del reencuentro, tónica y amarga como la infusión que lo ayuda a despojarse de la fiebre, superando a la ciudad y a la naturaleza en la ardua paz de su alma. A veces, en el naufragio sereno de la angustia, cuando el hombre otea su pampa interior, suspendido sobre la nada, el tierno calor que el poro difunde en la palma de su mano es el único madero que lo mantiene asido a la vida y a la esperanza.

"*Asir*", Nos. 23-24, Agosto-Setiembre de 1951, págs. 45-46.

Emir Rodríguez Monegal (1921)

No es caso irreplicable pero sí, seguramente, raro, el ejercicio crítico regular en el triple campo de la literatura, el teatro y el cinematógrafo. Este, y en un nivel de firme autoridad, agudeza, ágil estilo e información amplia y completa es, sin embargo, el de Emir Rodríguez Monegal, el más importante de nuestros jueces culturales desde que Alberto Zum Felde hizo abandono, allá por 1930, de tal función.

Los trazos de esa crítica, más concentrada en el ejercicio vivo que en la teorización, más eficiente en lo propiamente literario que en otras implicaciones eventuales de los textos, sus excelencias y sus límites —que como todo los tiene— no han de ser estudiados ahora, porque es desde su “ensayismo” que la personalidad intelectual de Rodríguez Monegal tiene que ser abordada.

Con notas indiscutibles pero externas esta personalidad podría ser dibujada: su fecundidad, su extraordinaria capacidad de trabajo, la multiplicidad de sus intereses, su inflexible sentido de la construcción, su inclinación (de la que fue cabal fundador) por las literaturas anglosajonas, su predilección por la narrativa, su devoción por Jorge Luis Borges, su interés por las connotaciones sexuales de las palabras o imágenes que comenta, su inquietud viajera (Inglaterra 1950-1951; 1957-1960, 1962, Estados Unidos 1960-62, Chile 1954 y 1963, México 1964, etc.). Todo esto tiene, sin embargo, la semiverdad del esbozo y no debe, ni puede ser dejado sin algún complemento.

En “Marcha”, desde 1944 (14 enero, n° 217, fecha capital) hasta 1959 y sólo con algunas interrupciones, Rodríguez Monegal fijó lo que habían

de ser los gustos y categorías del sector más considerable de la generación que se da como advenida al año siguiente de su inicio. Desde aquí la recapitulación es fácil: la pasión por la lucidez (una palabra que fue bandera de casi todos), el rigor judicial, la reverencia por los valores de perfección estructural y formal y por la riqueza imaginativa, el desdén por la trivialidad testimonial, el emotivismo, el regionalismo, la inflación expresiva, el desprecio por la literatura protegida, oficial y perfunctoria, la urgencia por una exploración desapasionada de nuestro caudal literario y un inventario de lo salvable de él, la prescindencia de toda consideración “extraliteraria” y “extraobra” (de piedad, pragmática, beneficiante, civil). Y todavía el ensanchamiento de idiomas y lecturas y la congregación olímpica de unos dioses mayores: Proust y Henry James, Joyce, Kafka, Gide, Faulkner, Shaw, Mann, Virginia Woolf entre los universales; y los hispanoamericanos Borges y Neruda y Lins do Rego y Manuel Rojas; y los uruguayos revalorizados o ensalzados: Acevedo Díaz, Quiroga y Rodó, Espinola y Onetti.

Ningún ejercitante literario y crítico contribuyó en mayor grado que Rodríguez Monegal a este firme cuadro de vigencias del que en algún momento muy pocos se hurtaron y que constituyó, en plano decisivo, el aglutinante de la nueva conciencia generacional.

Desde 1949 a 1955 —y mientras se dirigía desde “Marcha” a un público muy extenso del que hizo en cierto modo el séquito de la promoción— Rodríguez Monegal fue también uno de los promotores de “Número”, la revista de reciente y convertida reaparición, que congregó en su primera época (véase noticia sobre Carlos Martínez Moreno) el núcleo más activo y tal vez más característico de la por entonces nueva oleada literaria. Desde 1960 escribe en “El País”, donde atiende la crítica de cine y teatro y publica notas semanales de carácter literario.

Pero Emir Rodríguez Monegal no es sólo un notero, un “reviewer”, un articulista y, en esta tarea que sería agotadora para cualquier otro con menos bagaje y menos oficio, ha encontrado margen y respiro para una persistente labor de investigador e historiador literario de indiscutible solvencia. El resultado de ella es ya “Aspectos de la

novela en el siglo XX" (1946), "El Diar'io de viaje a París de Horacio Quiroga" (1949) y la edición de Aguilar de las "Obras completas" de José Enrique Rodó (Madrid, 1657). Tiene desde hace años inédita una indagación incesantemente acrecida sobre Andrés Bello y el romanticismo hispanoamericano y la influencia en éste del romanticismo en lengua inglesa. Sólo algunos fragmentos de tal estudio han aparecido, lo que también puede decirse de sendos libros sobre la novela contemporánea y sobre la crítica literaria de nuestros días, sólo inferibles en su alcance completo a través de algunos artículos publicados en "Sur" y "Número".

Sus otros trabajos (parte mínima de su obra) recogidos en libros son, esencialmente, recolección de textos periodísticos (de "Marcha", "Número", "Ficción", "El País", etc) y aún de alguna conferencia. Ello puede rezar con "José Enrique Rodó en el Novecientos" (1950), "Objetividad de Horacio Quiroga" (1952), "José Lins do Rego" (1952), "El juicio de los parricidas" (Buenos Aires, 1956), "Las raíces de Horacio Quiroga" (1961), "Narradores de esta América" (1962) y "Eduardo Acevedo Díaz" (1963).

Desde sus años primeros hasta hoy, podría calcularse que Emir Rodríguez Monegal asumió sobre sí magnitud desmedida de los enconos que su grupo de edad fue suscitando en los anteriores de alguna altura y la saña de los mediocres de todas las etapas, acostumbrados a la impunidad literaria, a la tenue benevolencia de peñas y circulitos. En realidad desde Zum Felde, ha sido Rodríguez Monegal el escritor uruguayo con más enemigos y —aunque pueda discreparse con varios de sus contundentes dictámenes juveniles, aunque pueda no compartirse su estilo polémico extremadamente frío, metódico sin resquicios, aunque pueda reconocerse que su mano es, cuando quiere golpear, demasiado pesada y todas sus opiniones demasiado seguras— la verdad es que no se llega impunemente (por lo menos entre nosotros) a ser tan respetado y hasta temido como él lo es, a alcanzar un círculo de lectores más amplio que el que ninguna crítica ejercitante había alcanzado, a ser competente, al mismo tiempo, en monografía e investigación literarias y en ese juicio sobre libros, películas o dramas del día, para el cual ninguna eru-

dición sirve de muleta y son prácticamente infinitas las posibilidades de pifia.

A Inglaterra debe mucho Emir Rodríguez Monegal, a Inglaterra como un todo y no sólo a su literatura, pues puede decirse que contra sus firmes contornos terminó de pulir las superficies de una figura humana ya bien trabajada. Si de afinidades se habla, es evidente que allí concluyeron por pronunciarse los trazos tanto de su estampa física (gachos alicortos, paraguas, ropas oscuras), de su gusto (por el te, por la buena pintura) como los menos externos de su pasión por la exactitud, el sobrentendido, el "self-restraint", el humor irónico y el trabajo, siempre el trabajo.

Y si esta precisión sobre Inglaterra viene a cuento es porque a raíz de su última estada larga, a partir de 1957, tanto en impresiones de viaje como en notas aparentemente divagatorias, se ha revelado Rodríguez Monegal aventajado oficiente de un estilo culto, ligero, eminentemente periodístico, pero abonado de cultura, de penetración, de seguro gusto, en el que los años han llamado favorablemente agresividades y didactismos. Son ejemplares, en este rubro, algunas páginas sobre Brighton, por ejemplo, sobre los lagos escoceses, en las que la percepción directa y aguda corre entremezclada con los recuerdos ilustres y la visión madura del pasado cultural. De este sector, es posible decirlo, se puede extraer la porción ensayística de su obra, escasa hasta entonces pues, salvo recuentos y panoramas, siempre era un libro o un autor los que circuían, temáticamente, su pensamiento.

A pesar de su brevedad y de no ser, sin duda, insustituible, el texto que sigue representa bien este período reciente de la producción de Rodríguez Monegal. La vivacidad, la aptitud para agrupar ejemplos y posturas desde una común e inesperada raíz, la amenidad se dan con generosa evidencia. Tampoco, como otras similares, dejan de estar marcadas de cierta prisa. Una prisa que en la página presente, desdibujando alguna noción capital, hace del tropicalismo sinónimo, a la vez, rastreese, de desarraigo cultural, de "colonialismo mental" y de esa frondosidad emotiva y sensorial que es uno de los comunes denominadores de toda la Hispanoamérica comprendida entre los límites nortes de la Argentina y las tierras altas de México. Podría

sostenerse, sin embargo, que esa ambigüedad enriquece el concepto y, ocurra esto o no, el pequeño ensayo no pierde sus virtudes, su calidad, su índole (para decirlo con dos palabras que gustan a su autor) excitante y provocativa.

75 - Una gran reserva de tropicalismo

“El trópico empieza en el Río de la Plata”, decía el otro día don Ricardo Latcham en una charla informal de sobremesa. A las consideraciones y ejemplos que su vasto conocimiento de las letras hispanoamericanas le facilita, se podría agregar alguna meditación desde esta orilla. Ante todo por que si de algo estamos orgullosos en el Plata es precisamente de nuestro parecido con Europa, de nuestro occidentalismo, de nuestra veteranía de viajes transatlánticos. Y, sin embargo, la humorística y cariñosa observación de don Ricardo (gran amante de las letras platenses) no deja de tener un gran fondo de verdad.

En la superficie el habitante de este río como mar es sobrio y medido, intelectual y triste, gran amigo del derecho y de las abstracciones. Muchos viajeros (desde el conde de Keyserling para abajo) nos han echado en cara la tristeza en tantos que otros han visto con asombro nuestra escasez de color local: algunos gauchos de chiripá, los orilleros de golilla al cuello sujetando las esquinas en el Bajo, algunos negros tamborileros que antes eran de Figari y ahora son de Páez Vilaró. Y en la otra margen no están mejor.

Buenos Aires y Montevideo han creado o difundido la imagen de dos grandes cosmópolis en las que el europeo se siente como en su casa y que sólo tendrían que cambiar algunos grados de latitud para ser realmente del Viejo Mundo. A tal punto esto nos parece cierto que cuando a unos ingleses se les ocurre reconstruir cinematográficamente la batalla del Río de la Plata, no tienen más remedio que introducir un anacrónico gaucho en Pocitos para que en todo el mundo les crean que han venido a filmar la película en los lugares de los hechos.

Y, sin embargo, tiene razón Latcham cuando habla de nuestro tropicalismo. Aunque está disimulado, aunque resulta de tonos menos pujantes late debajo de toda la vida nacional. Este tropicalismo platense existe en todos los órdenes de la vida. Dejando de lado el

campo político (donde tal vez luce con más firmes colores e inagotable inventiva) es fácil reconocerlo en nuestras letras. Ya me he referido otras veces a la megalomanía literaria platense que exige que todo escritor se sienta Goethe o Platón, que todo poeta intente competir con Homero o Shakespeare.

Nuestros vecinos han cultivado el literato a la francesa con un sentido de imitación digno de la mejor causa. Algunos han llegado a escribir en francés, haciéndose traducir luego sus obras a la lengua nativa. El caso más notable es Victoria Ocampo, poseedora hoy de una excelente prosa castellana y cuyos primeros ensayos fueron pensados y redactados en francés. Por su parte, Enrique Larreta sentó un modelo inigualado de escritor castizo, con un patinado fondo de viejas sillas repujadas españolas, escudos de armas y prosa del siglo XVI, que inmortalizó Zuloaga en un cuadro muy bien pagado.

Para no ser menos, nosotros tuvimos a Carlos Reyles, también castizo, también de viejas sillas repujadas, también inmortalizado por Zuloaga, etc. En nuestros días, el argentino Eduardo Mallea continúa portando la antorcha y despertando envidias. Teorías de criados solían recibir a los visitantes a su mansión; no le son desconocidos los refinamientos de comer en vajilla de oro. Los casos podrían multiplicarse y aún abaratare.

La verdad es que estas ingenuas señales de tropicalismo (o de colonialismo mental) aparecen también reflejadas en la obra. ¿Cuántos de nuestros escritores no han tratado de emular a los grandes y lejanos modelos de Europa, sin preguntarse primero si realmente tendrían algo semejante que decir? En nuestras letras corre ese tropicalismo desde la populosa *Epopeya de Artigas* (alguien había pedido un breve informe sobre el héroe a nuestro vate epónimo) hasta más recientes *Epopeyas bolivarianas* que ni siquiera tienen la excusa (válida) de haber sido escritas por un gran poeta.

Un semejante afán de grandeza inspira la reconstrucción de algunos episodios de nuestra historia en obras tan dispares como la secuencia narrativa de Acevedo Díaz o el supuesto relato de Dumas, *Montevideo o una Nueva Troya* (escrito presumiblemente por Melchor Pacheco y Obes). Pero si el tropicalismo alcanza cierta justificación en el primer ejemplo, obra de un verdadero narrador, y hasta tiene cierta ingenua frescura en el segundo, no pasa lo mismo con otros casos de más reciente memoria.

¿Qué otro calificativo que tropical merece el acto de 1930 que corona a la autora del *Cántaro fresco* con el título continental de *Juana de América*? ¿Y esas infalibles *Jornadas de poesía* que ocurren en uno de nuestros más viejos balnearios, con oportunas *Salutaciones al Mar* y puntual concurrencia de la inspiración, de 17 a 19 hs.?

¿O esa inefable antología poética que se dejó compilar Julio J. Casal y en la que figuran absolutamente todos los poetas que alguna vez escribieron versos (o los perpetraron, como el mismo antologista dice con amable cinismo) en esta orilla del Plata?

Una ráfaga de manso, disparatado tropicalismo, atraviesa nuestra historia literaria y encuentra nuevas formas en cada época. Hoy resulta hasta agradable burlarse con afecto de la *Revista del Salto*, en que Quiroga intentó (hacia 1899) conmover la siesta de su ciudad natal con artículos sobre el sado-masochismo o con cuentos calcados externamente de Poe. Hoy los cronistas literarios pueden evocar con placer los disparates que Julio Herrera y Reissig decretaba desde su Torre de los Panoramas, modesto altílo poético en que cualquiera recibía el abrazo que lo coronaba vate máximo.

Pero lo cierto es que esas tarambanadas de nuestros mayores eran, y son, nada más y nada menos que una señal (tan evidente que ya no la vemos) de nuestro tropicalismo ese mismo tropicalismo que deshace en disputas bizantinas a nuestra "Aristocracia" sin clase, que se manifiesta en la grandeza de nuestros proyectos públicos y la modestia de nuestras realizaciones, que cada cuatro años tiene ocasión de manifestarse, en forma orgiástica y cívica.

Las señales están ahí para quien quiera verlas. Aunque es más fácil seguir creyendo que en este río como mar no empieza el trópico y que los ejemplos aducidos son susceptibles de otra interpretación. La realidad es siempre lo más difícil de ver.

Guido Castillo (1922)

Podría abreviarse una caracterización de Castillo diciendo que es el cuarto y último, por año de nacimiento, del ya largamente explanado Grupo "Asir", que es una de las personalidades de más sustancial atractivo de su generación y que su labor crítica y ensayística —nunca recogida en libro— vale por una especie de incansable enunciación de la poesía y su valor supremo.

Con todo, sería poco equitativo no ceñirle con una precisión mayor.

Recargado de deberes y trabajos pero siempre dispuesto a postergarlos en torno a la mesa y al diálogo, vivaz, permanentemente fatigado pero sacando de su cansancio fuerzas para un animoso, gozoso, encandilado vivir, Castillo Meirelles, salteño de origen y montevideano por necesidad, se enderezó, tras unos años de bohemia juvenil, hacia la senda habitual del profesorado, de filosofía en su caso, literatura y lenguas muertas. Paralelamente se fue prodigando en artículos, innumerables conferencias y colaboraciones relativamente regulares en "Asir", en "El Removedor", del Taller Torres García (del que fue fervoroso e intransigente teórico y polemista), en "Entregas de la Licorne", cuya secretaría ejerció, en "El País" y otras hojas. Su pensamiento discontinuo, proclive al repentimismo, ha buscado reiteradamente la forma aforística, que condensó en series: "Bueyes perdidos", de 1951 y "Pájaros dispersos", de 1962, con cambio de títulos que traducen, sin duda, un promisorio (aunque todavía invisible) fenómeno de levitación.

En todo lo que Castillo ha escrito hay una disposición muy específica para la paradoja (un escritor es serio cuando juega; la poesía es útil porque no sirve para nada son dos entre mil ejemplos); para el juego de palabras y el descoyunta-

miento etimológico a la manera unamuniana ("encantador" es estar-en-el-canto, es un caso); para las antítesis violentas (del tipo de cielo-tierra, vida-muerte, sueño-vigilia, ilusión-realidad, claridad-misterio, cuna-sepultura, razón-cordura u otras).

La cuarta parte de tales reiteraciones sería bastante para filiar a Castillo dentro de la corriente estilístico-ideológica del barroco conceptista —quevediano, gracianesco— al que sin duda accedió a través de la fervorosa, discipular amistad con José Bergamín, a todas luces la más decisiva influencia de su formación. En tal modalidad, y aún en todo un hispanismo trascendental, parece firme, cómodo, natural, el interesante espíritu de Castillo.

Es claro que los procedimientos, los trucos expresivos que un barroco literario importa no son (y no lo son en Castillo) un mero juego o, por mejor hablar (y hacerlo en su lenguaje) es claro que ese juego es trabajo serio, empeño por iluminar, desde ángulos de ataque inesperados, el misterio de las cosas, el permanente milagro de la vida. Es una manera en la que cada objeto, en pureza, va haciéndose el contrario, en la que cada apariencia, caleidoscópicamente, escamotea su sustancia y cada sustancia se hace apariencia nueva y, así, interminablemente.

Junto a la poderosa de Bergamín, habría aún que mencionar en Castillo la impronta de Pablo Luis Landsberg y la más general de los clásicos españoles, materias de sus agudas interpretaciones y glosas, frecuentemente afinadas hasta una delgadez tan provocativa como riesgosa. En esta zona son especialmente relevantes sus interpretaciones del "Quijote", que ha amagado durante años recoger en volumen sin que hasta hoy lo haya hecho.

Bastante desdeñoso de la actualidad y parecido en esto a Visca y a Bordoli, Castillo acentúa más todavía que el último, el primordial y concentrado interés por los grandes textos clásicos universales y, en particular, por aquellos (ya sean en verso o en prosa) en los que la Poesía que idoliza splende sin rebozo. Y si, como se observaba inicialmente, la loa de la poesía es su obsesión (también lo fue la de Susana Soca, lo es la de Esther Cáceres y Ricardo Paseyro) es explicable que casi siempre sus juicios y sus comentarios giren en torno a una pauta esencialmente fija. El enunciar, definir la poesía e identificar el texto atendido con ella es

la porción positiva: la negativa explayará el repudiar todo lo que (realidad y realismo, razón y racionalismo) se considere que atenta contra su entidad. Porque para Castillo, al modo de Croce, toda literatura es poesía o no es —antipoéticamente— nada y cualquier poesía (auténtica, claro está) creación libérrima, alumbramiento en la alegría, sumo órgano de visión, luz de la vida, locura razonable, misterio claro, ilusión realísima, veracísimo fantasma.

Tal concepción le ha conducido, con toda lógica, a métodos de indagación acentuadamente intuitivos y "operocéntricos" y a un correlativo desdén por todo abordaje de tipo biografista o psicológico, historicista o social, genérico o estilístico, enfoques que por lo general, y hasta sarcásticamente, desdenea.

Aun cabría decir que el espiritualismo antiintelectual del grupo de "Asir" se hace en él, si bien se observa, intuicionismo netamente irracionalista y un peculiar "emotivismo" de abolengo español. No es inoperante esta proclividad, sin duda, para franquear e el acceso a una efectiva vivencia de lo sobrenatural, misterioso y milagroso del mundo; una vivencia que tanto nutre su ideal de poesía como una religiosidad que vive con libertad y desgarró de cristiano de nuestro tiempo.

Todo se imbrica en Castillo con un sistema axiológico y un talento vital de tipo (ya se adelantó) hedónico-estético y en el cual, al modo kierkegardiano, ética y religión corren por cuerda separada y la moral dinámica y autonomista de sello protestante se mira con específico desapego. Sin embargo, Castillo (como ya se adelantaba también) no ha desdeñado, al punto que otros de sus compañeros de núcleo, participar en las definiciones políticas y sociales de su generación.

En el texto seleccionado de Castillo (donde se suprimen dos largas citas de Eduardo Spranger y de Carlos Bonnes) se puede advertir transparentemente la ya tan aludida tendencia a situar los problemas en un "más allá" de lo histórico y lo social, en el reino de las designadas "cuestiones eternas" de la vida y la muerte, salvación, contemplación, sentido de la experiencia. Todas ellas se acepta que se encarnen en el hombre positivamente "condicionadas", pero se rechaza todo reductivismo que las convierta en puro, servicial epifenómeno.

Tal tesitura resulta en Castillo inseparable de una aguda percepción (que este texto también ilustra) para todo lo que hace la grandeza del hombre y la afirma en cualquier, e imaginable, contexto social. Igualmente puede rastrearse en él, una difusa hostilidad a lo genéricamente "moderno" y al prestigio de la novedad; en forma más concreta se hace patente el rechazo (o por lo menos ciertas consecuencias humanas, morales) del "robinsonismo" histórico de la técnica y el inoculable apego que Castillo siente por los ritmos naturales del crecimiento respecto a los puramente mecánicos de la fabricación. Se evidencia todavía, de manera semejante, la importancia que para el escritor posee un gran patrimonio de sapiencia, esa Tradición que es médula de toda cultura mayor. No se ve, en cambio, ninguna inclinación a endosarla y más bien, sí, la convicción de que se la defiende y acrece en planos de salvación y de experiencia, dos valores cuyo posible conflicto, dentro de su campo ideológico-emocional, el autor no parece haber vivido todavía.

76 - La Utilidad de la Literatura

La adolescencia se caracteriza, cada vez más frecuentemente, por una pérdida, cada vez menos transitoria, de la natural predisposición del niño para la poesía. En la pureza de la niñez ocurre el descubrimiento, o la revelación, del puro ser de las cosas. Y así como no hay poesía sin un centro indestructible de pureza, que triunfa incluso de la corrupción moral que pueda tener el poeta, así tampoco hay verdadera pureza sin un halo o aire inconfundible y luminoso de poesía. Al contacto del tranquilo asombro de los ojos de un niño —sólo los niños saben asombrarse con naturalidad— todas las superficies del mundo y todos los claros misterios de los seres parecen adquirir una conciencia gozosa de su propio existir; la realidad convive sin violencias con los sueños familiares, la verdad se refugia en la ilusión y los mitos forman parte de la vida cotidiana.

Pero son muchos los aspectos de la vida moderna que tienden a desviar la infancia y a interrumpir o saltar la adolescencia, apresurando las etapas de la evolución, para producir, con una rapidez siempre creciente, hombres aptos para la convivencia y la competencia social. No importa que muchos se destruyan en este proceso acelerado de producción, pues el porcentaje de individuos útiles aumenta día a día. Hoy estamos tan convencidos de que podemos fabricarlo todo como de que podemos destruirlo todo: las ideas, la felicidad, el amor y el odio, el pasado y el porvenir, el recuerdo y la esperanza. Por eso los maestros, y los educadores de la juventud, tienen la urgente y extraña responsabilidad de defender a los jóvenes contra ciertas formas de civilización y contra cierto tipo de conocimiento y de estilo vital que en la práctica, se revelan como eficaces para mejorar la situación económica y social de quienes se adaptan a ellos. Siempre será más fácil sacar a la gente del analfabetismo que protegerla de algunos alfabetos útiles para la lucha por la vida, y mortales para la dignidad del hombre.

¿Qué papel puede desempeñar la literatura o, más precisamente la poesía y la enseñanza de la poesía en el teatro de la civilización

contemporánea? Parecería que ese papel está destinado a ser el de una pobre figurante bastante anacrónica y un poco ausente de la acción.

Los profesores de nuestro país habrán podido observar, seguramente, que cada año que pasa son más los estudiantes (...) que se preguntan para qué sirve la literatura y qué tiene que ver la poesía con las carreras profesionales que ellos han elegido. Estas preguntas encierran, casi siempre, un gran desconcierto y, muy a menudo, un mal encubierto desdén que hace suponer una tácita respuesta. El profesor puede pronunciar un bello y profundo discurso, demostrando que la literatura es una de las más importantes, delicadas y complejas objetivaciones del espíritu. Puede señalar que la poesía es el más directo de todos los lenguajes, porque es un lenguaje absoluto; un lenguaje donde desaparece la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la inmanencia y la trascendencia, entre la realidad y el sueño, entre la máscara y el rostro, entre la verdad y la ilusión, entre la gravedad y el juego, entre el significado y el signo, etc., etc. Puede incluso comentar, con tanta inteligencia como fervor, la maravillosa "Defensa de la Poesía" de Shelley, y su talento, su elocuencia y su entusiasmo conmoverán transitoria y circunstancialmente a unos cuantos, convencerán a muy pocos y confirmarán a la mayoría en sus apenas disimuladas sospechas. Por último, al profesor le queda la alternativa de tomar el toro por los cuernos, y decir la verdad desnuda: la poesía no sirve para nada. El auditorio quedará asombrado de ver que sus más firmes convicciones son compartidas por la única persona que tendría el deber de rebatirlas. Algunos se indignarán ante el cinismo y la desfachatez de una actitud tan poco académica y asumirán la defensa de la literatura. El profesor podrá hacer, entonces, la segunda afirmación: la diferencia más sutil y más radical entre el hombre y el resto de los animales es que el hombre es el único animal que hace cosas que no sirven para nada y que, por lo mismo, esas cosas son las más características y distintivas de lo humano. No es muy difícil hacer entender a la casi totalidad de los alumnos que es necesario distinguir aquello que nos sirve para algo de aquello a que debemos servir y que es necesario satisfacer, sacrificándole, a veces, nuestra vida.

Recordemos esta copla de Antonio Machado:

“¿Dónde está la utilidad
de nuestras utilidades?
Volvamos a la verdad:
vanidad de vanidades”.

Y esta otra, más honda e inquietante:

“Bueno es saber que los vasos
nos sirven para beber;
lo malo es que no sabemos
para qué sirve la sed”.

Si los niños entienden todo lo que vale la pena entender, los jóvenes, los adolescentes entienden mucho más de lo que suponemos, y, por eso, es preciso enfrentarlos a cosas esenciales, orientarlos hacia los grandes temas, hacia los problemas últimos. Eso no se obtiene con hermosos lugares comunes que hablen del ideal, del desinterés, la verdad, la belleza, etc: eso se obtiene ayudándolos a tener una experiencia auténtica de su propia existencia, que es inseparable de la existencia del mundo. Y la poesía es una revelación del Ser; pero es una revelación alegre del Ser.

Sin alegría no hay creación ni conocimiento poético posible, y no importa que el poeta esté “triste hasta la muerte”, porque la verdadera alegría es más de orden metafísico que psicológico. Un poema puede estar lleno de las más lúgubres ideas y de los más dolorosos sentimientos, sin embargo, siempre serán alegres las profundidades vivas de la forma. Impelido por la voluntad misteriosa de crear y descubrir las formas, el poeta entra, con su tristeza, su dolor y su amargura, en el círculo mágico del juego, y allí juega, como un niño, a deshacer, hacer y rehacer musicalmente su corazón, con incansable alegría. En ese sentido creo que se equivoca Pedro Salinas, en su estupendo y definitivo estudio de la poesía de Jorge Manrique, cuando dice que el autor de las *Coplas* comenzó jugando retóricamente con la muerte hasta que se encontró con la muerte de su padre y con el fin de todo juego. “El alma manriqueña — escribe Salinas— dormida en el sueño cortés, en los retozos retóricos con la muerte hechiza, juguete conceptual inventado en la sensual Provenza, se encuentra un día con la muerte verdadera en una villa castellana”. Sin embargo, nos parece que fue entonces, cuando se encontró con la muerte verdadera, que empezó a jugar de veras Manrique, no obstante la pesadumbre de sus versos, entrando en el aire de la gran poesía porque jugó con lo que nadie juega. Y siempre vuelven las *Coplas*, como si el tiempo no pasara por ellas, a cantarnos a recordarnos eternamente en el oído “cómo se pasa la vida — cómo se viene la muerte— tan callando”. Ellas nos ayudan a despertar y a contemplar nuestra propia condición mortal y lo fugitivo y caedizo de las cosas “tras que andamos y corremos”, pero ellas mismas nos ayudan, también, a salvarnos de lo anonadante de ese despertar, de lo angustioso de esa contemplación. El mismo canto, que tan doloro-

samente nos despierta, es el que, por arte o juego de encantamiento, nos adormece lo suficiente para soportar la profunda herida que nos abre. Y así, puesto a salvo —por una delicada y peligrosa operación— en el otro mundo de la poesía podemos ver, entredormidos, “que se va la vida apriesa— como sueño”.

Esta aparente digresión sirve para mostrar, con un ejemplo concreto, por qué la literatura puede ser la principal educadora de la juventud, la gran pedagogía de nuestro tiempo. Ella le mostrará al adolescente todos los abismos y todos los laberintos y le enseñará, a la vez, a no caer y a no perderse en ellos. Esta pobre figuranta del **gran teatro del mundo** es la que conoce en realidad el sombrío fondo de la tragedia, y si anda, a veces, como enajenada y perdida por la escena, es porque ve, quizás, el lejano resplandor de la sonrisa de los dioses y los invisibles dedos que mueven los hilos secretos de la acción. Ella es la eterna Beatriz que le ha dicho al poeta, al pedagogo, al guía del hombre extraviado:

“T'son Beatrice che ti faccio andare;
vegno del loco ove tornar disio;
amor mi mosse, che mi fa parlare”

Es el amor el que mueve la voz de la poesía —“L'amor che move el sole e l'altre stelle”—, y es el que debe mover la voz de todo maestro, de todo educador. Ese amor que trasciende toda utilidad es hoy más necesario que nunca para poder conocer a los jóvenes y para poder comunicarse con ellos. Sin el Eros pedagógico no hay método capaz de llegar al corazón de una juventud que se ha desarrollado en la escuela de la avidez, de la velocidad, del lucro y de la ambición.

La gran mayoría del estudiantado pertenece a la clase media, a la pequeña burguesía ansiosa de progreso, de éxito, de rápido encumbramiento social y bienestar económico. Eduardo Spranger ha hecho, en “Cultura y Educación”, un admirable retrato de esa clase estudiantil retrato que, a pesar de las diferencias de lugar y de tiempo, se aplica perfectamente a nuestro momento y a nuestro medio (.....) Spranger plantea el problema en sus verdaderos términos, y sus observaciones conservan una sorprendente actualidad. Si algo ha cambiado en el panorama del mundo es para presentar un cuadro todavía más sombrío y desolador. Spranger no podía pensar, en 1927, en una nueva guerra mundial de las características de la segunda, ni en la bomba atómica que inicia, según dicen una nueva era y que puede destruir todo lo que han dejado las otras, revelándose, por eso, como el signo de nuestro tiempo, como el más útil de los instrumentos, el Instrumento de los instrumentos, el Supremo

Utensilio. La civilización moderna ha reunido sus más poderosas fuerzas productivas, sus más importantes conocimientos de la más alta ciencia especulativa, conjugados con los mejores recursos de su espíritu práctico, para crear algo que sea capaz de aniquilarlo todo. ¡Qué símbolo inquietante! Y a veces nos parece que flota sobre nosotros una irónica sonrisa sobrenatural, más inquietante todavía.

Creo que no se necesita ser muy sagaz, ni tener una muy desarrollada sensibilidad moral para darse cuenta que la guerra y la bomba atómica han caído sobre todos los planes pedagógicos del mundo entero. Y es un denigrante, inhumano e ilusorio consuelo de los sudamericanos pensar que lo atroz ocurre lejos de nosotros.

En nuestro caso particular de presuntos orientadores de la juventud, en una etapa fundamental de su desarrollo espiritual, debemos preguntarnos qué sentido tiene —en este siglo de las explosiones nucleares, de los vuelos supersónicos y de los satélites artificiales— hablarles a los adolescentes de la cólera de Aquiles o de la duda de Hamlet. ¿Es justo, es legítimo distraer a los jóvenes de su preocupación inmediata que no los esperará, y hacerlos girar para que contemplen un pasado que siempre los espera? Antonio Machado ha escrito: "Es el viento en los ojos de Homero, la mar multisonora en sus oídos, lo que nosotros llamamos actualidad". Si los ojos juveniles se acostumbran a distinguir la eternidad temporal, el contra-tiempo histórico del espíritu manifestado en la poesía, se acostumbrarán a no pestañear ante los relumbrones ni ante los fogonazos del presente. Debemos inculcarles a nuestros alumnos cierta presbicia espiritual que los obligue a distanciar las cosas demasiado próximas para verlas mejor, unidas a las más remotas luces del pasado y a las más inciertas del porvenir.

Pero uno de los más graves inconvenientes de la pedagogía de la literatura es que no hay nada más fácil que creer que estamos enseñando verdaderamente a comprender la poesía, cuando, en realidad, no decimos una sola palabra que se relacione directamente con ella. Basta que el educador —y aun el de mayor talento y sensibilidad— se olvide por un momento de su servidumbre de amor hacia aquello que lo trasciende y hacia los oídos que lo escuchan, para que la poesía se vea reducida a lo que no es ella y canjeada por los objetos que están en ella o por lo que la circundan. Esto no significa desdeñar ninguno de los elementos que rodean el hecho poético; es, por lo contrario, imprescindible referirse a ellos, y muy minuciosamente a veces. Todo depende del punto de vista que se adopte; hay que interpretar esos elementos —históricos, sociológicos, biográficos, psicológicos, gramaticales, etc.— desde la poesía y no a la poesía desde ellos. Por lo que a mí me toca, no puedo estar seguro de haber

dado alguna vez una verdadera clase de literatura, sin embargo lo estoy de haber dado muchas que poco o nada tenían que ver con ella.

No debe interpretarse que hay aquí una actitud esteticista, ni una negación de la existencia concreta del hombre en el mundo "con toda su muerte a cuestas", ni que se ubica el arte lejos de la vida. Una concepción de tal naturaleza sería muy poco formativa y peligrosísima para toda pedagogía, aunque no tanto como otras, mucho más difundidas en el aire que los jóvenes respiran, que hablan de compromisos y documentos humanos, para demorarse, y quedarse, en la descripción de los más desagradables fenómenos fisiológicos a los que se quiere investir con todas las dignidades de la metafísica. Eso sí que es literatura, en el mal sentido, en el sentido antipoético de la palabra. Mala prosa que se llena la boca con la vida, y que, en realidad, ha nacido, muy frecuente y significativamente, de la cátedra, de una pedagogía invertida y de un oportunismo pedagógico que explican su éxito entre las muchachitas y nuestros barbiponientes intelectuales.

La verdadera literatura, la auténtica poesía, nos enseña que el único modo de habitar en la tierra es habitar en el amor y que no se sabe estar en la verdad si no se sabe estar en el sueño. Lo que forma a un hombre no es sólo la conciencia de lo que tiene o puede tener, sino también el sentimiento de lo que no tiene y no se puede asir. En la aparente distancia astral de la poesía está la suprema proximidad de todas las cosas.

Ella parece sufrir la soledad de todo y en realidad nos dice que nunca podremos estar solos.

He aquí —escribe Martín Buber— la fuente eterna del arte; a un hombre se le presenta una forma que desea ser fijada. Esta forma no es un producto de su alma, es una aparición de fuera que se le presenta y le reclama su fuerza eficiente. Se trata de un acto esencial del hombre; si lo realiza, si con todo su Ser dice la palabra primordial a la forma que se le aparece, entonces brota la fuerza eficiente, la obra nace (...). No puedo ni conocer por la experiencia ni describir esa forma que se me aparece; sólo puedo realizarla. Y sin embargo, la contemplo espléndida en el radiante brillo de lo que me confronta, más clara que toda la claridad del mundo empírico. No la contemplo como una cosa entre las cosas interiores, ni como una construcción de mi fantasía, sino como lo que existe en presencia. Si se le aplica el criterio de la objetividad, esta forma no tiene existencia. Mas ¿qué hay que sea tan presente como ella? Y la relación en que me encuentro actúa sobre mí como yo actúo sobre ella. Actuar es crear; inventar es encontrar; dar una forma es descubrir".

Creo que era Victor Hugo quien decía no saber hasta dónde el canto pertenece a la voz ni la voz al poeta. Nosotros, profesores, de-

bemos enseñarles a nuestros alumnos cómo se debe ver a un poeta para poder oírle la voz y cómo se debe oír la voz para poder escuchar el canto. Cuando estén encantados, puestos en el canto, verán su propio ser en carne y alma, oirán su corazón y en el fondo de su latido escucharán a todas las cosas.

"Anales del Instituto de Profesores "Artigas", N° 2, año 1957, págs. 33-39.

Carlos Maggi (1922)

Firmemente sostenida en "La trastienda" (1957), "La Biblioteca" (1958) —editadas en 1961—, "La noche de los ángeles inciertos" (1960), publicada en 1962 junto con las dos obras breves de "Mascarada" (1961), "La Gran viuda", de 1961, es la calidad de dramaturgo la que le ha ganado a Carlos Maggi más notoriedad y la que centra hasta ahora su significación. Pero Maggi, que militó en los centros literarios de la segunda postguerra (la recordada rueda del "Café Montevideo"), que hizo política, que es abogado activo, que colaboró desde joven (como tantos de sus coetáneos) en "Marcha", que se ha dedicado esporádicamente a la historiografía (en "José Artigas, primer estadista de la Revolución" (1950 y en colaboración con Manuel Flores Mora) en el "Artigas" de "El País", de 1951) también —y este es el aspecto suyo que aquí se señala— ha trabajado persistentemente esa categoría de la "estampa", el cuadro de costumbres, la reflexión suelta con que se vierte por lo habitual el humorismo literario.

Es este "humorismo" de Maggi un producto a veces craso pero sólido, sano, rico de invenciones verbales, muy a menudo valiente y siempre denso de observación humana. Maggi se mueve en este plano con una especial aptitud para potenciar "lo montevideano" típico, sus gustos, proclividades, manías y debilidades, de asumirlo sin vergüenzas cultistas, o éticas, o "dinamistas", de moverse frutivamente en un mundo de fútbol, tango, quiniela, jubilación, contrabandos y boliche. Estos (y otros) materia es que Maggi maneja dieron origen, hace más de una década, a un libro excelente y hoy inencontrable: "Polvo enamorado" (1951) al que siguieron en los años varias series de notas de "Marcha" y la última "Libreta de Apuntes", abierta en 1962. (1)

(1) Recogido a fines de 1963 en el libro "El Uruguay y su gente".

Es fácil advertir, con todo, que en esta última etapa de su producción formalmente periodística un gran cambio, progresivo pero inescandible, se ha cumplido, que una tendencia creciente a la trascendentalización y a la seriedad cavilosa alcanza a atenuar (y muy a menudo, a hacer desaparecer) el desenfado humorístico, la alegre aceptación del contorno que al primer Maggi distinguía. El paso del costumbrismo a técnicas expresionistas e intención metafísica que su teatro registra se duplica (el paralelismo es transparente) con éste de su articulismo.

Todo lo que Maggi ha escrito en 1962 y 1963 lo muestra entonces en el mejor estilo de nuestros "preocupados" de las últimas promociones y, del "compromiso" —ritual y esencialmente epidérmico— en uno de nuestros bandos tradicionales, el nuevo Maggi ha pasado a una indagación radicalísima y muy acometedora, a un diagnóstico muy ambicioso de nuestras culpas, nuestros lastres, nuestras fatalidades, nuestros enemigos.

El texto elegido en este volumen no señala demasiado este adensamiento progresivo de las intenciones del autor y aun cierto esfumado humorismo sobrevive en él. Este ingrediente, empero, permite recordar buen trecho de la obra de Maggi y, además, faculta para hacerle representativa de toda una modalidad literaria cuya tendencia inevitable parece ser la de tener que apuntar referencialmente (aunque sea en último extremo) a la colectividad entera, a esa sociedad nacional que es trasfondo oculto pero inesquivable de figuras, rasgos y episodios.

Tal movimiento podría ser registrado, no sólo en Maggi sino en el lote mejor de nuestros humoristas de hoy y del cercano ayer, que tales fueron o son (cabe pensarlo) Antonio Soto ("Boy"), Isidro Más de Ayala ("Fidel González"), Alfredo Mario Ferreira, Arturo N. García ("Wimpi"), Ildefonso Julio Zavalla ("El aprendiz"), Julio C. Puppo ("El Hachero"), Julio Suárez ("Peloduro"). También podría serlo en su contemporáneo aquí recogido, Mario Benedetti ("Damocles") y en Carlos María Gutiérrez (excelente parodista literario con una labor que debería ser coleccionada).

77 - Origen y diatriba de la cachada

Cada tanto tiempo hay que preguntarse de donde se viene para saber adonde se va y cómo se es.

Nosotros —más cerca, más lejos— venimos de un hombre y de una mujer que se largaron a la aventura; abandonaron su mundo, cruzaron el Atlántico y puestos aquí buscaron con uñas y dientes hacerse la América. Somos hijos de una audacia inicial, de una esperanza y también y sobre todo de una inmensa desolación, de un pasmo pavoroso. Cuando alguien es pasado por agua, cuando alguien recibe el bautismo de un océano y queda solo y desamparado del otro lado del mar, este escalofrío se fija en su alma para siempre y secretamente lo irá transmitiendo después a sus hijos y de estos a sus descendientes. Por eso, mientras no conozcamos mejor la sustancia y las consecuencias del acto inmigratorio, poco sabremos de nosotros mismos.

Un inmigrante es un ser que dejó el mundo conocido para instalar su vida en un mundo desconocido y esto de manera definitiva; porque no se emigra por un ratito, se pone la totalidad del futuro en esa jugada.

El inmigrante, aunque esté derrotado, empobrecido, o incómodo en su lugar de origen sabe, por lo menos, como es ese lugar donde nació y creció, entiende sus normas y sus gentes; ese medio es para él natural, normal, coherente, y por consiguiente, tranquilizador; aunque no le haya ido bien, aunque no haya encontrado oportunidades, lo cierto es que allí nada le resulta imprevisible o inquietante; está acostumbrado a ese ambiente; podrá asfixiarse de impaciencia o de miseria, pero su propio país no lo sobresalta jamás, no lo sorprende, no le exige vivir en guardia y a la defensiva; es lo suyo y, mal o bien, él sabe como manejarse allí; entre él y sus compatriotas hay una comprensión de fondo, una inmensa masa de seguridades que puede llamarse lo consabido; hay un estilo colectivo que todos cumplen espontáneamente.

Al emprender su aventura, el inmigrante se arranca de ese seno y luego, bruscamente, se ve desembarcado en un país a medio hacer, bravío y contradictorio, cuya modalidad o falta de modalidad le es enteramente desconocida.

Cualquiera de sus actos —no sabe cual— puede acarrearle la hostilidad de los demás. Una pregunta, un gesto, el modo de ponerse el sombrero puede dejarlo en ridículo. Por la manera de pronunciar una letra es señalado con el dedo. Todo le resulta problemático y riesgoso y a esto puede agregarse la confusión del idioma o su total ignorancia; y todo sin medios económicos, debiendo empezar de abajo, angustiándose cada día para encontrar qué comer y hallar donde cobijarse.

Para un inmigrante la vida se hace de pronto combate, improvisación, defensa, hecho inminente; debe encontrar en cada oportunidad y al vuelo los principios básicos de la sociedad, debe adquirir rápidamente los modos usuales que los demás tienen como olvidados de tan sabidos.

Todo hombre sometido a tales tensiones reacciona adaptándose a su circunstancia, buscando caminos de solución y al hacerlo se transforma él mismo.

Tal vez por esto último la inmigración es un hecho hereditario; quien la padece termina pensando y actuando de otro modo y esta modalidad, este carácter entrado con sangre a la conciencia, esta segunda naturaleza se imprime en los hijos y aún más lejos, dura todavía en los descendientes.

Un extranjero que viene a quedarse y que no cuenta con nada (poco dinero, pocos conocimientos, pocos amigos, pocos parientes) un recién desembarcado es un receloso; debe prevenirse de todo, debe abundar en sospechas, vive en estado de duda general. La suspicacia, la cautela, la astucia son sus primeras defensas. ¿En qué o en quién confiar agobiado por tanta soledad? Pero al mismo tiempo sucede que no basta precaverse, hay que vivir. El inmigrante no puede contentarse con tomar precauciones, debe salir a ganar; para eso, justamente, quemó las naves y se vino; porque no fueron todos los que se animaron a venir. Debe pues entrar a este medio imprevisible y, pisando inseguro, debe internarse improvisando a cada instante, inventando respuestas, tanteando un poco y, en seguida —peligrando revolcones— debe hacer lo que venga y luego averiguar cómo se sigue y seguir. Es como una marcha en la noche. Los instintos se agudizan, los reflejos se hacen más rápidos y más vivaces; el hombre está colocado sobre el borde de su necesidad: avanza a tientas o se entrega y muere.

De esta experiencia total —atroz y deliciosa— pienso que nace lo que dimos en llamar viveza criolla. Por una ley biológica bien conocida, los seres vivos sometidos a contingencias adversas, en vez de disminuirse —como sucede con las fuerzas físicas que siendo contrarias se anulan entre sí— puestos ante la adversidad, se excitan,

se crecen y pasan a ser más fuertes o mejores; arrancan de sí mismos aptitudes inesperadas.

La viveza, por supuesto, es bien diferente de la inteligencia y bastante menos valiosa. La viveza es simple velocidad, es además inmediato casi instintivo, es —valga la paradoja— la capacidad de tener buenos reflejos mentales.

Así como el talento crea y la inteligencia esclarece, la viveza que no inventa ni hace extender nada, es pura rapidez mecánica; es simplemente, el modo de agudizarse la facultad mental (al menor excitante responde prontamente), aunque, claro, no por eso la facultad de pensar se hace más profunda, más rica o de mejor índole.

La viveza aceita la máquina, pero no da otra máquina. Por ser inmigrante, hijo de inmigrante o descendiente cercano, no se es más inteligente, aunque se tiene algo así como mejor entrenamiento. Sucede después que esta viveza —que no es capaz de parir grandes ocurrencias ni de brindar comprensión profunda— esta viveza, unida a la suspicacia ambiente, se hace malicia. Es más vivo el más suspicaz y el más malicioso. En cuanto se conoce a alguien, la cuestión es buscarle el lado flaco. Y por lo mismo que en el fondo se teme el engaño y la emboscada, lo primero que se quiere es tenderle una trampa a ese desprevenido; hacerlo caer antes de caer. La cachada nace de ahí. Se tiene miedo de que a uno lo tomen por bobo y por eso se estudia al otro, se le busca un flanco débil y se lo hace caer en ridículo. En el fondo la cachada es una venganza. El cachador piensa sin pensar: yo que soy hijo o nieto de aquel gaita bruto o de aquel cocoliche ridículo ahora le tomo el pelo a este infeliz. A mí no me hacen lo que le hicieron al viejo. La cachada es una compensación bastante humillante para el cachador. En los barrios, esta forma del desahogo inconsciente se da unida casi siempre con la guarangada. Pero más arriba de la escala cultural, las cosas se visten de elegancia y así se escriben artículos irónicos, reticentes, falsarios, mediante los cuales se revienta a otro mientras el autor escabulle el bulto de su propia responsabilidad.

Se ataca sin defender; se busca hacer una cachada; es decir, agredir para consolarse.

Bajo el título de "La imaginación en Cochabamba" Unamuno publicó un artículo en La Nación del 31 de Mayo de 1900 donde hablaba de todo esto sin conocer la palabra cachada. Allí decía ese viejo maravilloso, que es el hombre inteligente que nos prestó mayor atención. "Esa indecente y repugnante costumbre de lo que aquí llamamos tomar el pelo, del choteo, del macaneo o como quieren llamarlo —todo lo indecoroso tiene muchos nombres— esa costumbre es un estigma".

"Marcha", N° 1125 del 20 de setiembre de 1962

Aldo Solari (1922)

De todo el grupo de investigadores y enseñantes que hacen de la realidad social el centro de sus preocupaciones, Aldo Solari, uno de los más destacados en él, es también, posiblemente, el que con menos inhibiciones ha sumado una aportación de sesgo ensayístico al sector que debe llamarse "científico" de su producción. Porque si Solari, como todo sociólogo, ha aspirado —y alcanzado regularmente— a resultados tan firmes como son los que pueden lograrse con un método riguroso y un ceñido objeto de estudio, también le ha ocurrido con frecuencia comprobar que el afán de conocimiento social tropiece (y esto ocurre en especial en nuestro país y en casi todos los americanos) con tal cortedad de material que toda conclusión científica incontrovertible tenga que dejarse en suspenso. En suspenso —en esa suspensión de la "hipótesis"— antes de una previa complementación de lo más imprescindible. Pero ese afán de conocer es, a veces, demasiado urgente para detenerse ante ninguna valla y, por otra parte, lo inexhaustible de lo real arrastra con naturalidad a pensar que si eso es así, jamás ninguna inferencia útil se hubiera establecido, ninguna conclusión provisoria, pero fértil, se hubiera logrado.

Esta combinación, entonces, de dato empírico seguro y cauteloso e hipótesis "a confirmar", esta secuencia de relevamiento e invención (en la que lo imaginativo entra no poco) resulta ser el signo común de la mejor labor sociológica, tal como por estas tierras, y en forma creciente, se practica. Y aun podría pensarse que, si bien se atiende, los dos extremos de estas eventuales antítesis: "dato", "relevamiento" por uno de ellos; "hipótesis" e "invención" por el otro flanquean entre ellos un "espectro" continuo de posibilidades, en el que a veces es difícil afirmar donde termina (o empieza) la

tarea científica y en donde comienza (o finaliza) la postura ensayística.

Con todo, es seguro que posee un dominante acento científico la parte más conocida de la obra de Solari, y especialmente su "Sociología rural nacional" (1953-1958), el extenso y cuidadoso informe sobre "Las Ciencias Sociales en el Uruguay" (Río de Janeiro, 1959), su copiosa contribución a revistas especializadas, sus diversos trabajos sobre "Educación y Desarrollo económico" y la recientemente publicada síntesis de "Sociología rural latinoamericana" (Buenos Aires, 1963).

Existen, sin embargo, entre los textos de Solari algunos que (sin diferencia muy nítida con los anteriores), exigen perentoriamente renglón aparte. De lo ya dicho, es previsible cuáles son sus disimilitudes con los ya mencionados. Llegar, por ejemplo, a conclusiones más amplias que aquéllas que facultan una estricta delimitación de "campos", es una. Cargar la mano, más de lo "científicamente" admisible, sobre el rubro de las "probabilidades" y las "posibilidades", es otra. Y otra, todavía, dejar filtrar en ellos un cierto y soterrado elemento normativo contra el que Solari —fiel al carácter descriptivo y explicativo de su sociología— lucha más empeñadamente en las páginas de su producción académica.

Tales son los trazos de este sector que puede llamarse "ensayístico" en la obra de Aldo Solari, aunque cabe admitir que el rótulo quede abierto a debate y a refutación. El es, sin embargo, el que motiva su inclusión en este libro y el que le aproxima (también) a otros autores, caso de Roberto Fabregat Cúneo y Daniel Vidart, representados en él. Con la diferencia entre ellos, anótese, de ser estos últimos estudiosos independientes y ser Solari sociólogo universitario, profesor y director de investigaciones en la disciplina a que accedió (origen que comparte con Isaac Ganón) desde la enseñanza filosófica.

Algunos trabajos de Solari: el que aquí se recoge, sus muy interesantes (y alarmantes) planteos sobre "pirámides de edades", población activa y seguridad social en el país ("Tribuna Universitaria", nº 5; "El País" de 25 y 26 de febrero de 1959), su reciente y removedor "Requiem para la Izquierda" de "Gaceta Universitaria" ofrecen así las trazas de esa actitud ensayística (tenue, dirán algunos) que en su caso se ha tratado de configu-

rar. En todos ellos campea algo que puede calificarse de "impresionismo cauteloso" resultado de una opinión libre y decididamente lúcida y, muy consciente por ello, tanto de sus propios límites como de los enormes vacíos que en lo factualmente, efectivamente conocido, amenazan con extraviarla. Prefiere por eso Solari plantear (con ademán despegado pero últimamente comprometido) una serie de posibilidades y alternativas "a trabajar", subrayando con un humor, generalmente diluido pero en ocasiones punzante, su minuciosa consideración de simplismos y apurados errores. Este humor es, tal vez, la seña distintiva de su expresión escrita, que ha ido mejorando acentuadamente desde su obra de 1953 hasta hoy.

Solari ha logrado por estas vías enfoques originales y resultados valiosos, aunando un fino sentido de la observación y el instrumento hermenéutico que para él, sin duda, representa la aplicación comparatista de trabajos sociográficos realizados en otros países. Y si se dice, como se ha dicho con intención peyorativa, que el destino del sociólogo es asombrarse de lo más obvio y descubrir constantemente el Mar Mediterráneo, midase la distancia que separa el puro y desmelenado talenteo y este probabilismo cargado de cultura, discreción y sentido de lo ignorado.

78 - [Partidos y clases en el Uruguay]

(...) La organización de las clases sociales uruguayas es muy variada. Las clases, en sí mismas, son grupos semiorganizados; al hablar de organización nos referimos a las agrupaciones de cualquier especie que defienden los intereses de una clase social y plasman la conciencia que ésta tiene de su existir.

Las clases altas, la burguesía propiamente dicha, es una clase altamente organizada y con una conciencia relativamente fuerte de su existencia. Esa conciencia se ha plasmado en una serie de instituciones, de las cuales mencionaremos las fundamentales. Vale la pena señalar que esa organización puede rastrearse hasta la época de la Colonia. La Junta de Hacendados, la Asociación Rural y la Federación Rural, la Cámara Nacional de Comercio, la Cámara de Industrias, etc., se han constituido a través del tiempo en grupos sociales, en puridad, en grupos de presión, que plasmaban o plasman los intereses de las altas clases sociales o de sectores de ella y actúan sobre el gobierno y sobre los partidos políticos. Esa labor, como grupos de presión, se puede palpar desde la época colonial, a pesar de la rigidez jerárquica que, a menudo, se le atribuye con exageración. La Junta de Hacendados resistió medidas tomadas por las autoridades españolas —medidas que en gran parte ella misma había reclamado—, porque se ponían a costa de los hacendados los gastos que demandaban. No solamente se resistió a esas medidas, sino que llegó a desconocer, en acto verdaderamente revolucionario las facultades de las autoridades para imponerlas. Los hombres del campo uruguayo, antes que los de la ciudad, acompañaron a la revolución de Mayo, porque sus dirigentes estaban en conflicto con las autoridades españolas que lesionaban sus intereses de clase. Se trata de un caso típico de actividad organizada que tiene por objeto influir sobre la vida política.

Cierto es, que la división de las clases altas en rurales y urbanas —y dentro de éstas en comerciantes e industriales—, hace que no con respecto a todos los problemas, las actitudes de la clase y de sus

organismos representativos sean unánimes. Pero tal cosa no se refiere a los intereses de la clase como tal sino a determinados grupos de intereses que, dentro de ciertos límites, pueden estar contrapuestos.

En el otro extremo de la escala, es menester analizar la situación de las clases bajas en cuanto a su organización. Es indispensable distinguir entre el proletariado urbano y el proletariado rural. Este carece de todo rudimento de organización, salvo en circunstancias excepcionales y en áreas muy limitadas. Es protegido por numerosas leyes sociales que han sido más el producto de una voluntad legislativa progresista —o temerosa de las posibles evoluciones futuras—, que de la presión de los grupos interesados. En las zonas agrícolas las posibilidades de una organización del trabajador rural son mayores que en las ganaderas. La forma de la explotación, la concentración o el aislamiento de los asalariados y otros factores explican fácilmente esas diferencias. Pero aun en las zonas más propicias las posibilidades de organización, al modo del proletariado de las grandes urbes, son muy pequeñas. Hay hechos sintomáticos al respecto. La transferencia de un elevado número de trabajadores del medio rural al urbano, la concentración de éstos en una industria importante, no produce —o demora mucho en producir— organización del tipo de aquellas en que se piensa habitualmente con respecto al proletariado. Así ocurre con los obreros de la fábrica Sudamtex en Colonia. En cuanto son, originariamente trabajadores rurales, vienen a la ciudad con la idea de convertirse en pequeños propietarios, de acercarse a la clase media y con una mentalidad muy análoga a ésta. Ni huelgas, ni paros, señalan la orfandad de la organización obrera.

Muy diferente es la situación del proletariado de las grandes urbes, pues es esencialmente industrial y se concentra en grandes industrias en las cuales los venidos del medio rural son sólo una parte. Pero esas condiciones sólo se reúnen en Montevideo y en algunas ciudades del interior para algunos sectores de la industria. La organización no alcanza a esa buena parte de los obreros industriales enumerados en los censos y que pertenecen a pequeños establecimientos. Lamentablemente, nuestras estimaciones no indican cuál es el porcentaje de obreros que está trabajando en fábricas de más de 100 o de más de 500 obreros. El resto del proletariado ha ido plasmando una organización cuyos orígenes se remontan a fines del siglo pasado. Esa organización es la que ha permitido, al movimiento sindical, tener, en determinados momentos una fuerte gravitación sobre los partidos políticos. Pero carece de la unidad que le daría su fuerza. Las divisiones entre los sindicatos que responden al Partido Comunista y los llamados autónomos, es un factor importante de debilidad que se presenta como difícilmente superable, salvo en situaciones especiales.

Como en casi todas partes, las clases más inorganizadas son las medias. La propia heterogeneidad de su composición explica el fenómeno. Es poco lo que tienen de común los empleados públicos, los profesionales liberales, la mayoría de los comerciantes, los profesores, etc. Salvo la tremenda ansia de no descender, y la lejana aspiración de alcanzar las clases altas, los factores de unidad son escasos y, cuando existen, poco duraderos. Las organizaciones sólo plasman —cuando existen—, los intereses de ciertas porciones de las clases medias, a menudo opuestos a los de otros integrantes de las mismas clases. El poder de las clases medias y su gravitación en la vida política reside esencialmente en el número y su medio natural de expresión son los partidos políticos tradicionales y, en parte, algunos de los llamados de ideas. A pesar de todas las transformaciones los partidos tradicionales llevan tras de sí la inmensa mayoría de los votos. Ni los partidos ni los gobiernos pueden desatender, naturalmente, la masa esencial de su clientela electoral.

(...) Estas consideraciones sirven de introducción necesaria al problema de las clases y de los partidos políticos y apuntan a las principales características de su planteo. El problema sólo es simple en la propaganda de los partidos; ya pretendan que coinciden exactamente con una clase social, ya pretendan que al servir el interés general sirven a todas las clases. La realidad y el mito se entrecruzan aquí de manera inextricable. La realidad es la que nos interesa; pero no hay que olvidar que el mito en cuanto es creído se convierte, o tiende a convertirse en realidad.

Para encarar el problema son posibles diversos puntos de vista. Por un lado está el problema de la actitud de los partidos en cuanto a las clases sociales, en cuanto actitud declarada. Debe notarse que este problema se plantea, con cierta agudeza, a partir de la extensión y popularización del marxismo. Antes, los partidos tienen de hecho una cierta relación con las clases sociales; en Europa los partidos conservadores están vinculados a los grandes propietarios rurales; los liberales a la burguesía industrial. Pero si los partidos tenían conciencia de esa vinculación no la manifestaban y el tema de clase no aparecía ni en la lucha ni en la propaganda. Esa actitud de los partidos ha subsistido en ciertos países; caso típico, Estados Unidos, con respecto a los cuales puede hablarse, como lo hace Duverger "de la supervivencia de una mentalidad política premarxista". Algo análogo ocurre en el Uruguay donde el tema de clase es muy poco importante para los partidos mayoritarios.

A partir del marxismo, aparecen los partidos que pretenden representar, esencialmente, a una clase social, que se llaman a sí mismos partidos de clase. Son fundamentalmente, el socialismo y el comunismo, en cuanto ambos se proponen como objetivo final la supresión

de la alineación característica de la sociedad capitalista y creen que el instrumento de esa transformación es la clase obrera. A la aparición del tema de clase, bajo esta forma, los partidos ya existentes contestan, en principio con la actitud que niega toda vigencia y toda legitimidad a la vinculación clase-partido. Un partido político, afirman en sustancia, no se confunde con ninguna clase, está por encima de ellas, se propone objetivos, que al beneficiar a toda la sociedad, mejoran la situación de todas las clases en que se divide. O bien exponen la teoría del partido-árbitro entre las diversas clases sociales que no es excluyente de la anterior. La confusión entre partido y clase no solamente es falsa; es inmoral porque niega el fundamento mismo de la sociedad política que es el interés general.

Esta manera de plantear el problema tropieza con dificultades que van creciendo a medida que las sociedades modernas evolucionan. Pese a las pretensiones de los partidos, los integrantes de la sociedad sienten que hay alguna ligazón entre ellos y las clases, que los partidos no miran de igual manera a todos los estratos de la población. A esto se agrega el hecho de que el tema de clase parece rendir desde el punto de vista electoral. Estos factores llevan a los partidos tradicionalmente contrarios a admitir toda vinculación con una o varias clases determinadas, a comenzar a desarrollar ciertos temas relativos a las clases. De todos ellos, el más importante, es el desarrollo que adquiere el tema —real y/o mítico— de las clases medias. Salvar a las clases medias se convierte en un imperativo que aparece cada vez con más frecuencia en la propaganda electoral.

Pero un nuevo factor de complicación aparece que debe ser señalado para completar esta brevísima síntesis. Los llamados partidos de clase, sin renunciar expresamente a ese carácter, se empiezan a preocupar cada vez más de otras clases sociales o grupos. Así, por ejemplo, se preocupan de conquistar a los funcionarios, a los empleados, a los intelectuales. El obrero, en sentido estricto, sigue siendo un tema fundamental; pero comienza a adquirir importancia creciente el tema de “el pobre”, “el explotado”, “el que ve su situación sin cesar amenazada”, en general, el más o menos desvalido. En este intento por capitalizar los votos de los descontentos, entran varias categorías y estratos; pero los límites de la clase obrera, en el sentido marxista de la expresión, son ampliamente sobrepasados. Se trata, aun en desmedro de la precisión conceptual, de asimilar todas esas situaciones a la de los obreros. El caso de los intelectuales es más sutil. En parte son llamados porque están o pueden estar genéricamente comprendidos en alguna de las situaciones indicadas; en parte porque se supone que los intelectuales —y éstos tienden a admitir con gusto esa suposición—, viven esencialmente preocupados por el problema de la injusticia social.

Estas diversas mentalidades forman estratos que se entrecruzan de una manera compleja en la realidad política. No hay que creer que unas van desapareciendo para ceder el lugar a las otras; de hecho se superponen según los partidos y según el momento. En el Uruguay se pueden observar todos los matices. Hay partidos y fracciones que conservan una mentalidad premarxista, casi íntegramente; es el caso de la llamada 14 o del herrerismo. Hay otros, como la llamada 15, en que el tema de las clases tiene un poco más de importancia, se habla más a menudo de la clase obrera o de ciertos cuadros socioeconómicos. Están los partidos socialista y comunista donde el tema de la clase obrera tiene mayor importancia; pero ha dejado de ser exclusivo por el proceso ya descrito. El tema de las clases medias y de su destino, aparece de cuando en cuando en casi todos, aunque con resonancias bastante diversas. En conjunto, sin embargo, el tema de clases en sentido estricto, es muy poco importante en nuestra vida política.

Pero si nuestra mentalidad política es premarxista —el término está usado en todo el curso de este trabajo sin que implique ninguna connotación valorativa—, lo es, no solamente porque el tema de clases ocupe un lugar relativamente poco importante. También lo es, porque el tema, cuando es usado ha ido perdiendo de tal manera precisión que en lugar de estar frente a clases estamos frente a ciertos grupos más o menos vagamente definidos. Las posiciones de los partidos difícilmente pueden ser definidas con respecto a las clases en sentido propio. Esto es evidente en lo que puede llamarse la propaganda general. Cuando se trata de la oratoria en lugares determinados que son por ejemplo, esencialmente obreros, la temática de todos los partidos se aproxima por la necesidad de atraer a los oyentes y se define un poco más. Pero de cualquier manera los temas de clase quedan sumergidos en beneficio de ciertas afirmaciones generales que sólo los rozan. Así el tema de la protección del “trabajador” frente a la explotación del “capitalista” o del “burgués”; pero este tema es común a casi todos los partidos, porque es susceptible de acompañarse de los contenidos mentales más diferentes. “Capitalista”, “burgués”, “oligarca” han adquirido una connotación tan peyorativa que no hay partido que sea capaz de declarar a favor de uno de esos grupos. Cuando mucho el partido sostendrá la necesaria protección del “empresario progresista” que crea fuentes de trabajo para el obrero nacional. A la inversa, no hay partido que no esté a favor del “trabajador”, del “pequeño productor”, incluso del “pequeño propietario” cuando es agrícola. Se supone que éstos, de alguna manera vaga, son los “explotados”. Esta mitología es sagrada y hace casi inconcebible que en el Uruguay pudiera haber un partido que se llamara a sí mismo Conservador. A estar de las decla-

raciones, el país tiene la dicha de no contar más que con "progresistas" o "revolucionarios".

Creo que el predominio numérico y la importancia electoral que de él deriva, de las clases medias, son uno de los factores que explican esta situación. Si las pocas veces que los partidos mayoritarios se refieren al tema de clases mencionan las clases medias, si cuando concretan sus actitudes prefieren hablar de los "trabajadores" y de la "justicia social" es porque esta terminología comprende a las clases medias. Sólo las clases altas no aparecen jamás, salvo vagamente como "sacrificados productores" o "empresarios progresistas", como ya se ha mencionado. Los partidos mayoritarios esperan que su actitud real las llevará tras suyo, pese a la mitología.

Analizada en conjunto, la temática de los partidos parece asentarse en dos principios conexos, uno secundario y otro fundamental. El secundario es que debe alcanzar el mayor número posible de categorías sociales. El principal es que la temática debe estar encadrada de tal manera que, en principio, no excluya a nadie de la posibilidad de convertirse en votante del partido. Hay, naturalmente, ciertas diferencias de matiz entre los partidos respecto a esto. El hecho es más intenso en unos que en otros; pero la afirmación en general me parece válida.

"Tribuna Universitaria" Nros. 6-7 de Noviembre de 1958, págs. 22-26

Vivian Trías (1922)

Dibujábase en páginas anteriores, sobre el ejemplo de Emilio Frugoni, el perfil de un socialismo que cabría llamar "novecentista", de inspiración europea, de modales cultos e intelectuales, de propensión esencialmente parlamentaria y pacífica, de aceptada radicación urbana, de vocación educadora. Se podría marcar ahora, desde el nombre de Vivian Trías, otro tipo de acción política que progresivamente lo reemplazó a medida que nuevas generaciones fueron adviniendo a los cuadros partidarios y diversas circunstancias fueron empolvando, hasta la irremediable vetustez, muchos modos, muchas fórmulas de tres o cuatro décadas antes. Y dígame ahora, antes de seguir, que el traspie electoral de las nuevas maneras políticas que Trías y su generación contribuyeron a promover es posible (y tal vez es seguro) que no obligue a revisar lo mucho que de dado, de ya fijado, de irrevocable tal contraste de concepciones tiene.

Nuestra antología del ensayo contemporáneo en el Uruguay no ha querido asumir la riesgosa, prematura tarea de ser una historia de nuestras ideas políticas en lo que va del siglo pero, al margen de lo tanto puramente rutinario, inarticulado que nuestras grandes máquinas partidarias ostentan, hay, en algunos grupos políticos o parapolíticos, dilemas de acción, de enfoque de doctrina que resultan absolutamente inseparables de esa "temática de lo nacional" que, ella sí, es materia eminente de un libro de la índole de éste.

Otras consideraciones habría que hacer por tanto en torno a la significación —incluso extra o meta-política— de aquella "apertura a lo nacional", y a sus errores. A las trabas representadas por la supervivencia de las antiguas "idealidades". A su

suscitación en la realidad de un continente en el que un golpe de inspiración, de magia personal o de oportunidad levanta, fervorosas, millones de adhesiones. A su conclusiva advertencia sobre el error de concentrar todo esfuerzo en planos puramente electorales y parlamentarios.

Trías, en suma, reenderezando la noticia a él, puede representar, mejor que cualquier otra figura de sus coetáneos, ese momento especialísimo en que una conciencia política y partidaria revisa todas sus técnicas porque es la visión de la realidad sobre la que ellas deben incidir la que ha cambiado, dando no sólo signo distinto al futuro (ese futuro en que siempre sus predecesores hallaban lenitivo refugio), sino, y también, presente y pasado mismos.

La primacía asignada al problema de la reforma de las estructuras agrarias, el antimperialismo documentado y cabal, el interés por llegar a una concepción válida de nuestro ayer (de alcanzarla en forma de que se cohoneste en una tradición de luchas, victorias y, sobre todo, frustraciones), las tareas actuales de la militancia: todo ello constituye el tema de los libros que Trías ha publicado en breve lapso pero que se perciben madurados en fértiles, empecinados años de formación. "El imperialismo en el Río de la Plata" (Buenos Aires, 1960), es el título relativamente impreciso del contenido de dos estudios que Trías publicara originariamente en "Nuestro Tiempo" (n.ºs 3 y 5) sobre "Raíces, apogeo y frustración y Estancamiento y crisis interna de la Burguesía nacional, uruguaya". "Las montoneras y el Imperio británico" (1961), lleva hacia los orígenes de la nacionalidad los planteos de segunda mitad del XIX del anterior, completándolos así. "El Plan Kennedy y la revolución latinoamericana" (1961) y "Reforma agraria en el Uruguay" (1962) — adelantado en un largo estudio inserto en "Tribuna Universitaria" (nº 8), representan, en la forma del libro, sus dos sustanciales enfoques del presente en lo interno y lo externo.

Tiene Trías además una extensa labor estampada en "El Sol" y varios nutridos estudios no recogidos, (que se sepa) en libro: "Situación actual del capitalismo" ("Revista del Centro de Estudiantes de Derecho", setiembre de 1958), "Preguntas y respuestas al Atlántico Sur" y "El imperialismo en

el Uruguay", ambos en "Tribuna Universitaria" (n.ºs 4 y 5).

Desde muy joven, puede recordarse, se había marcado en Trías la vocación literaria, que vio premiada en 1939 (a los diecisiete años) su "Cuaderno de vacaciones" y le dictó años después algunas colaboraciones en la "Revista Nacional" de Montero Bustamante ("Consejos del Viejo Vizcachá" (nº 54) y "El peine de carey" (nº 159) un cuento feérico de reyes y princesas).

Hacia la época de sus trabajos realmente importantes, tenía Trías quince años de militancia en su partido (al que se afilió en 1946) y, desde 1948 cumplía tareas de profesor liceal de historia y filosofía, excelente oportunidad de afinar y ampliar la base doctrinal que sus posteriores emprendimientos necesitarían. En 1956 ingresó a la Cámara de Diputados como suplente del Dr. Mario Cassinoni y de nuevo electo para el período 1958-1962 fue el Secretario general del Partido Socialista y su doctrinario más activo. La derrota de la Unión popular le arrastró y, teniendo sufragios de sobra para ser legislador, los artilugios de nuestra ley electoral y nuestras malas costumbres políticas privaron al parlamento — hasta 1966 — de uno de los uruguayos más documentados y brillantes que hayan pasado por él.

Demás está decir que no todos los trabajos mencionados penetran en el campo, en cierto modo restringido, del ensayismo y, aun de lo que de éste sobreviviera a un expurgo, deberá dejarse de lado, por razones ya expuestas, la parte enderezada hacia el pensamiento histórico.

Tanto en unos como otro sectores de su obra, aún los más embarazados de cifras, Trías es un escritor ágil, incisivo, certero. Puede observarse, sin embargo, en sus textos de análisis económico-social, cierto apresuramiento en la composición, realizada generalmente por ensamble de materiales previos, informaciones veraces pero no siempre suficientemente depuradas y una utilización demasiado copiosa de material periodístico, aunque este resulte eficaz y hasta impresionante por las fuentes en que es espigado. Están, sobre todo, estos rasgos en su libro sobre la Reforma Agraria en el Uruguay (que contiene, sin embargo, un admirable estudio sobre la comercialización de nuestro productos básicos) y en la obra sobre el "plan Ken-

nedy", demostración apresurada aunque de sustancial acierto sobre las fuerzas que tienden a hacer o inocuas o negativas las promesas, los propósitos ambiguos en sí (véase noticia sobre Luis H. Vignolo) que la situación mundial y del continente ha arrancado a los dirigentes responsables de los Estados Unidos.

Abreviaría una caracterización ideológica ya relativamente predecible, decir que el controvertido estilo socialista de Trias se parece más —se halla más cercano en modos y temáticas a los movimientos nacionales, populares, agraristas y antimperialistas de los países del Tercer Mundo que de los edulcorados, bien ritmados socialismos europeos en que el socialismo de Frugoni se inspiraba. Si, como se decía, el pensamiento de Frugoni no dejaba de contar con la fuerza de protesta antimperialista y hasta el "buen nacionalismo", resulta empero, evidente, que los marginalizaba en pro de un universalismo clasista moralizador e inequívocamente rígido. En cambio (y aunque Trias no parece haber llevado hasta su último extremo muchas de sus inferencias) puede observarse que el socialismo que él representa tiende a asumir y, sobre todo, no se apura a descalificar con los rótulos de "bárbaro", "totalitario", "caudillesco" o "militarista" el carácter policlasista, y borroso, —y "personal" que muchos empujes antioligárquicos y anticoloniales tienden a presentar en América, y otras partes. En esta voluntad de "asunción" (y a lo que analógicamente, como inspiración táctica pueda contener) debe considerarse que obedece el archivo (o la voluntad de él) de muchas modalidades que ya se han explanado aquí o en otras oportunidades (ver noticias sobre Emilio Frugoni y Servando Cuadro).

En los últimos tiempos, el socialismo de Trias, sin revisión manifiesta de estos anteriores supuestos, parece volverse más a un carril clasista y marxista (y al "unionismo" táctico), tendencias que notoriamente contribuyen a robustecer la aceptación comunista de la "multiplicidad de caminos" hacia el socialismo, la creciente autonomización de los movimientos de lucha nacionales y la decisiva importancia asignada a las corrientes pluriclasistas de emancipación social. También habría que sumar a todo esto la mayor flexibilidad ideológica que implican (inevitablemente) las mismas disputas de

tal índole entre los partidos mayores del mundo comunista. En una palabra (y aunque muchos no quieran reconocerlo): que si hay una cercanía mayor entre las variantes marxistas ésta no se determina por el movimiento en una sola dirección, como antes ocurría. Y decir más, ahora sí, sería desviar el rumbo de esta antología.

En verdad, y como podrían demostrarlo varios y serios planteos (caso del de "El Sol", del 22 de diciembre de 1961, n° 92), Trias presenta una fidelidad al marxismo tan firme como la que creían profesar los viejos socialistas. Pero mientras se puede afirmar que Frugoni y los hombres de su generación llegaban a "lo nacional" desde su adscripción a una ideología universal y no dejaban de mirar (como ya se recordó) las modalidades psicosociales del criollo con un gesto entre commiserativo y desdenoso, es por una especie de giro copernicano, "desde" lo nacional, que se afirma una voluntad revolucionaria en el caso de Trias, encontrándose "entonces" en el marxismo, el instrumento interpretativo para servirla. (Esta es la ordenación lógica, aunque pueda no ser, siempre, la psicológica).

Tal vez su origen familiar (jefes divisionarios de Saravia entre sus antecesores) sea el que importe en él una comprensión y simpatía por lo campesino, por lo específicamente criollo que hace de su evocación de las montoneras, de las lanzas traicionadas algo más que un estribillo táctico vistoso; tal vez, también, él sea quien da a su aceptación del hecho nacional (irrevocable, positivo) un radicalismo y calidez esenciales.

79 - La contradicción fundamental de nuestro tiempo

La contradicción fundamental del mundo contemporáneo está constituida por la oposición imperialismo-periferia colonial.

En efecto, el imperialismo para sostener la estructura de su régimen social debe mantener, forzosamente, el estatuto colonial de los países sub-desarrollados que explota. En la otra cara de la medalla; las colonias y semicolonias para superar el subdesarrollo y alcanzar la justicia social deben liquidar la explotación imperialista de sus economías. Pero la liquidación de la explotación imperialista es la liquidación del imperialismo y éste es la forma actual del sistema capitalista. En resumen, la contradicción imperialismo-periferia colonial es inconciliable, implica la lucha a muerte que sólo termina con la destrucción del colonialismo o con su supervivencia.

Este es el dilema de nuestra época, y el rol revolucionario que pueda desempeñar la Unión Soviética, depende del apoyo que preste a los movimientos nacional-revolucionario de las colonias.

El acontecimiento militar de la postguerra es la sublevación de las orillas del mundo capitalista.

(.)

Revoluciones antiimperialistas se procesan en Argelia, Laos y el Congo. Revoluciones antiimperialistas triunfantes que luego fueron sofocadas, se han producido en Guatemala, Jordania y Guayana Inglesa. Naciones que han obtenido su independencia política, pero sin procesar una revolución auténtica; Pakistán, Camboya, Líbano, Tánger, Libia, etc.

En abril de 1955 se reunió la Conferencia Afro-Asiática en Bandung convocada por los gobiernos de Birmania, Ceilán, Indonesia, India y Pakistán. Asistieron 29 naciones y votaron los principios anticolonialistas que definen la rebelión de la periferia del mundo capitalista. En el momento de escribir estas líneas se prepara una

nueva reunión en Belgrado, a la cual, además de contar con la incorporación de Yugoslavia (incorporada en reuniones anteriores), se anuncia la asistencia de la Cuba revolucionaria.

Es preciso recordar en qué medida substancial el capitalismo depende de la expansión imperialista, desde fines del siglo XIX, para calibrar el tremendo golpe asestado a su pervivencia por el ascenso revolucionario de las orillas coloniales en la postguerra. El insoluble problema del mercado proviene, esencialmente, de la liberación de centenares de millones de hombres y centenares de millones de kilómetros cuadrados de la explotación imperialista.

Un ejemplo exultante es el caso de la revolución china.

En Latinoamérica solemos no recordar, obsesionados por nuestra dependencia del centro imperial, la enorme importancia que el mercado chino tuvo para el capitalismo norteamericano. La geopolítica determina la expansión yanqui hacia el Océano Pacífico y hacia el Mar Caribe, casi al mismo tiempo y con parejo vigor.

Antes de terminar el siglo décimonono el senador William Frye formuló una declaración contundente: "Necesitamos el mercado (de China), o tendremos una revolución".

Esta es la convicción que alienta tras la política de "puertas abiertas" para China y el Asia, elaborada por el Secretario de Estado Hay al filo del siglo XX.

William Appleman la define: "la Política de Puertas Abiertas se basaba en la proposición de que China sería lo bastante fuerte como para cumplir con sus obligaciones con las potencias extranjeras, pero no lo suficiente fuerte como para afirmar su plena soberanía en asuntos económicos o extranjeros".

"Un imperio informal es quizá la descripción más exacta de semejante programa".

China ocupa el cuarto lugar del mundo como reserva hullera, posee 1.700 millones de toneladas métricas de reservas petrolíferas, 7.000 millones de toneladas de mineral de hierro, el 71 % de la producción mundial de wolframio, el primer lugar en yacimientos de antimonio, etc. En 1945 EE.UU., Inglaterra y Francia habían invertido en su territorio 9.800 millones de dólares (el 10 % de sus inversiones extranjeras totales). En 1937 Estados Unidos, el Imperio Británico y el Japón abarcaban más del 60 % de las importaciones chinas. Estas cifras explican la política del Departamento de Estado ante la revolución triunfante en 1949. La intervención descarada para frustrarla, el sostén a la camarilla de Chiang Kai Shek, la provocación de Formosa, la cerrada negativa a admitir a Pekin en la UN, el bloqueo económico, la drástica prohibición —que opera mucho más débilmente para la Unión Soviética— de comerciar con

China que pesa sobre las naciones aliadas, etc. Esta política, a su vez, ha influido intensamente en la construcción revolucionaria china y, naturalmente, en su propia política exterior.

Como muy bien acota Kardelj: "La lucha es extraordinariamente difícil, China ha recibido, y sigue recibiendo, determinado apoyo económico de los países socialistas. Sin embargo, por más grande que sea esta ayuda, no es suficiente para acelerar el desarrollo económico de un país que, por sí mismo, es un continente. Para el desarrollo económico normal de China es preciso que forme parte integrante de la economía mundial".

Esta es la raíz de las discrepancias chino-soviéticas; el reflejo de dos situaciones internas distintas. La nación que ya ha superado largamente su subdesarrollo y la que lucha a brazo partido por superarlo en la construcción socialista.

La significación de un mercado de 650 millones de habitantes es, por otra parte, un punto de constante fricción entre la potencia integradora y las demás potencias capitalistas. Muy especialmente Gran Bretaña ha sostenido, al revés de lo ocurrido en la inmensa mayoría de los problemas mundiales, una actitud independiente frente al régimen de Mao. Ello mismo da la medida de la importancia del mercado chino para la supervivencia del sistema capitalista.

La India no ha profundizado su revolución nacional como lo ha hecho la China popular, sin embargo su liberación implica un rudo golpe para el Imperio Inglés.

En 1910 exportaba unos 6 mil millones de yardas de tejidos de algodón al mercado indú. Pero el crecimiento de la industria textil de la India, ha reducido esas exportaciones a 800 millones de yardas en 1950.

La economía norteamericana se ha caracterizado por un grado superlativo de autosuficiencia. En general, su comercio exterior no ha insumido más del 10 % de su producción. Pero esa situación tiende a variar vertiginosamente al ahondarse la crisis general del capitalismo. En 1937 la industria textil yanqui exportaba alrededor del 2 % de sus tejidos de algodón; en 1950 esas exportaciones ascienden al 7 %.

Más arriba hemos demostrado cómo el auge capitalista de la postguerra se debió, principalmente, a un ensanchamiento peculiar de su mercado interno y cómo las causas de ese ensanchamiento han agotado su vigencia. Ello quiere decir que los mercados exteriores adquieren cada vez más importancia. Esta es una de las causas por las cuales la economía norteamericana depende, en un grado creciente, de su expansión exterior.

Un informe del Hemisphere Syndicate —fechado en Washington el 3 de febrero de 1961— asegura que: "La expuesta es una cara de la medalla. Pero hay otra... la estrecha dependencia que la industria y el consumo estadounidense tienen con relación a Latinoamérica. Prácticamente, se podrá decir —en hipótesis, claro— que si Latinoamérica no comercia con los Estados Unidos, esta nación viviría el más grande desajuste económico de su historia.

El Departamento de Comercio ha realizado un análisis de 87 productos indispensables para la industria norteamericana. No ha tenido en cuenta productos esenciales par el consumo como frutas, azúcar o carnes. Llega a la conclusión que el 80 % de ellos proviene de los países latinoamericanos.

El 25 % del algodón se compra a México y el 18 % a Perú; el 50 % del petróleo que alimenta a la industria proviene de Venezuela, lo mismo acaece con el 43 % del asfalto petrolífero y el 33 % del mineral de hierro; el 13 % de la lana se adquiere en Uruguay y el 8 % en Argentina; el 91 % del tabaco en Cuba; el 75 % del chicle crudo en México y el 21 % en Guatemala; el 40 % del cobre proviene de Chile y también el 39 % del nitrato de sodio natural; el 31 % del sisal y del henequén de México y el 18 % de Haití; el 67 % del extracto de quebracho de la Argentina y el 30 % del Paraguay; el 60 % de la semilla y aceite de ricino del Brasil y el 16 % de Haití, etc.

(.)

No sólo es vital para el imperialismo asegurarse los abastecimientos indispensables, sino que éstos se adquieran a muy bajos precios. Es el fenómeno de "las tijeras", por el que cada vez necesitamos más lana, o más café o más cobre para comprar el mismo tractor Caterpillar. Es la esencia de la explotación capitalista de nuestras economías y el bloqueo de hierro que impide financiar nuestro desarrollo.

Vender manufacturas caras y comprar materias primas baratas, es lo que permite altos beneficios para los monopolios y un standard de vida elevado para la clase obrera metropolitana, de modo que sus eventuales contradicciones sociales recaigan sobre nuestras espaldas. El factor primordial que determina el funcionamiento de "las tijeras" es el dominio de los mercados por los trusts, que conciertan sus compras frente a la atomización y la competencia de los países productores.

Para un índice 100 en 1953, la evolución de los términos de intercambio en Latinoamérica sigue las siguientes alternativas desde 1951 (año de "boom" coreano):

Años	Precios productos primarios	Precios manufacturas	Relación de intercambio
1951	119	102	117
1952	106	104	102
1953	100	100	100
1954	103	98	105
1955	100	99	101
1956	101	103	98
1957	102	106	96
1958	96	106	91
1959	94	106	89

Este es el mecanismo del "círculo vicioso de la pobreza" —según la conocida expresión de Gunnar Myrdal— que envuelve el subdesarrollo. Es importante destacar como el fenómeno se agudiza a partir de la crisis de 1958.

En cuanto a las exportaciones yanquis hacia el continente al sur del Río Grande, oscilan entre el 24 y el 26 % de las totales. El Informe Rockefeller afirma que el trabajo de 4.500.000 obreros norteamericanos dependen de las exportaciones siderúrgicas y de automotores hacia Latinoamérica.

Todavía resta el problema de las inversiones yanquis en el exterior. Ellas ascienden, en las 20 repúblicas del sur, a unos 10 mil millones de dólares en inversiones directas. En cuanto al total de las inversiones extranjeras se distribuye, en 1957, de la siguiente manera: Latinoamérica el 35 %, Africa y Medio Oriente el 9 %, Europa Occidental el 16 %, Canadá el 33 % y otras regiones 7 %. El 51 % corresponde a países subdesarrollados.

En el período 1946-1956 los consorcios americanos se llevaron de nuestras naciones 5.600 millones de dólares como transferencias de beneficios. Cada dólar invertido reportó 3.17 de beneficio (datos de CEPAL).

Los monopolios obtienen el 15 % de sus ganancias de sus inversiones exteriores, pero ese 15 % es decisivo. La revista "Visión" 2-I-1959, afirma que la actual crisis no ha alcanzado proporciones mayores, "debido a las entradas de subsidiarias extranjeras". Los escasos ejemplos expuestos evidencian que el imperialismo no puede prescindir de la explotación colonial y que esta dependencia se intensifica cada vez más.

Una prueba insuperable de que la contradicción que amenaza más gravemente al capitalismo es la que lo enfrenta a la insurgencia de sus orillas coloniales, radica en el verdadero destino de los armamentos y los ejércitos levantados con la cooperación americana en todos los rincones de la tierra.

A partir de 1952 —bajo el signo de la guerra fría— los Tratados Militares Bilaterales se firmaron en serie en Latinoamérica. Miles de millones de dólares se gastaron en organizar la "defensa continental" contra una eventual agresión soviética.

La soberanía nacional de nuestras Repúblicas fue desconocida en estos Tratados y se incluyó a nuestros pueblos en un vasto sistema, comprometido con las aventuras imperialistas de Washington. El "anticomunismo" fue el programa ideológico de esta política. Anticomunismo que, como nadie lo ignora, se maneja mucho menos contra los comunistas, que contra los movimientos populares y nacionales antiimperialistas del continente. A tal punto, que Juan José Arévalo ha acuñado una nueva expresión para designar este tipo de "anticomunismo": el "Antikomunismo" con k.

Pero, aún las propias armas suministradas por los fabricantes yanquis los jefes militares entrenados por el Pentágono, no se utilizan en la lucha antisoviética, sino en la sujeción de las masas populares, en el apuntalamiento de los regímenes oligarcas que constituyen el apoyo interno del estatuto colonial.

"El Plan Kennedy y la Revolución Latinoamericana" págs. 170-177

80 - [La nueva faz del nacionalismo]

La transformación revolucionaria imprescindible para superar el colonialismo y el subdesarrollo, plantea un problema político de inculcable trascendencia: la cuestión nacional.

La nación es un hecho histórico. En la evolución económico-social se llega a un estadio en que se hace necesario organizar políticamente el Estado nacional soberano, a los efectos de que las fuerzas productivas en desenvolvimiento puedan realizarse.

Otros factores integran la nación, como la comunidad geográfica, la comunidad cultural e idiomática, la tradición histórica común, pero lo que precipita la organización del Estado nacional es cierto grado de madurez en el desarrollo de las fuerzas de producción y sus relaciones sociales implícitas.

La clase social que expresa a las fuerzas productivas en ascenso, es la que toma sobre sus hombros la tarea de construir la nación, la que formula el proyecto y el propósito de construir la nación; este proyecto es, justamente, el nacionalismo.

En la Edad Moderna, tal papel fue jugado por la burguesía, quien protagonizó la creación de las naciones capitalistas de Europa.

Para alcanzar sus objetivos debió luchar y vencer las resistencias del "ancien régime" —el absolutismo feudal—, cuya extinción era decretada por la expansión de las nuevas fuerzas económicas y su superestructura política más importante: el Estado nacional.

Ello nos demuestra que el hecho político y superestructural de la nación, está íntimamente vinculado al crecimiento de la industria y a la imperiosa necesidad de organizar el mercado interno, exterminando las trabas de los localismos feudales, de los gremios medioevales y de la economía precapitalista.

Luego el capitalismo se transformó en imperialismo y el nacionalismo burgués evolucionó en el mismo sentido.

Se convirtió en el disfraz ideológico de la agresión exterior y del colonialismo; ya fuera como la "carga del hombre blanco", la "cruzada civilizadora de occidente", el "destino manifiesto", el "pueblo elegido" o la "raza superior". La dialéctica histórica lo transformó en su contrario; de un papel progresista en la Edad Moderna, pasó a cumplir un papel reaccionario en la Edad Contemporánea. Pero el mismo proceso dialéctico que impulsa la segunda revolución industrial en los países colonizados explica el nuevo nacionalismo revolucionario bajo cuyo signo político se moviliza su insurgencia.

La expansión del desarrollo industrial y sus relaciones sociales implícitas, requieren la superestructura de la nación soberana, la liquidación de los restos de economía precapitalista, de los resabios feudales existentes, la organización de un auténtico mercado interno. El proyecto de crear el Estado nacional, de afirmar la soberanía nacional es el nacionalismo en los países subdesarrollados. Para llevarlo a cabo no sólo se deben destruir las resistencias internas de las oligarquías autóctonas, sino, y esto es muy importante, la opresión imperialista.

Para disponer libremente del excedente económico potencial, para planificar el desarrollo, para liberar el comercio exterior de las ataduras imperialistas, es imprescindible conquistar la nación, realizar la soberanía plena, "hacer la patria". No es el fruto del azar, ni una casualidad, la consigna fidelista de "Patria o muerte".

Este nacionalismo revolucionario de la periferia colonial exhibe características peculiares.

En primer término, es un requerimiento insoslayable para hacer viable la justicia social. El nivel de vida de las masas, su mejoramiento, constituyen factores substanciales del nuevo nacionalismo. Es que sin liberación nacional, no se puede superar el subdesarrollo y sin superar el subdesarrollo no se puede resolver el magno problema de la miseria popular.

"El Plan Kennedy y la Revolución Latinoamericana" págs. 184-186

Gustavo Beyhaut (1924)

En la nueva generación de profesores de historia, Gustavo Beyhaut se destacó desde el principio de la década anterior por su firme base técnica, afinada en años de estudio en Europa en las orientaciones historiográficas francesas de la línea de Marc Bloch, Braudel, Febvre, el grupo de "Annales". Añádase a esto el temprano sesgo americanista de sus intereses, dentro del rótulo "universal" de la materia que enseña aunque, al mismo tiempo, la ambición de enfocar los asuntos del pasado continental "sub especie universalis", lejos de todo el parroquialismo con que, habitualmente, se les considera.

Se trataba de saltar (Beyhaut lo hizo y hoy puede darse en camino de lograrse generalizadamente), sobre la artificial división (fomentada por arcaicos programas) entre una "historia universal" de carácter esquemático y utilización pasiva de autoridades y una "historia americana y nacional" de minucia documental, ombliguista, reticente a todo significado que no fueran los lugares comunes del conformismo nacional o la versión liberal progresista, rosada del proceso latinoamericano.

A una historiografía normada por aquellos propósitos pertenece en la obra de Beyhaut un vasto estudio sobre la segunda mitad del siglo XIX en América, según es posible inferirlo de los informes consulares franceses, aún inédito en su totalidad y del que sólo se han publicado tres interesantes fragmentos ("Tribuna Universitaria" Nros. 2 y 3 y "Marcha" N° 897).

La consideración de los problemas de la aculturación, del crecimiento económico, de la historia de las costumbres, del proceso inmigratorio ya señalaba a Beyhaut como una "rara avis" en el panorama de la historiografía uruguaya, cuya inadecuación a sus ambiciones intelectuales llevó a este

investigador a tentar por varios años la continuación de su labor en la Argentina, donde alcanzó a conquistar por concurso la cátedra de Historia económica del Río de la Plata en la Universidad Nacional del Litoral y a trabajar activamente, en la de Buenos Aires, en una compleja indagación —todavía en curso de desarrollo— sobre los efectos de la inmigración masiva en el Río de la Plata. A este período de la actividad de Beyhaut pertenecen sus ensayos "Tecnología e investigación en el mundo subdesarrollado" (Buenos Aires, 1961), e "Inmigración y desarrollo económico" (Buenos Aires, 1961, en colaboración con R. Cortés Conde, H. Gorostiqui y S. Torrado). En la actualidad es profesor de Historia Americana en nuestra Facultad de Humanidades y Ciencias y prepara el volumen correspondiente a Latinoamérica para una Historia universal que tiene en curso de preparación la firma editorial alemana Fischer. Tampoco (como casi toda su generación) ha sido Beyhaut indiferente a los reclamos del medio uruguayo ni remiso a las exigencias del compromiso político y sucesivos empeños suyos se han sumado a los de tantos otros para el alumbramiento de una "izquierda nacional", fiel a la vez a los reclamos de la altura histórica mundial y a las mejores tradiciones hispanoamericanas. (1)

La adopción de una perspectiva rigurosamente propia (y por "propia" hay que entender menos la estrictamente nacional que la continental y aun la de todo el "mundo marginal"); la obsesiva atención a las urgencias del desarrollo económico y social; el manejo más libre, desprejuiciado de las claves interpretativas que las "ideologías" brindan; el ubicuo "valor cien" de la promoción humana del "tercer mundo"; la sólida base factual —histórica y sociológica— de los planteos; la correlativa impregnación de esos planteos de un móvil, limpia, confesadamente pragmático; el gusto por el trabajo en equipo, interdisciplinario, plurinacional, de sólida organización técnico-universitaria: tales son los rasgos que hacia estos años se han pronunciado en la labor de Beyhaut y que pueden contribuir a

(1) No hace mucho Beyhaut ha sido designado para un alto cargo de docencia e investigación en *L'École Pratique de Hautes-Études*, de París; también prepara para "Eudeba" *América Latina en el Siglo XX*.

caracterizarlo nitidamente en el nuevo pensamiento del país.

Si se habla, empero, de uso ecléctico de claves ideológicas y de pragmatismo no se quiere decir que se esté, en el caso de Beyhaut, ante un cierto y laxo "probabilismo": toda su obra se vertebra desde esas extendidas posturas con las que, inviscerando determinados ingredientes (socialistas, nacionalistas, tecnocráticos, antiimperialistas, humanistas) las comunidades del Tercer Mundo se esfuerzan por llegar a formar ideologías coherentes con sus necesidades, su circunstancia y sus que-rencias. Esto, así como su posición ecléctica ante la "occidentalización" ya cumplida bajo sello "clasi-sista" (tratar de enjugar sus males pero no disipar sus ganancias), sus temas más reiterados: la urbanización, la industrialización, el cambio tecnológico, la inmigración, pueden signar, no sólo su labor sino la buena parte de las últimas promociones de estudiosos en materia económica y social y, en especial, a los equipos de C.E.P.A.L., C.I.D.E. y otros organismos que han recibido aportaciones humanas uruguayas de significación.

Sobre temas de historia económica y social latino-americana o con otros sujetos o motivaciones, Beyhaut ha realizado una labor de tipo ensayístico que bien puede portar las características ya registradas en el caso de Solari: la (ante los muchos blancos que todavía no se han cubierto) el quedarse en una "opinión" ilustrada por el mayor caudal empírico posible y el valer por una invitación a los demás —igualmente a sí mismo— al estudio afincado que la confirme o desmienta.

Las páginas que de su obra aquí se recogen muestran bien estos rasgos y la feliz alianza del móvil "comprometido" y la limpidez científica que en todos los trabajos de Beyhaut se da. Para quien haya recorrido el libro valdrá por una reincidencia la preocupación por definir a Occidente, en la que también se desplazan páginas de Quijano y Ardao.

81 - Crisis de Occidente y Crisis en América Latina

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

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

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

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

Respecto a la entraña misma de la idea de occidente, debemos tener en cuenta su relatividad, lo que no permite otra cosa que mantenerla como esquema de trabajo. Surgió en la antigüedad, con referencia al ámbito geográfico mediterráneo occidental opuesto al

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

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

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

En relación a los vicios de la localización geográfica de la cultura contemporánea, habría un modo eficaz para demostrar a los que aún quieren volver a erigir fronteras espaciales para la misma o pretenden reivindicar una cultura nacionalista y autárquica, y ese método consiste en enumerar algunas de las influencias exteriores que han contribuido al desarrollo de lo europeo-occidental: sus orígenes asiático-africanos, los elementos orientales de la religión cristiana y del arte cristiano, la herencia árabe o judaica, inventos tales como la pólvora y la brújula, productos como el tabaco y el maíz, métodos como los de Ford o Taylor. Es decir, bastaría con examinar atentamente eso que se denomina cultura occidental en sus orígenes, su desarrollo, su expansión e integración progresiva en un mundo cada vez más amplio, para comprobar que este esquema de trabajo no puede transformarse en un núcleo inmovible y excluyente.

La revisión debe abarcar también el ritmo y las formas de contacto de culturas en el mundo de hoy. La mayor novedad consiste en su ritmo acelerado: en vez de milenios de evolución bastarán pocas

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

Finalmente, una de las consecuencias de la expansión de occidente había sido la creación de la antinomia "occidente-resto del mundo", en la que no se necesita señalar cuál de los dos términos aparecía como más importante. Asistimos al momento en que la antinomia tiende a resolverse por la jerarquización del segundo término, al amparo de las armas ideológicas que le proporciona la cultura occidental y que defenderán sus propios intereses, lo cual significa en los hechos la universalización de la cultura. Lo que en principio había tendido a mantener los privilegios de unos grupos sociales sobre otros, y de ciertas zonas sobre el resto de la tierra, suministró los recursos para combatir esa situación. Por eso es que hay error y anacronismo en querer perpetuar aquella antinomia. Se equivocan los que quieren defender de peligros exteriores los valores de la cultura occidental, ya que los mayores males que hoy la afectan, han nacido en su propio seno: masificación, estandarización, totalitarismo, esclerosamiento o academismo. También se equivocan los que quieren rechazar a la vez lo bueno y lo malo de esta expansión unificadora: no se puede marchar hacia atrás en el camino de la historia ni cobrar en rencores de hoy deudas del pasado; la abolición del privilegio y de la injusticia posible no debe implicar el renunciamento a los múltiples beneficios que con ellos venían entremezclados. Tampoco aciertan los que creen que la originalidad y pureza son signos de superioridad de una cultura, introduciendo el complejo del mestizaje. Los síntomas de ciertas reacciones antioccidentales son los mismos que Occidente conoció en diversas etapas de su evolución: indiferencia y pereza frente a sistemas de trabajo en beneficio de otros, bandidismo, como medio vital del inadaptado social, terrorismo, como método político donde no hay prácticas institucionales eficaces, nacionalismo como consigna de liberación social y anti-intelectua-

lismo, frente a intelectuales que ignoran ciertas duras realidades o se hacen cómplices de ellas.

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

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

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

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

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

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

La cultura hispanoamericana ha sido el resultado de variados aportes: indígenas, ibéricos, africanos, itálicos, anglofranceses, norteamericanos. En grado menor habría que considerar la influencia polinesia, china, hindú, japonesa, judía, germana, libanesa, etc. Las numerosas transculturaciones se traducen en la constitución de un mosaico cultural en el que se destaca el particularismo de las masas rurales, ciertos rasgos comunes de las nacientes masas urbanas y la tendencia de las oligarquías a constituir élites que importan y copian los modos de vida de los países más civilizados.

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

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

Podrá parecer demasiado sombrío el panorama que describimos, pero no hemos querido destacar del mismo ninguno de los elementos más auténticos que muestran a la vez la faz occidental y la faz colonial de nuestra cultura. Los síntomas de la crisis de Occidente no pueden interesar a las masas rurales en perpetuo subconsumo, sino de manera indirecta, pero afectarán fundamentalmente al medio urbano de los países que recibieron mayor cantidad de emigrantes europeos. Allí se advierten claramente los signos de la descomposición y frente a ellos la actitud inconformista de elementos de vanguardia. Es natural que la faz occidental de nuestra cultura haga ver la crisis con ojos europeos: de Europa viene la principal producción

bibliográfica, que se ha de leer en su idioma original o traducida (téngase en cuenta los porcentajes de traducciones en las principales editoriales latinoamericanas), de allí la producción artística más notoria (y la caracterización de los estilos).

Es natural, también, que la faz colonial, o semicolonial de nuestra cultura participe a veces de las reacciones antioccidentales mencionadas al comienzo. Si la europeización de América Latina se había hecho en beneficio de Europa y de las oligarquías locales, su enjuiciamiento podía encontrar ambiente favorable. El odio al "gringo", el desprecio al intelectual y a "su" civilización, las simbólicas consignas de muchas rebeliones o campañas demagógicas, muestran ciertas formas irracionales de canalizar el disconformismo contra los signos más externos de la europeización.

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

De la misma idea de crisis de Occidente podemos llegar a una conclusión. Una cultura entra en crisis por la falta de actualidad de los principios que la formaron, ante nuevas condiciones de la realidad. En este caso, los viejos moldes no resuelven satisfactoriamente la incorporación repentina de masas, internas o externas a su área original, ni defienden al hombre de los percances que ocasiona el empleo de los elementos tecnológicos en forma irracional o carente de sentido humanitario. Este es también nuestro problema.

"Imago Mundi", Buenos Aires, págs. 11-12, marzo-junio de 1956, págs. 127-133.

Juan Luis Segundo S. J. (1925)

Como ya se ha señalado a propósito de Dardo Regules, la línea general del catolicismo uruguayo —son escasísimas las excepciones de valía— ha sido la de asumir el mundo profano, secularizado en que se ha movido. Esto implica, llevado al plano político social, la aceptación y aún la simpatía hacia la tradición liberal-democrática del país, la del repudio a cualquier forma de "integrismo" que identifique rígidamente lo religioso con estructuras socio-políticas determinadas y que ayunte, uno y otro ingrediente ("lo espiritual" y "lo temporal") en posturas ofensivo-defensivas tajantes. Nada, entonces, de alianzas del "trono y del altar" o de "la cruz y de la espada", salvo algún momento penoso y esporádico hacia 1936. Por eso, y si bien se observa, en cuanto todo lo anterior implica una tradición de conducta, nada más ajeno a ella que la percutida asociación de hoy entre "mundo occidental" —"cristianismo"— política de poder de "las naciones libres", a la que, sin embargo, tantos católicos (no los más calificados, aventúrese), adhieren con calor.

De cualquier modo, unas u otras posturas suponen que existe un mundo (no sólo nominalmente) cristiano a defender y, si ciertos tipos de "defensa" pueden ser peores que el enfrentamiento inerte, la opción por una u otra actitud resulta cuestión de prudencia, de consideraciones tácticas, de circunstancias. Cabe creer, entonces, que la importancia de la labor del sacerdote jesuita Juan Luis Segundo es la de expresar una coyuntura histórica en la que la minoría efectivamente religiosa asume —también— y hasta con cierto deliberado, tónico pesimismo, que "el mundo no es cristiano"

y de que si aún, tenue, remanentemente lo fuera, es mejor "partir desde cero" y enfrentar el hecho universal de la secularización naturalista y de la dificultad (sociológica, intelectualmente considerada) de la Fe. A ello se une una conciencia muy aguda y casi angustiada de las dependencias de la Iglesia respecto no sólo al mundo expresamente no cristiano sino al que alegadamente lo es. Esto, en especial, en todo lo que se refiere a las afinidades eclesiástico-sociales que hacen que en tantas zonas de la tierra la Iglesia —lo quieran o desquieran sus dirigentes— sea, crudamente, una "Iglesia de clase". "El Triunfo de la Iglesia" a la manera contrarreformista y española no le resulta, por ello, a esa minoría, muy incitante, pues sabe que la hegemonía aparente de la institución ha solido acompañarse, en muchos períodos de la historia, con los procesos de descristianización social más acentuados. Odio y resentimiento (sobre todo en nuestros días) puede segregar y ha segregado la contradicción, odio y resentimiento desde un cabo contra lo que se ve identificado con los poderes temporales opresivos; utilización farsaica de sus poderes, por el otro, para reforzar un orden social que beneficia y que se siente amenazado.

Es de pensar, a esta altura, que se están forzando demasiado los significados y que el Padre Segundo carga sobre sí más equipaje que el que realmente se sentiría dispuesto a llevar. Pero el movimiento a asumir riesgadamente este mundo secularizado, indiferente u hostil, casi nunca más que insularmente o personalmente cristiano, este movimiento que tuvo su expresión en el imborrable pontificado de Juan XXIII y en el presente Concilio Ecuménico, es el que puede enhebrar el sentido de muchas páginas de Segundo y la obra de un grupo de universitarios, técnicos y estudiosos agrupados, entre otros centros, en los "Equipos del Bien Común", y del que, posiblemente, el demógrafo Juan Pablo Terra sea la figura laica más conocida.

Claro que poco de esto se dice tan transparentemente en las clases y páginas de Segundo y así adquieren en ellas gran importancia las entrelíneas, las insinuaciones, los "understatements". Aun protegido por la sólida textura de una Orden que, como la Compañía de Jesús, aparece históricamente dotada para una extrema flexibilidad ante

los cambios sociales, Segundo conoce el suelo que pisa y la situación de una Iglesia nacional en la que buena parte de sus cabezas parece más cericana al Cardenal Spellman y su entusiasta capellanía del Pentágono que a las directivas del Pontificado y a las inspiraciones de los núcleos cristianos más lúcidos.

Muy consciente es Segundo de toda la ambigüedad de la situación. Y en las memorables conferencias de la Facultad de Arquitectura de Montevideo, a principios de 1962, adelantaba la réplica a una aún más radical exposición de la esencia del cristianismo —culto del amor que hace sacral lo profano y no reúne, incluso, las notas clásicas de una "religión"— que una parte de su auditorio pudo haber motejado de ingeniosa, otra de revolucionaria y otra de demagógica. "Esto es lo que nos dicen ahora", era la objeción posible de los reticentes, sosteniendo en seguida la cabal exactitud de la frase y pasando a explicarlo. Porque si el Dogma, para un cristiano y, sobre todo para un católico, es inmutable y suprahistórico, la historicidad en que está inmerso pone, inevitablemente, al descubierto vetas que no habían sido alumbradas, aspectos que no atrajeron hasta entonces la atención, elementos nuevos que perfeccionando y ahondando un mensaje intemporal permiten hablar de un "progreso del Dogma", paradójico pero efectivo. El vivo sentido de las latencias de la Fe que campea en la obra teológica de Karl Rahner ha sido fundamental en esta dirección pero también lo ha sido la distinción posible entre aquellos mismos "dogmas" y el lenguaje, históricamente contingente, de la escolástica aristotélico-tomista en que han corrido conceptualizados.

En lo intelectual, el Padre Segundo parece nutrido fundamentalmente en la corriente espiritual que con posterioridad a la segunda postguerra tuvo su centro en Francia y que conoció, con el episodio de los "sacerdotes obreros" un contraste dramático —digno de los conflictos de Port Royal— en un movimiento de ideas mucho más hondo que el episodio mismo y en el que la Orden Dominicana, algunos laicos: Mauriac, Gilson, tuvieron papel importantísimo.

En 1948, en la serie "Filosofía de nuestro Tiempo" dirigida por el Padre Ismael Quiñes, un pequeño librito de un jesuita uruguayo formado en

el Seminario de San Miguel se sumó a estudios sobre el existencialismo cristiano y ateo breves pero solventes. Se trataba de "Existencialismo: filosofía y poesía", del Padre Juan Luis Segundo y revelaba no sólo una excelente y actualizada nutrición filosófica sino también una experiencia estética de calidad más que inusual en el clero de lengua española. Recién en 1960, en el n° 1 de la revista "Política" (la briosa y asfixiada empresa de Eduardo Payssé González) el autor de esta noticia pudo leer un nuevo texto de Segundo: "Pequeño psicoanálisis político del católico uruguayo", un buído análisis de las relaciones entre "desarraigo" y "descristianización", lleno de divertidas insinuaciones sobre temas más concretos. Fue entonces que recién supo algo de este uruguayo que ha pasado buena parte de los años de su educación sacerdotal entre Argentina, Chile y Europa, que ha trabajado intensamente en investigaciones sociológicas y demográficas para los institutos técnicos interamericanos, que forma parte del equipo de redactores de la revista "Mensaje", de Chile a cuyo divulgado número 115: "La Revolución en América Latina", contribuyó con un "Diagnóstico político" del continente, que tenía por entonces terminada una nutrida tesis doctoral para la Sorbona sobre Nicolás Berdiaeff que en estos días acaba de aparecer ("Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne", París, Aubier, 1963). Ha dictado también clases y conferencias en seminarios y universidades y ensayado aquí, en Montevideo, y por dos años, unos Cursos de Complementación cristiana de elevado nivel. Recogiendo el material de dos de esas series, apareció en 1962 su "Función de la Iglesia en la realidad rioplatense", de la que se extrae la página que va a continuación.

En el lenguaje, así, vivo, casi coloquial de lo hablado (es fácil verlo en la puntuación y ciertos rasgos de sintaxis), Segundo aborda en la perspectiva más radical del realismo sociológico, las condiciones de la acción católica en el Río de la Plata. Su ya mencionada descreencia en "países católicos", en las invocaciones escandalizadas a tal calidad, en la virtud de una religión meramente oficial (que reza sobre todo para la Argentina); la tendencia a poner el registrador de la marcha en cero; el total descarte de "argumentos de autoridad"; el gusto y la necesidad de diálogo, trascen-

diendo todo parroquialismo, con actitudes opuestas; el empleo de textos marxistas, para un contacto o una disidencia sin pudibundeces; el apartamiento de todo énfasis apologético; la confianza en la posible eficacia persuasiva de una exposición desgarrada, sincera, impecablemente autocrítica; la pendiente hacia la rigurosa problematización de todo lo discutible; el ya mencionado "understatement" son rasgos de la expresión ensayística de Juan Luis Segundo que, aun en la brevedad del trozo seleccionado se podrán mayoritariamente apreciar, junto, claro está, al interés capital del tema tratado.

82 - [Libertad y dependencia de la Iglesia]

Pasemos ahora al sector en que las divergencias son más aparentes y donde, por lo mismo, podremos ir más rápido, mostrando cómo son siempre las dos concepciones diferentes de la función de la Iglesia las que llevan en una u otra dirección en el compromiso político, social y económico.

Por aquí entramos en el problema de las estructuras del país en relación con la Iglesia. En otras palabras, entramos en el problema de la confrontación entre la función de la Iglesia y la estructura del poder en nuestros países.

¿De dónde viene esa confrontación? Durante siglos la Iglesia Católica se propagó y se conservó fundamentalmente por la comunicación individual de la fe. Sus adeptos eran, propiamente hablando, **convertos**. La primera institución social utilizada para propagar en forma más masiva la fe cristiana fue, evidentemente, la institución familiar. Pronto se nace en familias cristianas. Es decir, pronto una parte importante de los fieles está compuesta por hombres que han nacido cristianos.

Cuando Occidente se convierte en un mundo cristiano, en una Cristiandad, todas las instituciones sociales, políticas y económicas se convierten en vehículos del Cristianismo, porque todas ejercen una presión social que facilita a la masa la pertenencia a la Religión Católica.

El Uruguay nace ya fuera de ese mundo compacto. Es el único país de América Latina que no conoció sino de oídas, por decirlo así, la Cristiandad. Durante cierto tiempo muy corto para un país naciente, la función de la Iglesia pudo contar con un apoyo, no siempre entusiasta ni sincero, pero sí relativamente eficaz, por parte del poder político. Pero con el proceso de secularización política, comenzado hace poco más o menos un siglo, y paralelo al proceso de pluralismo ideológico, todas las instituciones cristianas pasan a manos privadas.

También la Argentina nace, en gran parte, fuera de ese mundo compacto. Sobre todo lo que podríamos llamar la "nueva Argentina",

la que procede de la inmigración masiva del siglo XIX y de este siglo y se concentra en Buenos Aires y en las provincias más activas y decisivas en la moderna estructura del país.

Un gran proceso de descristianización se produce en la masa popular y pasa de ahí al sector político. Pastoralmente la descristianización argentina, aun quitando lo que pueda haber de superficial en el anticlericalismo religioso de las masas en el día de hoy, es un hecho. Se ha recorrido un camino muy rápido desde el Congreso Eucarístico de 1934 hasta la gran Misión de 1960.

En el momento en que comienza la época de Perón, un largo proceso político desembocaba en un laicismo manifiesto. Hacía ya mucho tiempo que las obras de la Iglesia, sacando un presupuesto de culto limitadísimo, tenían que buscar otros medios para subsistir.

Esto significa sociológicamente que si se quiere seguir utilizando instituciones que lleven el Cristianismo, no ya a tal o cual individuo, sino al alcance de la masa, si se quiere ejercer sobre ella aunque sea una mínima presión social, hay que recurrir a una de las dos formas del poder: o la política o la económica.

Toda institución cristiana no apoyada por el poder político, tiene que ser sostenida por el poder económico. Por el simple hecho de que cuesta dinero. Los colegios y escuelas católicas, el diario católico, la gran Misión en Buenos Aires, en Montevideo el Instituto de Cultura Católica y Juventus, los sindicatos católicos, las asociaciones católicas todo lo que constituye hoy la función eclesiástica en los países del Plata, en su sentido más amplio, todo lo que reúne y agrupa masas importantes de católicos, cuesta dinero. No sólo exigen capital, sino que, en el plano económico, no son rentables. Exigen continuas y fuertes inyecciones de dinero, precisamente porque van contra la corriente de una grande y rápida descristianización a la que, en este mundo laico y moderno, lleva la línea de mayor facilidad.

Que la función eclesiástica, en lo que se refiere a las masas del pueblo, depende en estos países del poder económico, es un hecho incontrovertible. Cualquier cristiano activo lo vive en carne propia. Y no son pocos los sacerdotes rioplatenses que habrán pasado una gran parte de sus vidas buscando ese apoyo para las obras católicas (...).

Es, pues, un hecho; pero quedan por examinar dos cosas. En primer lugar hasta dónde esa dependencia es no sólo dependencia con respecto al poder económico, sino con respecto a la **estructura** actual del poder económico en estos países. Y en segundo lugar, hasta dónde la función de la Iglesia en el Río de la Plata puede prescindir de semejante dependencia.

En otras palabras, y hablemos claro ¿hasta dónde, en primer lugar, la función eclesiástica depende hoy aquí de la división de

riquezas existente en estos países? Y les ruego no dar a esta hipótesis ningún sentimiento tendencioso. No se trata de sacar a luz un vergonzoso crimen oculto de la Iglesia rioplatense. Se trata de establecer un hecho y de establecerlo con las cifras que realmente tiene. Desgraciadamente esas cifras nos faltan y tenemos que reducirnos a datos indirectos.

Pero la hipótesis es demasiado verosímil como para dejarla de lado, y es la siguiente; la influencia del catolicismo en el sector económico parece ser en el Río de la Plata más grande que la existente en el sector político, cultural u otros de la realidad nacional. En otras palabras, la actividad católica contaría en estos países con más medios económicos que lo que induce a pensar su influencia social, política o cultural. Otra expresión de lo mismo: existe un pequeñísimo sector de la población argentina en cuyas manos reside un enorme poder económico. El P. Fernando Storni (...) da los significativos datos siguientes: 550 propietarios poseen la mitad de las cabezas de ganado del país, mientras que sólo 200 personas controlan casi la mitad de toda la producción industrial. Algo semejante ocurre en el Uruguay (...). Pues bien, si nuestra hipótesis es exacta, en ese pequeño grupo que detenta el poder económico en estos países existiría una proporción mayor de católicos activos que en las llamadas clases medias, y en éstas una proporción igualmente mayor de católicos activos con respecto a las clases bajas.

Además de la simple observación, muchos elementos sociológico-económicos inducen a pensar esto. En primer lugar, el desplazamiento del capital nacional por el extranjero no se ha realizado en gran escala en estos países. Y aún prescindiendo del hecho de que parte de ese capital extranjero pertenece también a católicos, el capital nacional, dada la relativa estabilidad del país, proviene en gran parte aún de familias tradicionalmente ricas y tradicionalmente católicas. Esto es cierto en particular de las fortunas derivadas del campo.

Además, desde hace más de cincuenta años se realiza un proceso social en torno a la educación y en especial en torno a la distinción entre enseñanza más o menos laica y gratuita, por un lado, y enseñanza católica y paga, por otro. Hablando en términos sociológicos, generales, una formación católica efectiva, en la Argentina y el Uruguay del siglo XX, hay que pagarla. Como el auto o las vacaciones en la playa, constituye un indicador de nivel social. Y viceversa, es muy frecuente el caso de que, al pertenecer a ese nivel social, se quiera enseñanza paga, independientemente de las creencias religiosas y que por ahí se integren o reintegren al Catolicismo miembros de las nuevas clases adineradas.

Todo esto nos hace pensar que la hipótesis enunciada tiene que corresponder a la realidad. A primera vista parece muy verosímil

que una transformación de la estructura socio-económica de los países del Plata tendiente a una nivelación más perfecta del poder económico, reduciría considerablemente la ayuda económica que necesitan las instituciones católicas de estos países.

No es menester, en ese caso, ser marxista para temer que esta dependencia con respecto a la estructura actual del poder económico en los países del Plata se traduzca, aunque más no sea inconscientemente, en un freno de las reformas sociales que seguramente necesitan nuestros países.

A menos que... se pueda prescindir de esta dependencia. Y aquí entra justamente el segundo problema, el que nos interesa porque veremos otra vez aquí, y con más claridad, la dinámica de las dos concepciones sobre la función de la Iglesia en la realidad nacional.

La primera posición es demasiado lógica. Demasiado lógica para expresarse claramente. La Iglesia necesita el funcionamiento de sus instituciones masivas. Una vez más, se trata de la salvación y de la salvación de la masa. No es el cenáculo de una élite de grandes capacidades y de fortísima personalidad. Necesita escuelas, colegios, universidades, diarios, radios, asociaciones, sindicatos propios donde los cristianos comunes se agrupen y afronten con ciertas garantías de éxito la laicización masiva del ambiente.

La segunda posición, más sensible al peligro de esa dependencia económica, más sensible también al testimonio que da la Iglesia ante los no católicos, renuncia de antemano y alegremente a ese peligroso compromiso. Pero hay en esa renuncia mucho de sentimental, no sólo por la incapacidad de justificarla teológicamente (aunque en este punto las encíclicas sociales ofrezcan un sólido punto de apoyo práctico), sino también, en la mayor parte de los casos, una gran ignorancia de los efectos sociológicos que lleva tras sí esa renuncia para el Cristianismo.

El que cree poder sin más prescindir de una gran parte de ese apoyo económico, probablemente comprende que eso significa prescindir por igual de una buena parte de las instituciones cristianas. Pero quizás no comprende hasta qué punto su cristianismo actual depende de esas instituciones. Y quizás sería el primer sorprendido al ver desaparecer, con las instituciones cristianas, los libros que lee, una buena parte de la formación que tiene de militante cristiano, el poder que le da en las estructuras nacionales el simple hecho de pertenecer a un grupo numeroso...

Y aun cuando, renunciando a todo ello, su cristianismo lograra subsistir más fuerte y más puro, ¿qué sería de la masa del pueblo? ¿Qué respuesta cristianamente consistente puede darse a esa pregunta?

"Función de la Iglesia en la realidad rioplatense", págs. 19-23.

Angel Rama (1926)

Atraído igualmente por la literatura y el cávido, urgido vivir, desde los tiempos de *"Cinamen"* (1947), Angel Rama impuso en los medios de la nueva generación un estilo personal tejido por la multiplicidad de sus ambiciones creadoras, la labiosidad casi inverosímil, el dinamismo torrencial, la curiosidad y vastedad de las lecturas, la viva atención por los contactos sociales y humanos que la literatura, inexorablemente, establece. Pero no es una textura monolítica la de Rama (¿cómo podría serlo una de su tipo?) y no parecen faltar en él los conflictos, los movimientos pendulares entre el entusiasmo y el reclamo de la estrictez, entre la pasión por la lucha social y la noción exigente de los fueros de la obra de arte, entre el reclamo axiológico espiritual y la horizontal, trepidante hospitalidad a toda experiencia.

Casi tan dúctil como Benedetti en sus aptitudes expresivas, Rama ha escrito y publicado mucho. Obras teatrales de las que tres: *"La inundación"* (1958), *"Lucrecia"* (1959), *"Queridos amigos"* (1961) han sido representadas. Narrativa: *"¡Oh sombra puritana!"* (1951), novela primeriza, *"Tierra sin mapa"* (1961), estampas delicadas de una Galicia soñada que Rama lleva muy adentro y *"Desde otra orilla"*, dos relatos aún inéditos premiados por el Concejo Departamental de Montevideo. Y estudios, todavía, casi incontables, de historia y crítica literaria, aparecidos algunos en *"Entregas de La Licorne"*, de la que fué secretario (caso *"Tradición y palenque"* (ns. 5-6) uno de los mejores textos que publicó esta revista), otros en *"Asir"*, en *"El País"* (1955-1958) y, sobre todo, en *"Marcha"*, cuya sección literaria atiende con inventiva y ganas desde 1959. En un libro juvenil, *"La aventura intelectual de Pedro Figari"* (1951),

penetró, entre los primeros, en el incitante tema de las relaciones que se dieron en éste entre pintura, poesía y pensamiento. Su prólogo a "El Terruño" de Reyles (1953), editado por la "Biblioteca Artigas", su monografía sobre "El Lazarillo de Tormes", del que es autorizado estudioso y una sólida monografía aún inédita sobre el teatro de Ernesto Herrera reflejan un estudio más formal, menos personal del pensamiento de Rama y se hallan de algún modo vinculados a la actividad que como profesor de literatura desarrolla desde 1950. Y todavía, desde 1957, ejerce la crítica teatral en el diario "Acción". Ha realizado también muchos viajes y éstos han dejado un caudal de numerosas y densas correspondencias. Se sospecha que no duerme nunca, se decía en "Marcha" alguna vez, trazando su silueta.

Como ya se apuntara a propósito de Emir Rodríguez Monegal, Angel Rama igualmente se ha negado a elegir, así, entre los temas literarios nacionales —a veces más humildes, más profesoriales— y la literatura universal contemporánea de mayor magnitud. A este respecto es digno de registrar que debe ser Rama, dueño de una sólida nutrición europea, uno de los pocos críticos de lengua española capaz de escribir una página solvente sobre figuras ilustres pero un poco marginadas, del tipo de Apollinaire, Valéry-Larbaud, Bontempelli o Charles-Luis Philippe.

La mención a Emir Rodríguez Monegal en su noticia no es casual, porque por más que lo separen de este autor y del grupo de "Número" tantos matices y muchas actitudes personales, Rama (incluso) puede ser más expresivo que ninguno de sus oficiantes de la antítesis que resulte de contraponer con otro opuesto cada uno de los rasgos de "Asir" (véase noticias sobre Carlos Martínez Moreno). Presentista y hasta noveladamente enamorado del turbio, cálido mundo que lo entorna, de gustos cosmopolitas, esencialmente "intelectual", disperso es Rama. Pero es sobre todo en él que el ingrediente de crítica social, de decidido "compromiso", de implicación política ha asumido en el sector literario de su generación, manifestación más neta. Haciéndose portavoz (en cuanto es sólo actitud) de una visión estrictamente terrenal, "aquendista" del mundo y de la cultura, el impulso militante de Rama se ha vertido en los últimos

tiempos hacia el marxismo y sus claves socioliterarias pero representa, en general, mejor su sustrato, una más amplia postura de izquierda radical, antiburguesa, racionalista, internacionalista, del tipo de la que en Francia se definía con el pas *d'ennemi à gauche*.

Después de todo lo dicho, parecería ocioso agregar que Rama expone los rasgos capitales de su promoción en gustos, actitudes, tareas y conducta. Pero su sensibilidad entusiasta y pronta, su hervor, su voluntad de militancia, la pasión por su tiempo, todo eso que es suyo y que porta en algo el sello del brío novecentista, puede ser bien la cuota temperamental, intransferible que lo peculiarice en aquélla.

Hay sin duda textos más importantes de Rama que el que a continuación se transcribe. Esto, por lo menos, dentro de un género difícil de deslindar en la tarea crítica (de libros, personalidades o literaturas) que es habitual en él. Pero pocos pueden expedir con más fidelidad, en forma más directa, ciertas líneas profundas de su inteligencia y de la fe moderna en la sinceridad sin tapujos, en un "realismo" que no escamotee medrosamente ninguna realidad, en una literatura edificante que no comience a serlo hasta no haberlo tomado "todo" en cuenta.

83 - La Púdica Dama "Literatura"

Las grandes épocas civilizadoras tuvieron también grandes formas expresivas: altos ideales de vida, precisos cánones estéticos a los cuales se ajustaron sus artistas con una especie de fe jubilosa. En esos cánones se vio el funcionamiento de los mitos más entrañables y ricos a que habían llegado los hombres, y ellos otorgaron intensa temperatura a las visiones ideales del arte.

Las épocas menos plenas, o menos creadoras, desgarradas por crisis internas —el siglo XVIII— presenciaron en cambio una pluralidad de tendencias individuales sobre las cuales la sociedad ejerció una tutela constreñidora que, no pudiendo ser la de un canon estético superior, fue simplemente la de una convención.

Convenciones no escritas que integran el modo operativo de las clases dirigentes —a cuyas necesidades responden— y que incluso no necesitan ejercerse coercitivamente, sino que se transmiten por la pedagogía oficial, por el dominio de los sistemas de expresión y comunicación, por una especie de moral pública intangible. Son, en definitiva, manifestación de un espíritu conservador que trata por cualquier medio de evitar todo aquello que altere el equilibrio establecido, aun cuando sea un equilibrio basado sobre mentira o injusticia. La instauración de estas convenciones no nos sorprende, conocemos el ejemplar actual, y sólo da testimonio de la escasa invención creadora de una sociedad o una clase dominante. Cosa distinta en cambio es aceptar pasivamente la situación, limitándose a buscar los resquicios que permitan al artista respirar con más libertad, generalmente por el lado de la burla.

En nuestro mundo contemporáneo esas convenciones son expresión de las clases burguesas, aunque no su patrimonio exclusivo: ya ha sido señalado que el establecimiento de un arte nuevo al servicio del proletariado se hizo en el régimen soviético apelando a lo que limitadísimos teóricos tenían a mano y que eran los subproductos del arte burgués. (Ejemplo la escuela pictórica de la era staliniana que nace de la academia primisecular o de los rezagos impresionistas). Por su origen esas convenciones favorecen la conservación de la fachada burguesa ya que no el régimen, y, a medida que la socie-

dad se altera y se resiente de su defectuosa estructura, entran en un proceso agudo de arterioesclerosis. Simultáneamente se hacen más coercitivas; simplemente son más falsas.

Sería iluso pretender que nuestra sociedad uruguaya haya sido capaz de engendrar ideales o cánones estéticos; apenas si ha podido establecer algunas convenciones de buena cepa burguesa con las cuales interpretar —¿o conjurar?— la realidad que vive. Pero si esas convenciones han sido duramente atacadas en el terreno político, económico y sociológico, continúan dominando, impertérritas, el campo de lo literario, al punto de que hoy todavía puede afirmarse, aquí, que entre nosotros no hay dama más púdica que la literatura.

Mientras que, desde la escuela hasta la mayoría, los organismos tutelares del estado impregnan a los ciudadanos con el aceite alcanforado de los textos de Rodó y Julio Herrera y Reissig, los más agudos integrantes de la sociedad están participando en el universal movimiento de desmitización, de enfrentamiento comprensivo a la realidad humana, y la unanimidad de los teóricos independientes se pronuncia por una investigación valiente del cuerpo social. Pero este esfuerzo sólo ha alcanzado parcialmente a la literatura que sigue moviéndose en el carril burgués. Ese tono gris uniforme del país cuya procedencia veía Martínez Moreno en su numerosa clase media, no sólo establece una cartilla temática —con el imperativo derivado de que son ellos quienes leen casi exclusivamente— sino un tratamiento artístico, donde la verosimilitud va aliada a la prudencia del medio tono y del vocabulario. (Basta observar las perífrasis a que recurre cualquier periodista para no utilizar ciertos términos de alusión sexual).

El medio tono, la temática inocua, el humorismo de pura diversión sin mordiente satírico, el entretenimiento o la fantasía gratuita, sobre todo lo sensorial y anecdótico sin acceso posible a las estructuras ideológicas, integran ese no escrito reglamento al que se ajusta en nuestro país la creación literaria de un modo sumiso.

La única fuga que han intentado con prudente éxito nuestros escritores, ha sido la denuncia social —más en la dramaturgia que en la novela— y esa misma ha quedado reducida a zonas muy cerradas, particulares que no tocan con su resonancia crítica las estructuras centrales. Nada semejante a la operación demostrativa que en Brecht permite ascender de lo particular a lo general y mostrarnos las íntimas vinculaciones entre las llagas de un determinado ambiente y los criterios vigentes sobre los que se asienta la vida social y económica.

Esta ampliación temática no ha alterado sin embargo un estilo realista menor que es la tónica dominante y que descansa en el empastado de medio tono, en el matiz prudente que tiende a lo

verosímil —desde este ángulo formativo de la burguesía, no desde el ángulo de lo posible real—, y que como consecuencia, más que rescatar las vidas individuales en su plenitud jugosa, tiende a las esquematizaciones de lo humano apenas apuntadas en sombras de seres vivos.

Si este sector de la literatura social ha logrado romper el imperativo temático convencional, cosa de primera importancia que debe subrayarse, no ha logrado en cambio un desprendimiento total. Las reglas dominantes de su estilo, el trazado de sus personajes, la construcción de las situaciones, las estructuras literarias en fin, se han mantenido ligadas a la convención e incluso se ha rendido tributo a las buenas maneras.

Bastaría cotejar el tratamiento de un tema social en una y otra orilla del Plata para comprobarlo. Enfrentar las formas expresivas de un Gravina, de un A. Jiménez, con las de David Viñas, en *Los dueños de la tierra*. Observar por ejemplo la intensidad gritada con que este último ha descrito una tortura, esas mismas torturas policiales que la prensa denuncia día tras día en Montevideo, sin que la literatura de denuncia social llegue a hacerlas suyas en forma cabal.

Pero hay otros sectores en que la púdica dama Literatura resulta casi intocable. Si hay un tema que el siglo XX ha iluminado con reflectores poderosos ése es la vida sexual, mejor dicho el fundamento sexual de la relación amorosa. Bibliotecas enteras —partiendo de la experiencia clínica, del psicoanálisis, de la sociología— se han consagrado a un tema donde la voracidad —lectora— del público está demostrada. Una rica literatura le ha sido consagrada a las diversas formas de la relación amorosa, tanto aprovechando las aportaciones del examen científico como adelantándose audazmente a él.

El tema no es desconocido en la realidad montevideana, y desde ya compadecemos al Kinsey que intente el correspondiente “Informe sobre la conducta sexual del macho y la hembra uruguayos”. Incluso la cuota de neurosis y perversiones es bastante pronunciada si nos atenemos a las crónicas policiales, y a la sobrecarga de trabajo de nuestra veintena de psicoanalistas titulados.

No se puede decir que no sea además un tema que ha sido puesto bajo los ojos del público culto. El éxito de algunos libros (*Lolita* por ejemplo), la difusión hasta en los barrios más populares de algunos films (*Hiroshima mon amour*, *La dolce vita*, *La buena edad*) prueban en forma terminante un interés que no puede despreciarse incluso considerando que lo mueva exclusivamente el afán sensacionalista.

Pero mientras en la realidad cotidiana y en el arte extranjero que llega al país el tema ha alcanzado la consideración que deriva de su propia importancia, con esa decisión que corresponde al análisis claro de los nuevos problemas en la vida contemporánea, en

nuestra literatura casi no ha aparecido y cuando lo hace es en formas tímidas de inmediato reprobadas por el medio.

Habría que remontarse a Javier de Viana (*Gaucha* por ejemplo) y a algunos cuentos de José Pedro Bellán (*La realidad*, *Los amores de Juan Rivault*, *Una inglesita*) para encontrar en nuestras letras la exposición de estos temas. El propio Quiroga que a través de sus cartas muestra una lúcida comprensión de los problemas de la vida sexual, en sus cuentos se ha limitado a rozarlos sin acometer su entera significación. Son todas obras anteriores a 1930.

Posteriormente el tema se ha acallado dentro de la buena literatura, justo cuando las letras europeas lo trataban con mayor amplitud, no sólo en el plano de la vida normal (Henry Miller) sino en el de las perversiones (el “Erostrato” de Sartre). De estos últimos tímidos ejemplos han aparecido: algunos cuentos de F. Hernández, aun cuando éste envuelve su tema en una mitología muy atemperada línea a línea por un humorismo desaprensivo e infantil; más visiblemente en los cuentos revueltos y sórdidos de *Armonía Sommers* cuya audaz resolución literaria les confiere una categoría estética nueva. Es bastante poca cosa; la dama Literatura en el Uruguay sigue siendo una jovencita *Sacré Coeur* aun en la época en que estas jovencitas leen corrientemente a *Françoise Sagan*. Algunas novelas —*La sobreviviente* de Clara Silva, *las Confesiones a una botella* de Hierdorf— anuncian planteamientos femeninos, que en este renglón han sido los más curiosos.

Tal pudor no responde a una elevación de criterios morales ni a la vigencia de altos ideales espirituales. La fruición con que nuestro público, incluso el burgués, se precipita sobre esta literatura extranjera, descarta tal suposición. Es más bien una moralina nacional con la cual se quiere esconder y pintarrajar el rostro verdadero de la sociedad. “Son cosas de la postguerra” es la frase habitual con que se explica entre nosotros el cine o la novela que plantea valientemente las formas nuevas de la vida amorosa, y en la frase va implícita la afirmación: “No son cosas autóctonas”. Por este camino llegaremos a afirmar que el sexo tampoco es autóctono. Hace pocos años tampoco eran autóctonos los temas sociales.

Negarse a ver de frente éste como otros temas, aun vedados por razones largas de explicar y bastante misteriosas —en un país donde la mayoría de los escritores son profesores o maestros no se ha escrito casi nada sobre la vida escolar— significa mantener una situación falsa que genera atormentados fantasmas y que conducirá fatalmente a rupturas más violentas y perversas de las que ahora podría provocar una inmersión valiente en estas realidades comprobadas.

“*Marcha*” N° 1040, del 23 de Diciembre de 1960

Luis H. Vignolo (1927)

Muy corta es la obra publicada de Luis H. Vignolo, uno de los ejemplos nacionales de cómo el trajín periodístico diario absorbe muchos de los talentos mejores. Un ejemplo, también, de sociedades que parecen planeadas para trabar el ejercicio de toda posibilidad individual realmente distinguida. Pero como el derecho a una antología no tiene por qué ganarse, como se ganan ciertas cátedras, mediante la mera acumulación de trabajos casi siempre irrelevantes, aquí será considerado Vignolo sin más que un ensayo en el memorable nº 6-7 de "Tribuna Universitaria, otro, "Reencuentro con la tradición española en la pintura de Torres García" en la "Revista de la Facultad de Arquitectura" (nº 2, 1960), un manojo de correspondencias sobre política argentina en "El País", alguna nota en "Nexo" y unos pocos editoriales en la excelente y desaparecida revista "Reporter".

Pocos títulos, en verdad, pero que bastan para que sea legítimo concederle a Vignolo una importancia (o mejor: una significación) mucho mayor que la de tantas nulidades orondas y prolíficas que hormigean en nuestra vida cultural.

Como la de Cuadro, que salió del socialismo, como la de Ares, que se originó en el comunismo, como la de Luis Pedro Bonavita y la de Methol, que provienen del nacionalismo, toda la trayectoria de la inteligencia de Vignolo, originario del anarquismo y de la militancia en F. E. U. U., podría condensarse en una apasionada voluntad de llegar a las raíces nacionales y populares del área rioplatense, de entrar en contacto vivencial con nuestra realidad, de repensar después, identificado con ellas y sin las muletilas de ninguna ideología, las formas político-sociales más coherentes, más funcionales que nuestro ente hispanoamericano exi-

ja, que reclame la altura histórica en que le toca afirmarse y sobrevivir.

Dicho esto y marcados estos contactos, parecería ocioso señalar que la ensayística de Vignolo testimonia la inclinación hacia el enjuiciamiento crítico de lo que el país es, común a todas las últimas generaciones. También la actitud displicente o irreverente, pero siempre negativa, ante las vigencias de un Uruguay senil y desesperadamente maquillado; también la conciencia de la caducidad de todas las estructuras político-sociales fundadas sobre las pautas del racionalismo individualista; también el enfoque revisionista de nuestra historia, y la importancia fundamental atribuida a ciertas realidades y valores: la "forma nacional", la Tradición, la comunidad; también la preocupación por otros: el desarraigo, la soledad, las relaciones y recíprocas influencias del campo y la ciudad.

En toda esta temática (e incluso en el lenguaje) la obra de Vignolo presenta claros contactos que el lector de estas páginas deberá estar ya, atendido a lo anterior, en condición de señalar.

En el texto seleccionado se ve como Vignolo renhebra el hilo de nuestra historia por la ojiva significante de la subsistencia y la pérdida de una "comunidad" en la acepción que le da a este concepto la sociología de Tönnies (véase noticia sobre W. Lockhart), es decir, un ámbito social urdido por cálidos vínculos emocionales unificadores, trascendiendo en mucho el bilateralismo de lo contractual y el sentido puramente utilitario y racional de la convivencia. El hábil juego de inferencias e interpretaciones luce en especial en la refisionomización de la generación del 900 como la que añora el mundo comunitario perdido; es posible ver, sin embargo, la debilidad de una exégesis que sólo toma en cuenta a Sánchez y a Herrera y Reissig y deja al margen todo el resto. Lo mismo se puede decir del anarquismo como nostalgia de la comunidad si se atiende (aun aceptando que una cosa es la "racionalización" y otra el "impulso") a su fundamentos ideológicos europeo autonomistas y racionalistas. El "motivo" de la ligazón de la insubordinación paisana que se expidió en las guerras civiles promovidas por el blanquismo partidario y los arrestos revolucionarios del movimiento obrero (o, como lo dijo Vivián Trías: de Martín Fierro a los sindicatos) es un testimonio valioso

de la voluntad de las nuevas promociones con conciencia política de fundar las consignas de la acción actual en la más entrañable tradición criolla.

Se dijo que Vignolo prescindía de ideologías cerradas, conclusivas y es cierto. Pero esto no significa que su originario fondo anárquico no se marque en el trozo recogido (y en las páginas que lo deberían complementar), con su hostilidad al estatismo, su ideal de un país "a la medida del hombre", el valor supremo otorgado a una comunidad que encuadre hombres libres en la igualdad, el trabajo y la fraternidad cordial.

No en forma demasiado acentuada pero sí suficiente "Montevideo, la sociedad del desamparo" testimonia la peculiarísima, brillante y muy peligrosa capacidad de Vignolo para formular leyes en base a pocos ejemplos, para interpretar o reinterpretar los hechos más rutinariamente categorizados y restituirles o dotarles de una significación que parecía demasiado trabajoso concederles. Esto tiene sus riesgos, acaba de decirse, y habrá que volver sobre ello al hablar de su amigo, afín y vecino de volumen Alberto Methol Ferré. Pero hay que decir ahora que una excesiva capacidad imaginativa, una desmesurada combustión ideadora cuando ellas se aplican a la especulación política pueden parar en un verdadero barroquismo de posibilidades, muy ameno pero eventualmente fútil. La historia y el presente se hacen una realidad esotérica, en los que tan pocos deciden como pocos pueden penetrar, mientras la "inmensa mayoría" sigue unos sonnetes, unas creencias que nada han de pesar. Contra cierto determinismo plúmbeo, que supone que "nada" puede variarse, se levanta un culto de la contingencia sobre el que "todo" varía. En nombre de la capacidad de "invención", de la fecunda fantasía, se supone que de un día para otro lo negro puede hacerse blanco y el león cordero y los ideales, planes, antecedentes, pasiones, adhesiones no contar para nada y todo poder ser jugado en un divertido ajedrez entre unos pocos, sin riesgos, resentimientos, recuerdos.

Esto —hay que apurarse a decirlo— es donde un pensamiento de tal tipo puede llevar, no donde el suyo a Vignolo lo lleva. Pero si en algo, o en bastante, sus características lo alcanzan, ello puede ser una de las causas que han hecho de él uno de los meditadores políticos más sensibles de su

generación a todo fenómeno nuevo, a todo evento que rompa esquemas u opiniones preconcebidas. Tal puede ocurrir, si se revisan sus páginas demasiado escasas, con las realidades supervinientes de la lucha interimperialista mundial. Tal con las transformaciones económicas y sociales internas del neocapitalismo (redistribución de la estratificación de clases, entre otras). Tal con la ambigüedad esencial de los "planes de ayuda" y todas sus nominaciones y variantes (dar salida a los remanentes de capital; voluntad neocolonialista; exorcismos contra transformaciones sustanciales; "auxilios" remuneratorios; servidumbre política; móviles de una estrategia planetaria y "propaganda" eficaz pero —también— reconocimiento de una opinión pública mundial que ya no es fácil de engañar; resignación a límites objetivos en los coeficientes preestablecidos de explotación económica; necesidad de redistribuir en algo los beneficios del aparato productivo; intimidación más que real ante la irrupción de centenares de millones de hombres a la superficie de la historia; concesiones efectivas arrancadas por la necesidad de subsistencia nacional en la amenazadora bipolaridad de poder del mundo y en la pugna por desequilibrarla; auténtico idealismo moral en muchos de los planeadores; desplazamiento de la movilización internacional desde los grupos directamente económicos a los núcleos representativos de una concepción más arbitral del interés nacional). Ambigüedad, digase de nuevo, a la que la decisión perspicaz, unitaria, tenaz, de verdaderos "estados nacionales" podrá dotar de un sentido positivo y contener en su rampante, relamida capacidad de corrupción. También ha hablado mucho Vignolo de "nasserismo" y a su experiencia de atento observador del remolino porteoño debe este rubro de sus intereses. Pero si eso importa es porque también lo ha hecho capaz de advertir la equivocación de una serie de movimientos para los que la izquierda clásica tenía siempre un rótulo consabido y "a priori" por más que se hayan revelado en zonas decisivas del mundo, (a veces muy afines a nuestro continente) alentadoras etapas de la emancipación nacional y anticolonial, de la lucha contra oligarquías, estructuras económicas arcaicas y castas políticas superfluas.

84 - Montevideo: la sociedad del desamparo

El Uruguay que se estructura en 1900, encontró uno de los más singulares elementos de su dinámica, en la gran ausencia, en el vacío sin atenuantes de sus formas comunitarias.

Por desdicha la historia nacional muestra, sin que se haya reparado en ello con la atención necesaria, que el nacimiento decretado y artificial de la nación adviene antes, mucho antes, de la formación de los nexos comunitarios, de la sólida organización de la sociabilidad que hubiese sido el único fundamento posible para el Estado.

La rara monomanía constitucionalista (que da en hacer y deshacer constituciones) nota obsesiva de la política nacional, es el síntoma más preciso y elocuente de que el país ha vivido acicateado por la conciencia culpable de no ser comunidad. Por ello, invirtiendo los términos, ha desarrollado como formidable mecanismo de compensación, la ficción institucionalista de la que ha esperado con una confianza mágica en el poder de la razón, que produjese el orden social, las formas estables, justas y dinámicas de la relación humana.

Que este país fue hecho al revés, es verdad hoy difundida, la primera reversión fue precisamente el haberlo hecho; desde entonces a ahora, todo ha seguido el disparatado proceso de empezar por el final. El tema que nos ocupa no hace excepción; también aquí el Estado precedió y por añadidura inhibió a la Comunidad.

La historia comienza para el oriental con la negación inapelable de lo único que no se puede negar al hombre: vivir en sociedad.

El territorio en que asentó este pueblo carecía de interior, era prácticamente en toda su extensión una larga frontera marítima y terrestre. Como tal estaba destinado a ser lugar de paso, vía del contrabando, zona de fricciones entre dos grandes imperios. Razones geopolíticas conspiraron contra la estabilidad; el escenario de luchas y presiones no podía ser propicio para una radicación permanente de pobladores.

Cuando se creó Montevideo como respuesta a la amenaza de la frontera, la situación no cambió para el país, porque la factoría operó como un nuevo vector extraño, intentando organizar el territorio en su provecho.

La condición mínima del asentamiento, de la constitución de la familia, del reparo económico es trabado, no metafóricamente, sino con abusivo uso del poder, por el primitivo estamento de latifundistas. El gaucho es ante todo un desarraigado, un vago por obligación, un andariego porque ninguna tierra lo recibe y por ello un hombre querencioso como pocos de la sociabilidad que se le niega.

El fantasma de la comunidad ausente ronda tempranamente al país, alimentando todas sus tensiones y el sentido mayor del artiguismo es el de haber comprendido que la tarea esencial era dar las bases económicas para que se resolviesen esos conflictos.

EL MUNDO PARADISIACO

En los planteos posteriores por los cuales la nación buscó una fórmula económica y social, se da un momento de singular importancia, una verdadera marca en el tiempo uruguayo, cuando se constituye la estancia clásica de la segunda mitad del siglo XIX. Si bien ella no es en el orden de la justicia la respuesta a las demandas del campesinado, constituye desde el punto de vista social, el primer asentamiento, la primera organización estable de la vida de relación.

La presencia del estanciero afincado en sus tierras, moviéndose con ajuste al mismo estilo vital del gaucho, asimilado en costumbres, indumentaria y hasta en su consumo, a la masa rural, reemplazó la borrosa imagen del latifundista que operaba desde Montevideo.

La transformación del latifundio en estancia amplió las fuentes de trabajo, y aunque nada se hizo para rectificar la distribución de la tierra, el campo fue por mérito de la nueva forma de explotación más generoso para absorber puesteros y peones. Esa menguada estabilidad económica bastó para centrar en la estancia los impulsos societarios hasta el momento frustrados.

El significado del nuevo orden rural, el sentido cabal de esa comunidad ha de ser relevado por José Hernández en su pintura de la Edad de Oro del mundo campesino. La imagen de esos tiempos la recoge de su memoria el poeta en aquellos versos que comienzan con el "Yo he conocido esta tierra en que el paisano vivía", a partir de los cuales apunta sucesivamente todos los elementos del órgano comunitario.

El poema se detiene y regodea en el recuerdo del curso rítmico y sosegado de la vida, desde el feliz despertar junto a la china hasta la faena campera sentida como actividad lúdica.

No es nuestro propósito repetir mal lo que Hernández dijo bien, sino apuntar algunos de los elementos conceptuales que sostienen esta imagen. Ante todo, la comunidad es para él la consecuencia de la asociación (no deliberada y contractual, sino natural) de los hombres en torno al quehacer común.

La concreción, la participación en la labor de todos, es el fundamento primero de esa sociedad. El polemizado trabajo resulta pues sustrato de la integración. Pero el trabajo es aquí algo más que la maldita e inevitable condición del sustento, es en esencia una discreta y varonil forma de amor, con la cual el individuo rinde homenaje, se inclina ante la comunidad para vincularse a ella. Por eso el trabajo en este tipo de sociedad se fusiona sin solución de continuidad perceptible con todo el resto de la vida y el conjunto de la acción humana se asemeja a un largo y ceremonioso juego.

Otro rasgo en el que madura esta experiencia es en el rescate de los gestos más triviales para asociarlos a una totalidad dotada de sentido, de modo que cada acto es vivido con el entusiasmo casi devoto que sólo puede lograrse cuando se conoce el significado final de lo que se hace.

Ese mundo que añora Hernández es por excelencia el lugar del diálogo, es decir el ámbito en que el hombre se confronta con su prójimo y extrae la imprescindible aquiescencia, el respaldo social, sin el cual caería en el horror de sentirse innecesario.

Si este orden se hubiese prolongado hasta sus últimas consecuencias, si la formidable presión exterior no lo hubiera frustrado cuando era apenas un ensayo, el inevitable fin habría sido la formación y explicitación de una visión total de la vida y la postulación de un sistema de valores capaces de aglutinar una efectiva y real comunidad.

LA EXPULSION

Pero cuando Hernández escribía el Martín Fierro, en el 71 ya la sociedad a la que hacía referencia había entrado en la crisis final, sucumbía ante la repentina irrupción de las formas capitalistas en la explotación del agro. Hernández, como lo hará luego F. Sánchez, expresan la lúcida toma de conciencia que de sus propios valores hace un mundo al sentirse atacado en los fundamentos. Puede concluirse como consideración general que una sociedad no revisa los supuestos que le asisten, no desarrolla con claridad las notas que la definen hasta que se percibe amenazada.

Mientras un régimen funciona con relativa felicidad, simplemente se le usa, no se le analiza.

Las generaciones que comienzan a actuar en el Río de la Plata a partir de 1870, que culminarán en nuestro país con la floración intelectual del 900 se caracterizan por una progresiva y disolvente actitud crítica, porque precisamente son ellas las que debieron afrontar y padecer la convulsión.

Si las generaciones actuales (y esta revista es una prueba) se sienten urgidas por dar una nueva formulación al país y por primera vez desde 1900 emprenden la tarea sistemática de la demolición, es porque el viejo estado paternal, con su redistribución arbitraria del beneficio, muestra síntomas alarmantes de agotamiento y su ineficacia amenaza por añadidura con arrastrar a la ruina la inmensa estructura ideológica en la que se ha atrincherado.

El ingreso del capitalismo a la sociedad rural se hizo en el Uruguay por iniciativa del más mentado gobierno autoritario, el de Latorre, y se tipificó en la comprensión popular en las figuras del comisario, el juez, el gringo y el doctor. En formas distintas ellas han pasado a integrar el acervo de una supuesta conciencia colectiva. El rencor a la autoridad, el menosprecio al sistema jurídico, la duplicidad de criterio con que se acepta y desconfía simultáneamente frente al doctor y al extranjero, muestra hasta qué punto la gran ruptura en la historia nacional, que tuvo por protagonistas a esos arquetipos, ha dejado huellas en las tradiciones populares. A partir de este momento, la nota obsesiva que rige a la sociedad uruguaya es la conciencia de haber perdido un ámbito habitable, la noción de sentirse expulsada de un orden natural, de un mundo paradisíaco. La "intelligentsia" de la sociedad del 900, se aboca en todos sus estratos a la tarea de recordar la comunidad perdida. En sus principales figuras, la añoranza de los vínculos societarios es el rasgo común que los vincula. Sánchez, de extracción campesina, revolucionario blanco primero, anarquista después, hombre de pueblo ante todo, registra con altísima conciencia de su tiempo la ruina de la antigua estructura y el parto de la nueva. Junto a él Herrera y Reissig, procedente de la más rancia oligarquía colorada, que militó también a su modo de "enfant terrible" en la ideología anarquista, hará de sus "Extasis de la montaña", la formidable expresión lírica del sueño comunitario que desveló a su pueblo.

Reissig, pese a su extranjerismo declarado (y por ello), es explicable en su totalidad por las coordenadas de la realidad nacional. En la obra que mencionamos surge ese ceremonioso sentido de la vida con sosegado ritmo en el quehacer, el mundo en fin en el que cada individuo cuenta con un lugar inalienable, un puesto que no

sufrirá menoscabo. En definitiva, la imagen responde al ideal de sociedad que recordaba melancólico Martín Fierro.

La añoranza del mundo paradisíaco del cual se sienten expulsados es, decíamos, el lugar común de estas generaciones y toda su fuerza creadora se orienta hacia la evocación de un orden social que resulta promovido al nivel del mito. Esta expulsión es algo más que un mero símil, se concreta realmente en los hechos en la obligada migración del campesinado hacia la urbe, hacia la capital.

Montevideo ha de ser el escenario donde se jugará la segunda parte de la historia, donde padecerá su desarraigo.

LA BUSQUEDA

Si nuestra historia es una empecinada disputa entre el campo y la ciudad, a partir de 1900 el conflicto se resuelve no en solución o síntesis, sino en la radical primacía de la capital. El estado que comienza a operar a partir de 1903 y la economía que él impone, postergan el campo a la doble condición de oscura trastienda y base de suministros, sobre el que caerán las máximas obligaciones y todos los estigmas del menosprecio. A partir de entonces sólo hay una sociedad protagónica, la montevideana, y es en ella donde rastreamos los esfuerzos por engendrar formas de sociabilidad.

La capital que avanza hacia el gigantismo es el producto de la migración de los campesinos sin tierra, arrancados de cuajo del escenario rural y lanzados a los arrabales y de los inmigrantes europeos que las crisis capitalistas de fines del siglo pasado impulsan a tentar una suerte americana. Estos componentes tienen mucho de común, son en ambos casos hombres desarraigados de su medio natural que aportarán una actitud nostálgica hacia el pasado. Traen los campesinos una fresca memoria redondeada por la fantasía, de los valores humanos inherentes a su vieja comunidad y el extranjero, español o italiano, aportará las notas de las ideologías revolucionarias que llenan de promesas mesiánicas al proletariado europeo.

A la añoranza del orden social perdido se suma la aspiración al ingreso en un nuevo reino de justicia, en una equilibrada forma de relación humana, sin propiedad privada ni poder coercitivo.

No es posible entender el inusitado predicamento del anarquismo entre la clase obrera y los intelectuales sin poner el positivo acento en el hecho evidente de que esa sociedad estaba atenaceada por la añoranza comunitaria. El anarquismo en base a la atención especial que ha prestado a los problemas concretos de la organización, de la convivencia (por su utopismo dirían los marxistas) era de las corrientes de la izquierda, la que más adecuado clima ofrecía a los impulsos de esas nuevas masas urbanas. No es casual que entre los teóricos

libertarios haya sido Kropotkin, el del "Apoyo Mutuo", y no Bakunin (quien tuvo más difundido éxito).

Estas extrañas fuerzas de gauchos desplazados y proletarios rebeldes estaban destinadas a entenderse y no sólo participaron en las mismas motivaciones societarias sino que el ex-campesino cambió con facilidad su hábito de revolucionario en las cuchillas, por la "acción directa", en las calles de Montevideo. Si antes el gobierno era su enemigo ahora radicalizó su furia contra el estado, en ambos casos el "milico" siguió siendo símbolo concreto de sus odios. En realidad no hubo canje de posiciones sino tal vez mera alternancia, peleaba en las patriadas del 97 y del 904 cuando el caudillo lo llamaba y se batía en los tiempos de "paz civil" cuando las demandas gremiales lo exigían. A modo de testimonio de esta época no es difícil escuchar aún hoy en las respetables casas burguesas de Montevideo entonar "Hijos del Pueblo" o "Bandera Roja" con la misma melancolía con que se canta un tango viejo.

El término de "auguralismo" que acuñó Vasseur es la más ajustada definición de ese estado espiritual rioplatense, que apoyado en la desesperada nostalgia de una comunidad perdida creía estar en la puerta de un nuevo paraíso.

LA NEUTRALIZACION DE LAS TRADICIONES

La capital se extendía en tanto como un conglomerado amorfo, chato, sin color local (salvo que ese color sea el gris con que visten casi todos sus varones) y por debajo de las fuerzas que pugnaban por forjar una nueva sociedad, otras instituciones reales y concretas comenzaban a señorear.

La ciudad había sido formada por aluviones de inmigrantes, por desarraigados, decíamos, y este rasgo dirigió en definitiva su destino. La nota que va a dominar en la urbe del 900 será precisamente la aniquilación de todas las tradiciones, la neutralización de todos los aportes culturales vivos de cada uno de los grupos integrantes.

Toda esa inmensa "cultura analfabeta" decantada a través de un trabajo secular que podrían haber traído españoles e italianos, se desvanece sin dejar más que episódicos rastros. Las notas peculiares, el folklore, sus canciones y costumbres y por encima de ello su infusa concepción de la vida, a lo sumo se encontrarán en expresiones superficiales y anecdóticas en los centros y clubs de inmigrantes.

El aporte de tradición nacional también se diluye en el choque con esa suma de elementos heterogéneos. La rica forma del hablar campesino, con su esmerada y lujosa exactitud en el uso de las palabras y los modismos, en lo que se revela un lento trabajo colectivo, rápida-

mente perecen en Montevideo, en esta ciudad de todos y de ninguno, donde nadie tiene derecho a usar un acento propio.

Como reemplazo a esa riqueza del decir, que no se puede rescatar, surgen modalidades nuevas, donde la justeza, la precisión y la ironía, son reemplazadas por la simple y pueril deformación de la palabra, por el agregado inútil de sílabas, por la inversión del vocablo como únicos recursos de donde extraer nuevas formas expresivas.

En esencia eso es el lunfardo, y al margen de la defensa que de él han hecho algunos populistas folklóricos, es el dramático e inapelable reconocimiento de que la sociedad que le dió origen y se expresa a través de él, es carente de raíces, padece una falta total de tradiciones y ha hecho de la inexpresividad su forma habitual de comunicarse.

Esta absorción de todas las formas típicas en una sustancia homogénea y anónima se percibe con nitidez en el canto sin modulación, casi inarticulado de los arrabales.

LA SOCIEDAD DEL DESAMPARO

Si la ciudad se revela por estos signos externos es porque su estructura misma participa de algún modo en esa neutralización aniquiladora. Las razones hay que buscarlas en la situación singular de esos hombres nuevos de la sociedad americana, en los habitantes de la urbe, en los desarraigados. La ciudad es, en efecto, el lugar en que se suman individuos sin nexos ni instituciones que los ligen, donde cada uno se sentirá un agregado más sin destino previsto, sin lugar propio, en el gran conjunto anónimo. Es, en definitiva, la acumulación de "expulsados" que, salvo la conciencia de haber perdido un mundo mejor, nada tienen, en común.

El único vínculo de relativa firmeza que opera en ese medio, es la familia, pero reducida a su más modesta expresión de relación entre padres e hijos. Nada tiene esto que ver con el antiguo orden del medio rural o de la aldea europea donde el individuo poseía el ancho respaldo de una comunidad, se le conocía por su nombre o constituía por su profesión una entidad indispensable y respetada, donde su oficio era la más estimada herencia dejada por una larga serie de antepasados. En lugar de ello se sentirá el hombre de la ciudad inserto entre una masa de extraños, en la cual ha de ser un desconocido y por consiguiente un desamparado. Su vida está cercada por el miedo y la desolación. Será consciente de que no es para el ambiente que lo rodea más que un accidente casual, en nada necesario y un formidable miedo existencial surgirá de su total insignificancia.

Es un desolado al cual no llegará ninguna forma de asistencia social. Desolado, entiéndase bien, no un solitario, porque el solitario

se adentra en sí mismo llevándose su mundo, éste, en cambio, no tiene mundo, no tiene nada.

Consecuencia paradójica de lo anotado es que esta sociedad que ha acentuado el culto del coraje sea esencialmente cobarde, porque la valentía personal sólo es posible cuando se asienta en valores confrontados por una comunidad que da sentido al quehacer de cada uno. Ella puede vertebrar el valor del individuo compartiendo sus propósitos, cooperando con ellos, o bien, colocándose frontalmente, negándolos. Es el caso de los reformadores, de los mesías, hombres, que se han colocado dialécticamente ante sus pueblos, para recibir el "no". En cualquiera de las modalidades, con o contra, la comunidad es el punto de referencia que valida el sentido de la obra personal.

Pero cuando no existe pueblo, cuando sólo hay puras individualidades desasistidas de la atención colectiva, el valor es imposible.

"Tribuna Universitaria", Nos. 6-7 de Noviembre de 1958, págs. 62-68

Alberto Methol Ferré (1929)

Muy significativos contactos podrían establecerse entre la orientación temática y la modalidad intelectual del autor inmediatamente seleccionado y las de Alberto Methol Ferré. Si bien de distinto origen (Methol, como se ha señalado, proviene de la línea blanca), si bien su aparato conceptual es diverso (y el de Methol resulta tributario de la filosofía, una disciplina a la que ha dedicado esporádica pero perspicaz atención), la exploración de la circunstancia nacional e hispano-americana los unifica. Y también el desdén frontal, "realista", por las ideologías y el amor casi monomaniaco por las ideas y su airoso ejercicio; también el valor fundamental asignado a la tradición clásica del pensamiento; también la rica capacidad imaginativa y constructora, la aptitud y el gusto por armar "interpretaciones", de indudable eficacia, sobre un caudal habitualmente restringido de certificados datos.

Inquieto por la política y el destino colectivo, Methol ha sido un analista curioso de los mecanismos internos de la primera, que lo atraen con fascinada persistencia. A ese interés, tan lúdico (en pureza) como científico, tiene que imputarse el modo neutral, raigalmente "maquiavélico" en el mejor sentido del término, con que se ha inclinado sobre los hechos del Poder sin la (por lo menos visible) secuela de resonancias éticas que son habituales. Su estudio sobre el peronismo, en "Que", de Buenos Aires, de 1958, por ejemplo, ha sido juzgado con justicia como una pieza capital de esta visión lúcida y compleja, más inusual todavía cuando se vierte sobre movimientos histórico-políticos ambiguos, oscurecidos por la pasión, los intereses y hasta la simpleza. Su análisis de las condiciones de la propaganda política en el medio rural en

"¿Adónde va el Uruguay?" ("Tribuna Universitaria", n.ºs 6-7) es, al margen de su tesis central, igualmente penetrante, original, alcanzado sin andadores.

Pero esto no es sólo una perspectiva preferida, una, en cierta manera, actitud gnoseológica. Responde también a una convicción sobre la índole de la realidad misma, histórico-política, social. Las notas de "contingencia", de "ambigüedad", del fenómeno político, la resistencia de todo lo realmente importante a ser esquematizado, conceptualizado, previsto, ha pasado a menudo en Methol de ser una convicción de naturaleza intelectual a convertirse en una dispensa pragmática no exenta de riesgos. Dispensa de prever la dirección que las cosas toman. Dispensa al esfuerzo de instrumentalizar la acción política a la realización, a la encarnación de valores ético-sociales. Esta seguridad en que el espesor de lo real siempre va a bajar el impacto respecto al blanco que se apunte puede recalar en un maquiavelismo vulgar; ya decía en una breve polémica con Methol el valioso y llorado Rodolfo Fonseca Muñoz ("Marcha", n.ºs 833-834) que, si con la certeza de que la gravedad va a rebajar nuestra puntería ya apuntamos bajo, nuestro proyectil picará más abajo aún.

Pero anótese, para los fueros de la verdad, que este maquiavélico Methol que orquestó para paladares cultos y con brillantez indisputable la ideología del "ruralismo" recién triunfante (el ya citado estudio "¿Adónde vamos?", reeditado en folleto en 1959 y en Buenos Aires, el mismo año, con el título "La crisis del Uruguay y el Imperio Británico"); este maquiavélico Methol que sostuvo la significación histórica decisiva de las elecciones de Noviembre de 1958 ("Marcha" n.ºs 940-943 y "Política", de Buenos Aires, n.º 1), este maquiavélico Methol se desvinculó del movimiento en el ápice de su influencia cuando llegó —sin duda tras muchos "agonising reappraisals"— a la madura certeza sobre los móviles, afinidades y sustrato social de la fuerza a la que él (marginal a sus intereses, a medias a convicción, a medias a ardida esperanza en poder orientar proficuamente su rumbo), había dotado de novedosa fundamentación ("Marcha", de febrero a abril de 1961, n.ºs 1047-1049-1051 y "Reporter", n.º 8, de marzo de 1961).

Con esto se ha aludido al episodio más notorio de la trayectoria intelectual de Methol y el que, de contragolpe, lo hizo conocido entre la generación joven de ensayistas nacionales. Y toda la historia podría significar que la pasión por moverse en la contingencia, en la ambigüedad del hecho político, en las corrientes en "estado naciente" (una pasión tan clásica como existencial, tan nutrida en Merleau-Ponty, uno de sus maestros) se detiene respetuosamente ante ciertos significados infranqueables, objetivos, que no hay más remedio que enfrentar.

Posiblemente, sin embargo, sigue firme en Methol la convicción de que el Uruguay "entra en la historia", fuera de la cual vivía, con las elecciones que el Partido Nacional y el Ruralismo ganaron en 1958. Y si se menciona esta idea es porque ella es típica de su estilo dialéctico, de su gusto por las sinopsis y los cambios cualitativos, de la identificación de "deseos" y "realidades" cuando éstas son influibles y aquéllos eficazmente actuables (su jefe era la historia, su contricante la extra-historia). También del uso de términos en toda su ambigüedad ("historia" es aquí el vivir misionalmente, abierto a los cambios universales; "extra-historia" es la existencia apacible, vegetativa, segura). Pero también yace en el esquema, subráyese, el común anhelo generacional de sacar al país del marasmo, el irrealismo, la puerilidad y la miseria de planteos que —sean o no la "extra-historia— son bien tangibles, reinantes y opresivos.

En otros aspectos, no puede negarse que la brillantez, la versatilidad, la imaginación barroca de las posibilidades de la acción histórica, el gusto por la actuación vicarial y el adoctrinamiento de los jefes, el manejo consciente de fuerzas ciegas y contundentes es demasiado fuerte en Methol como para haber desaparecido con aquella experiencia, triste y cerrada no sólo para él. Las tentativas de una aglutinación de "izquierda nacional" lo tuvieron entre sus promotores y si el fracaso transitorio de la iniciativa (tal vez con otras cautelas, otros rótulos, otras alianzas, otras técnicas, otros planos de acción) no quiere decir que esté clausurada, esa continuación es seguro que lo contará entre sus teorizadores.

En esta zona de su actividad se engranan muy bien su formación católico-tomista (aunque no per-

tenece a la Iglesia) y su interés creciente y documentado por el marxismo: se puede decir que Methol es uno de los nombres con que se puede contar para la gran cuestión de la inteligencia moderna que es el encuentro y la aculturación de las dos más vitales fuerzas culturales de esta segunda mitad del siglo. Un antecedente (y nada más) de su contribución a esta tarea puede representar el estudio "Jorge Abelardo Ramos y el marxismo en Sudamérica", publicado en "Nexo" (nº 1) y recogido posteriormente en libro: "La izquierda nacional en la Argentina" (Buenos Aires, 1960).

También a esta corriente, nutrida por tantas contribuciones, aporta Methol su origen tradicional y junto al "social" y "socialista" el ingrediente "nacional", que en él (militante adolescente en el "Movimiento pro-libertad de Puerto Rico y otros similares), como en todos sus coetáneos, es no sólo la devoción carnal al destino de la patria uruguaya sino también la preocupación por esa "Latinoamérica, un país", para usar la expresión de su amigo, el fértil y persuasivo argentino Jorge Abelardo Ramos. Verla integrada y fuerte, justa, independiente y soberana, capaz de alternar en las pugnas universales del poder y la cultura, alzada al fin del coloniaje y el estancamiento es, en cierto sentido, ese horizonte último, esa postrimería casi religiosa capaz de sostener contra la erosión del fracaso y la desesperanza.

Tal otros doctrinarios de su línea, Methol ha sido atraído por una restauración de la verdad del pasado del país al margen de los ramplones dualismos partidarios o de ciertos chirriantes esquematismos ideológicos. Esto es lo que significan su estudio "Oribe y el Estado nacional" ("El Debate", del 12 de noviembre de 1957), su boceto de Artigas en "Marcha" (nº 1058) y el prólogo al "Oribe" (Buenos Aires, 1958) de Stewart Vargas, en colaboración con Washington Reyes Abadie.

Methol, que es un escritor concienzudo y castigado, ha producido poco y su obra puede enumerarse en los trabajos ya citados y algunos artículos: en "Marcha", sobre "Un conformismo angustiado" (nº 1006), examen de la generación que él llama del "Centenario" y la polémica con Carlos Maggi sobre Herrera y el "hijo del zapatero" (n.ºs 1053-1056); en "El Nacional", de 1953 (notas sobre Martí, Berdiaeff, Camus, Mircea Eliade); en "Cua-

dernos de Nosso Tempo"; en "Unitas" (nº 1) sobre "Jean Paul Sartre y el fin del humanismo"; en "Nexo", la "revista hispanoamericana" que dirigió con Ares Pons y Reyes Abadie (1955-1958), el ya citado ensayo sobre el marxismo y Ramos y un importante texto sobre las razones de la postura neutralista y tercerista de un sector de católicos que por entonces integraba: "Los católicos y la cultura occidental" (nº 2); en "Artes", el enfoque que parcialmente este libro recoge y cuyo interés e intención hablan por sí mismas.

Tiene inédita hace mucho tiempo una antología y estudio sobre Emilio Oribe, pensador a su juicio fundamental para la comprensión de la cultura uruguaya.

85 - Dos odiseas americanas.

Unir en un artículo a Torres García con José Vasconcelos parece empresa descomedida, arbitraria. ¿Qué puentes tender entre un mejicano y un uruguayo? ¿entre un pintor y un filósofo y político? ¿No es estirar demasiado la latitud de la analogía para encubrir lo totalmente equívoco? Así lo aparenta de primera impresión ¿Para qué, además, remitirnos a un Vasconcelos del que tan pocos uruguayos tienen noticia? Para muchos no pasa de su necrológica reciente. ¿No tiene acaso Torres García bien asegurado su rol en "nuestra cultura nacional" como para evitarnos establecer gratuitas relaciones con lo ajeno? Justamente ¿ese es el problema!

Toda reflexión sobre la historia de una cultura nacional implica un deslinde previo. El deslinde preciso de la comprensión y extensión del término "nacional". ¿Cuál el campo acotado por el concepto de "nuestra cultura nacional"? ¿La generación del 900 uruguaya, por ejemplo es coextensiva en su momento con "nacional"? Si respondiéramos afirmativamente exhibiríamos una creencia fundamental: que el Uruguay es una Nación. Lo cierto, sin embargo, es que no hay tal y que lo arbitrario es esa creencia. El Uruguay no es una Nación sino sólo un Estado. El área nacional es Latinoamérica y el Uruguay sólo una de sus partes, o mejor, una de sus patrias. Uno de los tantos Estados en que se pulveriza y escinde la nación latinoamericana. Es esta una idea tan clara y distinta que sorprende las confusiones tramposas de que normalmente somos víctimas. Estado y Nación no son conceptos idénticos y en el ámbito de la cultura no es precisamente el Estado lo sustantivo. Cuando hablemos pues de los problemas de la cultura nacional es claro que nos referimos a lo americano y en su radio están incluidos por igual Vasconcelos y Torres García.

EL MODERNISMO

Torres García y José Vasconcelos pertenecen cronológicamente a las postrimerías de la generación del 900 americana. ¿Quedan como fronterizos? ¿Se limitan a ser una marca que la historia ha

sobrepasado? No hay duda que la generación del 900 ha entrado definitivamente en nuestro pasado, llevando tras sí la mayor parte de las generaciones siguientes. Es ya pura historia. Por lo contrario, Torres y Vasconcelos participan desde lo más hondo en nuestra actualidad, nos son rigurosamente contemporáneos. En cuanto a su significación se trascienden y abren caminos aún no recorridos cabalmente.

Si alguna denominación continental puede abarcar —de manera imprecisa, es claro— el clima espiritual de fines del siglo XIX y comienzos del XX es la de “modernismo”. Es difícil definir al modernismo de manera positiva, pues incluye en su seno tendencias dispares y hasta encontradas, pero puede caracterizarse en principio por una triple negación: ruptura con la retórica pseudo-clásica del verso, del academismo naturalista en pintura y la disolución simultánea del espiritualismo ecléctico y el positivismo en filosofía. Históricamente, sin embargo, lo más relevante y propio es que el modernismo unió a su inconfundible tonalidad americana —en rigor el primer movimiento de dimensión originariamente “nacional” desde las guerras civiles de la independencia— la más aguda “enajenación” cultural. Nuestro “mal del siglo” tuvo en su esencia esa contradicción: fue simultáneamente la primera generalización de la “conciencia” hispanoamericana y la mayor “colonización” espiritual, en el apogeo del imperialismo. Esa ambigüedad profunda de la raíz misma del modernismo, su polivalencia, funda su capacidad de absorber los juicios más contrarios así como su prolongado prestigio, puesto que realmente no hemos resuelto las contradicciones que lo generaron. Así como en conjunto es comienzo, umbral histórico de una “unidad de conciencia latinoamericana”, (superando el interregno de realidad y conciencias balcanizadas en cada “particularidad estatal” identificada falsamente con nación durante las décadas centrales del siglo XIX) también lleva la impronta de los exotismos más presuntuosos, y termina en una inevitable, nueva y vaga retórica de lo americano. Por ello es compartible el juicio áspero y tajante —aunque sin matices— de Hernández Arregui sobre esos “retóricos aristocratizantes” o “anarquistas formales”: “La generación modernista pasó del estrépito juvenil al ocultismo, el alcohol o el suicidio, síntomas de una misión histórica incumplida y un desencanto trágico. Esos movimientos fueron socialmente inocuos y por eso contaron con la indulgencia de las clases dirigentes.

Vasconcelos y Torres atraviesan —de distinta manera— el modernismo y sus generaciones epigonales y beatas (deslumbradas e inmovilizadas por la llamarada modernista) incólumes al desaliento y con la peculiaridad de no supeditar lo universal a lo nacional, sino de querer fraguarlo —eso sí— desde lo nacional. Una vocación

insobornable por lo universal que revierte sobre las raíces. Y como las esencias se vislumbran en la vida concreta, es bueno referirnos a los momentos más iluminadores para nosotros de los itinerarios peregrinos de Torres y Vasconcelos.

Torres García se fue del Uruguay un poco antes de nuestra eclosión modernista. Partió sobre el filo de la crisis del 90, bajo el civilismo patricio de Julio Herrera y Obes, con su padre, inmigrante y comerciante golpeado por las quiebras bancarias de entonces. Pero volvió con su padre a Cataluña porque su vocación naciente de artista le indicaba que nada había que aprender aquí. En Cataluña va a encontrar un “modernismo” análogo, “festes modernistes”, y participará luego en un movimiento “nacional” y por ende tradicionalista, de reencuentro con “lo mediterráneo”. La tradición mediterránea, su “clasicismo”, tenía como aquí, su referencia a una mitológica Grecia Apolínea. Justamente, Max Henríquez Ureña la define en relación al modernismo americano: “Es la Grecia de Chenier. Es la Grecia de Guérin. Es también la Grecia de Renán cuando eleva su Oración sobre el Acrópolis. Es igualmente la Grecia de Leconte de Lisle y Luis Mesnard”. Las evocaciones tienen en Cataluña las mismas resonancias francesas y parnasianas. Torres García toma esa ruta, aunque con una cercanía a las fuentes infinitamente más auténtica que la de nuestros intelectuales anclados en nostálgicas factorías portuarias. En el año 1917 es la definitiva crisis del “modernismo clásico” de Torres, el descubrimiento de sí mismo y el comienzo de su más profunda experiencia plástica y metafísica, ahondamiento de su subjetividad, voluntad de forma, encuentro con la “ciudad” y reminiscencia platónico-pitagórica conjugadas. Por esos mismos tiempos la gran revolución agraria mejicana aventaba al modernismo. La más intensa actividad del modernismo mejicano se concentró en las postrimerías empantanadas, asfixiantes, del régimen de Porfirio Díaz. Allí crecieron lujurosamente los “jardines interiores”, los “estanques de loto”, las “amadas inmóviles”, pero la gran crisis revolucionaria, la irrupción de la violencia colectiva, de las multitudes, Pancho Villa, Zapata, Huerta, “le tuercen el cuello al cisne” mucho más que el soneto de Enrique González Martínez. Es el nacimiento intelectual de Vasconcelos que, tras su repudio del positivismo oficial, inicia su turbulenta existencia política a la vez que en 1916 escribe su “Pitágoras” punto de partida de su obra propia. Simbólicamente, son los tiempos también en que Amado Nervo, diplomático, moría en Montevideo y era repatriado en el crucero “Uruguay” en medio de la más espectacular apoteosis americana. Salvando las distancias, es en el mismo momento que Vasconcelos y Torres dejan atrás sus “modernismos” y veremos luego como expe-

riencias tan intrínsecamente dispares confluyen, se aproximan por las exigencias de dos vidas vividas a fondo, una misma realidad nacional en sustancia, aunque no en modalidades, y una afinidad metafísica.

LA EXPERIENCIA URUGUAYA

En las vidas de Torres y Vasconcelos hubo un punto en que fueron tangentes. Tuvieron una común experiencia del Uruguay. Claro que en momentos distintos y de manera diversa. Vasconcelos de paso; Torres como morada última y definitiva. Vasconcelos viajero americano, fugazmente; Torres como hijo pródigo que busca patria donde aposentarse y predicar. Vasconcelos vino al Uruguay en tiempos de la presidencia de Brum, en los momentos estelares y ascendentes de la "utopía en bandeja", según expresión de Despouey. Torres en cambio vino al filo del suicidio de Brum, en la declinación inicial de la "utopía en bandeja". ¿Cómo la vivió Vasconcelos, cómo la vivió Torres? Las perspectivas difieren: Vasconcelos tiene una óptica principalmente político-social, Torres una visión cultural. Son dos planos superpuestos, pero conexos, parientes.

Vasconcelos entra al Uruguay por la frontera con Brasil, su primera experiencia no es Montevideo sino la campaña. Venía de ser actor de primer orden en la revolución campesina mejicana. La llevaba en la sangre. Su impresión inmediata es "la tristeza pesada" de nuestro campo y cae en cuenta que "a pesar de expedir el Congreso muchas leyes y los Gobiernos proclamarse muy radicales el atraso y el latifundio imperaban". "A pesar de las halagüeñas estadísticas nos sentimos en un medio pobre". Atraviesa el país —"sin que el paisaje variara"— y llega finalmente a Montevideo. Cuando los visitantes entran directamente por el puerto, Vasconcelos entró por el fondo. En Montevideo hace buenos amigos, Sabat Ercasty, Mezzera, Manacorda, Juana de Ibarburú, de quienes lleva el mejor recuerdo. Señala sin comentario que "en la Universidad flotaba todavía la memoria de Amado Nervo". Pero el saldo es una gran desilusión. Méjico y el Caribe estaban bajo la "política del garrote" y el Ariel de Rodó era la gran compensación y consuelo de los débiles. Vasconcelos venía a la patria de Rodó, a "la iniciadora de la predicación hispanoamericana". De ahí su repulsa a la "utopía en bandeja". Creyó llegar a la avanzada latinoamericana y nos vivió sentirnos europeos. ¿Qué era eso del "mestizaje"? Vasconcelos confiesa "a veces me violentaba y me sentía en un ambiente hostil". El que desde Méjico nos había mirado en un mapa "y soñado llegar un día allí de improviso con el nombre cambiado y toda tradición rota, para elegir mujer y fundar familia". No puede reprimir su

antipatía con el oficialismo de entonces solidario con los desembarcos en Veracruz de Wilson. Hasta el presidente Brum había escrito un folleto contra el latinoamericanismo de Manuel Ugarte. Vasconcelos que vivía como fundamental el problema agrario observa que si bien "los obreros de la ciudad han afianzado las ventajas usuales de ocho horas de jornada y determinadas alzas de salario, en los campos prevalece el feudalismo y los campos son toda la riqueza del Uruguay, que es esencialmente ganadero". Y nos define como franceses en literatura, ingleses en los negocios y norteamericanos en la política internacional. Nos ve sin solidaridad esencial con lo americano, satisfechos de la uruguayidad solitaria. Somos "el que menos se parecē a nosotros", y se interroga apesadumbrado. "¿Por qué empeñarse en ser uruguayos, si pueden convertirse en la conciencia de América?" El signo de su experiencia uruguaya fue la de una total ajenidad, una extrañeza vital, que se tradujo en una denominación curiosa: al gran constructor del Uruguay contemporáneo le llamó "Ogro". Y es significativo que cuando pasa a Buenos Aires se sintiera hermanado con el "peludo" Yrigoyen y repudiara violentamente la desviación "oligárquica" de Alvear.

Torres está en el otro extremo. Ajeno radicalmente a la política, es más bien un exilado perpetuo. Los arraigos, en cierto sentido, no se eligen. Quiso lo universal a través de lo catalán, circuló por Europa ensimismado y obstinado en la realidad plástica, fue a Nueva York y la sintió como el reino del "tener" y no del "ser" (de modo análogo a Vasconcelos), formó una empresa de juguetes para niños, y en las primicias del "universalismo constructivo" decidió volver a la patria. Blanes Viale le advirtió que aquí no había interés por la pintura y sólo eran importantes las vacas. Torres empero cree que todas las salidas en Europa están cerradas, que es vía muerta. La atmósfera espiritual estaba ya impregnada de pesimismo, la "decadencia de Occidente" casi un lugar común. Sintió la necesidad de abrir nuevos rumbos en tierras vírgenes. Y la misma razón que le impulsó alejarse de su país le incita a volver. Ahora, en cambio, tenía el acopio de una larga madurez en las fuentes y ellas estaban en peligro de secarse. Había que salvar el fuego sagrado de la gran tradición de la pintura. La experiencia uruguaya le dinamiza, le despierta un infatigable impulso mesiánico. ¿Qué le trae al país? "Levantarse al arte, crear una nueva conciencia, buscar la tradición profunda". La vuelta al yermo plástico y cultural de su país, la vida en Montevideo, las esperanzas y hostilidades padecidas, el nuevo "clima", están espléndidamente sintetizadas en el cuento fantástico y real de "La Ciudad sin Nombre". El ámbito pacato, de pesadilla, atravesado por una fe que mueve montañas. La denominación de ese cuento circular, en que su principio es su fin, es ambigua. Apunta

el desarraigo, el pastiche, la simulación estructurales de nuestra ciudad-puerto y a la vez lo universal, o sea la calle, el árbol, la máquina, el gigantismo comercial constitutivo de toda ciudad, lo permanente, que la habitan en esencia sin necesidad de referencias accidentales, folklóricas. Es y no es Montevideo. Aquí está la eterna geometría de la calle, el mismo disco de la luna. ¿Qué afinidad tiene con las gentes con que tropieza? El hombre universal. La misma ajenidad nacional que Vasconcelos percibió, la extrañeza americana del país, su no ser ni lo uno ni lo otro (europeo), su falta, en una palabra, de nombre, es el punto de partida mismo de Torres, la razón de su apuesta. Es que el Uruguay es el límite más preciso en que lo americano pasa a ser europeo así como lo europeo pasa a ser americano. Es el punto de intersección más perfecto y por ende con menos "cuerpo" de esto y aquello. Ser el punto más débil de lo nacional es desilusión para Vasconcelos, esperanza para Torres. Por lo menos era el lugar natural en que un hombre de la sustancial experiencia europea de Torres podía radicar. Campo neutral y neutralizado, Torres no está sin embargo tan lejos de Vasconcelos, siente esa anemia nacional. Bastardos, dice y para salvarse elabora un presunto "primitivismo" americano, o mejor "indoamericano". La revaloración de las culturas pre-hispánicas, el indigenismo había cundido por todo el continente en diversas formas. La "Indología" de Vasconcelos, aunque en otro plano, está en los orígenes de ese clima. Hay una necesidad de creer en el porvenir americano. Así, serán en América la "Raza Cósmica" de Vasconcelos, la "Tradición del Hombre Universal" de Torres. Dos metafísicas de la cultura que se confunden sin más con la Utopía. Pero el mito es uno de los resortes capitales de la historia. Las carencias nacionales, la dependencia, se subliman en imagen ideal de destino supremo. No es esto sin embargo, lo sustantivo: la cultura se implanta sólo al decir de Eugenio D'Ors, con "la Obra Bien Hecha". Eso también dejaron Torres García y Vasconcelos.

LOS ULISES CRIOLLOS

Para nadie es misterio la indigencia cultural americana. Cultura es victoria sobre la naturaleza, humanización del mundo, el sello del hombre en la raíz del paisaje, trabajo que transfigura el ser de unas cosas, emergencia del hombre en la materia misma. No hay duda que no alcanzamos la altitud europea. La economía es un modo de cultura y la dependencia a ese nivel nos compromete en la totalidad. La tradición nacional latinoamericana es reciente y endeble, en cierto sentido más posibilidad que realidad, más futuro que pasado, y por tanto, más incierta, más frustrable, más elegible, más improbable.

Es más proyecto que dato. Y hasta hace poco creíamos que por ser más "futuro", el porvenir sería nuestro, que lo sería justamente por no tener tanta gravitación del pasado. Racionalmente, nada abona tales convicciones. El futuro no es sino indeterminación, algo a adquirir, algo a perder. La pérdida puede ser radical, sin embargo no deja hueco: simplemente el lugar lo ocuparán modalidades imprevisibles para nosotros. La historia no es sólo crecimiento, es también un gran cementerio de pueblos y naciones, muchos de ellos en agraz. Y si hay salvación para ellos en el tiempo, será a través de sus testimonios, de sus obras y espíritu. Vasconcelos y Torres van aún más allá: la salvación auténtica es metafísica. Será la participación con el fundamento, con el eterno presente que a todo da sentido. Vasconcelos y Torres fueron dos metafísicos natos, quizás los únicos de la generación del 900 centrados en la metafísica hasta los tuétanos. Metafísica vivida, la vida política y la vida artística. Claro que para ser tales no podían ser "hombres de lo estatuido", puesto que la mayor parte de nuestras instituciones es remedo. Tenían que hacerse solos, sin orden establecido, peregrinos, aventureros. Dos Ulises Criollos. No les sostenía en la tierra el imperioso sedimento de los muertos innumerables, la tradición. Y la obsesión de ambos fue la tradición, lo que no tenían, lo que debían encontrar y recoger en la escasez misma, lo que había que elegir, lo que debían contribuir a crear para hacer nuestra tierra más hospitalaria, más verdaderamente humana y significativa. Por eso, al decir de Torres, nada de amaneramiento; por eso, al decir de Vasconcelos, nada de olvido para lo que hemos sido. ¿Acaso podemos partir de la nada? ¿Acaso disfrazarnos de lo que no somos? Ni siquiera de nuestra historia de disfraces podemos prescindir.

Y estos metafísicos autodidactas que tenían tierra a profesores y académicos, tuvieron dos de las más altas pasiones del hombre: uno la política, otro el arte. Vasconcelos nos recuerda que Pitágoras fue muerto en una conspiración; que Platón padeció el destierro. Y Torres, en ese modo de actividad poética que es la pintura, estuvo a la altura de su tiempo, participó de la peculiaridad de nuestra época en la que, precisa Maritain, "la poesía debe satisfacer una doble necesidad: proseguir su canto creador, y replegarse reflexivamente sobre su propia sustancia".

Vasconcelos y Torres vivieron audazmente la experiencia metafísica. La consigna de Torres "arriesgarse a cualquier atrevida hipótesis; pues aquí mentir sería proclamar la verdad! Y desgraciado el cauto, el prudente, que no se atreva a recorrer tal riesgo". No tuvieron escrúpulos lógicos, no temieron las reiteraciones, las confusiones, el desorden. Grave peligro intelectual el que corrieron, acosados por la sospecha de ininteligibilidad o charlatanería. Era un

riesgo mejor que un sistema de bolsillo y retazos prolijos como cualquier profesor de filosofía americano. También se comprende la adversión mutua de Torres y Vaz Ferreira. Nada más obvio. Vaz era cauto, inhibido por temor al traspie del paralogismo, con timidez metafísica. Las alusiones de Torres al respecto son despiadas, llegan a la violencia: cuenta de un filósofo para quien: "la cúpula virginal del pensamiento es la paralización de los contrarios, en un secreto abrazo, anulador de toda acción y de todo criterio", que profesa una doctrina titulada "hermafroditismo mental" y ejerce una influencia nefasta en su pueblo, consagrado oficialmente.

La audacia de Torres y Vasconcelos, esa común desaprensión por el ejercicio de la razón, les condujo paradójicamente a los misterios capitales de la metafísica tradicional, los hizo revertir en la "filosofía perenne" (de la que Vaz Ferreira, con no menos audacia, dijo que era un inmenso paralogismo). Aparentemente surge entre ellos la contradicción. Empleando la dicotomía medieval, diríamos que Torres es un "realista" y Vasconcelos un "nominalista". La célebre querella radicaba en la bipolaridad de admitir la existencia real de las esencias en estado de universalidad o afirmar que lo universal no es más que palabra flatus vocis, y que la existencia es exclusivamente individual. Para Torres la verdadera realidad parecen ser las esencias, las estructuras comunes; Vasconcelos es un enemigo empecinado de esos "ídolos de las esencias". Esa división sobre el significado de lo "universal" se atenúa ante una mirada más atenta que revela profundas afinidades. Por lo pronto una raigambre común en la tradición platónica. Aunque se trate más bien del Platón del "Timeo" que Vasconcelos señala "descubre en la contextura del mundo los siete factores —materia, idea, matriz, psique, logos, armonía y Eros".

Tanto el "Monismo Estético" de Vasconcelos como el "Universalismo Constructivo" de Torres aluden a una imagen del Cosmos que es Ritmo, Armonía, Belleza. Mientras Torres incluye la Geometría, Vasconcelos habla de Melodía, cosa que indica una diferencia de sensibilidad, en el uno pictórica y en el otro musical. Es que Vasconcelos es más bergsonianos que Torres, aunque ambos se mueven bajo la profunda influencia del filósofo francés. Ambos culminan en una visión mística de la realidad, en un "sentimiento" supraracional que Vasconcelos denomina preferentemente la "emoción artística". Para él, la filosofía es un método musical y el arte el verdadero "universal concreto". Torres y Vasconcelos coparticipan de una visión estético-religiosa de la realidad. Pero en las ultimidades se bifurcan decididamente: en Torres el fundamento es inmanente a la realidad, se abisma en lo Divino, en tanto que para Vas-

concelos es Dios. A la religiosidad laica de Torres corresponde el catolicismo de Vasconcelos.

Fueron dos existencias heroicas, que a cada paso se recapitulaban y comprometieron. Autobiográficos siempre, vivieron en tensión sin descanso. En todo lo que hicieron estuvieron enteros. ¿Qué mayor heroísmo ser hombre de fe y pintor metafísico en Montevideo? ¿Que el padre de la educación popular mexicana, anti-imperialista, lanzara "Volver a Plotino"? Claro que no todo está en un idéntico nivel de calidad. De la obra escrita de Vasconcelos se aventaja hojarasca, pero la perla es buena.

Torres García y Vasconcelos son la mejor herencia del novecientos, los de mayor sentido universal, y por ello de mayor significación nacional. Vida y obras están allí testimonio de la única posibilidad, de la esperanza que "un mismo amor mueva las almas y las estrellas".

"Artes", N° 2, agosto de 1959

BIBLIOTECA
ARTURO E. RODRIGUEZ ZORNILLA

Este libro se terminó de imprimir el 9 de Julio de 1964, en los talleres de "Impresora Rex S.A.". Se tiraron 3.000 ejemplares y en su composición fueron empleados tipos Regall 8/8 y Baskerville 9/9 y 11/11. La edición para el Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República fue cuidada por el autor. La carátula fue diseñada por Ruben Prieto.