

WASHINGTON LOCKHART

EL MUNDO NO ES ABSURDO
y otros artículos

ASIR

12
19.
26.
09

WASHINGTON LOCKHART

EL MUNDO NO ES ABSURDO
y otros artículos

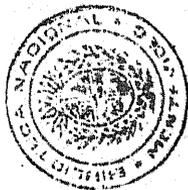
APQ 8519. L31. M9



D 262.68f

EDICIONES ASIR
MONTEVIDEO

Retirados de INIA L. 1947.



COPYRIGHT BY WASHINGTON LOCKHART
MONTEVIDEO-URUGUAY

Los artículos que componen este volumen provienen de ocasiones y predisposiciones distintas, sin que haya presidido su reunión ningún propósito deliberado. "Hacia la Bomba Total" y "A cincuenta años de «Bohemia»" fueron publicados en "Asir" en 1954 y 1959 respectivamente, "Renard, o el paroxismo de la literatura" en "Marcha", en 1960, y "El mundo no es absurdo", versión de una conferencia dictada en 1959 en el Liceo de Dolores, en el diario "Acción" de Mercedes. Todos estos artículos se publican ahora con algunas modificaciones y agregados. Los restantes trabajos son inéditos, inclusive "Los forasteros", producto de un concurso organizado en 1960 por la Comisión Municipal de Cultura de Soriano.

EL MUNDO NO ES ABSURDO

Sobran razones para creer en la sinrazón del mundo. Visto a través de 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 cla-

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

Como un caso particular del anterior, pero agravado por su contundencia radical, tropezamos con el absurdo de la muerte. En primer lugar, la muerte es en sí misma una derogación escandalosa de nuestra calidad de actores y testigos en un mundo que necesita, según parece, de nuestra presencia para que lo corrobore. En segundo lugar, la muerte ocurre cuándo y cómo se le ocurre, sin plan ni objeto discernible. La media lengua del vulgo suele expresarlo sin ambages: "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, el 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 dura-

ción 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 las 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 existista que predomina en los poderosos países adscritos a los manes de Calvino pretenda equiparar tales estados a fracaso o a inadaptación, angustiarse es una etapa indispensable, purificadora. El peligro reside en desesperar, en reiterarnos en un estado negativo. Y es a fin de evitarlo que conviene considerar por qué caminos nos metimos en este callejón que, visto desde afuera, parece no tener salida.

No es que creamos de efectos infalibles compararnos con el hombre de otras épocas, esa construcción hipotética y revocable. Pero acaso resulte ilustrativo confrontar al hombre actual con cierta imagen del hombre medioeval, hombre que parecía más defendido que nosotros, que creía saber el lugar que ocupaba en un mundo prolijamente ordenado, y confirmado además por un trasmundo que le servía, para su mayor edificación, de fe de erratas. Posteriormente, en el llamado siglo de las "luces", se llegó a creer en el poder ilimitado de la Razón y se pensó que

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

Como Dios que creía ser, el hombre se puso a crear —y a creer— un mundo. Pero para ello tuvo que empezar por crear la técnica correspondiente, y ésa 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 ca-

da 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 restringe 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. Sírvanos empero de aclaración preparatoria una obra que aborda con rara lucidez ese magno problema, "Piloto de guerra", novela que Saint-Exupéry escribiera hace ya unos cuantos años, pero que conserva sin mengua una advertencia que hoy más que nunca merece ser oída. En ese simple relato de un vuelo se nos enseña en efecto el camino que va desde la desesperación a la esperanza, desde el absurdo a una conciencia luminosa de la armonía universal.

Al comienzo de la novela, Francia aparece sufriendo el tremendo desorden que provocara la ofensiva alemana de 1940. Su suelo invadido, su ejército deshecho, su pueblo aterrorizado, huyendo por los caminos con sus pobres bagajes, sin saber adónde ni por qué. Los estados mayores emiten órdenes que no llegarán a ningún lado, los teléfonos están descompuestos, una atmósfera de incoherencia, de inutilidad, desanima todos los esfuerzos, enturbia todos los deseos de comprender algo. "Me faltan conceptos directores —piensa Saint-Exupéry— un lenguaje claro; mi verdad está en pedazos, y yo no puedo considerarlos sino una después del otro". Tal era entonces Francia: una imagen patética del mundo actual, el absurdo, el sinsentido total. Ya no existe un país, sino un conjunto de objetos dispersos; ya no existe solidaridad, sino preocupaciones, contrariedades, restricciones. Todas las cosas, aún las más familiares, parecen extrañas. Porque un país no es una suma de regiones, de costumbres, de cosas que puede captar la inteligencia. "Un país es un Ser. Y llega la hora en que me siento ciego para los seres".

En ese mundo absurdo, Saint-Exupéry es encargado de una misión de guerra, una misión imposible, un viaje a través de la incoherencia. Dejándose ganar por la inercia, por la rutina, acepta la insensatez de sacrificarse ante órdenes de las que nadie tiene necesidad, y que, aunque

alguno quede con vida para trasmitirlas, no habrá nadie para recibir las. La nación está deshecha, y no alrededor, sino dentro de cada uno de sus habitantes. La misión, así, se vuelve absurda.

Levantán vuelo. En la torrecilla del avión, un ser extraño: el artillero. Separados por la conciencia de su mutua inutilidad, arrebatados a cada paso por el mal humor, por la incomprensión. Y el avión parte así en pleno absurdo, sin fe, como un rodaje más de la sinrazón universal.

Llega un momento, sin embargo, puesta la atención en las agujas indicadoras y en los peligros exteriores, en que "el tiempo deja de correr en el vacío". El piloto se siente de pronto instalado en su función; desde ese momento, cada minuto lo alimenta con su contenido. "Ahora —piensa— soy algo tan poco angustiado como una fruta que madura". Actúa, experimenta el placer físico de ejecutar actos que tienen un sentido, que se bastan a sí mismos. No siente ya ni el peligro ni el deber. Ya no mira su empresa desde fuera, sino que la vive, y su yo parece recuperar entonces su identidad. Ahora sabe lo que hace, porque participa en lo que hace. Los ruidos que llegaban del mundo confundidos, dementes, ahora, en plena acción, recobran un sentido. Y siente ahora la evidencia de que algo pasa a través de ellos y los gobierna, de que hay una verdad más alta que los enunciados de la inteligencia; y en esa verdad es que piloto y artillero se sienten unidos, reconocen su hermandad primordial a través de la débil vibración de los teléfonos.

El avión atraviesa una terrible cortina de fuego antiaéreo. La muerte estalla junto, delante, detrás del avión que zigzaguea y se encabrita huyéndole a las balas. Sin embargo, cosa extraña: el piloto no tiene tiempo de sentir miedo, apenas una contracción física, la conmoción del estallido, y luego el alivio, el júbilo. Como si la vida le fuera dada a cada instante. "Vivo. Estoy vivo. Todavía estoy vivo. No soy más que una fuente de vida. La ebriedad de la vida se posesiona de mí... Los que tiran desde abajo ¿saben acaso que nos están forjando?"

Y he aquí que el cuerpo, esa vieja ilusión, se desvanece. Ese cuerpo del que tanto se había ocupado, al que

había vestido tanto, lavado, cuidado, alimentado, al que había llevado a casa del médico, del sastre, con el que había gritado, amado y sufrido, ese cuerpo que había llegado a confundir con su mismo yo, descubre ahora que no tiene importancia, que apenas si es un oscuro acompañante en su redescubrimiento jubiloso de la vida.

Al regresar a la base, Saint-Exupéry se siente otro. Es un grupo el que vuelve, una comunidad, en la que todos se comprenden. El peligro compartido, el trance extremo de la muerte, el absorbente desempeño de la función asignada, les ha despertado la conciencia de su unidad. Y no necesitan decirlo, expresarlo; una secreta red de relaciones vivas los funde en un grupo indisoluble. Pertenecen a un grupo; eso es todo.

Y vuelven a un país que tiene un significado. Las cosas, los hombres, todo significa algo ahora. Y cada uno existe, se siente existir; y sabe que pertenece a su grupo, y a su nación. Y esa multitud que se desplaza por los caminos es ahora un pueblo y no ratas desalojadas por el pánico. Es un pueblo. Porque una multitud desordenada, si hay una conciencia que los une, ya no está desordenada. Y aquellos que vuelven dentro de aquella incoherencia se sienten sin embargo como vencedores. Cada uno trae ese vencedor dentro de sí. Al partir, cada uno se aferraba a la letra muerta de un deber cuyo espíritu se había oscurecido. Ahora vuelven en cambio unidos íntimamente por la conciencia de una comunidad esencial, por un amor silencioso y sosegado, pero profundo. En un mundo que dejó de ser absurdo. En un mundo que era absurdo para una razón desencarnada, para una inteligencia que quería explicarse todo desde fuera, y que sólo podía ver en consecuencia desunión y desorden.

Sobreviviendo a un sacrificio que en realidad no es tal, pues, al darlo todo, todo lo reconquista, el mundo recupera su sentido y el hombre recupera su fe. El mundo no es absurdo. ¿Cómo habría de serlo, por lo demás, si no hay otro? Lo absurdo es calificarlo, suponerlo absurdo, o racional. Desde que es único, el mundo simplemente es. Pero sólo tomando conciencia de nuestras necesidades reales podremos recuperar nuestra familiaridad con el

mundo. Y sobre ella, solamente, podremos levantar una confianza inquebrantable en la realidad de nuestra vida y en su valor incuestionable.

Y así regresamos, conducidos magistralmente por Saint-Exupéry, de ese vuelo a través del absurdo. Y así termina la novela, ese monólogo obsesionante de alguien que parecía condenado a morir desterrado de sí mismo, pero que obtuvo sin embargo la revelación de su vida más auténtica.

Años después, ya en plena paz, Saint-Exupéry partía en un vuelo de rutina. Jamás regresaría de ese vuelo que, ése sí, habría de ser su vuelo hacia la muerte. Pero era la muerte de un vencedor, de un viviente. De un vencedor de sí mismo y de su descreimiento. Porque el enemigo no reside en las contingencias exteriores, sino, como nos advierte en la última frase de "Piloto de guerra", "el enemigo debemos buscarlo dentro de nosotros".

HACIA LA BOMBA TOTAL

Cada vez con más desenfado y más defendida inconciencia, proliferan entre ciertos círculos influyentes de nuestra política los partidarios de la guerra. Todo paso atrás —dicen— es una concesión irrecuperable que se le hace al "enemigo". "Munichitis" obsesionante que supone una creencia, primero calculada, pero que termina siendo casi mística, en la leve peligrosidad del "enemigo", del "bárbaro". Bárbaro con el que se inventa esa amenaza necesaria para descargar las propias culpas y para recimentar una moral que, fronteras adentro, no encuentra en sí misma razones suficientes. Toda civilización, en efecto, cuyo impulso vital tiende a desfallecer, necesita el acicate de esa amenaza real o virtual del "bárbaro" extranjero. Una vez desatada la furia persecutoria subsiguiente, resultará fácil y tentador incluir en el rubro "barbarie" todo pensamiento libre que, por no coincidir exactamente con los supuestos consagrados, amenace perturbar el cómodo funcionamiento del régimen.

Es curioso comprobar como en el Uruguay, en este margen apenas aludido de los conflictos mundiales, sea donde con más fervor y con más encono se preconice el recurso de la guerra. Es necesario —se grita en todos los tonos— arrostrar una lucha frontal por la libertad antes de retroceder un paso más; todo armisticio, ¡qué va!, la Paz misma, es un engaño mortal, un pagaré a corto plazo; el enemigo urde diabólica, metódicamente nuestra destrucción. Sólo la guerra puede detenerlo.

No puede pensarse que esos acendrados belicistas ignoren de qué clase de guerra están hablando. La elocuencia de las últimas experiencias atómicas tiene que haber iluminado las más reacias inocencias. Tampoco puede pensarse que se prevea una coyuntura tal que una mitad del mundo —la geográficamente nuestra, por supuesto— logre destrozarse a la otra mitad, consiga dejarla sin resuello, antes de que ésta, a su vez, pueda provocar parecidos desastres. Aun admitiendo esa casi demostrable imposibilidad, no podemos admitir que se crea necesario, para defender la llamada causa occidental, pulverizar millones de niños y de madres, por bárbaros y bárbaras que se imaginen a unos y a otras. No creemos estar recurriendo a un patetismo de mala ley; el hecho entra en cualquier cálculo objetivo de probabilidades y hay que contar con él como con una inminencia inevitable.

Vivimos una hora singular, única. Como siempre, la flagrante irracionalidad de los hechos se desacompaña con nuestra razón conservadora y parsimoniosa, excede su magra capacidad de adaptación. Nos asaltan hechos —la Bomba H, la perspectiva de una destrucción total— radicalmente, brutalmente nuevos; pero nuestra percepción global del presente no admite mutaciones súbitas; toda comprensión vital debe gestarse primero, lenta y trabajosa, en los entresijos menos transitados de nuestra alma; toda concepción viva necesita de sus nueve meses; la vida requiere plazos que en vano se querrían acelerar con artificios; de ahí que entremos en dichos sucesos como sonámbulos, soberbiamente inconcientes; nuestra conciencia usual no puede desprenderse fácilmente de su sistema de preocupaciones habituales; considerará con el rabo del ojo la magnitud del hecho nuevo, pero las motivaciones esenciales continúan inalteradas, presas en la red pertinaz de sus ya connaturales categorías mentales y morales.

No intentaremos nosotros, soportadores de nuestro correspondiente lote de inconciencia, proponer de inmediato un sistema explicativo; humildemente —¡qué otro remedio!— renunciamos a una comprensión que pretenda abarcarlo todo; sólo aspiramos a ir delimitando mejor nuestra ignorancia, a darle más firme asidero a nuestro

asombro; y quizás, a lo sumo, arrojar algún cabo suelto hacia la orilla nocturna del misterio. Que ese misterio sea impensable, no nos exime de la obligación —nunca demasiado humana— de tratar de localizar su meollo irreductible, de asediar su costado más vulnerable, no olvidando que, al procurarnos una versión mediocrementemente razonable, corremos el riesgo que supone rebajar ese misterio a la categoría de problema. Aunque provisoriamente indecisos, no podemos abdicar de la decisión central que nos constituye; nos basta para ello que nuestra más auténtica capacidad de afirmación se traduzca, camino andando, en modos condignos de ignorar y de asombrarnos.

Pero vayamos a los hechos; es decir, no exactamente a los hechos —ese misterio— sino a sus manifestaciones exteriores más verificables. Las últimas experiencias, meses atrás, revelaron que el hombre puede hoy liberar energías, en una fracción de segundo, veinte veces mayores que hace un año, doscientas veces mayores que hace diez, cien mil veces mayores que hace quince, según una progresión pavorosamente creciente; si la representamos mediante una gráfica en coordenadas cartesianas, vemos entonces como la curva, primero casi horizontal, levanta vuelo con la invención de la pólvora y va aumentando gradualmente su inclinación hasta convertirse en estos años en una línea casi vertical. Y aquí es donde nos encandila la primera deducción, rigurosamente respaldada por los hechos: o esa curva se detiene enseguida (en un plazo de pocos años), o, al seguir aumentando su pendiente en la proporción que lo ha hecho ininterrumpidamente hasta hoy, aparecerá, con certidumbre matemática, la destrucción o el envenenamiento total de la humanidad. O una cosa o la otra; no hay escapatoria posible. Tanto una como otra salida —y vaya que la segunda lo es!— significarían un acontecimiento rigurosamente extraordinario, absolutamente inédito. La humanidad no ha cesado jamás, en efecto, de ir incrementando la energía utilizable, así como no ha dejado jamás de utilizarla, y siempre, en primera instancia, con propósitos destructivos. No la detuvo nunca ninguna consideración, ni humanitaria ni utilitaria; piénsese que las primeras armas de fuego debieron producir

una mayor sensación de vulnerabilidad que cualquier otro progreso posterior, lo que no obstó para su uso; recuérdese la aparición de las V-1, V-2 y V-3, antes de saberse siquiera que existían; recuérdese finalmente Hiroshima y Nagasaki, bombardeadas también con febril impaciencia —cuando Japón gestionaba ya su capitulación— con bombas recién salidas del laboratorio, como si se hubiera sentido temor que se escapara la oportunidad de usarlas. Suponer pues que el hombre detenga sus investigaciones y sus “progresos” en ese terreno, o suponer que, en el caso de proseguirlos, no los aplique a fines bélicos, sería suponer un hecho como jamás aconteciera, sería suponer una excepción rigurosamente improbable.

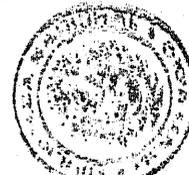
En resumen: estamos viviendo un momento excepcionalísimo, el momento en que, pasajeros de un vehículo cada vez más acelerado, con un chofer que ignora su manejo, descubrimos, de pronto, que unos metros delante se abre un insondable abismo. Y de que estamos ya al borde mismo del abismo, la insidiosa gráfica no nos permite dudar; pocos años más al mismo ritmo, y la bomba que estalle, apenas satisfaga las exigencias de dicha progresión, destruirá o volverá inhabitable toda la superficie de la Tierra. Para ahorrarnos alguna esperanza recalitrante se ha demostrado que, si escapara algún grupo de sobrevivientes, sus genes afectados le procurarían una descendencia —siempre que les quedaran ganas de tenerla— monstruosa e imprevisible. Hasta se dan cifras; según declaraciones del sabio francés, doctor Pierre Bertrand, “doscientas Bombas H bastarían para engendrar la cantidad de carbono necesaria para determinar entre los hombres un crecido número de monstruos”. El Papa mismo, en una declaración sin precedentes —por cuanto no recurrió a ningún argumento religioso— atestiguó la real dimensión de ese peligro. No se trata, pues, de fantasías; es un hecho brutalmente cierto; y es precisamente por brutal y por cierto que nadie ha podido aún cobrar conciencia de su alcance; de acuerdo a la frase de Bernanos, “el último día de este mundo, si debe venir pronto, merecerá ser llamado la Jornada de los Engañados”. La humanidad vive, en efecto, distraída de esa pavorosa alternativa. Se está produ-

ciendo un milagro —uno u otro, la destrucción universal o la detención del “progreso”, no hay otra alternativa— y salvo algún pánico, también inadecuado, los hombres siguen sintiendo bajo sus pies la misma tierra sólida y garantizable, los mismos prejuicios de perfectibilidad o de orgullosa autonomía. Es en base a estos sobreentendidos que se sigue haciendo propaganda por la guerra.

Hay optimistas insolventes que pronostican una dilación “in eternum” de ese desenlace. Pero, como les contestaba Bernanos, “ese tiempo ya ha venido. Está en vosotros. Se forma en vosotros”. Basta, en verdad, mirar en torno nuestro, esos rostros cejijuntos, ese delirio mac-carthiano, esa irrupción de elementos prelógicos en la mentalidad general, y que, como lo expresa Michel François, componen un “alma en la cual una transformación profunda de concepciones fundamentales llega a pasar inadvertida”; y entre ellas, principalmente, la de libertad, afectada por restricciones que la tergiversan de raíz. Así se consideran hoy delitos, y graves, simples omisiones que años atrás ni siquiera se advertían, pecados virtuales cometidos por el solo hecho de no demostrar nuestro deseo de no cometerlos. Mientras no demostremos lo contrario, todos somos culpables en potencia, culpables natos, en un mundo cada vez más parecido a una novela de Kafka.

La posibilidad, extendida a todo el mundo, de fabricar explosivos de fuerza incalculable, habrá de obligar a una fiscalización, a una utilización de la policía a cuyo control no podrá escapar nada so pena de autodestrucción. La dictadura administrativa a que se va orientando el Estado moderno, degenera fatalmente en una dictadura policial. El ciudadano, como decía Bernanos, dentro de poco no podrá cruzar la calle sin quitarse dos veces los pantalones ante un policía que desea saber si no lleva ni un miligramo de algún explosivo universal. La eficacia estatal, el triunfo de la libertad, conseguido por una democracia obligada a una vigilancia exhaustiva, vendrá así a coincidir con la pérdida de esa libertad que se dice defender.

Pero —insistirá nuestro “optimista”— la amenaza actual de la Bomba Total es pasajera, producto circunstan-



cial de una erupción de odios sin precedentes. Frágil argumento. Basta considerar los destinatarios de esos odios, la U.R.S.S. para unos, los E.E.U.U. para los otros, dos países que han incorporado a sus principios el sostenimiento de la paz, en claro contraste con el espíritu belicoso de que dio muestras, sin ir más lejos, la Alemania nazi. Tendría que convenirse que, lejos de ser la nuestra una época óptima, desde el punto de vista ideológico, para el cultivo del espíritu bélico, aparece, por el contrario, como una de las más propensas al arreglo pacífico. Es cierto que uno y otro coloso atribuyen a la conducta del contrario una agresividad en desacuerdo con sus principios; pero esa atribución, precisamente, hecha a sabiendas de que con ella no se consigue otra cosa que excitar los ánimos y conducir al uso "necesario" de la Bomba Total, demuestra que hoy la pendiente es tan fácil de subir como siempre, y que obstan muy poco para ello las probabilidades de destrucción que puedan desencadenarse. El peligro, aunque conocido y presente con toda la fuerza de un horror recién descubierto, parece exacerbarlas, como si la conciencia de poseer un arma decisiva, fomentara, junto a una oscura necesidad de usarla, la fabricación de los pretextos necesarios. Y por si todavía fuera poco, la propaganda actual, arrebatada por esa tentación, sugiere veladamente la convicción de que la guerra exige el uso de esa bestial carta de triunfo; la experiencia de Corea, torpe y fatigosa, contribuye a fundar la exaltación de ese recurso "táctico"; se habla de "eficacia", de "radio de acción", de "superficie" devastada, cuidando mencionar que esa eficacia se mide con cadáveres. Los propagandistas, fascinados por su infernal e inempleable juguete, se cuidan muy bien de rozar la sensibilidad de nadie; se difunde un vocabulario técnico, descarnado; "eficacia", "operación X", donde debería decirse, sencillamente, asesinato a mansalva. Lo que se persigue es que la gente termine por matar como quien resuelve una ecuación, o como quien limpia de hormigas el jardín. Hasta se exalta la belleza del "espectáculo", como lo ilustra una elocuente fotografía difundida por nuestra prensa el 19 de abril del año 1954; aparece en ella un congresista de California que presenció la

explosión de la última Bomba H, su rostro extático, los labios ligeramente entreabiertos, sus dos manos en ademán de abarcar unciosamente un globo terráqueo, la mirada perdida en el horizonte; junto a él, una foto de gran tamaño de la explosión, en lujoso marco, completa la visión paradisíal. Entre el impulso de matar, así suscitado y disfrazado, y el horror de la muerte que habrá de producirse, se va eliminando minuciosamente todo sentimiento piadoso; el recurso del "sentimentalismo", adversario enclenque de tan magníficas liberaciones de energía, cae abrumado bajo la doble ridiculez de su desdeñable "curislería" y de su tonta ineficacia. Se ha logrado despojar a la propaganda antibélica de sus más legítimos, de sus más impresionantes recursos. Se nos niega la dignidad sobrecogedora de la muerte; en la vorágine del frente al que tácitamente pertenecemos, somos solamente un sumando insignificante para las estadísticas de la victoria.

La consecuencia más deplorable, en una primera apreciación, de la inminencia de la Bomba Total, es el refuerzo que aporta a las distintas técnicas de envilecimiento mental hoy en boga; el terrorismo franco o solapado que así puede respaldarse, tiende a reducir aún más la posibilidad de un pensamiento independiente; más, tiende a volver menos factible su mismo surgimiento, desde que esa atmósfera de fiscalización y compulsión, cada vez más espesa, va alejando al ciudadano presuntamente libre de las fuentes vivas de su libertad. Y esa pérdida de libertad interior acontece precisamente cuando ésta sería más necesaria.

Echemos un vistazo a algunas de las posiciones ideológicas hoy dominantes, en relación con el hecho que nos ocupa, teniendo bien en cuenta, como lo señalaba ciertamente un articulista, que semejante hecho "tiene un sentido en sí que supera las divisiones ideológicas; es, en cierto modo, algo autónomo, un fenómeno extrahumano". Ante él, teorías y consignas deben, en general, rever sus actitudes.

Ni el optimismo idealista de Hegel, ni el materialista de Marx, parecen conciliarse muy cómodamente con este modo brutal de quemar etapas dialécticas. El mate-

rialismo histórico no muerde en la situación actual; cuando Marx descubría que la violencia era la partera de las sociedades, no preveía esta clase de partos a la inversa; no preveía que el dominio técnico de la naturaleza podía conducir, mediante un simple juego de llaves, a la aniquilación de la especie triunfadora; falta de objeto y de sujeto, es la dialéctica misma, esa dialéctica que pretendía englobarlo todo, la que resulta a su vez aniquilada.

Lo más grave de esa inminencia, digámoslo de paso, es que nunca más dejará de pender sobre nosotros. La técnica tiene esa característica: es inolvidable e irreversible, no da nunca un paso atrás, acumula inagotablemente sus conquistas; si hoy somos capaces de destruir el mundo, siempre lo seremos; cualquier minuto de los que advengan puede ser, desde hoy, el de nuestra definitiva destrucción; el tiempo, desde hoy y para siempre, no podrá desalojar ya esa permanente posibilidad. Formamos una especie nueva: la especie que es capaz de destruirse a sí misma, y que lo sabe, o que va en camino de saberlo.

Si las tríadas ascendentes de la dialéctica parecen incapaces de salvar este escollo inesperado, no así la concepción cristiana del tiempo. La actitud cristiana soporta mejor esa catástrofe, por cuanto puede soslayarla por vías trascendentes, o acaso, como lo expresa Marcel, mediante el expediente de una nueva arca de la Alianza, de cuya índole no pueden adelantarse precisiones. Kierkegaard previó también semejantes contingencias: "el desarrollo de mi pensamiento no tiene por base un algo llamado objetivo, un algo que no es mío propio, sino que se fundaría sobre algo fuertemente ligado a la raíz profunda de mi existencia, por lo cual, si así puede decirse, estoy unido a lo divino, aunque el mundo caiga hecho escombros". Mounier, años antes de morir, precisaba con lucidez la actitud cristiana para lo que llamaba "una época apocalíptica": "para el cristiano apocalíptico, la idea del fin de los tiempos no es la idea de una aniquilación, sino la espera de una continuidad y de su cumplimiento". Lejos de subestimar el peligro que nos acecha, Mounier subraya la necesidad de alertar, no de aterrar, las conciencias: "He aquí que un poder único nos es concedido, el poder de

hacer saltar este planeta y la humanidad que lo contiene y su poder mismo de crear poderes. Instante solemne: Hasta hoy no podía decirse que la humanidad fuera dueña de su porvenir, porque estaba todavía *condenada* a un porvenir, en tanto que cada hombre, individualmente, podía, si así lo quería, meterse una bala en la cabeza. Ahora, la humanidad como tal va a tener que elegirse y le será necesario, con toda evidencia, un esfuerzo heroico para no elegir la facilidad, el suicidio. Se puede decir que su madurez comienza ahora".

En cuanto a los "filósofos de lo absurdo", la palabra alarma no puede provocarles ninguna resonancia. Desde que, para ellos, el mundo es insignificante en todo momento y para toda conciencia, todo, para ellos, está demás, y nada puede importarles su desaparición. El hecho de que la fisión del núcleo del plutonio se haya descubierto en un momento de nihilismo moral, acentúa, para Bernanos, la gravedad de la amenaza. Sobre todo porque no se trata de un nihilismo que anuncie el ascenso de una nueva inspiración, sino, como lo expresa Mounier, de un movimiento que ni siquiera es destructor, que quiere únicamente que a la nada se le llame nada y que luego se pase al capítulo siguiente. Y ese nihilismo está armado; y de qué manera.

El pánico, sin embargo, es una debilidad a la que no debemos autorizar con argumentos. Al espanto pascaliano ante los espacios infinitos, sucede hoy, en efecto, un espanto bastardo (desde que nace de saber algo como científicos y de ignorarlo como hombres) ante las potencias infinitesimales: átomos, virus, ondas. La pasión científica por la construcción abstracta parece la compañera ideal de la pasión de lo horrible, de un sádico impulso de aplicar esas fórmulas encantadas y voraces; una especie de horrible fascinación, de furiosa desesperación, asedia al hombre que maneja abstracciones y que tropieza de pronto con hombres que no se someten a esas abstracciones. Ese principio de autodestrucción de que nos hablaban, como de un fantasma sepulto, Dostoyevski, Baudelaire, Freud, cobra hoy inusitada vigencia ante el acicate con que lo tientan esos medios superpoderosos. Subsiste, sin

embargo, más como un hábito que como una convicción, la creencia en que un instinto de prudencia, una razón meticulosa nos preservará contra la locura de un suicidio colectivo. Se delega entonces nuestra responsabilidad en construcciones edificadas sobre un vacío deliberado, formas distintas de la evasión y el conformismo, optimismo humanitario, confianza en que el mundo recobrará su inocencia apenas se logre estabilizar alguna clase de ordenación del tipo de la Sociedad de las Naciones. Ese amor a la paz del avestruz, "amor de debilidad", como lo llama Mounier, es la preparación más infalible para la propaganda y para la guerra. Paz para los hombres de buena voluntad, significa, visto al trasluz, guerra para los hombres de mala voluntad. Tal actitud de paz es así, por definición, una actitud de guerra. Todo sistema que no coincida con el nuestro se convierte en una amenaza contra la cual todos los medios son buenos, aunque la adopción de tales medios contradiga los postulados del sistema que se afirma sostener. Estilo de guerra que se trasluce en cualquier artículo de la prensa encargada de preservarnos contra "el peligro comunista". Leo, por ejemplo, hoy (17 de agosto): "Es una organización subversiva de criminales en potencia, que ensangrentarán sus cuchillos no bien logren el poder". Uno piensa si, por un azar, los aludidos no son lo que se dice, ¿qué garantías podemos tener de que no les vengan ganas de serlo? Porque si no tuvieran esa culpa —aunque puedan pensárseles otras, menos atroces— ¿cómo podría intentarse una conciliación? ¿qué digo! Ni siquiera la simple convivencia. Por eso fue más consecuente ese Jefe del Estado Mayor del Ejército norteamericano, quien declarara ayer (16 de agosto): "El único comunista bueno es el que está muerto". Y a otra cosa.

A esos denodados campeones de "la causa occidental", las convicciones se les han convertido en biceps y en ganas de utilizarlos. Se han propuesto minuciosa, sañudamente, destruir desde la raíz toda posibilidad de diálogo. La menor discrepancia, el más mínimo conato de salvedad, es juzgado, implacablemente, como un diabólico atentado contra la seguridad de "todos", como una debilidad intrín-

secamente subversiva. A los dialoguistas impenitentes, se les relega a un limbo que aspira a convertirse en infierno, a una "tercería" ominosa y degradante. Entre el Bien y el Mal en que se han empecinado, despavoridos, en seccionar el mundo, se ha inventado ese Mal a la segunda potencia que es el "tercerista", porque hace el Mal por gusto y a conciencia. Como lo observaba Malraux, la táctica consiste en "deshonrar al adversario para volver imposible la discusión: atacarlo en el plano moral". Esa difícil honestidad "tercerista", esa militancia que se cuida de no decaer dentro de las legiones monolíticas, esa activa decisión que, por lo menos, tiene el mérito de su insospechable inconveniencia, es considerada como una desertión; y no como una desertión banal e inocente, sino como un "cretinismo útil" y liberticida. En homenaje a la eficacia, la fiscalización de las consciencias se torna implacable y total. Como siempre, la voluntad de eficacia se convierte en voluntad de dominación y la voluntad de dominación se reduce, en último término, a voluntad de muerte.

El terrorismo norteamericano no trepida en recurrir a los más inescrupulosos chantajes. Hace pocos meses, las agencias distribuían en diarios de todas las capitales sudamericanas —el mismo día, exactamente, en todas— un mapa en el que aparecían (Montevideo, Buenos Aires, etc.) rodeados de círculos concéntricos, ilustrando en forma clara y amena los distintos tipos de muerte que podría tocarnos a cada uno de nosotros. Los círculos abarcaban, perfectos y precisos, los departamentos de Montevideo y Canelones; con rigurosidad científica se nos advertía así la retribución que habría de corresponder a nuestros posibles deslices: unos, convertidos en polvo y rayos gama, los otros calcinados, más afuera los averiados y quemados en menor escala, y un círculo exterior donde el azar distribuye muertos, sobrevivientes y desfigurados. Como dice Marcel, "esa divulgación científica se hace con fines de intimidación. Estamos en presencia de un chantaje a escala planetaria. Pero —agrega más adelante— la idea de una paz durable fundada sobre el chantaje y la intimidación mutuas choca manifiestamente con imposibilidades psicológicas que la historia contemporánea ha puesto suficien-

temente en claro". Digamos, de paso, que un espíritu profundo y ponderable como Marcel, advierte en dicho libro toda la magnitud de la catástrofe técnica que nos acecha: "Lo importante es que el hombre en tanto especie, no puede hoy dejar de aparecer como dotado, si así lo quiere, del poder de poner fin a su existencia terrestre. Estoy de acuerdo, la catástrofe es quizás inminente. Pero un plan general no permitirá conjurarla. El hecho de que esta posibilidad exista entre nosotros constituye por sí sólo un dato que seguramente es de una naturaleza como para suscitar —hasta diría como para imponer— el más trágico de los exámenes de conciencia". Otros, como Max Picard, autor de "L'Homme du Néant", abrigan convicciones más contundentes: "Estoy convencido —le decía sin perder su calma a Marcel— que llegamos al término de la historia. Es posible que muchos de nosotros sean testigos del acontecimiento apocalíptico que señalará el desenlace". Cita Marcel también las palabras de Harold Hurey, uno de los inventores de la Bomba: "Yo escribo para daros miedo. Yo mismo soy un hombre que tiene miedo. Todos los sabios que conozco tienen miedo". Pero ya se sabe qué tratamiento se les da a los sabios que, como Einstein, Oppenheimer, etc., pretenden extraer de dicho miedo propósitos de abstención.

Lo repetimos: no tratamos aquí de diseminar un pesimismo gratuito, de procurarnos una coartada ante una proyectada deserción. Por el contrario —usando las palabras fervorosas de Bernanos— creemos que nueve veces sobre diez, el optimismo es una forma solapada del egoísmo, una manera de desinteresarse en la desgracia del prójimo. Ninguna forma de optimismo ha preservado jamás de un temblor de tierra, y el más grande optimista del mundo, si se pone al alcance de una ametralladora —lo que hoy puede sucederle a cualquiera— está seguro de salir agujereado como una espumadera.

La vecindad de la muerte prometida, no ya la muerte de cada hombre, sino la de todos y de todo, esa comunión en la muerte a la que todo parece conducirnos, puede procurar, paradójicamente, en esta confusa inanidad en que nos debatimos, una regeneración de la vida, un enfren-

tamiento más veraz con nuestra condición. Nuestra vida es tan honda como la muerte que llevamos adentro, y el saber que esa muerte ya no es asumida solitariamente por cada uno de nosotros, puede reabrir, en esta incomunicación que nos asola, vías inéditas de comunión. De cualquier manera, esa posible salvación de nuestra individualidad en un profundo reconocimiento de un destino compartido, al no halagar, por los modos en que se anuncia, nuestros deleznable anhelos de comodidad, nos impide toda actitud de egoísta aquietamiento. Esa salvación debe ser conquistada, y en medio del mayor peligro. Sólo el peligro, la asunción de nuestra fragilidad, puede procurarnos una auténtica fortaleza. El hombre de hoy, ese hombre "insípido y proliferante que no se atreve a morir por miedo de no ser más nada, probablemente no es nada", decía D. H. Lawrence con palabras de renovada actualidad. Ese hombre desasido que vive al nivel de sus gestos y de sus apetitos, reencontrará quizás, apenas la conciencia de su muerte fecunde la inconciencia de su vida, un camino hacia el prójimo, camino que obstruye hoy la abonada maleza de sus deseos descentrados.

La propaganda, tonante y vocinglera, adoptando todas las máscaras, hasta las de nuestras necesidades, constituye el proveedor incansable de nuestra capacidad de odiar y de desear, nos convierte en combatientes, abiertos o solapados, en deseadores de cosas, a costa de quienes, inducidos también a deseárlas, no están en iguales condiciones de alcanzarlas. La propaganda es criminal, es el fruto pestilente de la competencia desencadenada, la necesidad de encaramarse sobre el otro, de desplazarlo, de odiarlo; su ideal es convertir cada centímetro de nuestra piel en un vivero de deseos falaces, cada órgano vital en una boca ávida e incondicional, en un sexo enajenado e insaciable. Las tácticas inescrupulosas de la oferta, suscitan las tácticas igualmente inescrupulosas de la demanda. El hombre llega a creer en esos deseos inventados; y esos deseos no son un agregado inofensivo; incompatibles con todo impulso generoso, nos separan cada vez más de los otros deseadores; podrá disimularse ese divorcio bajo el aparato externo de una cortesía convencional, o bajo la máscara

prescripta de una sonrisa comercial, pero en el fondo conservamos, irreductible, un afán de poseer para nosotros, de volvernos capaces de esa adquisición, de ese auto, de esa refrigeradora; y el dinero que necesitamos, tendremos que conseguirlo —no hay otro— del bolsillo de los otros. Esa guerra subterránea es el resultado del radical desprecio que supone hacia el hombre toda técnica psicológica por la que un sistema económico tiende a convertir a cada persona en un comprador vocacional de cosas. Llegado el caso, cuando esa confusa beligerancia amenaza perturbar el funcionamiento del sistema, se inculca, furiosa, falazmente heroico, algún odio grande que pueda distraer al ciudadano de sus odios pequeños, eventualmente insoportables.

Y son precisamente esos interesados inventores de "causas" más o menos occidentales, quienes detentan en sus manos los más letales productos de la técnica. De ese modo, no sólo el repertorio de nuestros deseos prefabricados, sino nuestra misma supervivencia, depende directamente de lo que dispongan conductores de la especie de Foster Dulles, quien llegara a declarar, muy suelto de cuerpo y alma, que durante su gestión se estuvo tres veces al borde del estallido de una guerra atómica. No hay manera ya de situarse "au-dessus de la mêlée". Comprometidos por gusto o a disgusto —y no sólo implicados, como lo pretendía Lawrence— no podemos resignarnos a soportar las consecuencias de lo que decidan políticos que están notoriamente por debajo de tamaña responsabilidad, ni de lo que impongan estructuras económicas y sociales que, traicionando las más altas esperanzas de una auténtica democracia, "denuncian —como dice Mounier— cada día su anacronismo, su impotencia, el absurdo de su persistencia".

Desde que "la política de hoy —tal como lo expresa M. Ponty— es el dominio de los problemas mal planteados", quedamos eximidos de enrolarnos en ninguno de los apremiantes ejércitos de la hora. Nuestra dignidad de hombres libres nos impone, como única militancia ineludible, escrutar y contribuir a corregir el desorden en que vivimos; "nuestros días —dice Mounier— serán entonces

más fecundos y nuestros sueños menos turbados por el hombre-con-el-cuchillo-entre-los-dientes".

Ya no se trata solamente de saber, según lo expresaba Valery, que las civilizaciones son mortales; ya no se trata de la posibilidad reconocida del fin de *un mundo*, sino del fin *del mundo*. Si esa idea —si ese hecho— entra, como debe entrar, en todas las conciencias, la humanidad podrá alcanzar quizás una madurez, una autenticidad sin precedentes. Pero en los accesos a esa conciencia, además de esa niebla obsesionante de deseos excitados, montan guardia las consignas más absorbentes, irrespetuosas con nuestras dudas y con nuestras esperanzas, así como con nuestras forzosas "tercerías". "La desgracia de esta época —escribía Albert Beguin— no reside en nuestras divergencias profundas; reside en la ausencia de diálogo entre hombres que, con igual honestidad, se adhieren a concepciones diferentes".

El afán de libertad sólo se vuelve insospechable cuando involucra, sin ninguna exclusión, la libertad de los demás; y no para someterla o para someterse a ella, fatalidad que le atribuye Sartre, sino para suscitarla, para hacerla integrar un mundo en el que todas se vuelvan mutuamente necesarias, un mundo en el que ninguna quede proscripta por principio. El mayor enemigo de ese afán de libertad, es es otro afán, espurio y policial, cuyo máximo hallazgo es la falaciosa consigna de que "hay que negar la libertad a los enemigos de la libertad". Lanzada esa consigna, la desconfianza y el odio se instalarán entre los hombres; cada uno se creará con derecho y sabiduría para administrar una libertad que ha empezado por identificar con sus intereses; todos querrán tirar la primera piedra, y todos, tarde o temprano, inexorablemente, las recibirán en sus cabezas.

Si alguna consigna, provisoria y cuestionable, habremos de aceptar, es la de facilitar a cada uno el acceso a su sinceridad. La tarea magna del hombre actual, en ese sentido, consiste en reencontrar un universalismo que abarque las experiencias humanas reconocidas por todos,

esas humildes, tiernas experiencias de la existencia cotidiana, de modo que en ese universalismo puedan cobijarse sin escrúpulos los hombres de todas las ideas. Y el enemigo mortal del diálogo es la intimidación, la opinión compulsiva. No sólo hay que dejar que todos hablen, sino, principalmente, que no teman por las consecuencias de sus palabras; tenemos para eso que desarmar, por dentro, desde nuestras almas, esa policía internacional puesta al servicio del dinero, ese poder insidioso y enardecido que, armando solapadamente nuestros deseos desorientados, convierten la historia actual, al impedirnos saber siquiera quienes somos, en un cuento policial contado por un idiota.

Ya nunca más dejará de pender sobre nosotros la sobrecogedora espada de Damocles de la Bomba Total. Aterrarnos, valdría ahora tanto como desterrarnos. Vivimos y moriremos en nuestra Tierra, según designios de los que cada uno escrutará, como pueda, sus fuentes misteriosas. Decía estos días un general de nuestro ejército, aludiendo al peligro de la Bomba y a las medidas cuya adopción se recomienda: "La palabra de orden de nuestro tiempo es dispersión". Dicho estratega supo hallar, sin quererlo, la fórmula exacta del tipo de destierro que se nos proyecta. Contra esa terrible palabra de orden, es necesario gritar otra, ennoblecida por la esperanza: unión, comunión, una ardiente cadena de brazos y de almas que sepan que el verdadero peligro no reside en la Bomba, sino en el espíritu enajenado que hace posible su inminencia.

Siete años después, apenas si parece necesario modificar algunas de las reflexiones anteriores. La Bomba ya ha pasado su etapa experimental y ha entrado en la del almacenamiento. Según declaraciones recientes, los dos Estados más poderosos disponen ya de cien mil bombas y proyectan construir a breve plazo otras tantas. Otros dos países, y dentro de poco siete u ocho más, han comenzado a fabricarlas. Nos acercamos así a la situación que precedía Bernanos, de suspicacias entrecruzadas y liber-

tidas, sin que valgan de mucho las advertencias de los hombres de ciencia, cuya voz de alarma ha perdido hasta el ascendiente de la novedad. El 27 de diciembre de 1960, el científico inglés C. P. Snow afirmaba en la reunión de la Asociación Norteamericana por el Adelanto de la Ciencia que dentro de cinco años una docena de naciones dispondrá de la Bomba, y que "dentro de diez años, a lo sumo, algunas de esas bombas serán detonadas. Y esto lo digo —agregó— con la mayor responsabilidad. Es una certidumbre. Ya sea por accidente, o locura, o irresponsabilidad; los motivos no interesan, pero serán detonadas". Todos los cálculos estadísticos de probabilidades corroboran esa certidumbre. El plazo se cierra. Sería ocioso y pretencioso darle a escritos como éste un carácter de advertencia. No hay nada que advertir y todo está dispuesto por otra parte entre nosotros para que cada voz resuene con un alcance previamente calculado.

Sin embargo, no estaría escribiendo sobre ello si no creyera que una conducta, o, mejor, una disposición que condicione una conducta, resulta todavía aconsejable. Mientras en diez o quince países la guerra continúa, con la Bomba guardada en el estante, mientras en el nuestro parecen desvanecerse las aprensiones que el asombro inicial había despertado, nos queda una sola opción: la de distraernos de toda consigna que pretenda militarizar nuestra conciencia, la de fortificarnos en un equilibrio interior a prueba de halagos e intimidaciones, la de construirnos una vida que se justifique por sí misma, sin que nos apremie la comezón de convertirla en militancia. El desafortunado, en cambio, cuyo nombre es hoy legión, necesita vigilar, afanarse; desprendido de sí, su pasión queda vacante y no puede descansar hasta imponer a las cosas (hombres inclusive) una figura cualquiera. Todo político tiene siempre algo de ese furor enajenado, de esa pasión conminatoria de poder, de esa necesidad de infligir a los otros una pena y hasta una felicidad obligatorias. Divorciados de su conciencia primordial; necesitan fraguarse una conciencia supletoria; y el otro, en ese trance, es el enemigo necesario. Necesitan su holocausto, el incienso de su adulación y el opio de su conformismo. Acechan

en los demás la actitud servil, obsecuente; y hasta cuando creen que quieren su "prosperidad", lo que quieren es disecarlos, destruirlos como personas. Aún quienes, como Marx, soñaron con liberar al hombre de su esclavitud económica, traicionaron tales ideales al supeditarlos a una movilización de clases demasiado supra-personales y al imaginar ingenuamente sociedades donde el hombre, en el apogeo de la organización estatal, accediera como por encanto a desorganizarse. Y por no tener lo bastante en cuenta que el hombre, a esa escala, padece afanes de dominación y hostilidad que forman parte de su naturaleza, es que hoy, tanto marxistas como "liberales", proyectan edificar la felicidad del género humano almacenando cien mil bombas. La fraternidad, concebida como "tarea" a cumplir, termina en el Terror.

Y es a ese Terror a donde conduce la militancia actual, tanto la del hombre que organiza su hambre en sindicatos, como la del hombre que organiza su codicia en elencos directores. Tanto unos como otros —aunque el hambre con más justificación, claro está, que la codicia— terminan por instaurar la violencia contra los otros y contra los propios compañeros. Prevención inactual, sin embargo, habrá de parecer, la de prescindir de tales organizaciones, como la de no esperar lo todo, ni lo más importante, de los amparos sociales y de las instituciones que los garantizan. Tales reticencias suenan a conformismo, a indiferencia ante el dolor ajeno y a solución del que ya encontró la suya. Sin embargo, sólo gracias a tal relegamiento de técnicas exteriores e interiores puede dejarse libre el paso a una real solicitud. No es que creamos impropcedente la asistencia que puedan prestarnos las ciencias sociales y económicas, asistencia que nos permitirá curarnos de las criminales cegueras de quienes, concientes o no de las consecuencias de su actitud, refrendan con su inercia iletrada la tortura material y moral infligida a los humildes por la voracidad de los desafortados. Bienvenidas, pues, esas doctas advertencias; pero a condición de no cargar el acento de la esperanza en la eficacia de las maniobras tácticas que se les derivan. Lo importante, en efecto, es que dicha asistencia tenga por destinatario

el hombre, y no el proletario o el consumidor; lo importante es no dejarnos absorber por la impersonalidad legalizada de la "redistribución racional de los bienes de consumo" o de expedientes parecidos; porque, a esa altura, la moral se vuelve estorbo, hasta "anti-económica" en algunos casos; pues se nos exige entonces solamente una corrección exterior, salvar las apariencias; y el mundo empieza entonces a recompensar a quien incurre en alguna clase de deserción a sus principios; porque la vieja "virtud" no calza en tan ajustadas cibernéticas, y sólo reditúa ventajas la "viveza", la adaptación inescrupulosa a un mecanismo social capaz de registrar, pero no de juzgar. La llamada "lucha por la existencia", en ese vasto campo de enfrentamientos anónimos, desemboca así en la inexistencia, tanto de los vencedores como de los vencidos, desconectados tanto unos como otros de esos círculos donde podrían vincularse con autenticidad. La socialización impuesta desde fuera, cristalizada en instituciones, deja casi sin ocasiones a los deseos de mutuo reconocimiento, así como a esos riesgos, fracasos y victorias compartidas que cementan con calor humano las solidaridades verdaderas.

Pero a los profesionales de la política no les interesa esa clase de vinculaciones; o les interesan solamente para vulnerarlas, en tanto núcleos inasimilables a su afán de hegemonía. Encuentran más viable y productivo inculcarnos exaltaciones exóticas, importadas por las mismas vías por donde lo fueron todas esas ideas sociales, políticas y filosóficas de que se atiborrraran las élites que jalonaron un largo siglo de entregamiento nacional y que han convertido así la historia de nuestras ideas en una historia de los modos con que, so pretexto de esas ideas, fue desoída nuestra modesta verdad de pueblos incipientes. No resulta fácil, en realidad, desprenderse de esas ideas y exaltaciones que se nos inculca con tanta saña y tanta alevosía. Porque vivimos en un país demasiado expuesto a vientos, a olas e iracundias, y donde conmociones que en su origen pueden haber nacido de razones insoslayables, entre nosotros, carentes de un fondo cultural consistente como para absorberlas, terminan por convertirse en agitación des-

controlada. Creemos así estar actuando deliberadamente, cuando no estamos sino desentumeciendo nuestra afectividad vacante, dispuesta siempre a cualquier aventura que no nos comprometa demasiado; y que resuelva, de paso, las ecuaciones que nos plantea el hambre o la codicia. Nuestra "inquietud" oscila así al ritmo que le imponen esos importadores oficiosos de novedades, apostados al efecto en bichaderos estratégicos. Se continúa de ese modo una ya secular fatalidad, ya que, desde la época de los charrúas, en efecto, nuestra más permanente ocupación debió cumplirse en esos bichaderos; con una diferencia: que mientras los charrúas lo hacían para preservar su integridad, nosotros lo hacemos por ver el modo de corromper la nuestra. Y así nos adscribimos a toda manifestación de la cultura occidental o de los intereses imperiales, y así nos convertimos en dóciles espectadores de cines, de teorías y de iracundias, de pasiones pro-Fidel y anti-Fidel, satélites resignados de corrientes de fuerza administradas y distribuidas por guardavías extranjeros. Y por guardavías nacionales también, en tanto nos imponen campeonatos uruguayos, elecciones generales y otros barullos que, hasta en los pueblos más apartados del interior, ocupan hoy el lugar de aquellas tenidas de bochas y aquellas elecciones de alcaldes en las que, hace algunas décadas, se desfogaba nuestra más genuina y local idiosincracia. Entre tantos runrunes de radio, noviazgos de actrices y princesas, asaltos a bancos, mezcolanzas de Laos y Lumumba y tejemanejes partidarios, de tanto tragarlo todo sin mascar ni digerir, nuestra alma se va convirtiendo en una arquitectura de fibromas, de formaciones sólo aptas para los intercambios más convencionales, a espaldas de un yo que recordamos entonces como un mito inconvertible. De un yo del que guardamos empero nostalgias invencibles y que más de una vez creímos poder recuperar a bajo precio, dejándonos llevar por la más remansada corriente de los días. Porque demasiado veíamos (y creíamos así fácil empresa), de qué manera su goce quedaba al alcance de las almas más sencillas, antes de toda complejidad y todo problema, en ese milagro casero que tantos hombres y mujeres (más éstas, en

años no lejanos) cumplían en sus tareas cotidianas. Veíamos en efecto cómo esas almas abiertas, incapaces de tortuosidades y maniobras, de arrebozarse en disimulos y de empecinarse en el resentimiento, gozaban la pura alegría de vivir, aunque la vida no les escatimara sus ofensas. Milagros de bondad sin ciencia ni conciencia, viva ilustración de aquella profunda afirmación de Kierkegaard, de que la verdad ética aparece cuando querer y deber son una sola cosa, no cuando se reconoce y se acepta un deber exterior, sino cuando la tarea de vivir coincide con la de descubrirnos algunos objetivos inmediatos, objetivos, y no fines (expresión, en el caso, pretenciosa) que no se necesita por otra parte formular, pues vienen enredados con la trama del vivir y se acendran en el humilde trabajo cotidiano, en la más pedestre de las luchas por la subsistencia. Porque esa moral immaculada de tantas mujeres de su casa no ha podido nacer sino del trabajo diario con que debieron solucionar sus preocupaciones materiales, en ese dorar y redorar el pan de cada día, oscura faena doméstica de limpieza y cocina y cuidado de los niños y atención de los grandes, incomparable cura de toda vanidad y de toda ambición desmesurada. Porque esas almas sencillas se acostumbraron, a fuerza de tragarse sus propios rezongos, a prescindir del reconocimiento ajeno; porque no fueron ni soñaron ser nunca un espectáculo para nadie y su quehacer se fue convirtiendo así en la forja de un alma de inexpugnable fortaleza, que sabe lo que puede y lo que quiere, y que no se inclina ante nadie, pues ha tomado contacto con su más genuina posibilidad, curadas de espanto y de vanas pretensiones, y que viven, en su convicta pobreza, con una riqueza inalienable. Que no desdeñan por cierto la dádiva eventual, pensión, asignación o lo que venga, y hasta juegan a soñar con ellas; pero que no se enajenan suspirando por ellas; y son así como ese hombre que mencionaba Kierkegaard, que deseaba tener una varita mágica con que pudiera conseguirlo todo, y que después de conseguida no la usara sino para limpiar su pipa. A ese primitivismo nos remitíamos, nostálgicos del "buen salvaje" de Rousseau, en cuya búsqueda partieran, siguiendo

do distintas direcciones, Baudelaire, Gauguin, Picasso, Gide y tantos otros entre los más refinados de los artistas, decepcionados de una complejidad cultural que lo adulteraba todo.

Pero esa sencillez, que en nosotros era deliberada, se nos fue revelando como una cosa complicada. Como decía Chesterton, no conviene querer ser más natural de lo que es natural que seamos, y lo sensato es resignarnos sencillamente a nuestra ya natural complicación. Tal tentación de primitivismo virginal, además, nos amenaza con ruinas incurables. Pues si cedemos a esos cantos de sirena, a esas añoranzas de una paz casi fetal, renunciamos al mismo tiempo a la verificación actual y actuante de nuestro yo. Construirse un yo, en efecto, redescubrir nuestra relación con el mundo, supone una tensa vigilancia, una constante faena de elaboración por sobre los residuos innominados que se van acumulando en la conciencia. Contra las fuerzas de disolución y dispersión que desde fuera y desde dentro constituyen el enemigo necesario, un deber primordial nos compromete a defender ese Valor supremo que puede, sólo él, justificar nuestra existencia. Somos así una conquista permanente. Somos nuestra obra, nunca conclusa. De la nada, de la caída, del absurdo y de la desesperación, tenemos todos los días que salvarnos. Y el día que no podamos hacerlo será un día de muerte para nosotros, inmersos hasta la asfixia en la pertinaz ilusión de un mundo despedazado por el deseo de cosas adquiribles. Desde que la existencia verdadera es para el hombre significación, y no patencia inmediata, requiere así un proceso reflexivo, un obstinado regreso del sujeto a su presencia original. Nuestra realidad más aparente debe ser así justificada y para ello es necesario consumir ese apartamiento con que la conciencia se considera y reabsorbe sus momentos en una unidad de significación. Primero, desaparegarnos de lo inmediato y evidente, desprendernos del imperio de la necesidad y reconquistar de ese modo nuestra libertad. Segundo, sobre esa provisoria soledad, y soslayando la angustia de nuestro desamparo, asumir el Valor de un mundo al que debemos suscribirnos en un acto de fe incondicionado, so pena de des-

Tierro, con miras a una reconciliación esencial con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza. Y es para reconquistar esa identidad esencial que debemos centrar nuestra experiencia en esos círculos —sea dicho con frase de Aristóteles— “que se pueden abarcar con la mirada”.

Desde Aristóteles hasta hoy (hasta Halbwachs, Weber, Huxley, Simone Weil, Buber, Fromm y tantos otros) son incontables los pensadores que han centrado su afán en esa deshumanización que se produce en las sociedades demasiado extensas. Tal preocupación, no obstante, nunca pudo ocupar un primer plano en el orden de las realizaciones efectivas, plano reservado a los acontecimientos que afectan directamente a tales sociedades. Lo más real, de tal modo, pasa desapercibido; no es “nota” apetecible. Y no es tampoco terreno favorable para el cultivo y la expansión de las grandes ambiciones, que son las que, al fin de cuentas, determinan la parte registrable de la historia. ¿Para qué le sirven al político de gran estilo, en efecto, los sentimientos vecinales, las diversiones familiares, el chocolate en rueda, los goces de la amistad, el truco de a cuatro o las conversaciones en el café? Tales peripecias no le resultan manejables, ni legislables; no ofrecen asideros a su demagogia. Son, o le resultan ser, de una total, y además molesta, inutilidad. Lo vuelven innecesario o poco menos, distraen de ese asentimiento multitudinario que constituye la raíz de su poder. E igual que el político opina el gran empresario de espectáculos, el gran comerciante; necesitan estadios y supermercados, influencias masivas, sentimientos impresos a gran tiraje. Y como la voz cantante (la prensa, la radio y demás medios de difusión) necesita también de ese pretexto a gran escala, de una excitación colectiva que pueda procurarle el público que la sostenga, tenemos, en suma, que los tres poderes esenciales, la política, el dinero y la propaganda, se confabulan naturalmente contra todo sentimiento humano que no sirva para llenar plazas, tiendas, estadios, desfiles militares o carnavalescos y, en ciertos días muy elaborados, urnas electorales. Tal aberración, pensándolo bien, es descorazonadora. Lo mejor de lo que

somos, lo más vivo, lo más nuestro, resulta de ese modo desamparado por la sociedad actual. No es que llegue a morir, al menos en gran parte de los casos, pues esa necesidad de un prójimo inmediato está inscrita muy hondo en el sencillo corazón de todo ser humano. Pero todo conspira para distraernos de esa vida verdadera. Todo nos llama a decorar las grandes falsedades, las más cultivadas borracheras colectivas. Monumentos, himnos, campeonatos, principios ideales y super-carreteras, nos proponen e imponen un ámbito de ilusoria vastedad. En él tenemos que movernos, porque a políticos, comerciantes y profesionales de la propaganda les va en ello lo que son. Y es un milagro que todavía se junten dos personas a conversar de sus humildes eventos cotidianos. Pero ese milagro existe, aunque no sea "nota", ni lo quiera ser. Por eso, artículos como éste, demasiado lo sé, son un radical contrasentido. Porque se evaden, precisamente, de esos círculos restringidos a los que quieren salvar, porque aspiran a alcanzar un auditorio algo más vasto. Y sería irrazonable presunción (y flagrante paradoja, por añadidura), esperar alguna clase de éxito hablándoles a muchos para convencerlos de que lo mejor es hablarles a pocos. Pues si fuera consecuente no me pondría a escribirlo sino a hablar con el vecino por sobre la pared medianera. Confieso que me obsesiona pensar en ese tremendo porcentaje de verdades a las que se deja perecer por no ser "nota", obsesión que se agrava al pensar que mi obsesión tampoco es "nota", y que, en resumen, intentos como el mío son de una triste ineficacia. Y que sólo sirven para que alguno se forme eso que se llama una "opinión". Porque como hoy nadie es capaz de "saber", desconcertados por una realidad demasiado inabarcable y fragmentada, todos se limitan a "opinar". Con ese opinar se intenta sustituir un saber al cual nadie puede pretender, para mantener así la ilusión de que seguimos influyendo en los acontecimientos. Porque tampoco se calcula ya; se especula, entendiéndose aquí por especulación un cálculo casi siempre soez de probabilidades que permite colonizar lo incalculable, convertir la imposibilidad de control y valoración moral en provechos inmediatos. La

especulación, a su vez, necesita de la propaganda, de la fabricación inescrupulosa de opiniones y deseos, de la corrupción, de la ficción. Ese vórtice de fuerzas necesita por su parte de una burocracia que vele por su aplicación; y como el Estado es naturalmente el centro director de tales burocracias, todo converge por lo tanto en acentuar su poder. El poder del Estado moderno nace así de aquel no saber fundamental, origen, sucesivamente, de la opinión, de la propaganda y de las élites burocratizantes.

Y aquí es donde debo retomar el tema de este artículo; porque desde que el Estado es poder, poder a secas, necesita afirmarse como tal y debe siempre vivir al borde de la guerra. La necesita, de hecho, o como inminencia que justifique su prepotencia más o menos descarada, con esa "insultante seguridad —según escribía Camus— que hoy en día le proporcionan los medios mecánicos y psicológicos de represión", aplicados bajo la ya increíble excusa de tener que defender los "intereses generales". Y son los Estados de los países chicos, ya al borde del reino de la paradoja, los que menos pueden prescindir de esa tendencia a la absorción universal, pues su penuria es doble, pues ni saben ni pueden, poderes subordinados a otro poder del que extraen el suyo, a otro Estado que les dicta sus consignas. Y de ahí que las clases dirigentes de Estados como el nuestro marchen a la vanguardia en cuanto a disposiciones belicistas.

Interesa aquí considera de paso la afirmación de que prédicas del tipo de las de ChicoTazo sirvieron para abrirles los ojos a nuestros campesinos, semi-verdad que necesita aclaraciones, pues lo que hizo ChicoTazo en primer lugar fue excitar su avidez. Sí; la clase rural existe ahora como "poder", cosa que antes yacía bajo el opio de las ficciones partidarias. Ahora "mandan fuerza", pero ahora son menos campesinos que nunca; pues en lugar de ese valor humano del trabajo, de esa relación creadora que los unía a la tierra (aún estando ésta enajenada), se ha despertado su afán de especulación. Ya no esperan obtener su provecho de los elementos naturales que constituyen su ámbito, sino de la cotización de la moneda y de los avatares de una política tendenciosa. Justo es

recordar aquí que fue la radio lo que hizo posible tal hazaña. Porque esos medios poderosos no pueden cumplir otra clase de hazañas, están destinados naturalmente a ellas. La razón, la medida y la claridad no se compaginan con esos métodos masivos de difusión. El totalitarismo es así una consecuencia irremediable de medios de difusión totalizadores.

Debe concluirse entonces que todo esfuerzo de descentralización resulta impotente ante un poder que cuenta con medios semejantes. Y aún en los casos en que tal centralización se concibe y realiza bajo los auspicios de un ideal elevado (y pensamos ahora en Cuba), la concentración de recursos que esa empresa requiere, las debilidades humanas que va cosechando al paso, la necesidad de precaverse contra toda disidencia paralizadora, el burocratismo rígido en que debe sistematizarse, la necesidad de concentrar en un hombre un comando eficaz y la consiguiente pérdida de contacto con las necesidades humildes de los hombres que sufren ese despotismo ilustrado, conducen finalmente a los mismos resultados: a la absorción del hombre por la sociedad y al desconocimiento de sus virtualidades más entrañables. Y sin contar la influencia coadyuvante de los totalitarismos externos, disfrazados o no de democracias, con un asedio insidioso que obliga a esos regímenes originalmente libertarios a convertirse en totalitarios. De lo cual no debe deducirse culpa imperdonable, pues en un universo concentracionario (como lo designara Roussel) adoptar la libertad viene a ser una forma del suicidio.

La sociedad totalitaria conduce así a la Bomba totalitaria como a su conclusión natural, como a la síntesis perfecta de sus tendencias más profundas. Pensadores como Simone Weil anunciaban ya en 1934, sin mencionar una Bomba que aún no se conocía, esa tendencia de la sociedad actual a concentrar sus poderes y a llegar al extremo límite de sus posibilidades. Comprender su fatalidad, en grueso y en detalle, parece condición previa e indispensable para seguir gozando de cierto grado de libertad espiritual. No importa tanto nuestra impotencia, efectivamente, en tanto podamos

aprovechar las escasas ocasiones de ejercer nuestro albedrío en los intersticios que deja el sistema, abandonando toda utopía de renovación total. Siempre queda algún juego entre engranajes que no ajustan nunca bien, y entre ellos puede desarrollarse, aunque desmedrada y provisoria, alguna actividad a la medida del hombre. A la gravedad inevitable que uniformiza todo en un descenso vertical, el espíritu puede siempre imponerle algún sutil clinamen. Esa pequeña desviación será la medida de nuestra esperanza, curada de ambiciones mesiánicas. Y si alguien objeta que esta conclusión es demasiado tímida y demasiado ineficaz, habría que contestarle que es contra toda precisión y "eficacia" que hoy conviene prevenirse; y que contra tantas "cosas" que se le ofrecen a nuestra deseabilidad y entre tantas "opiniones" con que se embarulla nuestro discernimiento, no está mal hacerse un poco el distraído y pasar provisoriamente como alguien que no sabe lo que hacer. El lenguaje de la precisión y de la eficacia sólo le viene bien a los cohetes teledirigidos.

Tristes épocas le esperan al pensador independiente. Qué digo: tristes épocas le esperan al viviente, al que quiera vivir, sencillamente, su propia vida. A la administración central —y todo, hoy, desemboca en ella—, le molesta cada vez más todo rodaje independiente que amenace perturbar la marcha del sistema. Hoy aquí, mañana allá, buscará eliminar o subordinar esas molestias. Y se dejará subsistir, en apariencia, la libertad; pero la dejarán sin medios ni ocasiones. Y hasta sin auditorio, a poco que se extienda la eficacia de esa Neo-Habla que mencionaba Orwell y en la que se tergiversan todos los significados. Cada uno sabrá, si puede y conserva todavía ganas de quererlo, cómo reaccionar contra la prepotencia de esa actualidad prefabricada. Cada uno sabrá por dónde y cómo sacar la cabeza y afirmar el pie en ese tembladeral en que nos debatimos. Sólo cabe entretanto una precaución elemental: desatender toda apelación que exceda de tres o cuatro cuadras, provenga de Partidos, Ideas, Campesonatos y Causas, acostumbrarse a mirar lo que pasa en un inmediato alrededor, curarnos de nuestras presbicias



sentimentales. Querer lo que tenemos de más cerca, y quererlo cerca, y no envolverlo de slogans y banderas. El campo de nuestra lucha es nuestro barrio, nuestro prójimo. Hay todo un mundo que reconquistar al alcance de la mano. En este viraje de la cultura occidental que nos ha tocado en suerte, se necesitan Faustos a la inversa, afanosos de cercanías; y para eso se requiere cultivar el libre juego de nuestros afectos de corto alcance, único remedio seguro contra esos odios que llenan continentes.



VAZ FERREIRA O EL DRAMA DE LA RAZON

Adoptemos como referencia la definición de Jaspers: un filósofo es alguien que asume su vida, alguien que centra su experiencia en su ser y en sus límites y cuya empresa no es finalmente otra que la de sobrepasar esos límites. Dicho de otra manera: alguien que no sólo trata de buscar en el yo una evidencia del Ser, o la cifra que señale de algún modo su vigencia, sino también justificarse en su vida y en su muerte, reconciliar el yo con todo lo que en primer instancia parece limitarlo. ¿Cómo situar el pensamiento y la actitud vital de Vaz Ferreira con relación a ese concepto de la filosofía? Tal será la cuestión que pondremos en la base de estas reflexiones, a favor de las cuales intentamos elucidar la significación más valedera de la vida y de la obra del maestro desaparecido.

Empezaremos por señalar que V. F. no fue un filósofo cabal en el sentido señalado por Jaspers, pues si bien experimentó vivamente la existencia de límites (lo irracional, el dolor, la muerte), no creyó factible convertirlos en tema filosófico. Prefirió, en cierto modo, relegar la compulsión de esos límites a una fase final de su experiencia, como presa pasiva de un sentido "hiper-lógico", de un "buen sentido" que "no puede explicarse", cuyo origen apenas si insinuó como producto de un "vivir más" y de un "pensar más" que nunca intentó deliberar ni calificar. No es que aliente tampoco, en esas lindes extremas, un sentimiento religioso inaceptable para él sin andadores racionales, sino que deposita sus esperanzas en

“una ignorancia con posibilidades trascendentes”, es decir, al fin de cuentas, en la promesa de una razón que pueda seguir irradiando más allá de su ámbito reconocido. Ese “quedar abierto a lo desconocido” (inspirado en Guyau) no es así sino la réplica de una disposición racional a la que V. F. no podía de ningún modo renunciar; esa buena manera de ignorar no sería sino una prolongación más o menos conciente de una buena manera de razonar, un “sentimiento solemne de ignorancia” que, gracias a las “posibilidades que encierra la incompreensión”, nos habrá de permitir, como la actitud más loable, la de ese “buen escepticismo que no inhibe la acción, sino que la suaviza”, modesto lubricante de nuestra insalvable imperfección.

La máxima dignidad alcanzable por el hombre sería entonces el heroico fracaso de un “quijotismo sin ilusiones de la razón”. V. F. no renuncia expresamente, es cierto, a toda esperanza religiosa, pero sólo puede aceptarla en tanto “realidad psicológica”. Como lo reitera en diversas ocasiones y de diversos modos, “la religiosidad consiste en un *psiqueo vivo* (yo subrayo) que nos atrae hacia los problemas trascendentales que accionan sobre nosotros desde más allá de la ciencia”. Porque —positivismo a un lado— V. F. reconoce la existencia de una trascendencia, pero “desde ese más allá —asegura con injustificable convicción— nadie ha vuelto”, al menos con una constancia publicable bajo el brazo. Reconocimiento que no le impide admitir la factibilidad de ciertos “saltos” hacia el misterio (pues al fin y al cabo “sin religión la vida no tiene sentido”), pero sólo después del correspondiente “cálculo de probabilidades”. Saltar, sí (si es que a saltar con regla de cálculo puede llamársele saltar), pero cuidando de “no forzar nunca la creencia”, admitiendo la creencia como un mero subproducto de esa razón de cuya “severidad”, aprendida escrupulosamente en Stuart Mill, no pudo llegar nunca a desinteresarse en el grado en que tal vez hubiera sido menester.

El pensamiento de V. F. tiende así —en tanto se ejerce— a desvincularse de ese asombro, de esa inquietud que debemos suponer en el origen de todo filosofar. Pien- sa, luego no es ya, ni es todavía. Ni querría ser —él mis-

mo lo expresa— si ese ser tuviera como precio su pensar. Pues piensa con un pensamiento demasiado absorto en sus propias condiciones y en sus consecuencias concretas, lo que amenaza secarle las raíces de la existencia. De tal modo, sus preocupaciones tienden a desviarse de ese candente fluir de la existencia que constituye el oculto incentivo de todo buen filosofar, para distraerse en una ardua acumulación de argumentos probatorios y de andamiajes racionales. El presentimiento de una razón vital, es decir, la emoción, principalmente estética, ante la misteriosa evidencia de la existencia concreta y ante los sentimientos que forman la urdimbre cotidiana de nuestro devenir, sufrió entonces postergaciones penosamente reiteradas, producto de las crecientes exigencias de su conciencia crítica. Y V. F. sintió con profundo dolor ese relegamiento; con un dolor que no fue capaz de reabsorber, porque su actitud de pensador le imponía insalvables restricciones. Así, aquel asombro filosófico, aquella intuición sentimental que se supone origen y motor de toda actitud reflexiva, aparece recién en todo su vigor al final del proceso, como doloroso reconocimiento de su no poder saberlo todo.

De ese divorcio de hecho —ya que nunca esencial— entre su pensamiento y su vida, tan visible para nosotros gracias a la incontaminada honestidad con que registraba todos sus procesos, proviene su replegamiento, su tendencia a refugiarse dentro de una problemática restricta, su resistencia a enfrentar los máximos misterios. Y en especial —signo inconfundible— su invencible pavor ante la muerte. Porque desde que V. F. no pudo centrar su filosofía en la existencia, de poco habría de valerle un pensamiento que no podía renunciar a su mendicante ministerio. Tal divorcio, tal contrasentido, V. F. se resignó, o más bien se dispuso a purgarlo con dolor. Porque sufrió sus ideas, y llegó hasta a sentir la virtud liberadora de ese sufrimiento, solicitado con hondo apremio por esa vida concreta a la que nunca se resignara a desoir y a la que en vano superpusiera su empecinado pensamiento. El sufrimiento fue así para él como una penitencia, un modo de purgar esa propensión intelectual

que le impedía afianzarse en su más íntimo ser y coincidir con su más cálido presentimiento de la vida.

Resulta difícil establecer las relaciones y dependencias que le dan un tono tan particular a ese doble compromiso de V. F. con la existencia y con el pensamiento. Su actitud, desgarrado por una fidelidad de tal modo desdoblada, tenía que aparecer teñida de sentimiento y de pasión, desde que sólo podía aspirar a rescatar mediante el sueño toda esa parte esencial de su existencia que no se sometía al pensamiento. Arrastrado por una capciosa inercia de su tendencia razonante, había dejado ahondar el abismo, sólo salvable por el sueño, entre su experiencia vital y su manera de conceptualizarla. Pero atinó a delimitar su sueño, a evitarle objetivos desmesurados, y a encerrar su tendencia idealizadora dentro de motivos y realidades inmediatas. La realidad se convirtió entonces para V. F. en un buen pretexto para soñarla, el único pretexto que podía paliar su nostalgia vital. Cumplía así con su sed de existir y con su necesidad de meditar la existencia al mismo tiempo. Y de ahí ese estilo tan peculiar de su especulación, donde el rigor racional aparece traspasado de sentimiento, ese apelar más al buen sentido, a la comprensión simpática, que al mero asentimiento intelectual; y que no pudiera pensar sino conversando, o como si conversara, expresión integral de un hombre que, más que con razones, argumenta con devociones.

Su pensamiento, en efecto, no podía menos que estremecerse ante el vislumbre de su penuria incurable. Estaba siempre a punto de reconocer que ese pensamiento, en el último fondo, no servía para nada. Pero como no podía renunciar a sus exigencias, le quedaba el recurso de aplicarlo a problemas restringidos, pues podía allí satisfacer los reclamos de su conciencia de existente, sin menoscabo de un pensamiento que, renunciando a las máximas empresas, podía entonces dar razón de sus razones. Sistemas de enseñanza, parques escolares, institutos de estudios superiores, eran así ocasiones en las que poder ocupar un pensamiento minado por la angustia de su inadecuación vital; pensamiento que, digámoslo de paso, sólo parecía "abstracto" ante el pensamiento (o no-pensamien-

to) de quienes habían dejado decaer y solidificar sus particulares abstracciones. "Nadie con seguridad ha sufrido tanto como yo por sus ideas", proclama V. F. Y es que le asignaba a las ideas la misión excesiva de rescatar su vida desoida. Si sufría no era así, según pudiera entenderse, por defender sus ideas como tales, por defender racionalmente proyectos de alcance tan circunstancial. Al contrario. El mismo nos lo aclara: "lo intelectual ha sido siempre secundario para mí"; "por temperamento". Y no es por mera coquetería de "viviente" que lo dice, porque detrás de la deliberada paciencia con que su pensamiento busca apuntalar la pasión que lo promueve, detrás de esa atareada, afanosa especulación —no tan paciente, en verdad, como se cree— alienta un sentimiento vivo —esa "llama" a la que tanto alude— de su peripecia concreta. Educar fue así para V. F. "fervor", hacer bien; pero por sobre todo "impedir el mal", patética confesión de un Quijote a la defensiva, que no quiere tanto que sus ideas venzan, cuanto que su vida no resulta vencida. Desdeñando por consiguiente todo arranque genial, toda generalización audaz, todo elevarse demasiado por encima de su sensibilidad. "Quieren hacerme pasar por un águila —le decía a un amigo— y no soy más que una gallinita". Porque, es cierto, quería actuar, hacer historia; pero, en el fondo, para preservar solamente aquello que no suele pasar a la historia, esa vigencia imponderable e inefable de cada existencia singular, esa especie de música o melodía que todos llevamos dentro, inexpresada, misteriosa, y que sentía amenazada por la inminencia irrazonable de la muerte.

Y es en ése su desvalimiento ante la amenaza de la muerte donde podremos investigar la clave de su actitud dramáticamente defensiva, el más revelador significado de su pensamiento y de su vida.

La historia —afirma con amargura V. F.— sólo recoge los actos, y no (según él mismo subraya) *lo mejor de los actos, que son los sentimientos*. Los que quedan son los hombres de acciones e ideales unilaterales, en tanto tienden a eliminarse "los hombres que sienten todos los sentimientos", "lo más elevado que dio la humanidad"

El principal afán de V. F., desmedido afán, en verdad, es el de inmortalizar esa vida interior tan absurdamente amenazada; su tragedia, "morir con tantas cosas adentro". Así como no soportaba que en su jardín se podase o cortase planta alguna, acogía también y daba audiencia a todas las ideas, a todas compulsaba y mantenía, por lo menos para "tenerlas en cuenta" cuando llegara la ocasión. "¡Qué grandeza la del que siente todos esos ideales!" Concibe al hombre superior como un titán de saber y sentir acumulable, cuantitativo, que "aunque no tiene cada sentimiento en el grado superior, los tiene todos". Nada "en lugar de nada, sino además de todo"; tal es su lema. "(La aventura humana) es un conjunto de aventuras emprendidas todas juntas". "Todo eso; junto!": he ahí su obsesión, su conservadorismo, diríamos casi su avaricia ideológica, una sed insaciable de infinito actual, remedo intelectual de la riqueza infinita de la vida. Su aparente mesura, sus minuciosos recuentos, sus infatigables precauciones, no eran sino la afanosa precaución de quien teme dejar escapar algo de tan múltiple y fugaz riqueza. No podía aceptar otra verdad que aquella en que se conjugaran "todas" las ideas; "todas". De ahí su horror a la simetría, al esquema, a todo expediente que obligara a sacrificar algunas en beneficio de otras. Y no tanto por lo que cada idea podía aportar racionalmente, sino por la vida que entonces se amenazaba mutilar.

De ahí la intensidad con que V. F. sufría el drama tremendo de la incomunicación entre los hombres. Su "lógica viva", en el fondo, no es otra cosa que el intento de establecer un sistema fiel de vertederos, vertederos que permitan trasegar todas esas experiencias, todas, de un alma a otra; poder convencer, discutir, entre tanta dureza mental, entre tanta exigencia meramente verbal como las que adulteran comunmente nuestro comercio con los hombres y las cosas. Para llegar, a través de un diálogo depurado, a restablecer un principio de acuerdo entre los hombres. Tal preocupación justifica el tono polémico con que V. F. debió enfrentar la oposición a sus ideas. V. F., en efecto, no exponía, discutía. Porque más que la bondad de sus ideas debía cuidar la eficacia con que esas ideas eran ex-

presadas, el análisis psicológico, el "psiqueo", un análisis singularmente cauteloso, acostumbrado a la objeción, obsesionado por ella, temeroso por ese reducto que tan trabajosamente alzara contra la Nada que lo abrumba con su inminencia, inminencia que lo abrumba, precisamente, por su carácter de indiscutible. De ahí su constante preocupación por el modo con que el pensamiento se acompaña con la vida y de ahí sus afanes pedagógicos, su insistencia en la idea de penetrabilidad, en los modos con que nuestro espíritu se va impregnando de conocimientos que en un principio lo rebasan pero ante los cuales sus potencias se excitan y fermentan, con un optimismo dramático acerca de las virtudes de la pedagogía y de la persuasión. En el extremo de esa actitud, el sentido hiper-lógico, ese superior "buen sentido" en el que tanto confiaba, no es más que la conciencia profunda de lo que une a los hombres, esas viejas razones del corazón que la razón no entiende, pero que la razón de V. F. no puede dejar sin su asistencia y su ratificación.

La lógica no era así para V. F. sino un medio de purificar, de acendrar el conocimiento entre los hombres, de limpiar las vías de acceso, de resistirnos a las peores tentaciones mentales y sentimentales, de rehuir los halagos seductores del egoísmo y la facilidad de la simplificación conceptual. V. F. sabe que ese camino es infinito, pero se empecina en su imposible optimismo ("pensamos más cosas y pensamos mejor"; las falacias verbo-ideológicas —sostiene— van siendo progresivamente eliminadas). aunque nadie haya vuelto de aquellos que se han aventurado fuera del témpano, medianamente sólido, en el que cree que nos asentamos. Optimismo trágico, condenado a la inquietud devoradora de quien desconfía perpetuamente de sus propios hallazgos, que los corrige una y otra vez, incansablemente, que vuelve sobre sus pasos, que examina sus propias huellas, y eso durante veinte, durante treinta, durante cincuenta años; inquietud disimulada tras la serena máscara de una decisión inquebrantable, de un pensamiento que fluye trabajoso y fluido a la vez, buscando preservar a toda costa su libertad interior, escapando a nuestra insidiosa tendencia a sustituirnos por una

posición, por una presuposición, sabiendo que toda verdad es verdad en cierto grado y hasta cierto punto y con referencia a algo, que el pensamiento está condenado a rehacerse de continuo, renunciando a falaces sosiegos, haciendo de cada hallazgo una etapa hacia nuevas investigaciones, en un peregrinaje infinito de una razón eminentemente relativa. Porque V. F. había perdido contacto con el Ser, y era demasiado honrado y sufría demasiado su enajenamiento como para permitirse el sosiego de una solución intelectual definitiva. Ese fue tal vez su mayor milagro: divorciado intelectualmente de la evidencia de su vida (y de su muerte) no se hizo una sola trampa, no le permitió a la razón que domesticara a la esperanza.

Esa aproximación a una verdad que lo comprenda todo, estaba condenada en efecto a un proceso interminable. En una primera aproximación —dice V. F.— reconocemos las figuras armoniosas de las constelaciones; ahondando nuestra mirada, descubrimos luego como esas figuras aparentes se desmigajan en multitud de estrellas, en un nuevo desorden que desbarata nuestras primeras ordenaciones. Así, la realidad, resuelta a veces en la impaciencia de hallar soluciones perentorias, se nos descubre, a poco que la consideremos con más agudeza y atención, como la conjunción, al punto indescifrable, de infinitos componentes; debemos entonces replantearla de nuevo, asimilar los nuevos datos, sopesar sus influencias, jerarquizarlas. El pensamiento de V. F. estaba así condenado a las más penosas dilaciones. Por una honradez de raíz metafísica —porque esa honradez arraigaba en una nostalgia auténtica del Ser cuya mutilación no soportaba— se sentía obligado a postergar decisiones que su buen sentido estaba oscuramente reclamando. A las veces con flagrante evidencia. Cuando fuera invadida Guatemala, por ejemplo, V. F. le pidió a una asamblea juvenil del Ateneo un plazo de siete días a fin de poder recoger los datos que, además de los muchos y elocuentes de que ya se disponía, creía indispensables. Pero siete días después Guatemala

había sido avasallada y todo pronunciamiento resultaba ya trágicamente inútil. Esos siete días de V. F. miden la distancia entre lo que quería ser y lo que era en realidad. Su innato sentido de la justicia resultaba en efecto contradictorio con su afán de recopilación exhaustiva, así como con su concepto de la injusticia como “lógica vulnerada”. Sí; eran problemas “de hacer” —como él los llamaba— pero de hacer pronto; la vida exige a veces decisiones inmediatas; es sólo exteriormente que el buen sentido se confunde entonces con la impremeditación; y V. F., en ese aspecto, se había comprometido demasiado con la razón como para arriesgar un error cuyas consecuencias temía luego tener que soportar. Porque el remordimiento —decía V. F.— no lo sienten los malos, sino los buenos; y V. F. temía el error, no tanto por un respeto descolocado a los derechos de la razón, sino por el dolor que causaba, por el mal irreparable que introducía entre los hombres. Y porque sabía (o presentía) que al Bien no se llegaba jamás por esa vía que había tenido que elegir.

V. F. nunca está seguro en efecto de estar haciendo el bien (“completamente bien sólo puede procederse en ciertos casos”) pero confía siempre en estar impidiendo el mal. En ese plano, pese a sus aparentes indecisiones, a las aparentes fluctuaciones con que se encamina a sus objetivos, su fuerza de convicción tiene algo de desesperada. Cuando V. F. cree, necesita creer con toda el alma, con esa alma postergada a la que su intelecto debió copiar su frenesí. Está lejos de ser un escéptico, o un ecléctico, actitudes que tanto desdeñaba; no hay más que releer algunas de sus páginas, por ejemplo su defensa de los parques escolares. Pero su fervor se exacerbaba sobre todo cuando combatía el mal, el error; toda su obra es en efecto una larga fe de erratas, de falsos razonamientos, de falsos sentimientos; y no sólo las erratas de los otros, sino las erratas propias, que corregía y volvía a corregir en una incesante revisión de su obra. Actitud que podrá esterilizar mucho impulso —él no podía menos que negarlo— que podrá ahogar de raíz mucha aventura impostergable, pero que le da a su deambular entre las ideas un aire de incorruptible dignidad. Por eso, cuando proyectaba alguna

mejora, cuando se aventuraba (que lo hizo, pese a todo, y no pocas veces), su aventura resultaba doblemente heroica. Como él mismo lo decía: "quien, en estos medios, se resuelve a actuar, con la imperfección propia de estos medios, si lo comprende, si lo reconoce, puede llegar a ser un héroe". Y es que cuando V. F. afirma algo, o proyecta algo, rodeado como está de un ejército de objeciones nacidas tanto de los otros como de su propia probidad, su decisión no puede ser más parecida a ese salto al vacío que impugnaba. Lo sentimos entonces viviendo y padeciendo ese "quijotismo de la razón" que reivindicaba ante Unamuno. Porque no hay una duda que se ahorre, un obstáculo del que se desentienda; juega siempre a cartas limpias; su resolución no pasa así sobre los cadáveres de sus adversarios, sino que es, o pretende ser, una conjunción armoniosa de sus presencias vivas; sus convicciones no buscan ahogar las dudas que lo asedian, sino que trata de incorporárselas, extrayendo de cada una de ellas su parte de verdad y su influencia fermental, incitante. Pero —conviene aclarar— no tan fermental para los otros, pese a sus propósitos expresos; pues duda demasiado por nosotros, y determina con demasiada precisión los caminos que pueden convenirnos; y así, lejos de facilitar la aventura espiritual del lector, lo agobia de sobreentendidos y no lo deja dudar ni afirmar con la necesaria autonomía.

Señalemos de paso la inexactitud en que incurren algunos de los exégetas de V. F. (Alejandro C. Arias, por ejemplo) al confundir una razón judicativa que tantea penosamente sus caminos y sus oportunidades de aplicarse, con la razón existencial o vitalista que caracteriza el pensamiento de un James o de un Simmel. La razón, la vieja razón aristotélica, conserva en V. F. toda su rigidez, así como también toda su autonomía. El sentimiento vendrá después, en la compulsión y ajuste de sus resultados; nada más opuesto al modo con que opera la razón en un Simmel, afectada en su misma esencia por la necesidad de ajustarse simpáticamente a la fluencia de la vida. En V. F. la aventura ante lo irracional es además un proceso posterior, un complemento a la tarea de la razón, pues ésta no está para él inficionada de ningún modo por ninguna irracio-

nalidad intrínseca, y no pierde por lo tanto nada de su valor como instrumento de conocimiento. El "buen escepticismo" de V. F. no es así el de quien cuestiona al razón mismo como instrumento de saber, sino simplemente una desconfianza en la suficiencia de las premisas adoptadas y en la corrección con que ponemos en práctica un poder deductivo que está fuera de cuestión. Su escepticismo nace así de la *complejidad* de los problemas que se presentan, no de la inadecuación de la razón a esos problemas. Como V. F. lo dice expresamente, hay grados "en que se hace imposible pensar claro", y cuando la razón no alcanza habrá que creer "en el grado en que se debe creer", "graduar nuestro asentimiento con la justeza que esté a nuestro alcance", es decir, según la parte de razón clara que contiene. De otro modo: la dosis de razón y nada más que de razón, presente totalmente o en un porcentaje dado, determinará, en el mismo porcentaje, nuestra certeza y el sentido de nuestra acción. Nada más lejos de una razón existencial de validez fluctuante e indecisa; toda "razón" de esta clase sería para V. F. un modo de "s'abêtir", de "forzar la creencia", de aumentar nuestras posibilidades de "error", entendido este error como una transgresión lisa y llana de la silogística clásica. Cuando arremete contra los paralogismos, V. F. está tratando precisamente de depurar y hacer resplandecer esa lógica clásica que los malos oficientes infestan de confusiones y de ripios.

Literalmente arrebatado por su frenesí totalizador, el enemigo mortal de V. F. tenía que ser la idea imperial, tutorial, absorbente, toda idea que tendiera a establecer un simulacro de orden. La alta misión que le asigna al pensamiento (reproducir la plenitud de la vida) no le permitía en efecto aceptar parodias irrisorias. Ni aún cuando debe elegir alguna solución, deja V. F. de sentir, como una penosa posibilidad, la presencia de todas aquellas ideas y acciones que debe desechar. El dolor que así

se produce es, para V. F., inevitable. Cada vez que hacemos algo, que incorporamos algo a la corriente de la vida, estamos dejando morir mil posibilidades, y desde que no le reconocía a la existencia, en su expresión inmediata, una validez incondicional, V. F. tenía que sentir la congoja de lo que creía lamentable sacrificio. He ahí su mayor dolor: querer abarcarlo todo y tener que limitarse al filo perentorio de una decisión cuya plenitud no reconocía.

V. F. creía en efecto que la vida era un conflicto inevitable, que la alternativa entre el hecho y la posibilidad era un escándalo insoluble. La vida, al filo de esa conducta forzosamente híbrida con que la asumía, tenía que ser así para él ocasión continua de dolor. Apenas si le queda un lugar a la esperanza, "lo más serio del alma" Y son muy pocos —agrega V. F.— los que tienen bastante sentimiento como para darle calor a ese dolor y a esa esperanza. Pero ese sentimiento, acostumbrado en V. F. a un "menor mal" más o menos graduable y previsible, no admite componendas con la idea incommovible de la muerte. La muerte "se lo lleva todo", y ésa —dice V. F.— es una de las causas de que sea horrible que haya muerte. Desde que no podía reconocerle realidad ontológica, la existencia, para V. F., obedecía solamente a necesidades psicológicas. Sólo la intensidad de la sensación y de la idea lo separan entonces de la nada. Vive para no morir, para *sentirse* vivir. Pero en vano recurre a una razón a la que busca darle flexibilidad de cosa viva. Se refugia entonces en la música, porque la música borra las cosas demasiado percederas y pone en su lugar una resonancia apasionada. En vano adereza y retoca afanosamente, buscando supervivencias laboriosas, sus viejas ideas, como el atavío de una novia que habrá de desposarse con la muerte. V. F. no pudo con su muerte. No supo incorporar la idea de la muerte a su conciencia de la vida. Creyó entonces que era indispensable anestesiar ese "pedazo de cerebro" con que el hombre sabe que tiene que morir, con

el que a veces, simplemente, algunos hombres saben morir, sin ninguna clase de anestesia. V. F. dejó de percibir la belleza mortal de toda cosa, la belleza mortal de la existencia; que la muerte, precisamente, constituye en toda cosa y en todo hombre su esencia más inapelable. No llegó a comprender (o a sentir) que vida y muerte son inseparables, y que el horror que sentía se debía a que no vivía en plenitud su propia vida por no incluir en ella una conciencia de la muerte, que no es su antítesis, sino su complemento necesario, la última nota que, resonando ya en nuestra anticipación, ahonda y completa la melodía de la vida. Gran sentidor de los bienes particulares de la vida. V. F. se replegó ante el misterio de la muerte, ante lo que creyó injustificable anonadamiento. No fue capaz de ese gozo mortal, de ese radical desprendimiento que convierte cada instante, no en un episodio de nuestra destrucción, sino en la presencia pormenorizada de la eternidad. Esa fue su tragedia, lo que no pudo enseñarnos, por su honradez insobornable, porque no lo había aprendido con su vida. Y porque en vano pretendió recuperar el ritmo de la vida sensibilizando la razón. Confió para ello demasiado en la técnica del pensamiento, sin reparar en que toda técnica debe presuponer la inexistencia de la muerte. Desde que su pensamiento soslayó la Nada —presente no obstante a su sentimiento como horror puro— no pudo salir de disyuntivas, de relatividades, de acumulaciones; no vive la angustia de la decisión radical, sino la angustia muy menor de la posibilidad; no se arroja en las tinieblas sino "por probabilidades"; es incapaz de transfigurar su existencia en un acto, asentir radicalmente a sí y al mundo y ceder sin prevenciones a la atracción misteriosa del amor. Porque lo más angustioso no es perder "esta" existencia, sino "la" existencia. Y V. F. sintió demasiado apego al vivir inmediato, a las vinculaciones en tanto tales, en tanto "haber" o "tener", como para integrarlas con su contenido mortal, con esa calidad de ser mortal que constituye su máxima dignidad. V. F. sin-

tió la trascendencia como un "más allá", pero no presintió su presencia en este mundo. Por eso su pensamiento avanza como si tuviera una eternidad por delante; por eso su estilo no aparece afectado por la precariedad de la vida; porque el técnico necesita creer que la ciencia lo conduce a la inmortalidad, y la muerte no aparece entonces sino como un absurdo horrible. La tragedia de V. F. fue pretender estabilizar el gozo esencialmente peregrino de la vida, su calidad estrictamente temporaria. Esa razón a la que no podía renunciar ("a ese precio —dice— yo no podría comprar posibilidades trascendentes") iba rodeando su vida de cadáveres, la iba convirtiendo literalmente en una constante mortificación. De ahí su extrañeza porque en la psicología de los hombres "mas reflexivos" la idea de muerte no destruyera el goce, la pasión, la actividad, la esperanza; y de ahí que otras veces afirmase universalizando su experiencia, haber "observado en mí y en todos (?) los hombres el horror por la cesación de la vida conciente y el deseo vivísimo de una conciencia ulterior". En vano exacerbaba entonces su razón; cuando V. F. piensa un problema, en el fondo es a sí mismo a quien se piensa, temeroso de traicionar su secreta fidelidad a la vida, a esa "plenitud de vida" de la cual llegó a renegar expresamente, pero que constituyó su invencible nostalgia. Por eso desconfiaba íntimamente de esa razón a la que tanto se aténía, lo que, paradójicamente, requería una vigilancia, un ejercicio suplementario de la razón; círculo vicioso que no podía cerrarse nunca, espiral infinito, asedio sin esperanzas de una totalidad que en vano procuraba pormenorizar, contabilizando las probabilidades, o evocando e imitando la melodía de la vida con ese estilo entrecortado, elíptico, que ejemplificó en algunas páginas de "Fermentario"; pentagrama vacío que señala la nostalgia de una música reveladora, allí donde la razón debe dejar en blanco los renglones. Pues mientras en la melodía vital todo alude a la muerte, todo adquiere sentido y relieve gracias a su esencial precariedad, el balbu-

ceo racional con que V. F. pretende remedarla, exige, para su cumplimiento, procesos infinitos. La razón no puede, en efecto, *resolver* ningún problema, ni siquiera los problemas estrictamente intelectuales; puede, a lo sumo, contribuir a *dísolvelos*. Y aquí es donde V. F., que presintió eso, se siente obligado a dar el salto. Porque en último término —sostiene— el factor decisivo es un afinamiento de la sensibilidad moral. En todo caso, y al fin de tantas vueltas —piensa—, conviene que la aplicación del Bien quede a cargo de la médula espinal, como el abrochar botones y el llevar la comida a la boca; los buenos, cuanto menos lo sepan, serán cada vez más buenos; acaso —pensamos nosotros— no vivan entonces a la buena de Dios, pero vivirán, por lo menos, a la buena de la médula espinal; aunque, aún así —y ahora es la inderogable razón vazferreiriana la que retoma la palabra—, "completamente bien, sólo puede procederse en ciertos casos..."

Pero, a esta altura, a V. F. ya no le caben dudas: "el estado psicológico verdadero vale más que la creencia lógica verdadera"; lo importante no es la certidumbre racional, sino ese asentimiento íntimo, esa especie de gracia que nos inclina, con todo el peso de nuestra personalidad, hacia una actitud determinada. Conmovera contradicción, ésa que V. F., lejos de disimular, coloca casi desafiantemente sobre las ruinas de sus más cultivadas esperanzas. Porque lo que está reconociendo entonces es que solamente somos veraces cuando somos por entero; que la razón no es más que una parte de nuestro yo, y una parte endeble, desvalida; y que la palabra decisiva la pronuncia un poder indefinible, un sentimiento en el que se resume, no sólo lo que somos, sino lo que fue y lo que es la humanidad. La preocupación final de V. F. es entonces querer descifrar esa voz interior en la que el hombre real pronuncia su palabra verdadera; y es entonces cuando V. F. afirma su fe más coherente: su confianza —ciega de tanto haber mirado en vano— en las soluciones de piedad y libertad. Confianza en que el hombre, libre, íntimamente libre, será capaz de reencontrarse a sí mismo, de recuperar su inocencia mancillada, su sentido sagrado de la realidad

y de su situación entre las cosas. Y que en ese reencuentro habrá de consumarse su reconciliación con la humanidad, porque cada hombre es el hombre, y es a través de la propia verdad como podremos finalmente comulgar con la verdad de todos. Pasando, para ello, por el mundo, como esos Cristos oscuros de quienes V. F. habla y a los cuales él mismo tanto se parece, Cristos que no pasan a la historia porque se dan a todos los ideales y los sufren todos en su conciencia dolorida. Cristos que todo lo padecen y que a nada pueden renunciar, sumidos, como lo dice la bella y expresiva frase popular, en un mar de confusiones, pero alentando, con más arraigada firmeza que la que aparentan los mal llamados hombres de acción o de carácter, un sentido moral acendrado y vigilante.

Reconocido esto, resulta casi irrelevante seguir objetándole a V. F. sus eventuales debilidades de pensador. Porque podríamos reprocharle sus reticencias ante las solicitudes del amor, su temor a esa liberación sin límites que desborda las medidas graduadas del sentimiento; pudo haber temido V. F. la disolución consiguiente de su yo, de un yo tal vez demasiado resguardado y confinado dentro de la seguridad y del goce inmediato de su condición burguesa; pudo haberse encerrado en un apego familiar demasiado estricto y haber sacrificado así la disponibilidad de su yo más incondicionado; poco importan tales circunstancias ante la lúcida nobleza con que supo superar sus limitaciones; porque, aún quebrantado por el horror de su imperfección, supo V. F. guardar una fidelidad ejemplar a su más profunda conciencia de lo humano. Conciencia que se revelaba con rara transparencia en respuestas como la que le diera a uno de sus discípulos que le preguntaba cuál era la esencia del Bien; "tratar bien a la sirvienta", contestó. En vano se le pidieron más explicaciones; con esa frase V. F. ya lo decía todo: el Bien no tiene otro fundamento que el Bien mismo; el Bien hay que hacerlo porque es el Bien; son las otras cosas las que se fundamentan en el Bien; pero el Bien no puede justificarse, no puede argumentarse; pretender hacerlo sería suponerlo inferior a los conceptos que entonces se utili-

zaran. De ahí que al Bien se llegue como por gracia divina. Un día, sin saber cómo ni por qué, se está en el Bien. Y eso se siente, es un sentimiento, no un conocimiento. Pero V. F. era más un predicador que un filósofo, y no podía por lo tanto explicarlo a sus discípulos; sólo podía decirles y repetirles que tuviesen confianza en las "soluciones de piedad", que tuviesen fe. No podía decir más, y, en verdad, con eso decía todo lo que tenía que decir. Esa fue, después de todo, su mayor sabiduría: decir finalmente todo y nada más que lo que podía y tenía que decir. Darle por fin la palabra a su más profunda conciencia de la vida.

CARRIEGO Y SU SENTIDO DE LA SOLEDAD

Los "versos" de Evaristo Carriego —y no digo "poesía" expresamente— siguen logrando lo que Carriego se propuso: emocionarnos, conquistar nuestra adhesión sentimental, una adhesión directa y sin complicaciones, ante las humildes peripecias de un barrio del suburbio; exponiendo los hechos con trazo grueso y llano, y dándonos junto a ellos, ya servidas, las emociones consiguientes. Les falta, para llegar a ser poesía, esa elaboración que corrige a la emoción, esa implicancia de significado y de misterio que le permitan superar tan epidérmica piedad. Si Carriego nos llega a emocionar, es así a pura prepotencia, desplegando ante nosotros un repertorio impresionante de pequeñas miserias, al alcance de las más disponibles compasiones. Y si consigue tan bien lo que desea es gracias a que desea poco y a que utiliza su poquedad como un procedimiento, reforzado por una sinceridad a la que poco le falta para ponerse a lagrimear ante nosotros.

No llegó a esos resultados de inmediato. Debió, primero, desuncirse del carro sonoro de Rubén, vasallaje que compartía con tantos jóvenes del 900. Así, "Misas herejes", su primer libro, adolece de un rebuscamiento y de una pedantería insoportables, lujos "modernistas" y tapujos aristocráticos que se avenían muy mal con la llaneza suburbana que pretendía ennoblecer. Versos, los de esa época, plagados de símbolos y mayúsculas enfáticas ("Aliente la Epopeya"; "pues la Cruz y la Horca son hermanas"), de empalagos versallescos ("hojeando florilegios

alegres de la Galia / con manos de Giocondas poéticas de Italia"; "me creo en florido jardín de Versalles / acechando un coro de lindas marquesas"; "estocadas de gallardos mosqueteros / y amador noble y rendido de su reina, / algún Buckingham lujoso y altanero"), de "histerias", "hastíos" y "neuróticos" a discreción, con su escuela de "pupilas glaucas", "ojeras lilas", "ruiseñores lunáticos" y "sonrisas ledas", ante damas "de severa aristocracia", con "sus donaires flamencos" y "sus flotantes muselinas" y "la guillotina de sus nobles dedos"; todo con el correspondiente fondo de "músicas heráldicas". Hasta al vulgar arroz con leche no lo podía pasar entonces sino "espolvoreado de una cálida gloria de canela". Y en cuanto a la humilde costurerita que luego habría de dar aquel mal paso, la pintaba entonces como a "una marquesita sin blasones" (y lo peor de todo, sin necesidad).

Ese primer Carriego era, sin embargo, el auténtico poeta "del" pueblo, ya que no todavía "para" el pueblo. Y digo "del" porque del pueblo brota, natural y corriente, ese gusto por los artículos suntuarios (aunque los reconocía como "fantasías"), por la abstracción simbólica, por los tres mosqueteros y por las veleidades a la Pompadour, por los cisnes en el cuadro del comedor y por las marquesas hasta en las máquinas de coser. Pero Carriego cansóse al fin de tan repujada alegoría; y por allí andaba, además, un Almafuerte, quien hacía resonar por ese entonces el do de pecho de sus exaltaciones declamatorias y proféticas. Y todo ese estrago hizo bien, porque permitió que renaciera el gusto por una sencillez más acorde con la vulgaridad a que querían referirse. Y así Carriego empezó a limpiar su estilo de oropeles, a descascarar su sentimentalidad y a hablarle a la gente vulgar de su drama vulgar con versos despojados y vulgares.

En un principio entreveró procedimientos, como en "A Colombina" (ya mal rumbada desde el título), en cuyo "sensual donaire guarango" aparece una pollera exaltada a "honra y prez de los percales"; "donaire" y "honra y prez" traspapelados de su anterior estilo y que se compaginaban mal con la "muchacha conventillera" que allí se pretendía describir. Pero pronto tiró Carriego por la

borda esos últimos refinamientos; y corrió entonces el peligro de recaer en pura prosa, a tal punto su poesía había dependido de aditamentos y pelucas empolvadas; pero acertó finalmente a enternecerla de emoción, y logró así contenerse al borde de una cursilería tanguera en la que parecía destinado a hundirse de cabeza. No le tuvo miedo (porque tal vez no tuvo otros a la vista) a los temas y personajes más convencionales: la tísica que escupe sangre, la que llora una traición o prolonga amustias solterías, el borracho que ahoga o anega sus penas, el hermanito que murió y la viejita que aguanta su dolor y que muy pronto, y sin falta, morirá. Y el barrio, y sus organitos, y la luna en el pretil. Tanto como había sido antes de retórico, ahora lo fue de sensibilero; pero aún así —tal como lo señalara Borges— acertó a descubrir con verdad (aunque con una verdad muy en primer instancia) ese mundito pobre del barrio suburbano.

Pero tuvo, además, otra virtud, y es la que quiero destacar aquí, tanto por lo que fue como por lo que, lastimosamente, no pudo concretar. Pues supo realzar y darle consistencia a esa dolorida, casi lacrimosa evocación del dolor de los humildes, sumergiendo ese dolor sin consuelo ni recriminaciones en un silencio donde resulta acrecido su poder de apelación. Ese silencio es el gran tema de Carriego, su recurso maestro. Casi no escribió poesía donde no dé con él la nota culminante. Con ligeras variantes, sus poesías recorren, en efecto, tres etapas: a) A quería tanto a B; b) B ya no existe; c) A se ha quedado solo y en silencio. Así se llega, en "La viejecita", a una "amarga protesta muda"; en "El amasijo", "y se cura llorando los moretones / mientras escucha sola, desesperada, / como gritan las otras..."; en "La que se quedó para vestir santos" (título que le viene bien a casi todas sus poesías), al final no queda "nada, nada; solamente / húmedas las puntas de tu delantal"; en "Te vas", "lloras / cuando nadie te mira, y tu tristeza / silenciosa..."; y en otras, "la han sorprendido tan pensativa / en el descanso de la escalera", "calla y escucha", "evoca en silencio", "lloraban los ojos del ciego", "carifio antiguo y silencioso", "y aquellas otras que desaparecen / poco a poco, en silencio, /

las que se van del barrio o de la vida / sin despedirse”, “¡Qué cara tenía la costurerita, / qué ojos más extraños, esa tardecita / que dejó la casa para no volver! . . .”, “Nunca / se te ha ocurrido pensar / en el silencio que dejan / aquellos que se nos van?”

Tal fue su leit motiv. Y ninguno, por cierto, más eficaz para expresar la más socorrida angustia del hombre del pueblo: el contraste que forman la alegría y la efusión cariñosa de los días felices, con el silencio incomprensible que queda cuando se nos van, esa “vieja silla desocupada”, esos vecinos que “no nos darán más los buenos días”. Porque ese dolor sólo puede cumplirse en el silencio, destino final, para ese pueblo menesteroso, de la soledad incurable de los hombres. Pena lacerante, estados recatados. Silencios tercios, de incomprensión estabilizada, silencios donde no se encuentran a sí mismos, sino donde están perdidos, aledados, detrás de añoranzas y fantasmas que no atinan a transfigurar; silencio que no sabe articular su desamparo, silencio que no es más que un lamento reve-nido, pero no superado, lamento a la inversa, palabra o grito informulado, deshecho en jirones, protesta muda de quien no sabe acomodarse con su soledad, incapacidad de interpelar al mundo y de plantearle su problema, ceguera ante su gran Razón, tiniebla en la que se deja sumergir, amurallado en un dolor sin salida, anegado en un desvalido inconformismo. Silencio, en fin, sin espiritualidad. Pero silencio que no incurre ostensiblemente en el Mal, que se limita a mojar puntas de toallas y a refugiarse en descansos de escalera, de esos pobres que “poco a poco se van / y se van tan despacito / que ni los sienten”; resignación, puramente exterior, a su desamparo; porque la protesta subsiste, y la llevan a la tumba, o la mantienen en suspenso en esos descansos de escalera. Y es allí donde se infiltra el Mal; pues el mundo aparece entonces condenado, porque no se acepta la desaparición, y el poeta se empecina en dejarlo establecido: “también por nuestro lado nos iremos / quién sabe dónde, silen-

ciosamente, / como se fueron ellos. . .” Sin acusar a nadie, pero sin perdonar tampoco; voto en blanco que, en este caso, equivale tácitamente a un voto en contra.

Al dolor de Carriego, en ese silencio sin ira pero con rencor, le falta así asistencia espiritual. Es dolor animal, de apego defraudado, por lo que se ha perdido y que se cree es para siempre. Centrada la vida en el sentimiento, ese hombre necesita a muerte del otro, como blanco y desahogo para su afectividad; descentrada la conciencia personal, se convierte en un solitario en potencia, pues al no conseguir la permanencia que necesita, se va rodeando de muertos, ensimismado en su dolor anti-heroico; el Universo se le vuelve ofensa continuada, lugar donde se pierden cosas y hombres de continuo. La soledad va envenenando así a esos seres que no cuentan más que con la presencia diaria y sin espesor de los seres queridos, con ese repertorio de ternuras concretas, demasiado “terminantes”, demasiado decisivas. La desgracia (la muerte, la desaparición) se acepta exteriormente, pero queda un esencial resentimiento. La herida queda abierta, las lágrimas siguen corriendo, la vida se repliega, sufre su limitación y no sale ya de su dolor. De ahí al mal hay sólo un paso. Porque abandonarse al dolor puede ser fuente de fuerzas invencibles, la soledad puede ser aleccionante aprendizaje, pero con una condición: que sobre esa instancia reconozcamos otras, que no creamos que el mundo está de duelo por nosotros, que no hagamos de nuestro sufrimiento un templo inabordable, un huerto cerrado. No hay recetas para escapar de esa prisión. Pero endilgar-nos, como Carriego, ese espectáculo de gente prisionera de su soledad, es señal que el espíritu no ha aligerado de poesía verdadera esos versos lastimeros; porque la poesía puede estar amasada con dolor, y tal vez siempre lo esté; pero no puede omitir, aún como insinuada premonición, el júbilo primario de vivir, un asentimiento que sólo reconoce restricciones y atenuantes, pero nunca su total derogación. Porque el poeta nace de sufrir, pero nace, ante todo, de

una alegría primordial. Y no es otra cosa lo que nos quiere transmitir, aún cuando nos deje oír amargas quejas. Y es por eso que el máximo acierto de Carriego, esa participación en la pena chica del pueblo abandonado, señala al mismo tiempo su máxima orfandad: ese dolor suspendido en el vacío, ese asombro que adoptó como actitud definitiva y que le cerró de ese modo todo acceso a una visión realmente poética de la realidad.

A CINCUENTA AÑOS DE BOHEMIA

Hace poco más de medio siglo, el 15 de agosto de 1908, aparecía en Montevideo "Bohemia", "revista de arte", quincenal, de veinte páginas, dirigida por Julio A. Lista y redactada por Orosmán Moratorio, Leoncio Lasso de la Vega, Alberto Lasplaces, Antonio P. Mascaró, Angel Falco, Ernesto Herrera y Alberto R. Macció. "He aquí la juventud que llega", proclamaba desde su primera frase; "con los labios repletos de sonrisas y besos"; "¡Oh, los que cantan, los que aman, los que perfuman!"; "Somos juventud, tal es el programa. Por el Arte, por la vida. Tal es la divisa".

Bohemia no significaba tanto la afirmación de un estilo de vida, como una negación, un desafío. Desafío, en primer lugar, a la moral burguesa, a los "fariseos de la Vida"; un desafío espectacular, "sin miedo, a esa cosa fantástica pero terrible, que se llama Sociedad". Desafío en segundo lugar, al "vulgo necio", ciego para los mensajes sublimes de que ellos se sentían portadores. Pero no era, el de Bohemia, un desafío con miras al combate; jamás se hubieran rebajado hasta ese plano; se limitaban a pregonar y dejar constancia de su desdén, a "desdeñar con olímpico gesto la consagración burguesa", a vivir en un altivo "qué-me-importa", en un "magnífico desprecio hacia todo y para todos, empezando por sí mismo"; sintiendo inclusive, un "desdén divino hacia la muerte".

Esa actitud desligada e insolente ante la chatura gris y monocorde de un Montevideo blandamente aburguesado,

un Montevideo que había dejado enfriar sus ideales románticos y aquella firmeza vital de que participaran décadas atrás tanto los "doctores" como los caudillos, venía aleccionada por la aún reciente Torre de los Panoramas, clausurada en 1907, así como por el Consistorio del Gay Saber, bastiones libertarios donde Julio Herrera y Quiroga habían atrincherado sus afanes creadores unos pocos metros por encima del nivel del suelo. Refugios de un altivo individualismo donde resonaban ecos desvaídos de Nietzsche y Kropotkine, antítesis de ese otro individualismo prosaico y absorto que encerraba al provinciano burgués en el desvalido reducto de sus prejuicios.

Ser joven significaba entonces una magnífica posibilidad. Los jóvenes, en efecto, abandonados en aquel páramo informe, se sentían portadores de inauditos correctivos. Y los redactores de Bohemia, apenas mayores de veinte años, asumieron sin escrúpulos esa representación. El andaluz Lasso de la Vega era allí el único veterano, pero no el menos esforzado en achaques de bohemia; era, simplemente, un joven un poco más antiguo, según ocurría con que se definiera por entonces, de paso por Montevideo, Ramón del Valle Inclán; era Lasso "un arremetedor de molinos católicos", como lo adjetivara Zum Felde, "el gemelo de la libertad", como se designara a sí mismo; de una libertad —corresponde aclarar— que aludía entonces a contenidos harto indeterminados, culminación de una actitud que se esmeraba en no comprometerse con las circunstancias sociales de la época. El problema social, en efecto, era aludido apenas, con fogosidad y desparpajo, sí, pero con una imprecisión cómoda e irresponsable, lo indispensable como para no ceder la vanguardia a los románticos anarquistas que organizaban su euforia en el Instituto de Estudios Sociales, o la desorganizaban en el Polo Bamba; lo suficiente como para que no se les sospechara de incurrir, ni siquiera en ese plano, en alguna clase de consentimiento burgués. De ahí que Angel Falco se sintiera obligado a anunciar que se vivían "tiempos de

transición y de combate", "tiempos de lucha y no de romanticismos estériles", que "soplaban vientos de tragedia", y que "soplos de redención corrían por el mundo". La violencia, estrictamente verbal, llegaba así hasta sus últimos extremos: "Debes abrirte paso —aconsejaba Angel Falco— destruyendo y matando como una tempestad"; a ese simplismo módicamente mortífero conducía, por falta de sazón, una confusión estético-social que hacía que tanto "Germen" de Buenos Aires, como "Apolo" de Montevideo, como "Alba Roja" de Salto, se titularan por entonces, "revistas de arte y sociología". Los poetas, los jóvenes, tenían que ser, naturalmente, los voceros más encumbrados de aquellas vagas reivindicaciones; "cantando —escribía Lista por su parte— el himno rojo de la Revolución"; "rebeldes, soñadores, individualistas". Y bien podían decirlo entonces, gritarlo impunemente, "sacudir sus guedejas flotantes (...) por encima de las multitudes"; podían buenamente hacerlo en aquella época en la cual una burguesía segura de sus privilegios se divertía, más que se escandalizaba, ante arrebatos que sabía insolventes, erupciones juveniles de una tranquilizadora inocuidad. Y sin embargo, no faltarían razones para lamentar la pérdida de aquel desenfado, la difusa imposibilidad que hoy aplaca, atenúa y desvirtúa todas las rebeldías, este enmascamiento, ya tan común que hasta pasa inadvertido, a que hoy se ve forzado el planteo de los problemas generales, producto de una intimidación firme y calculadamente administrada. Entonces, por lo menos, la rebeldía podía pregonarse abiertamente, sin que nadie pensara en descalificar al atrevido; pero tal facilidad no era sino el precio de su indefinición, de su nebulosidad doctrinaria; "no predicamos nada", "nos sentimos artistas", se apresuraban a aclarar. Ideólogos imprecisos e improvisados, nebulosos por cálculo, se conformaban con divulgar sus desahogos sobre la "vulgaridad enfatuada", contra "el convencionalismo parsimonioso"; no querían vencer, ni poner el dedo en la llaga, ni averiguar dónde estaba esa llaga;

llaga que, por lo demás, preferían disimular bajo “los finos desprecios de la ironía” (Belén Zárraga de Ferrero); si algo querían era exhibirse, para admiración de vecinos, y para escándalo, en lo posible, de los más timoratos, y enunciar, más que demostrar con hechos, un amor desmesurado a la “Belleza”, a la “vida intensa y expansiva” asumiendo el papel ciranesco de “sublimes apóstatas del sentido común” (A. Falco), hermandados, según enunciado de Lasso, en “un admirable enamoramiento de las cinco maravillas del mundo: las estrellas, las flores, los pájaros, los versos y las mujeres”. Prolongaban así un romanticismo que, con Herrera y Reissig, cantaba todavía a Lamartine; y que los hacía reverenciar, no tanto el placer, como podía suponerse ante tan nietzscheanas, o a las veces spencerianas y hasta d’annunzianas apologías de la Vida, sino el Dolor, único templo ante el cual Lasso confiesa posternarse, ese “Dolor que, golpeando las almas, las modela, las fortifica y las dinamiza”. Revolución social, arte y religión podían así conjugarse sin discordia en los versos de Falco: “Yo soy el nuevo Cristo de la Revolución”; “nada más santo que el Dolor”. Pero esa adoración, primordialmente estética, del Dolor, no les impedía exaltar “un querer formidable”, “un soñar sempiterno”, para llegar, “altivos, fértiles, generosos”, “hasta el placer del sacrificio”.

Un repertorio manido de símbolos importados —Belleza, Quimera, laúdes, ruiseñores, Arte, Quijote— les servía de venero inagotable para elaborar sus expansiones sentimentales. Los bohemios son —decía Lista— “los que cantan, los que aman, los que perfuman”. Sus patrones expresos son Musset, Espronceda, Gorki, Poe, Sánchez. Forman una hermandad (“¡Salud, bohemios!”) de la que hacen alarde, si es posible, con superabundancias capilares e indumentarias mosquetерiles. Pero, en el fondo, debajo de esa costra frágil y brillante, aún los “bohemios” más representativos, como Ernesto Herrera, conferenciante de deliberada tricota negra, seguían añorando “las frugales cenas familiares, al calor de la lumbre”. Y la vida de He-

rrerita, si la muerte no la hubiera tronchado tan temprano, lo llevaba ya a ese destino sedentario, cumplida aquella travesura, más forzosa que elegida, a que se redujo su bohemia.

Demás está decir que apenas si ninguno de ellos parecía conocer, por lo menos en tanto literato, la realidad en que vivía. Esa realidad —y el mismo Rodó debió sostenerlo entonces— era demasiado impropicia para sus afares. De ahí que se limitaran a entreverla a través de una red de poetizaciones convencionales, de exaltaciones preconcebidas y de sentimientos recalentados. Abundaban los ruiseñores, la nieve, los castillos ojivales. Por los versos de un Silva Valdés aún inédito, desfilaban las ya prestigiosas “panteras nubias” y un “príncipe azul” tañía rubeñamente su laúd.

Le cantaban a Sevilla, a Egipto, a los dioses hindúes. Detalle sintomático: una de las pocas fotos que publican en sus páginas es la del castillo del Parque Rodó. Sus viñetas prodigan guirnaldas, flores, mariposas, doncellas irreales. Vivían en un limbo prefabricado. Pero debe aclararse: vivían en ese limbo solamente cuando “pulsaban la lira”; en su vida corriente (y la correspondencia mantenida con los lectores es elocuente a ese respecto) se complacían en un prosaísmo chacotón, de una flagrante indelicadeza (“No me J”, le contestaban a un correspondiente; “Es cosa de burros”, le dicen, en varios tonos, a otros), juguetón, juvenil, antipoético por definición, insolente, y, después de todo, de seductora franqueza.

Si queremos llegar a comprenderlos, debemos empezar por considerar con atención ese contrasentido entre lo que eran y lo que querían —o creían— ser. Tanta invocación a la Belleza, al infinito, no era sino una equivocación, un error cómodamente consentido. No hay en ellos ni el menor atisbo de un mundo esencialmente misterioso, de ese trasfondo, de esa super-realidad que toda verdadera poesía trata de abordar y revelar; ni la menor intención de redimir aquella mancillada realidad en que vivían. Poesía era para ellos, en el mejor de los casos, la expresión habilidosa, o ingeniosa, de sentimientos que,

pese a sus rebuscas, no dejaban de ser comunes, aunque elegidos cuidadosamente entre los menos utilitarios, entre los más gratuitos. No podían elegir por lo tanto otros temas que los que ya traían un indiscutible prestigio poético; ni hablar, por ejemplo, del fútbol, tema que le propone un colaborador; “la poesía y las patadas son incompatibles”. El “fu-fu” de los autos ejemplifica, entre lo entonces actual, lo prosaico en sí, con el cual no conciben comercio literario. El lunfardo les merece, asimismo, invencibles prevenciones. La Belleza tenía, para ellos, una geografía precisa. Y requería además, un aderezo minucioso. El soneto era, ni qué hablar, el género más propicio. Se llamaban a sí mismos “rimadores”. La razón más alegada para rechazar colaboraciones eran los versos mal medidos o las rimas incorrectas. No admitían tampoco “oscuridades”; “me revienta el decadentismo —decía Lista— prefiero el modernismo”; ellos, los grandes liberadores, solían burlarse con inepta inverecundia de toda adjetivación inusual. Parecían no haberse ni siquiera iniciado en la decepción que provoca la irresonancia de los acoplamientos rutinarios. Su endeble experiencia del lenguaje les impedía cuestionar sus formas más banales.

Parece innecesario decir que el plagio estaba en el aire. Desde el momento en que se comulgaba en un estado espiritual común, dentro del cual lo individual no imponía sino inapreciables variaciones —debidas sobre todo a las diferencias de talento, o a una temática más o menos coincidente— cada poesía podía ser obra de cualquiera. El descubrimiento de un plagio cometido por Antonio Mascaró, dió así lugar a una andanada de sonetos con que la cofradía abrumó a quien, con tan inquietante torpeza, había puesto en evidencia una tentación que a todos escocía. Jóvenes inmerecidos, apenas liberados de autoridades paternas entonces imponentes, incapaces, por otra parte, de recuperar una conciencia verdaderamente comunitaria, el “cenáculo”, sociedad de mutua asistencia, ya que no de real solidaridad, había pretendido dar fe de su pretendida consistencia individual y colectiva, dándole reciedumbre a sus agresiones y desparpajo a sus descalificaciones; pero la radical desolación que era el lote inconfeso de cada uno

estallaba a cada paso en rivalidades que desintegraban esos frágiles ayuntamientos; y en la flaqueza del otro se delataba, con miedo rabioso, la propia flaqueza. El brulote sólo podía justificarse entonces como un expediente higiénico para aliviar una virilidad sin ocasiones. Ramalazos de odio que pretendían equilibrar con una exaltada apología del amor. Pero ese amor, como reacción a las severas inhibiciones que entonces los bloqueaban, debía descender verticalmente a una salaz sexualidad. La mujer era invocada con una tensión proporcional al cuadrado de la distancia a que la mantenían las rígidas convenciones sociales de la época. Como lógica consecuencia, acumulaban un desprecio agresivo contra la religión, en tanto impedimento moral del comercio carnal, y reivindicaban, para un sensualismo despojado de toda reticencia, la suprema dignidad de un acontecimiento estético. Desde que Roberto de las Carreras había importado aparatosamente de Francia la doctrina del “amor libre”, aquella aprovechable facilidad entró en todas las producciones literarias, ya que no en sus vidas reales, tan difícilmente aventureras entonces. Una poesía de Lasplaces subtitulada “Invitación a pecar” no era en verdad otra cosa; como la comentaba uno de ellos llanamente —entre pocas burlas y muchas veras— era una “incitación a la vida... airada”. Tesitura que explícita en una narración Mateo Magariños Solsona al afirmar que el amor “cumple el objeto para el que ha sido creado (...) por sobre los convencionalismos sociales”. Relatos hay que, en esa pendiente, llegan a incurrir en las más indefendibles pornografías; pero aún cuando extremaran sus audacias, no podían despojarse de cierta timidez adolescente, producto en parte de una conciencia no muy limpia.

De cualquier modo, en esa dirección, le abrieron a la expresión literaria vías hasta entonces obstruidas. Y por ella se adelantaron algunas “valientes” (el adjetivo es de ellos) poetisas, y se registró entre ellas la “Explosión” de Delmira Agustini. Cosa curiosa: leída en su contexto, entre tanta bohemia desaforada, esa poesía, como otras donde de verdad hay poesía, lejos de desentonar, se integra sin visible disonancia. Resuenan en ella, es cierto,

notas que la distinguen, una inserción más conmovida en la realidad, un sentido trágico de mejor ley; pero no deja de participar, en su repertorio más visible, de los mismos sentimientos y de la misma afectación que el resto de la cofradía, los mismos alardes de libertad y rebeldía, la misma complacencia en el goce sensual, o, más exactamente, en su mención fruitiva, en su meritoria ostentación.

Dos años después, por 1910, tan repetidas explosiones habían terminado por desinflar el globo de aquella vanagloriosa bohemia. Por lo menos le había hecho perder sus arrestos, su insistencia tan febril como ingenua. El elenco inicial se dispersó: Lista anduvo algún mes por el interior haciendo suscriptores entre lo que antes llamara "el vulgo y la canalla"; Herrera deambuló por el Paraguay, luego por España y Suiza, en busca de aires puros; Lasso enfermó de algún cuidado; Edmundo Bianchi quedó un tiempo al frente, sucediéndole Lista, que volvía de una larga incursión por Buenos Aires. La revista perdió homogeneidad, incluyó colaboraciones extranjeras, traducciones, notas sociales; buscó seducir al lector halagando sus más recurridas apatencias. Ya hasta el nombre "Bohemia" disonaba y se resolvió cambiarlo, tras una encuesta, por el de "Vida Nueva". Se había saciado ya aquella sed adolescente de ostentación y publicidad; la sociedad no era ya una enemiga a fulminar, sino suscriptores a conquistar. Y aunque no se renegó de las actitudes iniciales, el sarampión había pasado casi sin dejar huellas. Se buscaba ya otro género de complicidad social, una conveniencia más remuneradora. Así es que mientras en 1908 una foto de la rambla de Pocitos se acompañaba de una nota en la que se escarneckía la vida social vacua y convencional de las damas distinguidas ("allí sólo tienen cabida la vanidad, la exhibición, la vaciedad"); "el pueblo gime en sus mazmorras obreras, sucio, esclavo, estúpido (sic), y las bellas playas son patrimonio de una clase rica y hueca, que pasa indiferente y fría ante la Natura, preocupada en el tanto por ciento o en el biógrafo"), en 1910, en cambio, una foto análoga se acompaña de una nota en la que se ensalza el "desfile de belleza" en el que "se reconcentra toda la

vida social de Montevideo". Ahora denominan "timbre de orgullo de nuestra ciudad", lo que años antes era motivo de indignación y escarnio. Y juntamente se insertan páginas de modas y fotos de damas de la crema, y la revista se convierte así en un displicente magazine, con su abundante cuota de misceláneas, de chistes sobre suegras tiránicas y médicos falibles, y de recetas para hacer puré de protos.

"Bohemia" —y de ahí nuestro interés en considerarla— ilustra con insuperable fidelidad las más obsesionantes tendencias de su época. Con rara pureza, con indudable nitidez, concretó una escapatoria (que al fin y al cabo vuelve, como en esos laberintos mal resueltos, al punto de partida) a una juventud que quería no sabía bien qué cosa, pero seguramente algo inhallable en el desvalido pueblo en que vivía. Ese vago impulso desbordó impremeditadamente, sin cálculos; se conformó demasiado con articular su negación, su desdén pretendidamente olímpico, adoptando la "actitud" de la negación, sin respaldarla con la correspondiente afirmación, sin acusar rectamente a nada ni a nadie, aunque dejando en evidencia, casi sin quererlo, la existencia de un vacío, de una defraudación de necesidades no bien definidas todavía. En el camino hacia una posible afirmación (pre-anunciada por anarquistas, nietzscheanos, etc.) esa promoción juvenil siguió —y no por cálculo, sino por inercia, por impotencia— el atajo cómodo, rápidamente remunerador (en prestigio, en nombradía momentánea) de un chisporroteo idealista de aderezada efervescencia; aquellas melenas y aquellos despeinados lucían tan cuidados como sus sonetos. Para ser rebelión, conservaba esa actitud demasiado resabios burgueses, una improlijidad demasiado prolija. No buscaban dentro de sí con la necesaria perplejidad. Desdeñaron informarse, estudiar; no tuvieron conciencia de su situación, de sus deudas, ni mucho menos de sus créditos, de todo lo que podían y debían reclamar a la sociedad y a la vida. Se contentaron con desencajonar y afilar un instrumental lujosamente inadecuado. Escatimaron, embridaron y pintarrajearon su rebelión. Desdeñaron al hombre conven-

cional de la época, pero propusieron en su lugar un fantoche emplumado. No supieron, no quisieron o no necesitaron extraer de sí su verdad, el repertorio auténtico de sus posibilidades. No fue ninguno de ellos, en suma, no podía serlo, el poeta que la realidad reclamaba. Ninguno de ellos quiso ver esa realidad sino a través de velos que la volvieron propicia a sus recursos aprendidos. Y ninguno se quiso ver a sí mismo en lo que era: no un navegante de infinitos, sino un náufrago desamparado por una cultura enfermiza y desorientada. No es que quisieran ser demasiado, sino que se conformaron demasiado con fingirlo, ingenuamente, hasta —¿por qué no?— con nobleza, extraviados en su propia verbosidad, despistados de su yo, declamadores de su inflamada inexistencia. Quemaron así su juventud en un simulacro consentido. Alguno de ellos no pudo ya desprenderse más de ese ardor adolescente a flor de piel. Otros buscaron hacer pie en nativismos o panteísmos menos delicuescentes. No pocos cedieron a la atracción de cargos presupuestados, so capa de un batllismo que supo entonces asimilarse —y desvirilizar— mucha de esa indiferenciada rebeldía. Pero todos carecieron, hasta el empecinamiento, de lucidez. Vistos a la distancia, una cosa sigue provocándonos asombro: cómo pudo simularse tanta vida, tanta fuerza y tanta determinación, cómo pudieron hacerse un ideal de lo que más carecían.

Al afirmar que una revista como "Bohemia" puede servir como fiel exponente de su época, no estamos olvidando su endebles desde el punto de vista estrictamente literario. Pero esa misma falta de conciencia de sus integrantes, en cuanto a los orígenes y a la trayectoria de las tendencias que encarnaban, nos permite apreciarlos sin mezclas ni alteraciones desconcertantes. En "Bohemia", aunque dentro de un conjunto íntimamente invertebrado, las tendencias no se disfrazan, no se atenúan con el decoro que hubiera exigido una conciencia más despierta; están satisfechos de lo que son, y por lo tanto son. Su misma falsedad, su artificiosidad, es auténtica; eran sinceramente insinceros; quiero decir que su insinceridad era constitu-

cional, producto de un desarraigo y de una circunstancia social que volvía casi inevitable tales desarraigos.

Los mejores —porque los hubo— escritores de esa época, pueden explicarse —aparte su irreductible ecuación personal— a partir de ese desborde que "Bohemia" ejemplifica. Aún en la figura máxima, Rodó, es posible discernir, con toda la aproximación exigible, el modo como aquellas tendencias asumieron color y calor particular, cómo lograron un modo trabajoso de salvarse, de escapar a la total disolución que afectó a gran parte de aquellos bohemios inconsistentes. Es relativamente fácil advertir así las maneras con que Rodó aprovecha el descenso de aquellos impulsos, como logra devolverle coherencia y sentido a la surgente que se dispersa y debilita en el momento final de esos descensos, y cómo se aplica a darle renovada estructura. Aún dentro de la abigarrada mezcolanza ideológica con que intentó armonizar clasicismo, cristianismo y racionalismo, aún por debajo de ese aluvión de "resultados" y posturas espirituales que exhumó masivamente de enciclopedias y tratados, no es difícil rastrear el repertorio de motivaciones típicas de la época en que vivía. Hallamos así la misma pasión indefinida de renovación interior, el mismo aristocratismo estético, la misma aspiración de redención tan universal como inconcreta de los "bohemios"; y, en el momento de expresarse, el mismo empeñoso cultivo de la apariencia, de la corrección formal. Es sobre esa base común de la cual sólo insinúo aquí, sin caracterizarlas con precisión, sus líneas más visibles, que adquiere su auténtico relieve aquel sentido genuino de lo que Rodó llamaba "la dignidad del ser racional", una disposición magistral que justifica la unción indeclinable de su estilo y explica esa especie de persuasión sentimental con que el lector, a poco que se desentienda de tantas ideas más o menos impugnables que le sirvieran de pretexto, accede a esa conciencia reverencial, auténticamente religiosa, del mundo y de los hombres.

De ahí la utilidad de estudiar movimientos en apariencia secundarios, pero primarios en tanto síntomas limpios a partir de los cuales es posible abordar, con más

sentido de las importancias relativas (Ángel Rama, con parecida intención, aconsejaba hace poco confrontar a Sánchez con la colección de "El Fogón"), ponderando con más justeza temas y comportamientos mentales que gravitaron en su labor y determinaron la coyuntura de su esfuerzo.

Este estudio, forzosamente limitado, no aspira a determinar o señalar los movimientos en ese sentido más sugestivos. "Bohemia" fue uno de ellos, pero pueden tal vez localizarse otros y hasta más fecundos. La prensa de la época, por ejemplo, puede procurarnos una visión panorámica de esa constelación espiritual o pseudo-espiritual, de esa dinámica de época frente a la cual, usándola o reaccionando contra ella, los más altos artistas recuperan su verdadero relieve y asumen su más cabal significado. Este escrito no es más que una incitación —inspirada en convincentes experiencias— en ese sentido.

En la primera época de "Bohemia" fueron sus colaboradores más asiduos: Lasso, Moratorio, Lista, Lasplaces, Macció, Herrera, Falco, Esther Parodi, Raquel Sáenz, C. M. de Vallejo, Víctor J. Guillot, Ricardo Clavell y Ricardo Eguía Puentes. Con menos frecuencia: Sabat Ercasty, O. Fernández Ríos, Herrera y Reissig, Passano y D. Martínez Vigil, con tres o cuatro trabajos en total cada uno. Más raramente: Blas Genovese, C. Monegal, César Mayo Gutiérrez, J. J. Casal, C. Luisi, Frugoni, José Viaña, Máximo Silva, Delmira Agustini, A. Belén de Zárraga, Guzmán Papini, César J. Rossi, D. Herrera y Thode, Antonio Gianola, H. Maldonado, Aurelio del Hebrón, Javier de Viana, F. A. Schinca, Carlos Roxlo, V. Salaverry, Medina Bentancort y Basso Maglio.

En su segunda etapa predominan los trabajos de Gamba, Bianchi, Falco, Vallejo, Lasso, Lista, Passano, Fernández Ríos, Salaverry y Alfredo de Lhery. Aparecen algunos del entonces Fernando Silva Valdés y de Basso Maglio, y gran cantidad de producciones extranjeras, con preferencia de Chocano, Villaespesa, Salvador Rueda y E. Carrasquilla.

En el concurso organizado en 1911, el primer premio en prosa fue otorgado a V. Salaverry, compartiendo el de poesía Sabat Ercasty y Fernández Ríos.

El nombre "Bohemia" perduró en 44 números, hasta el 30 de setiembre de 1910; con el nombre de "Vida Nueva" llegó al número 67, en julio de 1912.

De Rodó sólo aparece en el N° 3 (octubre de 1908) una breve colaboración titulada "Para Bohemia", recogida luego en "Motivos de Proteo". Defiende en ella a los "jóvenes entusiastas" contra el "burgués espeso y acorazado del fariseísmo". "Bohemio es el que vive su juventud con un exceso de entusiasmo, que se le desborda el alma, por las cosas bellas, y las cosas raras, y las acciones generosas"; aparte de ese "embrujo" y de esas "irreverencias" que, "aún en los casos en que son desatinadas e injustas, permanecen siendo simpáticas, porque llevan el perfume de la juventud".



RENARD O EL PAROXISMO DE LA LITERATURA

Hablar de Jules Renard, es hablar hoy de un virtual desconocido. Apenas fallecido, en efecto, el recuerdo de su obra empezó a desvanecerse, desplazado por la renovación literaria que encarnaron por ese entonces un Gide, un Valéry, un Apollinaire. Renard, sin embargo, es un escritor al que debemos recurrir, sobre todo nosotros, los americanos, primerizos en determinadas experiencias, con la seguridad de que, a través de una lectura que tendrá que ser, eso sí, atenta y sosegada, no sólo nos deleitaremos con la presencia de un espíritu finísimo, sino también —y de ahí estas notas críticas— recibiremos importantes aclaraciones sobre la esencia misma de lo literario.

Renard —conviene adelantar— es una de esas compañías que se aprecian mejor al paso de los años. Un estilo sobrio, hecho de contención y de medida, de justeza y de regusto en la justeza, de aplicación y amor a la palabra precisa, una ciencia difícil que se resuelve en feliz facilidad, tales virtudes se rinden solamente a un trato asiduo y reverente. Y su Diario, su obra magna, es a ese respecto una cantera inagotable. Al pronto nos desazona tanta simplicidad, ese estilo que se nos antoja sumario, de observaciones inconexas y pueriles. Todo pasa y repasa ante nosotros con demasiada inconsistencia, sucesos grandes y chicos, de París o del campo, aspectos, ocurrencias y momentos donde el acierto de la expresión, reducida a precaria taquigrafía, parece reabsorber a un objeto magro, superficial. Pero no sé si a muchos lectores le pasa lo que

a mí; porque esa primera impresión va dando paso a un irresistible encantamiento. Un profundo conocimiento del alma humana, afinado por una desconfianza y una sinceridad que se aplica sobre todo a delatar sus propias debilidades, todo ello expresado a través de un álgebra verbal sin desperdicios, componen en suma un mundo literario que nos hechiza con su mágica unidad. Pero su valor va todavía más allá. Porque leyendo a Renard, rele-yéndolo, más bien, podemos llegar a descubrir algunas propensiones esenciales de la literatura, esa fatalidad de la escritura que devora la vida del verdadero creador y donde se juega el drama lancinante de su salvación o su extravío. Tal es la virtud más admirable de Renard: haber llegado a pulsar la esencia de lo literario y haberse entregado con rara integridad a la pasión de recrear el universo y a sí mismo mediante la palabra.

Pocas veces, en efecto, obtuvo la literatura tan radical autonomía. Todo, en el Diario, existe en función de ella. Puede engañarnos en un principio el egotismo que Renard se afana por exhibir y subrayar; pero si algo busca con ello, es precisamente desacreditarse como autor. a fin de que le sobreviva, limpia y sin mezcla, su obra literaria. Pregonar su naturaleza egoísta, es, pues, su manera de sacrificarse. Extrae de La Bruyère y de La Rochefoucauld su cínico desparpajo; pero lo vuelve contra sí, para mayor gloria de su obra. Obra que no busca, como el Diario de Gide, testimoniar al minuto la vida creadora de quien la escribe, sino obra que prevalece sobre su autor, quien busca descalificarse hasta reducirse a un pelele despreciable, y no mintiendo, sino cumpliendo sucesivas proezas de sinceridad, a fin de que subsista ante el lector ese testimonio, no de un hombre, sino de su literatura. En ese sentido, Renard es un ejemplo casi único. No busca, en efecto, salvarse, sino en y por su literatura, y fue, en esa empresa, de insobornable consecuencia.

Por eso es que su Diario nos suministra, sobre todo a los americanos, no acostumbrados a tales exigencias, una ocasión inmejorable para considerar esa trágica antinomia en que se debate todo artista, esa mortal contradicción con la que debe entenderse apenas lleva sus afanes hasta

sus últimas consecuencias. Su plenitud y, junto con ella, sus limitaciones, nos ilustran con patética evidencia acerca de la plenitud y las limitaciones de la literatura. Vence o fracasa cuando la literatura, en cuanto arte de recursos insólitos y excelsos, debe vencer o fracasar. Y por eso nos sirve de inigualada ilustración y nos enseña hasta dónde y por dónde puede el arte consumir su máxima aventura.

Toda obra de arte, en efecto, o mejor aún, toda obra literaria, es un equilibrio —amenazado, inestable— entre una intimidad que tiende a desplegarse, a exaltarse, a desmedirse, y la necesidad paralela de reconcentrarse, de reasumirse dentro de una forma. El afán demasiado humano de expansión ilimitada, necesita de una contención que le permita modelar una figura. El artista se aplica así a una faena equívoca; pues si bien se siente atraído, e invenciblemente, por entrevistas plenitudes, debe acercarse a ellas a través de muy cautelosos disimulos, reteniendo aquí y allá, con su saber forzosamente limitado, la excesiva urgencia de un saber que lo comprenda todo. Su obra fluctúa así entre lo mucho que espera y sus humildes razones para desesperar. Sin que pueda reposarse jamás en ninguna de ambas actitudes. Pues conseguida, en efecto, la forma apaciguadora, pronto viene a sonsacarlo la nostalgia de lo absoluto. Pero ha de valerse, por apremiante que sea su arrebato, de nuevas ordenaciones, del sosiego de otra forma perentoria. Sólo renunciando a alguna de esas dos necesidades fundamentales podría otorgarse algún descanso; descanso que, por otra parte, equivale a su muerte, pues o bien cae entonces en la inanición, absorbido por una forma agotadora, o bien se dispersa en la desmesura, arrebatado por el vértigo de un anhelo sin reposo.

De esas dos instancias del quehacer poético, presentes ambas en su obra con desusado vigor, Renard sólo parece confiar en el aquietamiento que procura la forma, suplicio de Tántalo, fijación inconcretable con la que tal vez creyó llegar a satisfacer su sed devoradora de absoluto, encerrando su afán en la palabra como en su cifra exacta. Pero cada vez que cree conseguir tal fijación, siente simultáneamente —porque indudablemente es un poeta—

el frío de la muerte, "la literatura congelando la vida". Por esa vía, bien lo ve, no puede llegar a ser jamás lo que en el fondo seguía ambicionando: un viviente. Y así como llegó a afirmar en un momento de euforia que "la literatura es siempre más bella que la vida", confesará después, devuelto a su más inmediata conciencia de lo real, que "todo hombre vale más que su manera de expresarse". Sueña con establecer, en y mediante la palabra, la armonía universal, la Justicia, el Bien y la Verdad (aunque jamás se permitiera la debilidad de llamarlos por sus nombres); pero cada vez que cree conseguirlo, reconoce enseguida el sinsentido de su logro, se descubre habitante de sucesivos espejismos, inferior a su vida, única ocasión en que puede cumplir sus esperanzas. El arte, todo arte, en ese plano de esperanzas supremas, sería así un error; pero su inolvidable excusa es que, en ese mismo error, resulta exaltada la más eminente virtud de nuestra incurable imperfección.

La tragedia nace así del hecho banal de que el escritor sobreviva a su obra a cada instante. Tiene, ante sí, su obra; pero tiene, dentro de sí, su vida. Y su vida le reclama otra obra nueva, en un proceso sin término a la vista. Sólo un yo social, limitado, es quien puede dar por conclusa alguna obra. Porque su yo más profundo tiene que sentirse entonces fatalmente insatisfecho; porque lo que quiere no es "una obra", sino el Universo, y sometido a la palabra. No puede resignarse a una salvación que resida en el afán sucesivo de salvarse, en un logro que esté implícito en la búsqueda. Sabe, o presiente, que si acierta a dar la nota justa, el mundo se le habrá de rendir en cierto modo, que el poeta es aquel que "designa", o que " nombra"; que "los hombres de genio — como decía Nietzsche — son los nombradores"; pues entonces la realidad, sorprendido su secreto, deponer toda resistencia y el poeta puede, al fin, equipararse a Dios.

Aquí es donde Renard sufre su más admirable, su más devastadora frustración. Su gesta paciente de la forma, de una forma esencial que rehúsa toda excrecencia, toda elocuencia, y hasta toda originalidad más o menos ostentosa, es, por cierto, una hazaña memorable en la his-

toria de la literatura. Y es gracias a su mismo afán de limpieza que podemos percibir con claridad la razón de su "fracaso", los límites con que chocó en esa desmedida pretensión de construir la suprema claridad con claridades accesorias. Mallarmé, más sutil y, en cierto plano, más profundo, había adoptado la penetrante prudencia, años atrás, de recurrir al subterfugio, a la bruma deliberada y estratégica. Sabía que el secreto no se rinde a fuerza de transparencias, sino a lo sumo combinando, cautamente, opacidades. El paralelo, entre creadores tan desemejantes, resulta singularmente sugestivo. Mallarmé, en efecto, quiere también — y cómo no quererlo — claridad; pero sólo se atreve a construirla con tinieblas. Aprovecha el descenso, la pesantez de la palabra, la desvincula de sus asociaciones más usuales, le procura luego un pretexto para organizarse y, con todos esos aquietamientos, construye una ascensión. Su salvación es así una elaboración de su caída. Renard, en cambio, parte de la muy francesa convicción de que el mundo sólo cobra un sentido para el hombre cuando es "designado" o "nombreado" en forma clara, incontrastable, "como para despertar a un muerto". Una expresión justa nos procuraría el mundo que soñamos, del mismo modo con que el hombre primitivo creía poseer las cosas por la sola virtud de la palabra que las nombra. Fe que no pudo tener nunca Mallarmé, para quien, al contrario, la misión del poeta no podía ser otra que "darle un sentido más puro a la palabra de la tribu", a esas palabras vulgares de magia opaca y desgastada. Ambos podían afirmar, junto a Confucio, que "el buen orden del mundo depende enteramente de la corrección del lenguaje". Pero mientras Mallarmé perseguía una corrección evanescente, de armonías subterráneas, Renard se dejó apresar por un lenguaje demasiado explícito y entero, lenguaje tanto más opresor cuanto más extremada es su elaboración. Pues cuando más intentó agotar sus posibilidades exteriores a favor del sentido más usual de las palabras, con más rapidez su obra se convierte en "desenlace" y se vuelve así enemiga de su mismo afán creador, en cárcel donde la vida debe deponer su impulso de evolución interminable.

Sujeto ya a esa dirección, se atuvo demasiado estrictamente al objeto (“¿para qué suponerle alma al vino —decía sugestivamente refiriéndose a Baudelaire— cuando lo pasa tan bien sin ella?”); reverenciaba la apariencia inmediata, se mantenía al nivel de las cosas, pero —síntoma del destierro al que se estaba condenando— no podía hacerlo en el momento en que las percibía, sino amansadas en el recuerdo, convertidas ya en literatura. “La literatura viene después”, solía repetir. Pero desde que no se permitía libertades con el objeto —aún manejado como recuerdo— su exigencia literaria debió centrarse en sí misma, en su sofocante autonomía. La palabra, por la sola magia de una ordenación perfecta, debía dar cuenta de una realidad con la que no se permitía, en cambio, libertades, ni agregados, ni conceptualizaciones, ni siquiera imágenes, esa impotencia de la percepción. La literatura, así exacerbada, apurando sus recursos en ominosa soledad, tenía que desconectarlo de la vida. De ahí los terribles desalientos que padeció en sus últimos años: “¿Habremos, realmente, nacido para vivir?” Cuanto más perfecta era la obra que lograba, más claro se le hacía que dejaba afuera su blanco esencial, que era la vida; esa vida de la cual mantuvo siempre, intensamente, una intuición original, previa a toda elaboración, y que reaparecía ahora, como una intrusa, a perturbar esa misma obra con la que había pretendido reemplazarla. Las últimas páginas de su Diario son, a este respecto, un testimonio emocionante. Quiso, en efecto, presenciar el desenlace de su vida desde fuera, ir anotando el proceso de su destrucción. Usó entonces de la palabra con su más aséptica sobriedad, impasible como un Dios. Pero la voz le tiembla, porque estaba ya minado por una indisimulable decepción: la del literato que se quiso “puro”, y que lo fue, a su modo, pero a costa de la vida, de esa armonía infusa y natural del animal acordado con su medio, de esa armonía que no pudo rescatar literariamente y que lo asedió hasta el fin con su nostalgia. Y aquí sí tenía que coincidir con Mallarmé, quien ya había afirmado, con palabras que bien pudo pronunciar Renard, que “la literatura existe, y, si se quiere, sólo, como excepción de

todo”. Porque ambos creyeron posible —y qué poeta no lo cree— reasumir la originalidad del Ser, recrear, mediante la palabra, las articulaciones y el movimiento concreto e ideal de las relaciones reales; o, más brevemente, convertir la realidad en canto. Con medios opuestos, esotéricos en Mallarmé, diáfanos y usuarios en Renard, pero sabiendo ambos que sólo podían ser “entendidos por la minoría”, destino final de todo esperanto demasiado pretencioso, creado con vistas a la universalidad y reducido finalmente a lengua de un sector estrictamente limitado.

Pero no sólo se vio así comprometida su vida, sino que hasta las cosas, sus instrumentos necesarios, fueron perdiendo su virtualidad, su carácter entero y unitario. En esa empresa tantálica de hallar la palabra exacta, en efecto, ésta se le convirtió a Renard en un frío cristal que lo separa de las cosas. Su afán lo mineraliza todo. El mundo ya no puede casi existir a través de una versión que resulta demasiado literaria. Las cosas se reducen entonces a un pretexto para hablar de las cosas. En esa especie de enajenamiento, la letra está al comienzo y al final. Todo intenta salvarse en ella y para ella. Y es entonces cuando Renard recae en su debilidad más sensible: el modo con que disgrega, con que fragmenta las cosas: y, lo que es peor, a los hombres. No puede ver ya las cosas, ni a los hombres, en su flamante integridad. Debe dejar que pasen, perdida la capacidad de enfrentarse con ellas y con ellos, la capacidad elemental de la réplica inmediata y cordial. Qué suplicio —nos dice— chapalearse en el barro de lo actual. Renard se condena así a ver solamente aspectos, no puede escribir sino por “bouffées”. Las cosas y los seres sólo existen para ser relatados en un interminable anecdotario, disueltas en el encanto letal de sus accidentes, en una fuga de mil salidas hacia una versión pormenorizada de la perfección, para extraer de esas cosas, íntimamente desvirtuadas, des-almadas, alguna relación aprovechable. Caza de lo pintoresco que Renard, confusamente consciente del crimen que comete, busca en las cosas y en el prójimo, pero que teme —según confiesa— “descubrir en sí mismo”, pues sabe que entonces se estaría desvirtuando a sí mismo como persona. En esa

pendiente es que viene a nacer la "greguería", género que Gómez de la Serna, precisamente en 1910, año en que muere Renard, empezara a cultivar con singular semejanza de procedimientos, aunque con más volatinera desaprensión. Lo más importante llega a ser, para Renard, no lo que se dice, sino cómo se dice. La realidad no interesa sino en tanto permite ser reconstruida en el plano del lenguaje. Renard se propone, por un lado, escribir a "pequeños saltos" ("petits bonds") atenerse a lo fugaz, a la ocurrencia, hasta a la que parece involuntaria; pero sabe que ése puede ser su modo de perderse. El Diario a veces lo divierte, pero —confiesa— lo "esteriliza". Y reconoce también que su "Pelo de Zanahoria", escrita por "bouffées", no es la obra cabal y completa que debiera. Porque Renard, aunque extraviado tantas veces por su complacencia en la minucia, no dejó nunca de alentar la máxima aspiración de todo poeta, esa sed de armonía y universalidad transfundida en la sustancia misma del vivir, y en la que espera refundir finalmente sus dispersos hallazgos. El agua de esos arroyuelos —dice— "llegará al mar"; porque tales devaneos no son un artificio gratuito, arbitrario, como son casi siempre los de Gómez de la Serna, sino que aspiran a remedar y a recomponer, en belleza y dignidad, el orden ejemplar del universo. "¡Paciencia! —se aconseja a sí mismo— el agua de mi pequeño arroyo llegará al mar." Al mar.

Faltaría —entre tantas otras cosas— discriminar todavía cómo el desamor de Renard, consecuencia de su actitud disolvente, desmenuzadora, afectó e hirió de muerte sus relaciones con sus amigos, con el pueblo, con su madre, con su padre, con sus hijos y con su esposa, a la que sólo reconocía "amar" bajo determinadas condiciones. Empero está lejos de creerse esencialmente "innoble": hasta reivindica, entre atroces confesiones de egoísmo, un "arrière-goût" de santidad, un invulnerable sentido de la justicia. Contraste señalable con sus maestros moralistas del siglo XVII, así como con el desparpajo insultante de un D'Aurevilly y con el escepticismo anodino de sus contemporáneos: Guitry, Allais, Capus. Pero su bondad —se confiesa consternado— es "un claro de luna que no calienta".

El sinsentido de todo, la tristeza de las cosas y la mortal alegría de rescatarlas artísticamente, componen, en suma, una filosofía singularmente honesta, contradictoria, denodada. Su desesperación no agota su esperanza. Pero —y ésa es la prueba maestra de su tacto— nunca pronuncia esta palabra, ni la echa por delante como coartada para sus extravíos. El misterio, finalmente, conserva intacto su carácter de tal. Y ésa ha sido tal vez su virtud más estimable. Pues de la lectura de Renard, o mejor, de su relectura, salimos, pese a todo, con una visión más depurada de nuestras relaciones con el mundo, con el camino en cierto modo desbrozado y, lo que es más importante, sin encontrar atestada de osadías o de escombros la zona del misterio.

LOS FORASTEROS

Se vive en una ciudad, se comparten sus costumbres. Se participa de sus fiestas, de sus duelos. Se conoce a su gente, hoy a uno, mañana a otro. Se establecen simpatías, nacen rivalidades, celos, rencores, las clásicas enemistades pueblerinas. Un día, sin darnos casi cuenta, nos encontramos incluidos en la vida de la ciudad, atrapados en su engranaje. Nos cuesta, entonces, desligarnos, hasta sentimos nostalgias por anticipado. Y, sin embargo, esta ciudad en que vivimos permanece extraña, alejada íntimamente de nosotros. Porque en vano creímos integrarnos a su más peculiar modalidad. En vano nos sometimos a sus ritos y hasta nos inclinamos ante sus mitos. La nuestra ha sido una ilusión. Un día cualquiera —y eso sucede a cada paso, apenas queramos advertirlo— sentimos que estamos situados “frente” a los demás; que los demás nos consideran, nos mantienen en cierto modo a un margen, en estudio, desconfían furtiva pero invenciblemente de nosotros, y piensan —o tal vez ni siquiera necesitan pensarlo— que estamos allí perturbando sus costumbres, alterando en cierto modo el ritmo de sus vidas. Nos sentimos entonces como intrusos, y toda aquella ilusión de comunidad se reconoce falsa, desasistida por los otros.

Extraña situación, que tal vez se reproduzca en todas las ciudades, al menos cuando éstas son pequeñas y han desarrollado dentro de sí poderosas y misteriosas maneras de reforzar y dar razón de su unidad. Digo extraña situación, porque nada la denuncia expresamente. Porque ninguna traba, ninguna prevención se opone al ingreso

de gente procedente de otros lados. Al contrario, no faltan en ningún caso quienes buscan facilitar las cosas, prodigando atenciones, eliminando obstáculos y procurando apresurar materialmente nuestra adaptación a la ciudad. Es cierto que aún en esta aceptación no podemos dejar de percibir, en matices que nos sería difícil determinar, una velada contención, el comienzo de una reserva que no se atreve a confesarse; ya sea una mirada que se sostiene un poco más de lo necesario, una pausa que se prolonga algún segundo injustificado, y hasta la precipitación con que algunos, por corregir ese silencio, se apresuran a demostrar una afabilidad de circunstancias. En todos esos casos, se nota que algo queda postergado, que algo se tratará "más adelante". Nos es impuesta, entre tanto, una muy disimulada cuarentena, quedamos sometidos a una discretísima vigilancia. Todo ello sin tener clara conciencia. La situación es tácita: nosotros somos el "extranjero", y nada bueno, en el fondo, puede esperarse de quien viene sostenido por otras experiencias, con intenciones que, dígame lo que se diga, no pueden coincidir con el interés de una ciudad a la que aún no se conoce.

Cualquier explicación parece obvia. Una ciudad pequeña, en efecto, se compone de algo más que de un amanzanamiento de casas y de instituciones. Nacer en ella, crecer en ella, significa haberse incorporado a una serie infinita de pequeños hechos, ya sea vividos, o, en todo caso, conocidos tan cercana y detalladamente, que es como si se hubieran vivido, haber establecido una complicidad irrenunciable, en la que todos cargan, en cierto modo, el peso de las culpas de todos, y en la que cada uno siente que cada desliz cometido por los otros es una posibilidad propia concretada en una vida que, al fin de cuentas, no es tan ajena, desde que se desarrolló en base a experiencias virtualmente comunes. La maledicencia, el "chisme" que corre de casa en casa, que se cierne sobre el infractor de cualquiera de sus reglas, ese juicio sumario con que se cierra la consideración minuciosa de los hechos en cuestión, desarrolla en sus portadores una conciencia unitaria indisoluble, una base emocional, una experiencia fundamental sobre la cual tendrán después que ordenarse

sus experiencias sucesivas. Quien ignore el historial de fulano, lo sucedido a mengano, el trasfondo activo de cada uno de los vecinos, ignorará por consiguiente la razón oculta de sus estilos de vida, de sus actitudes, así como también de sus excentricidades. Quien no abarque con una visión global ese sistema invisible de relaciones y dependencias que constituyen el carácter intransferible de una ciudad, en vano pretenderá acompañarse al ritmo de su vida, en vano querrá vivir con una naturalidad que exigiría el conocimiento particularizado de aquellas personas con quienes debe establecer alguna clase de contacto. Tal imposibilidad puede muy bien disimularse, sobre todo si el forastero es de ánimo abierto, de intuición rápida, y de un sentido humano complaciente, despojado de exigencias egotistas y de mayores necesidades de reserva. Puede así prolongarse un período de aparente comprensión, de entendimiento mutuo, una congruencia que admite hasta el desborde efusivo, la solidaridad inequívoca. Ese período llegará a ser a veces, en efecto, prolongado. Pero no deja de ser, y desde el principio, una frágil ilusión. Pues aún cuando el hombre natural de la ciudad y el forastero parecen estar comunicándose sin visibles restricciones, no es de lo mismo, en el fondo, de lo que están hablando. El tema puede ser el mismo, el punto de vista, las opiniones, en particular, pueden resultar coincidentes, o confrontables por lo menos en un plano común. Pero de algún modo y en algún momento, momento que, si el trato se prolonga, llega indefectiblemente a producirse, aflora un invencible desentendimiento; la conversación padece de pronto un rarísimo enfriamiento, que nada parecía anunciar ni justificar; pero es que ambos interlocutores llegan a palpar, por el modo quizá con que el giro de la charla es manejado por el otro, que no era el mismo interés el que los mantenía unidos; que, en última instancia, mientras uno de ellos se orientaba hacia consideraciones que estaban, de una manera u otra, directamente vinculadas a circunstancias locales, el otro estaba refiriéndose, o dirigiéndose, a circunstancias más generales, o vinculadas a la zona material o afectiva donde transcurriera su pasado propio. El desinterés indisimu-

lable del forastero por las circunstancias locales no es un acontecimiento baladí; muy al contrario, es, para el natural de la ciudad, una agresión mortal a su pasado, casi se diría un crimen, desde que ese desinterés condena virtualmente a muerte aquella vida que él vivió y de la cual no puede de ningún modo desentenderse. La rapidez, la desaprensión con que el forastero roza esos temas locales, o el modo como se los saltea, la flojedad de su atención cuando el lugareño incurre en él y la facilidad con que desvía luego la conversación hacia otro tema, afectan al hombre que nació y vivió en esa ciudad con la mortal sensación de una soledad irremediable; el hombre nacido en la ciudad se siente solo, pleno de una experiencia que al otro no interesa, se siente con su vida como con algo injustificable, como con una anécdota ridículamente particular y limitada; aquello que, únicamente, se había incorporado vitalmente a sus sentimientos, aquello que componía la urdimbre viva de sus actos, la carne misma de su carne, es desconsiderada por el otro, es tácitamente despreciada; el entendimiento —descubre ahora— se había establecido solamente al amparo de circunstancias exteriores, de cosas que le pueden pasar a cualquiera, impersonales. Años enteros de trato cotidiano pueden mantenerse en esa zona neutral, a condición de no detenerse en esos momentos de desencuentro, de vacío, en que ambos se sienten fatalmente separados. Toda una vida puede así transcurrir sin advertirlo, si el forastero se acostumbra gradualmente a renunciar a su más entrañada sustancia. Pero, por poca insistencia que ponga en develar su propia conciencia, le es imposible renunciar enteramente a esa constelación de recuerdos y ataduras sentimentales que nos constituyen inevitablemente. Pertenecemos, en parte esencial, a nuestra infancia. Podremos luego amoldarnos, sí, a toda clase de sociedades. Pero sólo vibraremos con nuestra más acendrada emoción, cuando estemos reviviendo de algún modo aquellos años en que la vida se nos ofrecía como un milagro día a día renovado. El hombre de la ciudad lo siente de inmediato, y siente al mismo tiempo que nada puede remediarlo. Una extrañeza incurable se interpone entre ambos, una

imposibilidad radical de participar sin reservas en una misma situación espiritual. Y sólo por un milagro, gracias a una verdadera hazaña de delicadeza personal, puede evitarse que ese desentendimiento se transforme en alguna forma larvada de encono, en una agresividad subterránea que, por lo mismo que no ha traspasado el umbral de la conciencia, resulta más hiriente, más mortal.

Razón fundamental de esa difusa aversión que siente nacer en sí el hombre natural de la ciudad, es el temor de que el forastero, procediendo sin ataduras, sin vinculaciones sentimentales ni precedentes que lo inhiban, adopte actitudes que le resulten perturbadoras, por cuanto afectan esos lazos carnales que le son irrenunciables. Tal objetividad del forastero, en sí misma una virtud, se convierte en una amenaza que se cierne contra la más vital urdimbre de la sociedad en que vive. Con el forastero, además, no valen hábitos ni precedentes, no es posible dejarse deslizar por la pendiente de los actos mil veces realizados y de los sentimientos mil veces experimentados; se debe, por el contrario, actuar de acuerdo a normas más o menos abstractas, generales, se hace necesario someter nuestra volición a cánones impersonales, aplicables a entes indiferenciados, tortura china de violentar y modelar su vida mediante ajustes en los que debe dejarse a un margen ese cúmulo de reacciones instintivas que han terminado por incorporarse a su conducta. Dolorosa renuncia ésta que debe hacerse a las prerrogativas y facilidades de la vida espontánea; suplicio de sujetarlas a un esquema, de aplicar una ética conciente donde antes se dejaba llevar por un infuso sentido de la moral.

Para colmo de males, tal proceso contiene una malignidad que tiende a alimentarse de sí misma. En efecto: el hecho de que el forastero conozca imperfectamente al natural de la ciudad, por desconocer elementos de juicio indispensables, antecedentes, la especial subordinación que le imponen las normas locales, etc., determina una conducta recíproca que no puede dejar de ser "desleal", mechada de ocultamientos y salvedades. De tal equívoco comportamiento, cada uno extrae a su vez un conocimiento parcial e inadecuado del otro, lo que provoca por su

parte un comportamiento recíproco necesariamente falso, y así sucesivamente; círculo vicioso del que no pueden escapar de ningún modo. Dentro de ese proceso circular, la ocultación, que comienza por ser una fatalidad, termina convirtiéndose en una maniobra necesaria, deber elemental de discreción, cuyos límites, desgraciadamente, dejan traslucir cada vez menos la auténtica personalidad de cada uno.

Algún caso engañoso, tal como la atracción característica que siente por el forastero la muchacha de pueblo, procede principalmente de esa explicable fascinación que produce la irrupción de lo extraño, esa vaga promesa de anexarnos cualidades nuevas e inauditas, virtualidades hasta entonces desconocidas, en una ampliación que se anuncia incomparable de la experiencia personal. En casi todos los casos, disuelto el hechizo inicial, no tardan sin embargo en reaparecer las profundas divergencias que derivan de un origen desigual. Aquel encantado mensajero, redentor en potencia de quién sabe qué oscuras frustraciones, vuelve a ser entonces el extranjero, sin su misterio, pero con su irreductibilidad. En ningún caso puede así el forastero integrarse como persona a la ciudad. Desconocido esencialmente, debe contentarse con ser "presentado", y el hombre que es "presentado" no pierde nunca su carácter fortuito, revocable, ave de paso, aunque su paso dure años, que hace contraste con los coterráneos, en cierto modo irrevocables, ligados indestructiblemente ya sea en el odio como en el amor. Y así como el hombre del lugar no puede interesarse hondamente en sus conflictos, el forastero por su parte nunca podrá interesarse profundamente en los sucesos locales; le resultarán siempre algo agregado, injertos que algún día, que tendrá que llegar, se disolverán en la nada.

Sería absurdo pretender documentar con hechos concretos una realidad tan tenue. una relación psicológica que apenas si se manifiesta por síntomas fugaces, y que, como llevo dicho, puede hasta quedar relegada y perma-

necer latente sin que se manifieste con evidencia más o menos señalable. En cuántas circunstancias, sin embargo, en reuniones o tareas compartidas, es posible observar algún comportamiento significativo, revelador de esa diferencia radical en la manera de reaccionar forasteros y naturales del lugar. Así el modo con que los hombres nacidos en la misma ciudad establecen sus vínculos, entendiéndose con medias palabras, festejando al unísono y sin restricciones ocurrencias que se amoldan sin desperdicio al género de expectativa que cada uno estaba habituado a sostener. La comodidad con que se regularizan sus intercambios y el modo de relegar insensiblemente al forastero, aún a pesar de la mejor disposición para acogerlo que dicta un sentido superior de la hospitalidad; la fluidez con que transcurre su conversación, sin treguas que la encalmen ni ex-abruptos que la paralicen; en una palabra, la sincronía total con que todos dejan desenvolver el flujo de sus conciencias. En cambio, cuando algún forastero, aún con muchos años de residencia, se inmiscuye en esos círculos cerrados, cuántas veces, y con qué forzada diligencia, se hace preciso reordenar la conversación y recuperar el interés; cuántas ocurrencias que caen en el vacío, cuántas aclaraciones que intercalan su frigididad e impiden la cálida continuidad de una comunicación orgánica, cuántas incongruencias; y con qué facilidad, inesperadamente, se disuelven tales grupos, como respondiendo a tendencias más fuertes que el deseo conciente que entonces los reúne. Y si las relaciones, por una causa cualquiera, se vuelven en algún momento ofensivas, con qué facilidad, como si estuviera latente a flor de conciencia, surge la imputación que se considera decisiva, la de no pertenecer a la ciudad y de no sentir por lo tanto sus problemas; no es raro así que se trate de "recién venido" a un residente con quince o veinte años de estadía, o se emplee alguna manera más o menos velada de hacerle sentir al forastero su carácter de intruso, de "excomulgarlo", en el sentido cabal de la palabra, es decir, de segregarlo de la comunión indisoluble que forman los que han nacido en la ciudad.

No estamos aquí, claro está, juzgando a nadie. Es-

tamos solamente comprobando un hecho y tratando de especificar sus más relevantes características. Nadie, por otra parte, es culpable, y todos esos sentimientos se justifican ampliamente. Hasta es bueno, quizá, que eso suceda. Pues esa sensación de soledad, terrible en sí, quién sabe a qué zonas de verdad interior nos introducen, quién sabe qué depuración nos facilita ese pasaje temporal por el desierto, pasaje que se ha reconocido siempre como etapa indispensable para el mejor conocimiento de nuestra condición. Ese desierto interior, por lo demás, es inevitable entre los hombres. Hay una separación, también, en otro plano más profundo, ajena ya a circunstancias de nacimiento o residencia, consustancial con la naturaleza humana, separación y soledad que sufren aún quienes participan de experiencias comunes en el mayor grado posible. La separación que ahora nos ocupa no es sino una variante, agudizada por la carencia de una infancia común, de aquella radical separación entre los hombres. Algo esencial nos une; algo esencial también nos separa. Estamos, por ello, condenados igualmente al odio y al amor. Saberlo, es quitarle armas al odio, facilitar el azaroso camino del amor. No puede haber verdadera comunión si se ignora qué cosas nos separan. La esperanza queda entonces a salvo de sorpresas. Y ya no quedan tantas razones —por lo menos razones— para desesperar.

Corresponde distinguir, entre los forasteros, en virtud de caracteres que lo colocan en un plano especialísimo, un ejemplar hoy menos común que en otras épocas: "el bohemio", peregrino que en ningún lado busca establecerse, nómade impenitente cuya atención siempre se aplica más allá del lugar en donde está, desatento a su ambiente, del cual, apenas instalado, se siente desprendido y en cierto modo ajeno. Casi no deberíamos en verdad incluirlo entre los forasteros. En primer lugar, porque el hecho de serlo en todas partes equivale prácticamente a no serlo en ninguna. No lleva consigo, en efecto, la nostalgia de un lugar determinado que se contraponga a la

realidad en que se encuentra; así, su carácter de intruso se atenúa, se convierte virtualmente en "invitado"; su condición se impone desde un principio, se le acepta como pintoresco representante de una especie distinta, como condimento que permite gozar mejor, por contraste, las ventajas que se atribuyen a la vida sedentaria. El caso extremo de este tipo lo constituyen los gitanos; pero el hecho de que permanezcan a un margen de la ciudad, formando un núcleo con existencia propia, convierte su presencia, reducida por lo demás a unas pocas semanas, en un hecho aparte, a considerar desde ángulos distintos.

El bohemio propiamente dicho incluye en su carácter una necesidad difícilmente postergable de renovación. El lugar donde no está le promete siempre una incalculable reserva de experiencias. Su vida necesita de esa excitación externa. Incapaz de formalizarse en un equilibrio, incapaz de satisfacer sus impulsos vitales en un paciente comercio con cosas y personas conocidas, necesita renovar esas cosas y personas, cambiar de horizonte y reencontrar incentivos en alguna fuente de sensaciones siempre nuevas. Incentivos, demás está decirlo, que duran lo que un lirio y que lo obligan a un peregrinaje interminable, a una infidelidad de la cual no podríamos culparlo, pues emana de su índole más irrenunciable; desde su punto de vista, en efecto, bien puede considerarse estable y consecuente, fiel a su infidelidad, lo que equivale a decir a su mejor posibilidad de lucidez y de disponibilidad espiritual.

Mercedes —como toda otra ciudad, por otra parte— registra en su historia con ejemplos incontables de esa especie tan ubicua. Nos parece oportuno terminar este trabajo evocando algunos de ellos, digresión que, aunque nos aparta un poco del sentido general que habíamos abordado, sirve sin embargo de ilustración para algunas de las consideraciones precedentes. Por no extendernos demasiado nos detendremos solamente en algunos de aquellos que, por razón de la fama que rodea sus nombres, ofrecen para nosotros un interés suplementario.

Tres, principalmente, son esos bohemios de alta alcurnia que residieron en Mercedes: Florencio Sánchez,

desde junio a noviembre de 1898; Leoncio Lasso de la Vega, desde octubre de 1899 a mayo de 1904, y Ernesto Herrera, desde mayo a diciembre de 1916.

Florencio Sánchez venía a Mercedes después de su decepcionante experiencia militar en filas de Aparicio Saravia, en la revolución de 1897. Había llegado a ser secretario del caudillo, y traía cierto prestigio de periodista conquistado en Minas, donde su ya incipiente rebeldía había tenido ocasión de demostrarse. Tales antecedentes le valieron que se le encomendara la dirección del periódico nacionalista "El Teléfono", cargo que ocupó durante los cinco meses mencionados. A diferencia de Lasso y de Herrera, Sánchez llegó a Mercedes sin haber iniciado siquiera su carrera literaria. Su vida entre nosotros transcurrió por lo tanto oscuramente. Modesto empleado en el escritorio del escribano Bernardino Echeverría, antiguo militante también en filas blancas, nadie sospechó por entonces la fama que habría de rodear su nombre pocos años después. Cierta es que sus crónicas llamaban la atención de muchos, no tanto las de índole política, largas y convencionales conminaciones a la inscripción y a la disciplina partidaria, como las de representaciones teatrales y hasta aquéllas con que comentara algunos pequeños incidentes que transcurrían en las calles de Mercedes. Revelaba en su estilo, en el que solía utilizar la forma dialogada, una agilidad de factura y una sensibilidad de las que no existían precedentes. Su incipiente amor por el teatro se dejaba ver, no sólo en extensas y minuciosas crónicas de los espectáculos —zarzuelas españolas en su mayoría— que se ofrecían en la sala del Politeama Colón, sino también en alguna amonestación al público que no había concurrido en el número que se merecía una Compañía española ("alcanzaban los dedos de una mano y todavía sobraba uno"); y, en otra ocasión, a "los angelitos del paraíso", por la continua bulla con que amenizaban los espectáculos. Los trató Florencio de "guarangos" y los amenazó con desalojarlos con la policía. No

lo hubiera hecho. A la noche siguiente, no bien pisó el vestíbulo del Politeama, debió soportar una andanada de insultos y apenas si escapó a una agresión de hecho. Relatando lo sucedido, Florencio advirtió a sus agresores que sabría hacerse respetar y lamenta, de paso, que, en la noche anterior, el único policía que hubiera podido intervenir estaba durmiendo la mona en la zanja de una calle vecina. El tono de sus artículos, por lo demás, era medido y respetuoso; y en alguna polémica que se insinuó con Eduardo Ferrería, director de "El Diario" ("ilustrado director", le dice Florencio), se mantuvo dentro de una cortesía que lindaba con la humildad. Su vida, en resumen, transcurrió con poca gloria y mucha pena, desde que debió habitar un cuartucho en el que sólo la quemazón de montones de diarios viejos le permitía paliar la crudeza del invierno; frío que también combatió pasando buenos ratos en los bares, donde quedó el borroso recuerdo de un tapecito desgredado y de más que modesta catadura. Finalmente, rompió con el Partido, se fue a la Rosario argentina, y pocos meses después iniciaba allí su meteórica carrera teatral. Mercedes, pueblo entonces ensimismado en su casi total inanición, lo había dejado pasar sin casi dejar huellas. De su despedida quedó una anécdota, producto tal vez de la imaginación popular: ya en el barco que lo llevaba de Mercedes, habría dicho Florencio: "Ahora no viene nadie a despedirme, pero ya van a querer rendirle homenajes a mi nombre".

Dos años después de su partida caía a Mercedes su antítesis, el verboso y mosqueteril andaluz, médico, poeta, periodista y hasta pianista ocasional en los cafetines de la Boca, Leoncio Lasso de la Vega. Encomendado por algunas publicaciones argentinas para escribir una serie de crónicas sobre nuestras estancias, aquí se quedó durante cuatro años, y no, por cierto, para pasar desapercibido, pues su figura, sombrero de ala ancha, bigote largo y afilado y porte altivo, pronto se hizo popular en toda la ciudad. Entró así, so capa de su bohemia espectacular,

a formar parte de la mitología ciudadana. Su estadía, aunque larga, fue empero marginal, indigerible para una sociedad que sólo como aditamento lujoso, como decoración pintoresca, podía admitir la intrusión de tan personalísimo artista. Bajo el tupido emparrado de la Fonda Suiza, su verba frondosa volvía interminables las sobremesas de los asombrados comensales. Y de allí, al café, con la infaltable escolta de "Don Procopio", como Lasso lo apodara, un estanciero fascinado por su charla, que lo acompañaba con el caballo de la rienda, caballo que solía verse maneado todavía a la salida del café cuando ya estaba empezando a amanecer. Colaboró Lasso en nuestra prensa, en "El Diario" sobre todo, y dejó, entre tantos otros, un artículo de amargo humorismo en el que se quejaba de la absoluta imposibilidad con que tropezaba apenas pretendía abordar algún tema local; trabado por susceptibilidades que no admitían ningún rozamiento, "el problema —escribía Lasso— es hablar de algo sin hablar de nada; encontrar un asunto que no sea negro ni blanco, ni en pro ni en contra, ni dulce ni amargo, ni frío ni caliente, ya que por culpa de los pecados de no sé quién, estamos aplastados por una pirámide de respetos, consideraciones, distingos, recatos y meticulosidades, aunque por dentro ande la procesión revuelta, confusa y hecha un pandemonium que haría escapar al mismo Satanás". Así es como, requerido para dar una conferencia por el aristocrático Club Progreso, no pudo dar con otro tema más inocuo que con "Las grandezas y miserias de la antigua Roma". Y asimismo, su polémica con el ilustre profesor Fernando Beltramo, sobre cosmografía, le permitió desarrollar una erudición para la que resultaban chicas las páginas de los periódicos de entonces. La pudibunda Mercedes de esos años se le cerró a la banda, y, más de una vez, hubo de vérsese, caído de bruces, imposible de ebriedad, tirado ominosamente al borde de una acera. Y luego, a dormir la mona en el minúsculo altillo que compartía con Francisco Eregoytía, periodista que en más de una ocasión acudiera en su socorro. En vano sus amigos Cao, Martens, Ghiraldo lo mandaban buscar desde Buenos Aires; en vano su madre le mandó recursos para que vol-

viera a Sevilla. Lasso devolvió dicho giro con una breve y sentida carta, en la que decía que vivía en Mercedes "sus mejores días", apenas cicatrizada la herida que le provocara la muerte de sus dos pequeñas hijas, fruto del fugaz y desgraciado matrimonio que contrajera en Buenos Aires. Las modestas entradas que le procuraban sus colaboraciones para "Caras y Caretas" y "P. B. T." no le permitían mantener, con el decoro que hubiera sido menester, su romántico empaque. Pero no faltaron amistades dilectas que lo sacaran de apuros; y entre ellas, en primera fila, Francisco Gómez Haedo, en cuya estancia pasó alguna temporada, Pedro Blanes Viale, junto al cual se le ve en una fotografía, Virgilio Sampognaro, que ocupaba por entonces un cargo en una oficina de Dolores, y Roberto Mendoza, aquel joven poeta que años después matara de un pistoletazo en plena plaza al Jefe Político Bernardino Chans. Recién en 1904, iniciada la revolución, Lasso dejó nuestra ciudad. Su recalcitrante bohemia no le había impedido mantener una larga estadía de cinco años en Mercedes. Viviendo siempre, es cierto, en un mundo en cierto modo separado, pero dejando sin embargo en algunos viejos mercedarios la experiencia inolvidable de su prestancia, de su facundia, y de la abierta franqueza con que sabía teñir de amabilidad la calidad superior de su espíritu.

Queda por mencionar el tercero de esos ilustres bohemios, aquel cuyo recuerdo encierra tal vez más amargura, porque vino a vivir entre nosotros un año antes de morir, condenado ya por una tuberculosis que hacía tiempo lo afectaba: Ernesto Herrera.

Un día de mayo de 1916 fueron a recibirlo a la estación el "gallego" Julio A. Lista, co-fundador años antes de "Bohemia", revista que había llegado a alcanzar gran predicamento, y el periodista Euclides Peñalva. Se encontraron con un hombre enfermo, encorvado por una tos pertinaz, y lo acompañaron al Hotel Universal, donde ocupó una habitación en el piso alto, sobre calle Sarandí.

Al revés de Florencio, Herrerita venía, aunque joven también, en lo que habría de ser el final de su carrera, cansado de su peregrinaje por Europa, Argentina, Paraguay. "Quiero hacer mi vida normal; me aburguesaré un poco, me casaré... hasta por la Iglesia si es preciso". Aquel bohemio de gorkiana tricota negra que habían conocido los parroquianos del Polo Bamba, venía ahora a buscar dentro de sí ese burgués que todos tienen más o menos oculto y en reserva. Su prometida, Acacia Schultze, vivía en Durazno, adonde fuera a visitarla desde Mercedes en más de una ocasión. Su clase de literatura en el Liceo le reportaba una suma que no llegaba a treinta pesos por mes. Hacía vida retraída. Se le veía poco, con su sombrero negro de alas anchas, su corbata Lavallière negra, saco azul muy cerrado, pantalones negros ajustados, y en los días fríos, una amplia capa oscura. Y pitando su infatigable cigarrillo en hondas y trabajosas bocanadas. Afable y cordial con los estudiantes, gustaba departir con ellos largos ratos a la salida de la clase; luego de los exámenes, trataba de justificarse ante las víctimas de los sañudos examinadores montevideanos: —"Qué voy a hacer, muchachos; tenemos que preguntar una vez cada uno". Se hicieron recordar, entre otras, sus clases sobre la Biblia, tema que lo ocupó durante varias lecciones. Una redacción en que debía desarrollarse el tema "El Alfiler", colocó en verdaderos aprietos a los estudiantes. A requerimiento de una Compañía dramática española sin repertorio, escribió de apuro "La bella Pinguito", obra cuyo original se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional. Fueron muchas las tardes en que se le vio en la isla, tomando un vaso de leche al pie de la vaca. Y alguna otra vez, discretamente sentado en un banco, presenciando a la distancia un acto socialista que se realizaba en la plaza. Tales fueron las escasas imágenes que quedaron de Herrerita, dispuesto demasiado tardíamente a recomponer una vida que estaba ya minada sin remedio. Terminados los cursos, abrumado por su afección a la garganta, casi sin voz, debió internarse en el Fermín Ferreira. A fines de febrero, un día de carnaval, se mo-

ría Herrerita, cuando apenas contaba treinta y un años de edad.

Ya en época más reciente —y vaya a modo de epílogo— otro representante de la más auténtica bohemia pasó fugazmente por Mercedes: Felisberto Hernández, literato casi desconocido entonces, autor de un "Libro sin tapas" que no las tenía por razón de economía, y que irrumpía, como denodado concertista de piano, con una "Polonesa" que resultaba doblemente "heroica", llevado de la mano, presentado y financiado por un administrador de barbas increíbles que se llamaba, increíblemente, Venus. Felisberto dejó la traza de su ánimo chispeante, de una agudeza y una inquietud disimulada tras un gozo tan exultante de vivir, que por momentos no parecía un hombre supeditado a su destino sino a lo sumo un portador, en sí mismo imperturbado, de sus palabras y sus actos. Hasta la amargura, en él, parecía formar parte de su gozo. Aunque, debemos confesarlo, y aún después de haber reído con sus chistes, era más su amargura que su gozo lo que finalmente trasmitía.

Una ciudad admite esas turbadoras intrusiones, recibe en su seno espíritus dilectos, creadores fascinados por su arte, hasta devorados a veces por afanes más importantes que el mero hecho de vivir, y esa ciudad no parece haber cambiado en nada, su ritmo sigue igual, así como la monótona calesita de sus costumbres y ese estilo vital inconfundible en que parecen sumergidos sus habitantes. Sin embargo, algo ha dejado de ser lo mismo. Estamos aludiendo aquí a tan imponderables influencias, que coremos el riesgo evidente de incurrir en vaguedades, de encerrar nuestras divagaciones entre perfiles demasiado tornadizos y esfumados. Pero no podríamos —es nuestra excusa— ser mucho más precisos. No caben, a este respecto, delimitaciones estrictas ni relaciones nítidas entre causas y efectos de por sí inverificables. Tenemos forzosamente que limitarnos a intentar resarcir, casi diríamos reivindicar, alguna zona de nuestra experiencia como habitantes de Mercedes que, debido a la manera lateral o

subsidiaria con que se manifiesta en nuestros actos, parece condenada a pasar desapercibida, cuando es en ella, casi seguramente, donde se genera y desarrolla nuestra más fecunda ocasión de regeneración espiritual y donde la ciudad parece renovar y superar, cierto es que en modo harto tenue y gradual, su más efectivo sentido de las cosas. Porque un Lasso de la Vega, como un Herrerita, como algunos otros forasteros más o menos fugaces, pero de tan irrenunciable personalidad y cuño tan auténtico, no han podido pasar totalmente en vano. El recuerdo vivaz que han dejado en muchos de quienes los trataron, la experiencia insustituible de la manera refinada y superior con que se enfrentaban a la vida, esa sorpresa, todo lo apacible que se quiera, que provoca la presencia inconfundible del espíritu, ha prendido de tal modo en ciertas almas, ha introducido en ellas, como sin quererlo, una referencia tan insobornable, tan indesplazable, que tales personas ya no pueden ser las mismas que eran antes. Sienten ya —y no importa que no sean claramente conscientes de su deuda— que al mundo en que vivían se ha agregado una nueva dimensión: sus juicios, sus valoraciones, incluyen ahora elementos que los inflexionan, que los ablandan o que los elevan, y ya no pueden condenar con igual rigidez ciertas manifestaciones que esas nuevas experiencias habían tendido a rehabilitar. Sin darse mucha cuenta, el mundo en que vivían ha quedado desde entonces enriquecido con matices nuevos, y ese afinamiento de la sensibilidad, cuyas proyecciones parecen al punto débiles e inconsistentes, se prolongan e irradian de modo incalculable, y quién sabe cuándo y de qué modo, aquí y allá, un alma más sensible las recoge, se alimenta de ellas, y se abre a posibilidades espirituales con una intensidad que parece desproporcionada con la causa tan particular y lejana que al fin de cuentas las provoca. Es difícil, repetimos, precisar los modos con que se ejerce y se trasmite ese género sutil y subterráneo de influencias. Sin embargo, a muchos años de distancia, a través de casi dos generaciones, no resulta imposible rastrear, en algún joven actual, un eco no siempre desvaído de aquellas lejanas experiencias, una curiosidad literaria que

se despierta, una admiración que parece brotar de la nada y, paralelamente, y como dando razón de esas tendencias, el conocimiento más o menos nebuloso de tales precedentes. Pero como resonancias ya no tan raras —como sin duda lo son las anteriores— sino diluídas en una zona que vuelve imposible toda localización precisa, flotan modalidades espirituales en las que es posible reconocer confusamente esos orígenes, casi desvanecidos —es cierto— en la mayoría, decaídos en tópicos, o perdida su primitiva frescura y sazón, pero germen al fin que, al calor y amparo de nuevas experiencias, abre siempre una posibilidad a la irrupción imprevisible del espíritu. Así es como en ciudades como Mercedes, en las que, a juzgar por su apariencia más visible, aquellas inquietudes forasteras parecen haberse extinguido totalmente, sofocadas por preocupaciones inesenciales, sobreviven, como latente predisposición, zonas sensibilizadas, incorporadas al giro corriente del gesto o de la frase, a las maneras habituales de sentir y de juzgar, sepultas, claro está, bajo un aluvión de residuos propios y de naderías importadas, pero capaces, no obstante, de rescatarse, de recuperar su fulgor original, no bien algún incentivo o estímulo llega a excitar esa virtual presencia. Una ciudad vive así una doble vida. Aquélla, aparente, en la que se combinan y regulan las potencias más disponibles, las servidumbres del hábito y, por sobre todo, el sentimentalismo pegadizo y esquemático que los medios modernos de difusión inculcan con penetrante y cotidiana persistencia. Pero debajo de esa vida exterior, computable y hacedera, yace la veta adormecida, ese estrato profundo en el que han quedado inscritas las huellas de antiguas presencias espirituales. Y son estas inciertas tinieblas las que, llegada la ocasión, pueden volverse fulgor creador, afán limpio y trascendente, superación de nuestra circunstancia, revelación imprevisible, en suma, del espíritu.

SOBRE EL CINE Y SUS POSIBILIDADES

En un país donde lo que pasa de más grave es que no pasa nada (o que lo parece, cosa no menos grave), no puede extrañar que el cine asuma dimensiones de aventura imprescindible. Y que, por lo tanto, estrenos como el de "Hiroshima mon amour" exciten el ejercicio de un espíritu crítico que deberíamos aplicar, con más pertinencia y con más provecho, a la pura y directa experiencia de vivir. Pero como aquí nadie se escapa, también a mí se me ocurren ahora algunas reflexiones que no sólo vienen al caso, sino que —y cuánto mejor sería— pueden también hacernos escapar del caso.

Corresponde cumplimentar, en primer término, la franqueza y la decisión con que nuestros más caracterizados críticos de cine han prodigado en esta ocasión sus opiniones, opiniones que a primera vista parecen separadas por tajantes discrepancias, pero que coinciden, sin embargo, en una misma sobreestimación del cine en cuanto revelación de humanas, y hasta más que humanas realidades. Así es como un crítico, luego de reconocer que "Hiroshima" "se hunde en el pozo de una experiencia personal", cree pertinente aclarar de inmediato que tal película nos procura "un sólido conocimiento del alma humana". Demos de barato el hecho inaudito de que tal conocimiento pueda llegar a ser "sólido" alguna vez; pero, sólido o inconsistente, no cabe esperar del cine —tal es mi tesis— tan esencial conocimiento, como no cabe esperararlo —ni sus cultores lo pretenden, sea dicho de paso— de la arquitectura o de la música. El cine podrá alcanzar,

eso sí lo admitimos, "un lirismo sombrío y grave", y está muy en su punto comparar una película, como lo hace el mismo crítico, con "la voz del cello en un cuarteto de cuerdas". Pero la aberración que quiero ahora señalar es la que reside en adscribirle posibilidades sólo accesibles a la literatura, a la palabra como vehículo y signo que, por no tropezar con inhibiciones sensoriales, está abierta a toda comprensión, o se mantiene poéticamente fiel, por lo menos, a la presencia del misterio.

El cine —corresponde establecerlo de entrada— está situado, como sin quererlo, en la avanzada de una irrupción neo-bárbara contra el espíritu del hombre. Toda una organización de seducción universal se confabula en efecto para convertir al hombre actual en un "espectador", en un receptor pasivo de "espectáculos", seducido y dopado por toda clase de halagos y facilidades ominosas. La historieta gráfica, el cine, la televisión, la radio, la prensa sensacionalista y la revista condensada, le asestan, desde ángulos diversos, materiales que lo eximen de todo esfuerzo y que satisfacen, además, las apetencias más rudimentarias; con un agravante: que esas apetencias no son genuinas, sino que nacen, por su parte, de un cultivo capcioso, resultado de un doble renunciamiento de productores y consumidores. Esos sentimientos reducidos a espectáculo, en efecto, en los que el espectador cree reconocer sus propios sentimientos, provienen a su vez de los sentimientos supersintéticos que los fabricantes de espectáculos han creído conveniente inocular al espectador. Abandonado a ese juego de espejos, a esa noble renuncia a la mejor posibilidad, tanto del espectáculo como del espectador, identificado con un proceso que confunde con el de su percepción, el hombre actual termina por habitar un mundo irreal, mundo en el cual esnobismo, sexo y violencia se compaginan sin dificultad con un conformismo expresamente fomentado. La proliferación de ese balbuceo mental que constituyen las historietas gráficas y las "novelas cinematográficas", es una expresión típica de esa empresa de sofisticación y puerilización universal. y el cine, capitalizando el poder cómodamente sugestivo de la

imagen y de su renovación vertiginosa, ocupa a ese respecto una posición privilegiada.

La imagen, en efecto —y ésa es la evidencia que el hábito nos hace a veces olvidar—, sobrepuesta a la situación dramática que pretende ilustrar, la limita, la especifica, le impone un cuerpo y nos impide derivar y divagar entre las resonancias que constituyen la esencia viva de dicha situación. Anula así nuestra capacidad de asociación y nos impone un modo incuestionable de concretar la peripecia subyacente. Reduce a dos dimensiones una realidad que se nutre, o debería nutrirse, de infinitas. Nuestra tendencia a la pereza se siente alentada al enfrentar una idea reducida a afiche ilustrativo y al ahorrarnos, por lo tanto, el trabajo de articular interiormente el discurso, discurso que se nos sirve ya interpretado por intermedio del actor, o, peor aún, por intermedio de la imagen de un actor. Sólo en un caso puede la palabra hablada conservar su magia (ya que no su riqueza de contenido intelectual), y es cuando esa palabra es pronunciada por el mismo que la crea y en el momento en que la crea. La imagen física puede confirmar y reforzar en ese caso la expresión verbal que emana de ella misma, estableciéndose una armonía entre palabra y gesto que en vano intentaría remedar el más consumado de los actores, en el cine menos aún que en el teatro; los intérpretes mejor dotados no consiguen en efecto proponernos sino su propia alma, enriquecida todo lo que se quiera por sus propias experiencias. Así, por ejemplo, frente a un Lawrence Olivier, como ante una Katherine Hepburn, es por sobre todo la aceptación de sus respectivas personalidades lo que nos introduce en un mundo de relativa coherencia. Pero ni el orador, ni el actor, ni mucho menos su imagen, con las diferentes modalidades de deformación y compulsión que suponen, pueden suscitar la plena actividad de nuestro yo; el acceso al mundo interior, así como el recabamiento y la movilización de nuestras reservas propias, recuerdos, sentimientos y experiencias, exigen silencio y concentración, sufren irreparable trastorno y parálisis ante toda ilustración o parodia exterior, y sólo tolera, en el orden material, ese movimiento que insinúan

nuestros labios cuando leemos un escrito, esa iniciación motriz latente con que nos introducimos en su contenido, sin la interposición de oficiantes que perturben esa delicada tarea de compenetración.

El cine, en tanto pretende suscitar nuestro asentimiento, incurre así, inevitablemente, en una irrespetuosa violación de nuestro fuero íntimo; sus recursos son ya, de por sí, tan petulantes como compulsivos. Resulta por lo tanto un error el reprocharle a "Hiroshima", como a cualquier otra película, que "proponga a medias"; el cine no puede proponer de ningún modo, sino a lo sumo exponer; e imponer, demasía que le es consustancial. Y "exponer" no quiere decir aquí "narrar" o "relatar", ni menos, todavía, contener ninguna clase de "mensaje", como lo cree otro crítico que le reprocha a "Hiroshima" el no tenerlo y que la califica entonces de "charada", defraudado por no encontrar en ella un orden que no puede ser jamás el tipo de orden que puede conseguir el cine con alguna validez. Está demás, pues, recriminar a "Hiroshima" por carecer de "significaciones relevantes"; es el cine por entero, en todo caso, el que merecería ese reproche, porque no entra en su naturaleza el ser "significativo", aunque bien pudiera ser que en "Hiroshima" —cuestión que aquí no interesa deslindar— se incurra con más alevosía en el manido error de querer aplicar afanes de trascendencia que son contradictorios con las disponibilidades del cine en cuanto forma de expresión.

Resnais, en sus declaraciones al respecto, revela saber mejor qué es lo que se le debe pedir a un olmo. Lo que quiere —dice— es "dar con un tono lírico". Concibe el cine como una experiencia de valor esencialmente musical. Quiere obtener movimientos como los de un cuarteto, estructuras, decrescendos, "formas de embudo". Cierro es que se preocupa demasiado, en cambio, por explicar psicológicamente sus personajes. Y cae así en alguna extraña aberración, como la de preocuparse, por ejemplo, por lo que podrán hacer los personajes "después de terminada la película". Como si la palabra "fin" no debiera cerrar de manera inapelable un todo autosuficiente; como si una película fuera un fragmento de vida y no una

obra de arte. Pero Resnais atina, sin embargo, a impugnar la excesiva importancia que suele concedérsele a los pretendidos "contenidos anecdóticos". Una película —dice— no es una "historia"; la acción no avanza con la lógica del "relato", sino que se organiza como una forma de valor propio, encadenando imágenes y sonidos de modo que produzcan un impacto directo sobre la sensibilidad del espectador, impacto que escapa a nuestra ordinaria capacidad de análisis. Ingmar Bergman, por citar otro director eminente, llega a conclusiones parecidas: una película no es "una historia real", sino una secuencia de ritmos, de tensiones y de tonos que se organizan como una partitura musical. Lo esencial —afirma— es el montaje, la relación entre las imágenes. El guión es a tal respecto una base muy precaria, es la parte concedida a la conciencia literaria, en este caso bastante improcedente. Pues la película incide directamente sobre nuestras emociones, jugando con las armónicas subconcientes que las excitan, y no tiene por qué pasar por esa etapa inicial de alusión significativa o conceptual que corresponde al uso de la palabra escrita. Esta sí se lee, se entiende, y luego, a veces luego de una cuidadosa relectura, suscita el orbe poético correspondiente. El cine, en cambio, opera a espaldas de nuestra voluntad, nos rodea de un aura sugestiva donde la emoción nace y se ahonda sin recurrir al signo conceptual que la alude o refiere explícitamente. De ahí lo inmediato de su efecto. Y de ahí también su inferioridad, su manera parcial, mutilada, de interesarnos y de elevarnos por sobre nuestra penuria cotidiana. Inferioridad estética que no llega a ser disimulada por el aparato brillante y seductor de los recursos de que dispone: elección de ángulos y de distancias, fragmentación del tiempo y del espacio, atajos y facilidades que le ofrece a nuestra percepción, distorsionada sin saberlo, profanada así en su esencia más irreductible. Pues, como dijera Kafka, las imágenes cinematográficas se apoderan de la mirada, desarregran la visión, nos obligan a una "sobrevisión" tan constante como falsa. Hacen que el ojo vista uniforme, que pierda su natural limpieza, su poder de captación original.

Para colmo, ese poder compulsivo, hignagógico, del cine, no sólo nos disimula en tanto intérpretes, en tanto creadores en segunda instancia, sino que —detalle importante— nos rehusa hasta la posibilidad, que el teatro, por ejemplo, nos concede, de hacer conocer al actor de algún modo nuestra reacción. Y no sólo no nos implica en su gestión, sino que hace ostentación de ello. Nos vuelve serviles y, por añadidura, nos impone silencio. Cualquiera, sin embargo, "se siente" filósofo en el cine. Pues el cine mima nuestro pensamiento y nos hace creer que es nuestro. El actor "nos hace" creer que él es nosotros, hace pantalla a la intención del autor y, desde que es nosotros, se nos vuelve moralmente inexpugnable. Desde que el espectador se identifica con el personaje, nuestra capacidad de juicio sólo puede aplicarse a posteriori, y eso, aún, si nos sometemos a un particular entrenamiento.

Y ni siquiera sentimientos nos propone el cine, sino que se limita a removerlos, a aprovecharse de ellos. Actúa a la manera de un masaje psíquico, a veces cosquilleo, o punción. Atentado que en algunos casos, como en el "Van Gogh" del mismo Resnais, llega a convertirse en un manoseo irrespetuoso de la sensibilidad de un artista tanto como de la del público, al que se le golpea la retina con las imágenes sucesivas, usadas a modo de maza, de aquel trágico alucinado.

Podrían reforzarse tales consideraciones encarando otros aspectos importantes. El hecho, por ejemplo, de que mientras el teatro, recluso en un espacio definido y estable, debe ahondar hacia adentro del alma humana, la pantalla del cine se continúa virtualmente (y bien que nos lo hace sentir) en todas direcciones. Característica también atentatoria contra nuestra libertad, pues debemos permanecer servilmente atentos a los desplazamientos que se van eligiendo, pendientes de los cambios de escenario que amenazan a cada paso producirse. Seguimos así al operador, en el espacio y en el tiempo, como un perro a su dueño. Y aún cuando, al acertar el director con nuestra expectativa, parece estar recurriendo a nuestra voluntad, no está recurriendo entonces sino a nuestra "buena" voluntad.

El cine, en resumen, nos ignora en tanto personas que deliberan y deciden. Y lo peor es que lo disimula tan bien, que hasta aparenta incrementarnos como tales, regalarnos vida y experiencia, hacernos creer que somos todo eso que vemos. Terrorífica desaprensión, ésta del cine, que convierte a los espectadores en una multitud de solitarios que se ignoran.

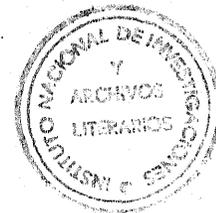
De lo dicho se deduce que no se puede hablar de un cine "realista", o "naturalista", contraponiéndolo al que suele llamarse "esteticista". El mundo del cine es siempre un mundo elaborado, digerido. Aún el más servil documental es siempre un punto de vista, todo lo cercano que se quiera a nuestro modo más usual de deformar la apariencia de las cosas; pero, aún así, el encuadre, la fragmentación, las perspectivas privilegiadas, superponen tantos artificios, que la palabra "natural" pierde aquí toda justificación. Baste recordar la impresión de caricaturas que nos producen las películas más "realistas" de hace más de treinta años. Lo que cambia son pues las convenciones, de las que no se puede prescindir. Los críticos se ponen a veces a "interpretar" una obra, sin reparar en que ya viene "interpretada", no sólo por los actores, por los "intérpretes" propiamente dichos, sino por las imágenes tales como se eligen y aderezan. No hacen entonces sino interpretar una interpretación, lo cual, si no es obvio, es por lo menos redundante. Todo cine es pues, en mayor o en menor grado —y valga la palabra— "esteticista". Y así como no hay cine "significativo", no lo hay tampoco "veraz", o "vital", en el sentido extremo que se le suele dar a estas palabras. Las pregonadas sutilezas de "Hiroshima", sus trasposiciones y "arbitrariedades", podrán ser todo lo novedosas que se quiera, pero el cine se basó siempre en alguna clase de "arbitrariedades" y hoy no puede incurrir en otra que en cambiarlas. Por eso resultan improcedentes suposiciones como las formuladas por otro crítico: "si 'Hiroshima' estuviera contada en forma lineal sería una película mejicana"; manera ésta de juzgar al

cine luego de extraerle lo que lo hace cine, como si se juzgara una partitura musical suprimiéndose sus pausas, o, como imaginó alguien, una poesía de Neruda suprimiendo sus silencios. "Con Hamlet pasa lo mismo", pudo contestar atinadamente otro crítico. Y con cualquier obra de arte, por supuesto. Tales errores son en parte gajes de la costumbre, tan extendida entre nosotros, de acentuar lo que en el cine es accesorio, subordinado. La recepción, en el cine, es en efecto fundamentalmente sensorial; no sólo nos ahorra el pensamiento, sino también esa capacidad de comprensión psicológica directa que utilizamos en la vida diaria. El pensamiento podrá desatarse "después", como lo hizo, y por oleadas, después de "Hiroshima", con la facilidad que supone operar sobre materia tan desvitalizada. Porque, conviene distinguir: en el mismo grado en que facilita la especulación a posteriori, el cine inhibe la verdadera reflexión; nos dificulta la compulsión profunda de sus contenidos, pero nos deja libres, en cambio, para especular sobre un material que nos hace creer que nace de nosotros. El cine, por lo demás, no muestra almas, sino rostros (vemos caras, cabe aquí decir, no corazones); menos aún: imágenes de rostros. Imágenes tales que nos hacen creer que anda un alma por ahí, y que es la nuestra. Al engeguercernos interiormente, el cine permite así que proliferen nuestras disposiciones más serviciales. Nos vuelve de ese modo íntimamente irresponsables. Y de ahí la obligada conclusión de que es un arte para épocas de tecnocracia y conformismo, un "arte de ilotas", como dijera Duhamel, arte para un hombre virtualmente entregado, polo opuesto de aquel lector moroso y concienzudo de Gazetas de no hace más de un siglo.

Ante la pantalla del cine, sumidos en esa oscuridad interior y exterior que lo posibilita, sólo una actitud parece pues inofensiva: la de contentarnos con las delicias somnolientas de una imaginación dirigida, la de complacernos en las armonías estrictamente musicales, que son las únicas que nos puede procurar con validez el cine. Porque el cine no puede ser jamás una imagen de la vida, sino, a lo sumo, una imagen "a propósito" de la vida. Y así resulta un error llegar a considerar "testimonio subje-

tivo" a lo que no es más que una resonancia armónica, una glosa desligada. Como la música, en efecto, el cine sólo puede parafrasear nuestros estados más profundos, ofrecernos un halo emotivo o intelectual, una atmósfera dentro de la cual cada uno, si quiere perder así su tiempo, podrá extraer más tarde "significados", encontrar una "interpretación", esa superfluidad. Porque el cine, como la música, no tiene en sí mismo un "significado". Decir que es "profundo", o que es "sutil", es aplicarle una adjetivación inadecuada, es inferirle inhibiciones para-literarias, "situaciones dramáticas", temas y propósitos extraños a su peculiar modalidad. La creación cinematográfica no se realiza a partir de ellas ni en vista de ellas. Pero es fácil confundirla con ellas, a poco que nos descuidemos de descuidarnos, es decir, a poco que nos pongamos a desmenuzar con una atención de índole intelectual lo que debe absorberse en abierta y desaprensiva recepción.

En suma, y compartiendo admoniciones como la de Malraux ("el cine es una potencia de distracción y diversión"), cabe pensar que no hay películas más temibles que aquellas que, tal vez como "Hiroshima", recurren a los temas y valores más elevados y, por ende, más traicionables. Es innegable, como decía Epstein, que la capacidad de trasposición o distorsión del cine puede hacernos sentir (nada más que "sentir") todo lo relativo y angustioso de nuestra experiencia en este mundo. Pero qué peligroso se vuelve cuando nos hace creer que estamos pensando y viviendo a la par de él, redescubriéndolos en él.



INDICE

| | |
|---|-----|
| El mundo no es absurdo | 9 |
| Hacia la bomba total | 19 |
| Vaz Ferreira o el drama de la razón | 47 |
| Carriego y su sentido de la soledad | 65 |
| A cincuenta años de Bohemia | 71 |
| Renard o el paroxismo de la literatura | 85 |
| Los forasteros | 95 |
| Sobre el cine y sus posibilidades | 113 |

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE
IMPRIMIR EL 22 DE SETIEMBRE
DE 1961 EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA LETRAS S. A.,
LA PAZ 1829, MONTEVIDEO

Lockhart, Washington, D.C. -

EDITORIAL ASIR

Volúmenes publicados:

- 1) Luis Castelli — *"Senderos solos"*.
- 2) Mario Benedetti — *"El país de la cola de paja"*.
- 3) Carlos Martínez Moreno — *"Los días por vivir"*.
- 4) Arturo Sergio Visca — *"Un hombre y su mundo"*.
- 5) Julio C. da Rosa — *"Recuerdos de Treinta y Tres"*.
- 6) Carlos Real de Azúa — *"El patriciado uruguayo"*.
- 7) Emir Rodríguez Monegal — *"Las raíces de Horacio Quiroga"*.
- 8) Angel Rama — *"Tierra sin mapa"*.
- 9) Washington Lockhart — *"El mundo no es absurdo" y otros artículos.*

De próxima aparición:

- 10) Guido Castillo — *"En la encrucijada"*.
- 11) Juan Carlos Onetti — *"El infierno más temido"*.
- 12) Dionisio Trillo Pays — *"Nicodemo"*.