

LICEO

ORGANO DE LA ASOCIACION DE PROFESORES
DEL LICEO Dr. MIGUEL C. RUBINO - DURAZNO

OCTUBRE - NOVIEMBRE DE 1953

AÑO I — Nº 2 y 3

SUMARIO

- CLEMENTE ESTABLE - Palabras acerca de la misión
de la U.N.E.S.C.O. 6
- JOSE PEREIRA RODRIGUEZ - El Primer Seminario
Regional de Educación para América Latina 10
- MARGARITA TRIAY - La evolución de la educación
secundaria en los E.E.U.U. de Norteamérica 19
- CARLOS SCAFFO - Aspectos renacentistas en Dante 31
- CELIAR SILVA REHERMANN - Sobre la condición
necesaria y suficiente para la inexistencia de "sub-
ceros" en la definición de producto de complejos
ordinarios 74
- ALFREDO TRAVERSONI - La Revolución Hispano-
americana y sus relaciones con la Iglesia 77
- HENRI BERGSON - La percepción del cambio ... 101
- ANTONIO J. GROMPONE - Candilejas, reiteración
de un mito 119

COMISION DIRECTIVA DE LA ASOCIACION
DE PROFESORES DEL LICEO
Dr. MIGUEL C. RUBINO - DURAZNO

Presidente: Dr. Edison Peluffo

Vice-Presidente: Arqº. Eduardo González Pose

Secretario: Alfredo Traversoni

Tesorera: Itala Mondragón de Fernández Baltasar

Secretario de Actas: Enrique Puchet

Vocales: Arqº. Juan J. Apolo

Carlos Scaffo

COMISION DE REVISTA

Carlos Scaffo

Enrique Puchet

Alfredo Traversoni

Provisión Central Farmacia San Pedro

SEBASTIAN L. MONDINO

Laboratorio de Análisis

RAMOS GENERALES

*Una moderna organización
al servicio del enfermo y
del médico*

18 de Julio 450

Teléfono: 37 - 503

18 de Julio y E. Piriz

DURAZNO

Teléfono: 548 — DURAZNO

I. D. A. C. S. A.

INDUSTRIA DURAZNENSE DE
ARTICULOS PARA LA CONSTRUCCION
SOCIEDAD ANONIMA

FABRICA DE ARTICULOS DE HORMIGON COMPRIMIDO
PARA LA CONSTRUCCION Y SANEAMIENTO

*Caños y accesorios
Baldosas postes, etc.*

Fábrica: Estación Yí.

DURAZNO

Marshall y Cía. Ltda.

CONCESIONARIOS "GENERAL MOTORS"

Maquinaria Agrícola y Tractores CASE

Neumáticos GOODYEAR

18 de Julio 526

DURAZNO

La Asturiana

INSTALACIONES

ELECTRICAS

RECEPTORES PHILIPS

Rivera y Dr. Penza

DURAZNO

SOROCABANA S. A.

*Venta permanente de Café y Té
de primera calidad*

También tome en su casa un
riquísimo café usando la

CAFETERA FAMILIAR
"SOROCABANA"

*Pida demostración
sin compromiso*

18 de Julio 461

Teléfono: 456 — DURAZNO

MAQUINAS DE COSER — RADIOS

Casa “El Negro”

18 de Julio 551

DURAZNO

Casa “Z”

BAZAR

FERRETERIA

MENAGE

Dr. Penza esq. Rincón

Teléfono: 597

DURAZNO

Farmacia

“Lombardi”

DURAZNO

FARMACIA

VIÑALES

Eusebio Píriz esq. Ituzaingó. — Teléf. 126

DURAZNO

D e t o d o e n

C a s a X

DURAZNO

L I C E O

ORGANO DE LA ASOCIACION DE PROFESORES
DEL LICEO Dr. MIGUEL C. RUBINO — DURAZNO

OCTUBRE - NOVIEMBRE DE 1953

AÑO I — Nº 2 y 3

REDACTOR RESPONSABLE: ALFREDO TRAVERSONI — José Pedro Varela 838 - DURAZNO

S U M A R I O

CLEMENTE ESTABLE - Palabras acerca de la misión de la U.N.E.S.C.O.	6
JOSE PEREIRA RODRIGUEZ - El Primer Seminario Regional de Educación para América Latina	10
MARGARITA TRIAY - La evolución de la educación secundaria en los E.E.U.U. de Norteamérica	19
CARLOS SCAFFO - Aspectos renacentistas en Dante	31
CELIAR SILVA REHERMANN - Sobre la condición necesaria y suficiente para la inexistencia de "sub- ceros" en la definición de producto de complejos ordinarios	74
ALFREDO TRAVERSONI - La Revolución Hispano- americana y sus relaciones con la Iglesia	77
HENRI BERGSON - La percepción del cambio ...	101
ANTONIO J. GROMPONE - Candilejas, reiteración de un mito	119

Palabras acerca de la misión de la U.N.E.S.C.O.

Palabras pronunciadas por Clemente Estable en la **Comisión Nacional de la Unesco**, con motivo de la visita del Director General de la Unesco, Dr. Luther H. Evans (agosto 1953). Estas páginas han sido cedidas especialmente por el autor para su publicación en "Licco".

Señor Ministro de Instrucción Pública,

Señor Director General de la U.N.E.S.C.O.,

Dr. Luther H. Evans, señoras y señores:

A todos nos es grato dar la bienvenida a un hombre de espíritu y de acción, máxime si viene como misionero de un instituto internacional que toma al hombre por lo que tiene de más hombre: las creaciones de la frente, Ciencia, Arte, Filosofía, Cultura...

Plena es nuestra adhesión a los fines de la "UNESCO", alma de la "UN", exorcizada de ciertos pecados de ésta.

Prueba de la sinceridad de los fuertes en la prosecución de la justicia es lo que hacen por los débiles cuando no coinciden los intereses. Es entonces que se evidencia la vocación internacionalista por el derecho.

Son necesarias fuerzas internacionales puestas al servicio de los pueblos de cualquier meridiano del planeta para transformar o sustituir la *voluntad de dominio* por la *voluntad de progreso* y para que la locura moral no convierta los medios de liberación en medios de esclavización, las técnicas de salvación en técnicas de destrucción, la ciencia de la vida en ciencia de la muerte...

Indigna y entristece que quienes tienen grandes poderes se tomen ventajas contra los débiles, en vez de entregarse a la superior hazaña de realizar la justicia precisamente con los que no pueden imponerla.

La razón que no tiene vigencia para todos, tiene su límite en la razón de los otros.

"UNESCO" tiende, por alta misión de justicia, a que se atenúe, en bien del género humano, la categoría de nación débil y de nación fuerte, de nación bien habida y de nación mal habida, de nación próspera y de nación atrasada, de nación respetada y de nación humillada...

La empresa es difícil y de toda la vida. Requiere la comprensión y sim-

patía de todos, el esfuerzo de muchos y la entrega por entero de algunos elegidos, fanáticos de la justicia, de la cultura y de que los bienes del espíritu sean para todos en el mayor grado posible.

La Humanidad necesita de esos fanáticos cuya moral no es de trocha angosta, como la del éxito propio, sino de quienes ponen la pasión, la inteligencia y la acción al servicio del bien común.

Unamuno, con la morriña de la eternidad, enseñaba que solo los apasionados llevan a cabo obras verdaderamente duraderas y fecundas.

Hay que educar al hombre para que se ocupe más de lo fundamental y menos de lo superfluo. Desventuradamente, se ocupa demasiado de ésto y poco de aquello.

Son muchísimos más los hombres que se afanan por gozar de privilegios y moverse con la moral del éxito propio que los hombres que se desasosiegan por la justicia. Suele ocurrir lo mismo con las naciones cuando la justicia no coincide con sus intereses. Todos, hombres y naciones, están prontos a reaccionar contra el privilegio de los otros, pero maldispuestos para renunciar a sus privilegios, sufra quien sufra por ellos.

Montesquieu ya lo advertía: "Dad a un hombre beneficios; su primera preocupación es conservarlos".

Naturalmente, nadie que no tenga la psiquis perturbada quiere el fracaso, pero el éxito personal o nacional a toda costa hace caer la ética a un egoísmo inferior y agresivo.

La "UNESCO" tiene que educar a la "UN".

La educación es el más grande problema de la Humanidad y consiste en un movimiento del alma que va de la existencia a la esencia por la escala de los valores: es un crecimiento indefinido de valores vitales y eternos.

Quiérase o no, la Ciencia obliga a las naciones a abrirse a la Humanidad. En nuestra época es sobre todo que se esclarece y adquiere singular importancia la conciencia y noción de Humanidad, antes muy vaga y evanescente, más soñada que vivida.

La vida humana —la más diversa de todos los seres— es esencialmente la misma en todas partes.

La noción de patria sobreexcede a su contenido histórico por el esclarecimiento de la noción de Humanidad. No se desvanece, pero tiene que cambiarse la estimativa, porque se imponen nuevos hechos, intensa circulación de tradiciones e ideales vivientes, nueva circulación y convivencia de hombres de todas las nacionalidades... En fin, toda la Humanidad se traslada incesantemente de un lado para otro y las patrias se compenetran más y más y la mayor buenaventura es que lo que más vale prevalezca en todas las naciones, sin prejuicios de orígenes.

En la noción histórica, la preeminencia es de origen; en la nueva noción, la preeminencia es de valores. Importa incluso al mismo patriotismo que lo que más vale tenga permanencia y primacía siempre y en todas partes. Contra los valores universales, todas son falsas posiciones y toda falsa posición que no se corrija a tiempo, es caída segura.

Es un nacionalismo de ofensiva beligerancia versus un sano patriotismo el que formulara un sabio con la sagrada unción de promover la investigación científica en su país: "cuando Francia no ocupa el primer lugar, pierde su

sitio". Lo que se aporta al género humano cuenta siempre y en todas las naciones, poco importa el sitio de donde proceda.

La "UNESCO" contribuirá a crear la unidad de la tradición humana y se le percibe en un porvenir más o menos lejano tan fuerte o más fuerte que la tradición que une a los de una misma nación.

Desde el punto de vista ético, el nacionalismo presenta dos aspectos: uno corrector y regulador del egoísmo del individuo, de la familia, de la amistad; por lo tanto, de tendencia altruista; el otro, de tendencia egoísta, el que contiene el hombre en el contorno de la patria, con limitaciones de su capacidad de sentir, de pensar y de obrar, lo que lo induce a falsas valoraciones e impulsa a injustas conquistas.

Por más diversas que sean las formas de vida de los pueblos, es notoria la preeminencia de la unidad del género humano; pocas, muy pocas pasiones, pocas muy pocas necesidades, pocas muy pocas ideas mueven al hombre en toda la redondez de la Tierra... Y poca es la originalidad que no pueda asimilarse y la originalidad que puede asimilarse es de todos, pues si se puede asimilar por todos es que está immanente en todos. Lo mismo cabe afirmar de la originalidad que puede imitarse: o es poca originalidad, o es inmanencia común.

La tradición que hace más hombre al hombre es la gran tradición del género humano, y los ideales que más suben de sus raíces y más lo elevan son también los de la Humanidad, que incide lo concreto en el individuo, en la persona integrada y desarrollada como naturaleza esclarecida por la cultura... En sí mismo y en el prójimo o próximo, comienza la noción de Humanidad, pero sólo comienza... No percibirla ahí es perderla también en el concepto abstracto.

No es antipatriótico, sino del más elevado patriotismo empeñarse en que la buena tradición de la Humanidad sea la más fuerte tradición de cada país y en que los ideales del género humano operen por encima de los ideales de las naciones.

La "UN" y la "UNESCO" serán cada vez más necesarias. Constituyen una gran esperanza en el juego de las fuerzas por la justicia, pero, como ya lo hemos dicho, la "UNESCO" tiene que educar a la "UN", para que asista a los hombres y a los pueblos sin más obligación que la de hacer el bien.

Muy difícil —cuando no es artificio— el deslinde de lo nacional y lo internacional: cada vez es mayor la tensión de lo nacional hacia lo internacional y cada vez tiende más lo internacional a ser nacional.

La "UNESCO" está en el espíritu del Nuevo Mundo, en el cual se da el feliz encuentro de todas las tradiciones y de todas las tendencias. Nació para la democracia, a pesar de las dictaduras. Lo que es naturaleza sobrevivirá purificándose. En el Nuevo Mundo crecerá la justicia, la libertad, la originalidad y la solidaridad.

En cuanto al Uruguay, probada está su vocación por el derecho, los problemas internacionales, la vida del espíritu, la cultura. Insensato sería que un país pequeño se moviera en dirección contraria a esa vocación: no podría sobrevivir.

Tan está en nosotros el espíritu de la "UNESCO", que no puedo contenerme sin formular dos proposiciones: es la primera, que "UNESCO" propicie que América sea bilingüe, vale a decir, que en las escuelas de los Estados Unidos

de Norte América se enseñe el castellano a la par que el inglés y que en las escuelas latino-americanas se enseñe el inglés a la par que el castellano o que el portugués (caso del Brasil). En el transcurso de una generación, ya sería bilingüe; es la segunda proposición, que se propicie por "UNESCO" que en todas las escuelas y liceos del mundo se enseñe, como se enseña la propia constitución, las cartas fundamentales de la "UN" y de la "UNESCO".

Por la educación de los pueblos es como la "UN" y la "UNESCO" asegurarán su porvenir, creando la conciencia de la esencial unidad del hombre y de la necesidad creciente de fuerzas internacionales sin más obligación ni compromisos que favorecer la evolución humana hacia una mayor comprensión, libertad, solidaridad.

Si por cualquier vuelco del mundo político desaparecieran la "UN" y la "UNESCO", se siente el imperativo de volverlas a crear tantas veces como fueren destruidas, con las correcciones convenientes: si su permanencia no está en la inmortalidad, está en el renacimiento, que es triunfo sobre la nada, sobre la muerte y sobre la misma inmortalidad.

El Primer Seminario Regional de Educación para América Latina

EL PRIMER SEMINARIO REGIONAL DE EDUCACION PARA AMERICA LATINA constituyó el comienzo de una acción educativa continental de incontestable trascendencia. El profesor José Pereira Rodríguez concurrió a dicho Seminario, como Delegado del Uruguay, e intervino activamente en él.

Origen y propósitos de UNESCO.

Hace algunos años, un sociólogo chino hizo una afirmación categórica, tan expresiva de la realidad del mundo de la post-guerra, que motivó —tal vez sin proponérselo— la fundación del instituto universalmente conocido con la denominación sintética de sus siglas: UNESCO. Dicha afirmación, en lo esencial, fué la siguiente:

"Tres cuartas partes de la población mundial tienen mala vivienda, mala alimentación, mal vestido y no saben leer, ni escribir."

La frase de James Yen no era una expresión retórica. Más grave aún resultó la expresión de Sir John Boyd-Orr, en la Conferencia General de la Organización Mundial para la Salud, celebrada en agosto de 1947:

"Un estado de hambre parcial afecta a casi la mitad de la población del mundo".

¿Cuáles podrían ser las causas de tan pavorosa realidad? No era posible atribuirlos, únicamente, a las consecuencias imprevisibles del estado de beligerancia en que ha vivido —y continúa viviendo— el mundo civilizado. Precisamente —y quizás por paradoja— la preparación de la paz, para la guerra, supone la exarcebación de la producción con fines propuestos para la posibilidad de afrontar las dificultades inherentes a una detención o a una imposibilidad de continuar abasteciendo a las masas destinadas a las absurdas contiendas guerreras. Las razones de la miseria, y aún del hambre, había que encontrarlas en motivos tales como: "una agricultura primitiva, la despoblación forestal, el exceso de tierras dedicadas a pastos, las plagas no combatidas y las erosiones del suelo". En otras palabras: en la indiferencia del hombre ante las posibilidades productivas de la tierra y de su progresiva y paulatina destrucción o empobrecimiento. El hombre se preocupaba, fundamentalmente, en consumir; e, inconsciente de su responsabilidad

ante lo futuro, se desprecupaba de la producción. Si el trabajo manual ajustaba su dinámica a una orientación equivocada, el trabajo intelectual no era menos pasible de merecer reproches. Uno y otro marchaban sin coordinación, ni concierto, acaso por vías paralelas hacia los mismos rumbos; pero desconectados del recíproco y mutuo apoyo que vitaliza a los dos por igual. Y así se echaba al olvido que "saber leer, escribir y contar", ya no basta para conquistar la dicha del hombre en el mundo actual. Es preciso APRENDER A TRABAJAR, junto con el aprender a leer, a escribir y a contar clásicos, porque sólo de tal manera se alcanzará el ideal supremo de APRENDER A VIVIR con dignidad, con libertad y con provecho, en la paz interna y externa, de hombres y de pueblos...

Por estos fundamentos, la UNESCO proclamó el mensaje de la Educación Fundamental declarando que dicha educación tiene por objeto:

"...proporcionar a hombres y mujeres una vida más amplia y feliz, de acuerdo con su medio ambiente variable, desarrollar los mejores elementos de su propia cultura y llevar a cabo el progreso económico y social que les permita ocupar el lugar a que tienen derecho en el mundo moderno, para realizar así el anhelo de las Naciones Unidas de vivir en paz, unos con otros".

Claro está, como consecuencia de tan plausibles intentos, se consideró que tales fines deberían ser primordialmente, perseguidos "en los países menos adelantados del mundo y en las aglomeraciones poco privilegiadas de las regiones industriales donde la educación no alcanza al mínimo esencial y donde la ignorancia, el analfabetismo, las enfermedades y la pobreza constituyen un freno para el progreso humano y un obstáculo para la comprensión internacional y para la prosperidad del mundo".

No circunscribió la UNESCO su acción a formular declaraciones platónicas. Imprimió a sus propósitos un enérgico envión hacia el sentido de las realizaciones prácticas; y, de tal modo, instituyó la Organización de la Alimentación y la Agricultura que, con la Organización Mundial de la Salud, se puso a trabajar sin desalientos, para reconstruir los pueblos despedazados por la guerra y a educar a los hombres para el desenvolvimiento del mutuo respeto y de la más amplia comprensión internacional, únicos medios disponibles para

"asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos del hombre y de las libertades fundamentales para todos, sin distinción de raza, de sexo, de lengua o de religión".

Como tan vasto plan debe cimentarse en la Educación, en la Ciencia y en la Cultura —que son el legítimo orgullo de nuestra estirpe— la UNESCO, con el decidido apoyo de la Unión Americana, convocó, en 1948, a los países latino-americanos —o ibero-americanos, como diría Unanomo— para celebrar el PRIMER SEMINARIO REGIONAL DE EDUCACION PARA AMERICA LATINA, que funcionó en Caracas (Venezuela), del 5 de agosto al 8 de setiembre del año mencionado.

El Primer Seminario Regional.

Cabe asignar excepcional importancia a este Primer Seminario Regional, porque además de ser la iniciación internacional de una obra fecunda,

marcó procedimientos y anticipó rumbos a los Seminarios, de variada índole que, posteriormente, se realizaron en Río de Janeiro, Montevideo, Lima, Maryland (Estados Unidos), etc.

El Primer Seminario Regional de Educación se instaló, oficialmente, bajo la presidencia del entonces Ministro de Educación Nacional de Venezuela, doctor don Luis B. Prieto, en el amplio y moderno Liceo "Andrés Bello" caraqueño. Fué dirigido por el doctor Guillermo Nannetti, joven y vigorosa personalidad colombiana y ex-Ministro de Educación Pública. Actuó como Secretario General el profesor Luis Padrino, presidente de la Comisión Técnica de Educación en Venezuela. Como Delegado de la UNESCO actuó el profesor y filósofo español, doctor Juan Roura Parella; y representó a la Unión Pan Americana, la señora Concha Romero Jones, de prestigio internacional.

En este Primer Seminario Regional se emplearon, acaso, como una novedad en reuniones internacionales de tal naturaleza, técnicas de trabajo y de investigación de tipo universitario: trabajo coordinado en equipo y responsabilidad individual de cada uno de los investigadores. Y por esto, las conclusiones, recomendaciones y sugerencias, aprobadas por unanimidad en sesiones plenarias y numerosas, adquieren significación cuya trascendencia no es preciso encarecer.

El Primer Seminario Regional se instituyó para considerar dos asuntos capitales: Educación Fundamental y Educación para la Paz. El asunto relativo a Educación Fundamental, por su complejidad y por su extraordinaria importancia, fué dividido en cuatro sub-temas:

- a) Alfabetización y educación de adultos;
- b) Educación Rural;
- c) Educación Vocacional;
- d) Formación de maestros.

Cada tema, como cada sub-tema, quedaron confiados a sendos grupos de educadores bajo la dirección de un Jefe. Cada grupo se subdividió en tres Secciones, con estas particulares determinaciones:

- 1.º Principios, conclusiones y recomendaciones;
- 2.º Planes, métodos y programas;
- 3.º Textos y material de enseñanza.

La primera semana se destinó al trabajo individual de investigación, acopio y compulsa de documentación para el mejor conocimiento de los puntos confiados a cada integrante de cada grupo. Para esta labor fué organizada y funcionó una biblioteca de información pedagógica excelente. Fué esta feliz circunstancia la que nos indujo a presentar una ponencia — aprobada por unanimidad— según la cual deben instalarse en la sede mundial de UNESCO, en la Unión Pan-Americana y las ciudades capitales de los países de América Latina, bajo la dependencia de las Bibliotecas Nacionales, Centros de Información Pedagógica a los que las autoridades de los organismos docentes enviarán, con regularidad, toda publicación o noticia que se relacione con el movimiento educativo de cada país. (Cuba constituyó de inmediato dicho Centro. En Uruguay, propusimos y fué aprobada la instalación de dicho Centro; pero... pasaron los meses, los años, y... el cambio de Ministros de Instrucción Pública hizo imposible el funcionamiento del Centro de Información Pedagógica. Recientemente, en 1953, el Consejo

doctor Eduardo Blanco Acevedo, actualizó dicha iniciativa al presentar un proyecto similar, para crear en Uruguay dicho Centro. El mensaje debe estar en el Parlamento... Algún día será considerado...)

La segunda semana del Primer Seminario correspondió a la discusión dentro de cada grupo, de los informes o de las investigaciones individuales, y dió oportunidad a muy interesantes debates doctrinarios y recíproco conocimiento de la organización pedagógica de cada uno de los países representados.

Terminado el estudio de cada aspecto del temario estructurado para cada punto fundamental, se procedió a pasar a la consideración del Seminario Regional las conclusiones aprobadas por cada grupo. En estas sesiones plenarias, cada uno de los Delegados opuso los reparos que estimó del caso señalar; y, concretados debidamente, determinaron la suspensión de la consideración final sobre ellos. Los oponentes pasaban a integrar el grupo cuyas conclusiones habían objetado; y, en una nueva reunión de éste, se procedía a considerar la objeción propuesta. Agotado el debate se redactaba el nuevo dictamen y pasaba a ser considerado, definitivamente, en la sesión plenaria correspondiente. Por este procedimiento serio, científico y responsable, fueron eliminadas las discusiones inútiles y se consideraron con ahondamiento, los aspectos objetados de las primitivas conclusiones, y así se llegó a votaciones que tradujeron estudio detenido de los puntos analizados y ausencia radical de soluciones apasionadas o precipitadas.

Las dos últimas semanas fueron dedicadas a las sesiones públicas y plenarias.

Como se advierte y queda dicho, se adoptó una técnica de trabajo que redujo al mínimo el verbalismo; y permitió trabajar en equipo para profundizar el estudio analítico y crítico-constructivo de la realidad educativa de Latino América. Fué por tal método de labor que los trabajos correspondientes al conocimiento de cada asunto se desarrollaron en cuatro fases sucesivas:

- 1.º investigación de las fuentes documentales y bibliográficas de cada uno de los temas y sub-temas;
- 2.º informes individuales para ser considerados ante cada grupo o sub-grupo;
- 3.º discusión de los informes presentados; y
- 4.º el Seminario, en sesiones plenarias, consideró y aprobó las conclusiones correspondientes.

Las sesiones diarias correspondientes a la Sección "Educación para la Paz", constituyeron algo así como la resonancia de la intensa tarea de preparación de campañas educativas y de coordinación de propósitos que, en cada grupo y sub-grupo de la Sección "Educación Fundamental", paralelamente, se llevaba a cabo.

Y para que la intercomunicación diaria de los integrantes del Seminario fuese más activa y profícua, todos pasamos a residir en el Internado "Gran Colombia", que, normalmente, congrega hasta doscientas aspirantes a maestras. Esta disposición permitió prolongar, en una dilatada sesión, todas las actividades del Seminario. Tanto fué así, que muchas de las deliberaciones comenzadas en el Liceo "Andrés Bello", continuaron hasta media noche, en las aulas del Internado que, si se encontraba en período vacacional para

las alumnas magisteriales, nos dió oportunidad para convivir un inolvidable mes de laboriosa actividad.

Asuntos considerados.

No sería posible concretar todo lo actuado por el Primer Seminario Regional. Procuraremos realizar una apretada síntesis de algunos de los más importantes puntos considerados.

Alfabetización de adultos. — El Seminario se pronunció, unánimemente, en el sentido de que el problema de la alfabetización de los adultos crea serias responsabilidades a los gobiernos latino-americanos. Felizmente, no figuramos entre los países de mayor porcentaje de analfabetos adultos; y, más felizmente aún, no tenemos la presencia de grandes masas indígenas que perviven al margen de la civilización en un estado casi primitivo. Analfabetismo y lenguas autóctonas constituyen una encrucijada de problemas educativos de singular importancia. Hay en América Latina, cerca de treinta y dos millones de personas que pertenecen a la raza aborigen y que no hablan español... Frente a esta realidad, defendimos el derecho de los pueblos libres a disponer la más adecuada solución a sus dificultades lingüísticas.

Lenguas vernáculas. — Propusimos, y se aceptó nuestra tesis, que las lenguas regionales indígenas constituyen un tesoro lingüístico que debe mantenerse, sin perjuicio de practicar, simultáneamente, una lengua culta de mayor área léxica, a los fines de satisfacer las naturales conveniencias de usar un idioma de amplitud internacional. Sostuvimos, también, que cada Estado tiene el derecho inalienable, frente a la posible coexistencia de lenguas vernáculas (caso de Bolivia, por ejemplo), de resolver cuáles deben ser consideradas como lenguas autóctonas natales y la forma de aprovecharlas. Y agregamos aún, con beneplácito unánime, que dentro del conglomerado de los pueblos latino-americanos deberá mantenerse, junto a las lenguas vernáculas, el idioma español como el más útil y más adecuado para la comunicación internacional latino-americana. Nuestra posición ante el debate, fué de alarma, porque la documentación estadística demuestra que el analfabetismo crece en América. Por lo demás, el problema de la educación del adulto quedó tendido hacia la dirección —ratificada en el siguiente Seminario de Río de Janeiro— de que toda campaña debe enderezarse hacia la adquisición de valores culturales, morales y cívicos; y, por lo tanto, se debe enseñar no sólo a leer, a escribir y a contar, sino a *vivir dignamente*. Y se fué tan categórico en esta conclusión que se expresó que "todo esfuerzo que no se dirija al logro de estos fines, debe considerarse como inútil y perdido".

Asociaciones Cívicas Comunales. — El doctor Nannetti, Director del Seminario, presentó un notable trabajo de enjundioso contenido en el que sostiene que "es aconsejable buscar para la Educación de Adultos una organización democrática que dé al pueblo un sentido de responsabilidad y una conciencia de su significación dentro de la comunidad". Propone, en consecuencia, la creación de Asociaciones Cívicas que agrupen a los vecinos, organizaciones y grupos de cada localidad, en un propósito común, para formar en esencia "la escuela primaria de la Democracia". Cita en apoyo de sus ideas la organización de la Comunidad Rural Modelo, que funciona en Colombia, dependiendo de la Escuela Normal Superior y que ya es un admi-

rabable ejemplo de asociación cívica. Pero estas agrupaciones rurales necesitarán el asesoramiento de los universitarios que, como ocurre por la tendencia macrocefálica de la distribución de las poblaciones de América, difícilmente irán a instalarse en zonas apartadas de los centros poblados. Para lograrlo, el doctor Nannetti sugiere —y el Seminario hizo suya tal sugerencia— que "los gobiernos latino-americanos estudien la posibilidad de que en las leyes de educación se establezca la obligación de *servicio social* no inferior a un año, para los egresados de las Universidades y Politécnicas en los lugares que determine el Estado, de preferencia en el medio campesino"...

La Escuela Rural en América. — Con relación a la Escuela Rural, el Seminario llegó a la conclusión de que, tal como funciona en la mayoría de los países latino-americanos, no llena su cometido. Se propuso, al mismo tiempo, que la Escuela Rural debe tender a ser democrática, gratuita y obligatoria, anti-imperialista, orientadora de la comunidad, pacifista, anti-feudal, progresista, científica y activa. Concretados tales finalidades y objetivos, se declaró que "la escuela por sí sola es incapaz de transformar a los pueblos", de aquí la necesidad de que los organismos internacionales, tales como la UNESCO y la Unión Pan Americana, así como los organismos dependientes de la ONU se coordinen para una acción conjunta en las áreas seleccionadas al efecto. Y por último, y como síntesis de los puntos estudiados, se llegó a la conclusión de que "la educación rural constituye uno de los problemas fundamentales de Latino-América, por encontrarse ubicada en el campo, la gran mayoría de su población; y por ello, debe merecer atención preferente de los organismos oficiales y de las instituciones que tienen responsabilidad e ingerencia en la transformación de la vida campesina".

Fué al considerarse estos puntos relativos a la Educación Rural que propusimos, y se nos aceptó, la recomendación siguiente:

"Los gobiernos de los países latino-americanos deberán acrecentar los rubros presupuestales correspondientes para poder incrementar la obra educativa por medio del aumento de educadores, cuyo número es, en general, insuficiente para satisfacer las exigencias de la alfabetización y del progreso de la cultura popular en América".

Educación Vocacional. — En la Sección destinada a investigar lo atinente con la Educación Vocacional nos tocó intervenir activamente. Se trataba de concretar de modo claro, categórico e intergiversable, la relación que, dentro del proceso educativo, debía asignarse a la Educación Vocacional como preliminar cimiento de la Educación Fundamental. Al estudiar en equipo los antecedentes relativos a la cuestión, corroboramos que había una evidente confusión en la interpretación de la terminología en uso para definir los conceptos correspondientes a lo vocacional, desde el punto de vista educativo. El Seminario sugirió la adopción de la definición siguiente:

"EDUCACION VOCACIONAL es la que, sin desatender los aspectos esenciales de la Educación Fundamental, forma, instruye y capacita para adquirir una profesión, arte, oficio u ocupación que permita ser, individual y socialmente, útil por el trabajo".

Se aclaró, al mismo tiempo, que la orientación vocacional no debe con-

fundirse con la *educación vocacional*. La primera ayuda al individuo a buscar su ocupación en la vida; y la segunda desarrolla sus aptitudes características y le suministra el conocimiento y el adiestramiento requeridos para el desempeño de una ocupación determinada.

Dentro de las conclusiones adoptadas en lo relativo a la educación vocacional, las actividades de la producción deben regirse por principios, métodos y procedimientos técnicos y por la práctica efectiva de ellos, en forma tal que satisfagan, directamente, a la industria, la agricultura, el comercio, la administración en general y los servicios del hogar. Mas no sólo debe ser educado el productor; también la educación tendrá que alcanzar al consumidor y, en consecuencia, debe crearse tal enseñanza y realizarse una campaña para educar al que compra, gasta o consume "a fin de hacer de él un elemento cívica y moralmente responsable, que obre en función del hogar y de la patria, tanto como de su propia persona y de la comunidad". El Estado tiene que comprender que los rubros presupuestales destinados a incrementar y perfeccionar la Educación Vocacional, son, a la postre, financieramente, "fondos rotatorios", que retornan en el aumento de la riqueza pública por obra y acción del trabajo productor. Será pues, indispensable desarrollar en el niño y en el adolescente, la noción, el gusto y la estima por el trabajo manual, tanto como por las actividades intelectuales, a fin de indagar en esta exploración, la aptitud o la vocación que requieren atención, educación y perfeccionamiento. Así llegaremos a alcanzar la realización de la Educación Fundamental por medio de la evolución creadora de la Educación Vocacional.

Las horas libres. — Se aprobó la conclusión de que es conveniente "reconocer al hecho pedagógico la primordial importancia que tiene en el desenvolvimiento integral de la personalidad de los alumnos de la Educación Vocacional y hacerlo preceder a toda actividad de formación profesional". Asimismo se destacó la urgencia que hay de aprovechar las horas libres del alumno para "completar sus experiencias profesionales con la concurrencia a fábricas, laboratorios, centros agrícolas, industriales y comerciales, etc., para perfeccionar su cultura y para practicar la *solidaridad social*". Todas estas recomendaciones están seriamente fundamentadas.

Formación del Maestro. — Este tema dió oportunidad a animados debates. Se partió de la base de que "la más grande obligación social de los estados de Latino-América es levantar rápidamente el nivel de vida de las masas obreras y campesinas" y se llegó a la conclusión de que los sistemas de educación deben colaborar con eficacia en la aplicación inmediata de esta política social, para lo cual los maestros tienen que merecer el respeto y alcanzar la jerarquía que, en acción de tal importancia, les está asignado. Era, en 1948, y tal vez siga siéndolo hoy, que el Ministro Prieto nos decía en uno de los simpáticos diálogos a que acostumbraba llevarnos: "Venezuela sólo necesita urgentemente diez mil maestros más de los que tiene"...

Contra el despido arbitrario. — Había y sigue habiendo países en donde la permanencia en el desempeño de un cargo magisterial o profesoral depende de la adhesión más o menos obsecuente al vaivén incierto de los regímenes políticos de actuación cinematográfica. Sostuvimos que la enseñanza exige para quien la imparta, una seguridad de vida, única forma de estar en condiciones espirituales de tranquilidad para educar para la paz. El do-

cente que sabe que está expuesto a los cambios caprichosos o arbitrarios de quienes tienen la dirección del gobierno, no puede impartir una enseñanza adecuada. Por esto propusimos, y fué aprobada por aclamación, una ponencia para salvaguardar los sagrados derechos de todos los educadores de América. La ponencia dice así:

"El Seminario Regional de Educación, reunido en Caracas, declara que, a fin de garantizar los derechos esenciales del Magisterio Americano, es preciso reglamentar la carrera administrativa del docente, mediante leyes que:

1.º ASEGUREN la implantación de un escalafón que reconozca el mérito de la actividad docente, los títulos o diplomas y de los años de servicio cumplidos;

2.º PROHIBAN el despido arbitrario por motivos políticos de orden partidario circunstancial o por otras causas diferentes de las que atañen a la competencia pedagógica o a la ética profesional".

Quedó, al mismo tiempo, aclarado que "el educador, dentro del aula, no debe realizar política de partido, puesto que ésta afecta o contraría los fines de la enseñanza democrática".

La enseñanza del español. — Creímos, todavía, al tratarse el capítulo de la "formación del maestro", que era indispensable insistir sobre la necesidad de darle al español toda la importancia que requiere, y propusimos, y nos fué aprobada, esta ponencia:

"Dar al Idioma Español la máxima importancia en los programas de estudio y dentro de las disciplinas formativas del Maestro, no para adiestramiento en las manifestaciones literarias, sino como medio de alcanzar y de enseñar la máxima corrección, claridad y precisión en la expresión hablada y escrita de los docentes y de los educandos".

Y por idénticos motivos, cuando se consideró la "Carta del Maestro" mocionamos para que se agregara que, en lo "patriótico", el Maestro debe exaltar los valores propios de la nacionalidad, sin xenofobias, ni nacionalismos exaltados.

La educación para la paz. — Al fundamentar nuestra ponencia sobre correspondencia interescolar al servicio de ideales pacifistas, se nos hizo el honor de solicitarnos la lectura del trabajo en una sesión especial. De ese extenso trabajo aprobado en sus conclusiones, extractamos los siguientes párrafos:

"La Escuela tendrá que consolidar y exaltar el patriotismo, que es el sentimiento generoso de la nacionalidad. Deberá educar para la Democracia que es una manera, y acaso la más efectiva, de instruir para el mejor ejercicio de la libertad. Pero no deberá satisfacerse con proclamar vanas fórmulas mágicas, porque las palabras han sido, también, elementos utilizados arteramente para motorizar los espíritus y deformar el alma de las multitudes y de los pueblos. La Escuela deberá declarar una sola guerra implacable y decidida: la guerra contra la guerra, para que un día pueda alcanzarse la realidad extraordinaria de la Paz. Mas es indudable que no podrá alcanzarse una paz duradera en la miseria, en la orfandad o en el desamparo. El niño, el adolescente o el hombre no gozarán el beneficio de la paz

en la quietud de propósitos beligerantes sobornados, sino en la plenitud del goce pacífico de sus derechos satisfechos, de sus aspiraciones alcanzadas y de sus ideales cumplidos. La paz por el sentimiento, por la comodidad o por la conveniencia es acaso tan despreciable como el estado de guerra que deseamos abolir.

Pero no sustentemos modelos de corte único, porque en el régimen institucional, soluciones opuestas pueden ser idénticamente plausibles, siempre que, para alcanzarlas no sea necesario hacer naufragar la dignidad cívica.

La Escuela de América libre no necesita más modelos que aquellos que su propia existencia le ha dado; y tiene que renunciar a la tarea simiesca de ponerse a imitar gestos y actitudes que no le son espontáneos. El hombre europeo que era nuestro modelo, y lo fué en la formación de nuestras primeras etapas, no puede ser hoy nuestro rector de conciencia, ni nuestro baqueano para marchar a través de la vida. Sus ideales de hoy no corresponden a nuestro programa de hombres que pretendemos integrar un mundo libre, optimista y desbordante de plenitud vital. Es posible que si al hombre del nuevo mundo se le planteara el doloroso dilema que propone Huxley y se le obligase a decidir entre la comodidad sin libertad y la libertad sin comodidad, seguiría prefiriendo, acaso con la más espléndida de las arrogancias, la incomodidad de vivir a campo y cielo, pero libre; porque el hombre de América, a riesgo de todas las zozobras, cantará como nuestro paisano:

"...Sólo en la vida me encanta
el vivir con libertad;
Para eso la inmensidad
Del desierto se ha extendido:
¡Yo necesito ese nido,
Soy ave de tempestad!"

MARGARITA TRIAY.

La evolución de la educación secundaria en los E.E.U.U. de Norteamérica

Cada vez más frecuentemente se oyen en nuestros medios educacionales de Secundaria quejas burlonas o impacientes sobre la capacidad y rendimiento de los alumnos liceales. Por grupos o individualmente desfilan éstos en boca de los profesores y con muy pocas excepciones oímos que no aprenden, no se interesan, no se preocupan, molestan. En la impotencia de lograr algo mejor, padres, familias, ambientes y la época suelen ser acusados. En las reuniones trimestrales, muchas expresiones de conmiseración, fastidio o desprecio son escuchadas —no siempre en el lenguaje más conveniente— y el derrumbe total o la ayuda negativa de subir la nota para alentar, se aplican sin consideraciones que serían más dignas del profesorado.

Este espíritu no es, por cierto, el más adecuado para infundir el entusiasmo que todo profesor debería alimentar como una llama sagrada y en nada dignifica ni justifica a un gremio a quien tan alta misión ha sido confiada. En no pocas ocasiones será causa de un "no vale la pena" presidiendo la labor docente y toda labor con ella relacionada. Y lo malo es que, muchas veces, tras la pantalla del desinterés general se ocultan el propio desinterés, la impotencia de hacer algo diferente, la incapacidad de manejar la clase con mejor dominio de la psicología juvenil y con otros métodos.

Pocas veces nos preguntamos, en efecto, cuánto conocemos de ese alumno que simbolizamos en una nota. Parece como si nuestro esfuerzo valorativo consistiera en mutilar su esencial unidad, separando su realidad emocional y su situación familiar de su capacidad mental y rendimiento, con los cuales nos quedamos para juzgarle.

Queremos que asimile lo que damos sin pensar hasta dónde es eficaz e interesante y hasta dónde sabemos despertar interés con nuestro dar. Rara vez nos confesamos la pobreza de nuestra preparación en psicología adolescente, esa psicología con la que debemos tratar día a día, o lo inadecuado de nuestros programas, técnicas e implementos para una época que tan rápidamente ha variado en intereses y oportunidades.

Y como parece más fácil desesperar del gran alumnado anónimo que de nosotros mismos y de los organismos educacionales de quienes dependen, sin embargo, nuevos programas y técnicas para ensayar antes de condenar, agravamos el mal con cada día que dejamos pasar.

Es cierto que se han tratado planes de reforma, que no todos son indiferentes al problema; pero también es cierto que no se ha tenido el empuje necesario para llevar algo a cabo, para experimentar, dándose la vergonzosa paradoja de que otros problemas, dificultades de aplicación y hasta situacio-

nes creadas han sido contempladas como más imperiosas que las urgencias educacionales de la juventud. Y esta juventud se nos va de las manos —manos que deberían ser modeladoras— sin hacer algo realmente efectivo para prepararla.

En este aspecto, sorprende ver en los E.E. U.U. de Norteamérica la continua evolución de la Educación Secundaria que busca en sus cambios —a través de una mejor comprensión de la psicología juvenil— la mejor adaptación del estudiante a su vida presente y la mejor preparación para la adaptación futura.

No nos referimos aquí a los valores, positivos o negativos, que esa evolución de ellos pueda tener para nosotros —raíces, temperamentos y modos de vida distintos— sino a la evolución en sí, eco de la evolución de la vida. Nos referimos a la esencial virtud de cambiar con la vida, de adaptarnos a ella y modificarla, a la virtud de poseer un espíritu flexible capaz de abandonar lo que ya no anda y, antes que nada, a una clara determinación, individual y colectiva, de efectuar el cambio pensado como mejor, para la juventud.

Porque parece que necesitamos, además de la comprensión del problema y el estudio de diferentes planes, olvidados cuando pasan las reuniones, esa clara determinación de que hablo y esa clara conciencia de que estamos perdiendo un tiempo precioso, para que todos podamos encontrar la fuerza y la manera de empujar la Reforma.

Se da por aceptado en los E.E. U.U. de Norteamérica que la educación “es más que vida; es vida misma”. El valor que encierra esta afirmación, su contemplación de la adolescencia y la madurez, de la realidad presente y de la futura realidad, han llevado a dicho país por caminos que, cada vez más, se alejan del anticuado y estrecho criterio según el cual la Educación Secundaria consistía en preparar a los jóvenes para la Educación Superior.

La acertada comprensión del enunciado principio ha traído, aparejados a los cambios económicos, sociales e ideológicos de la vida, cambios en los programas, las técnicas y los implementos de la Educación Secundaria.

Ciertos factores que enumeraré, favorecen estos cambios:

1. — La obligatoriedad de asistir al liceo hasta determinada edad.

Todos los estados de la Unión tienen leyes que obligan a los jóvenes a asistir al liceo hasta determinada edad. Siete estados hasta los 18 años, dos hasta los 17, dos hasta los 15, uno hasta los 14 y el resto, o sea la mayor parte, hasta los 16. Muchos piensan que el límite de la obligatoriedad debería elevarse, en todos los estados, hasta los 18 años. Estas leyes, que en sí mismas constituyen un cambio debido a un mayor conocimiento sobre el bienestar del niño y a un sentido general sobre los beneficios de extender la educación, han conducido a otras numerosas variaciones, dada la diversificación de programas que impone la masa heterogénea y que no era tan necesaria cuando la educación se limitaba a una selecta minoría.

2. — La descentralización que prima en materia educacional.

Cada estado en la Unión tiene amplio poder de control y organización de su sistema educacional. En el acta Brandeis se dice así: “Es una de las

felices disposiciones del Sistema Federal que un valeroso estado pueda, solo, si sus ciudadanos lo quieren, servir como laboratorio para ensayar nuevos experimentos sociales y económicos, sin riesgo para el resto del país". Esta libertad, que se aplica en lo relativo a la educación, se hace más amplia con la delegación de poderes en unidades educacionales más pequeñas: condados, ciudades o distritos cada uno de los cuales depende de un cuerpo llamado Oficina de Educación cuyos miembros son generalmente elegidos por el pueblo. Esto no impide la existencia de una oficina estatal que generalmente fija los standards en materia educacional. Los poderes del estado son, sin embargo, ejercidos dentro de los límites que impone la Constitución Federal y la Corte Federal tiene la facultad de intervenir en las políticas locales cuando éstas invaden el derecho y la libertad del pueblo. Existe, por otra parte, una Oficina Nacional de Educación que promueve y estimula la educación en todo el país, por intermedio de diferentes agencias. Gracias a la flexibilidad que otorga este propio gobierno local, numerosos cambios han sido y son posibles en materia educacional, progresándose rápidamente en este sentido, ya que se piensa, como lo expresa la Suprema Corte de Indiana, que: "Denegar el poder de cambiar es afirmar que el progreso es imposible y que debemos movernos para siempre "en las oscuras huellas de la antigüedad".

3. — El sentido de responsabilidad de padres y personal docente.

El establecimiento del gobierno local ha hecho del pueblo el responsable de la educación. Esta responsabilidad no se limita al derecho de elegir a las autoridades locales y al de actuar desde las oficinas locales de educación.

Los padres, más allá de sus obligaciones familiares y profesionales, los docentes, más allá de sus labores a sueldo, se muestran sumamente activos e interesados en los progresos educacionales locales y nacionales, con lo cual los cambios encuentran terreno propicio y las necesidades de la juventud, más fácil satisfacción.

Las Asociaciones de Padres y Maestros ⁽¹⁾ son particularmente numerosas y activas en el cumplimiento de amplios programas. El Congreso Nacional de Padres y Maestros ha expresado sus objetivos como sigue:

- a) Promover el bienestar del niño en la casa, la escuela ⁽²⁾, la iglesia y la comunidad.
- b) Elevar los standards de la vida del hogar.
- c) Conseguir leyes adecuadas para el cuidado y protección de la niñez y de la juventud.
- d) Llevar a una más estrecha relación la casa y la escuela. Los Maestros y los padres pueden cooperar inteligentemente en el entrenamiento del niño.

(1) La palabra "teacher" que se traduce por "maestro" es allí indiferentemente empleada para maestro y profesor.

(2) La palabra "school" puede, de una manera general, indicar la escuela y el liceo. Más particularmente, liceo se dice "high school" que, literalmente, significaría escuela alta.

- e) Desarrollar entre los educadores y el público tales esfuerzos unidos que consigan para el niño las más altas ventajas en educación física, mental, social y espiritual.

La actividad desplegada por los profesores que contribuyen al bienestar del alumno interviniendo en las actividades extra-liceales, estudiando los problemas educacionales en Asociaciones y Congresos, refrescando sus métodos y conocimientos en cursos veraniegos que tanto se ofrecen en diversos lugares, es tanto más encomiable si se tiene en cuenta los horarios que deben cumplir (generalmente de 9 de la mañana a 3.30 de la tarde, continuadamente) y los sueldos no muy altos que reciben (el promedio nacional, tomado de las estadísticas 1950-51, era de \$ 4.791 dólares en 9 meses para maestros de ciudades de más de 500.000 habitantes, y de \$ 3.130 para maestros de ciudades con una población entre 2.500 y 5.000).

4. — El alto standard de la vida.

Difícil, en efecto, resultaría llevar a cabo planes exitosos de reforma si las condiciones hogareñas de un número bastante grande de alumnos no permitieran atender debidamente la salud del niño y muchas veces su feliz desarrollo emocional.

Por otra parte, el concepto de la importancia de la educación hace que se invierta en ella sumas considerables de dinero para que el niño no carezca de aquellas condiciones que puedan hacer su esfuerzo más sano, agradable y eficaz.

5. — La comunidad, cuyos propios cambios y necesidades fomentan las modificaciones del sistema local.

6. — El énfasis puesto en los estudios sobre psicología infantil y adolescente, que aportando nuevos puntos de vista sobre las actitudes, con sus causas y consecuencias, del niño y del joven, ha introducido cambios en la manera de tratarlos,

CAMBIOS GENERALES DE LA EDUCACION SECUNDARIA

Lo cumplido en este aspecto es sumariado por los educacionistas Edmenson, Roemer y Bacon al comparar el modelo de educación tradicional con el moderno. (Estos datos son traducidos del libro "High School Education", de Lester y Alice Crow).

1. *Entonces:* el objetivo controlado del liceo fué la preparación de alumnos para las Facultades de Artes Liberales.

Ahora: el liceo reconoce la urgencia de llenar las necesidades de toda la juventud en cada comunidad —de las que no irán a Facultad tanto como de los que irán, de los lentos como de los brillantes.

2. *Entonces:* los estudiantes liceales provenían en gran parte de los hogares más prósperos y de los medios sociales más cultos de una comunidad.

Ahora: todos los grupos sociales y económicos, todos los hogares, están representados por estudiantes en el liceo típico.

3. *Entonces:* el poder de retención del liceo era tan bajo que sólo un pe-

queño porcentaje de los estudiantes inscriptos se mantenían hasta la graduación.

Ahora: un porcentaje mayor permanece en el liceo hasta la graduación.

4. *Entonces:* el programa de estudios consistía en su mayor parte en un limitado número de materias dentro de los viejos campos educacionales.

Ahora: el programa de estudios consiste en unidades que comprenden terrenos académicos, vocacionales y avocacionales.

5. *Entonces:* la participación de los alumnos en atletismo, periodismo liceal, clubes liceales, teatro y vida social era tolerada con mala voluntad.

Ahora: dicha participación es fuertemente alentada para todos los estudiantes.

6. *Entonces:* la disciplina era usualmente caracterizada por el dominio del maestro con énfasis en la represión de los intereses estudiantiles, estricta observación de los reglamentos y severas penas por falta de conducta.

Ahora: la disciplina se caracteriza por la buena cooperación entre alumno y profesor con énfasis en la buena ciudadanía escolar, espíritu de buen deportista, y recompensas por la buena conducta.

7. *Entonces:* sólo unos pocos estudiantes de baja capacidad escolar continuaban en el liceo más allá del primer año.

Ahora: se estima que un cuarto de los estudiantes más allá del primer año son lentos en el aprendizaje.

8. *Entonces:* la orientación de los estudiantes no fué reconocida como una de las más importantes responsabilidades del liceo.

Ahora: la orientación es reconocida como de la mayor importancia y muchos liceos tienen un programa completo de orientación bajo personal especializado.

9. *Entonces:* el abismo entre Enseñanza Primaria y Enseñanza Secundaria era demasiado ancho.

Ahora: la continuidad del sistema educacional es acentuada a través de nuevos tipos de organización escolar y de ciertas políticas administrativas.

10. *Entonces:* el tipo prevaleciente de organización local educacional fué la Escuela Primaria de 8 años y la Secundaria de 4.

Ahora: una Escuela Primaria de 6 años más una Escuela Secundaria en dos ciclos de tres años cada uno (Junior High School y Senior High School, respectivamente), constituyen el patrón favorecido por la organización local.

11. *Entonces:* el edificio liceal típico consistía en uno o más salones para estudio, varios salones de clase de tamaño uniforme y un pequeño laboratorio.

Ahora: el edificio típico tiene un *auditorium*, un gimnasio, una biblioteca, un taller, un comedor, varios laboratorios, muchos salones para actividades especiales y variedad de salones de clase. Muchos incluyen campos de juego.

12. *Entonces:* las exigencias hechas al liceo eran pocas y fácilmente satisfechas.

Ahora: son tan variadas y extensas y se multiplican tan rápidamente que se hace extremadamente difícil satisfacerlas.

Es natural que todos estos cambios hayan sido precedidos de la formulación de nuevas políticas educacionales y nuevos objetivos para la Educación Secundaria. Dicen Crow y Crow que, en una revisión de estas formulaciones, a través de 30 años, puede apreciarse que los intentos han consistido en extender pequeña o ampliamente los llamados 7 Puntos Cardinales de la Educa-

ción Secundaria. Si enunciáramos escuetamente estos principios podríamos decir que, real o idealmente, también lo son de otros sistemas de enseñanza, mas extendiéndonos a la explicación de lo que allí se entiende por ellos o de lo que allí se hace para cumplirlos, puede apreciarse que muchas veces hay ligeras diferencias y muchas veces abismos, entre uno y otros sistemas.

1. **SALUD** — "El liceo debería ofrecer instrucción en salud, inculcar hábitos de salud, organizar programas efectivos de actividades físicas, proveer a las necesidades de la salud al planear el trabajo y el juego y cooperar con la casa y la comunidad en la salvaguardia y el fomento de los intereses de la salud".

Es indudable que la comprensión de este aspecto no se detiene en el "debería". Desde el local liceal, donde todos los detalles están estudiados para una mejor salud del niño en su actividad estudiantil, hasta los programas que incluyen la salud entre las actividades de clase y extra-clase, todo tiende, en una feliz realidad, al logro del objetivo deseado.

2. **DOMINIO DE LOS MEDIOS FUNDAMENTALES**. — "Aunque el conocimiento de los medios de aprendizaje es uno de los objetivos fundamentales de la Escuela Primaria, la facilidad que el niño de 12 a 14 años puede adquirir en el uso de estos medios, no es suficiente para las necesidades de la vida moderna. Una de las funciones del liceo debería ser la de desarrollar un poder más extenso en el uso de ellos.

3. **VALIOSA PARTICIPACION EN EL HOGAR**. — "Esto constituye el desarrollo de aquellas cualidades que hacen del individuo un miembro útil de la familia". También aquí es indudable una realidad a la que contribuyen la interrelación del hogar y el liceo, los servicios de orientación que tan en cuenta toman al medio familiar, el predominio que, en todas las actividades, se da al sentido de responsabilidad y la enseñanza de la buena ciudadanía dentro de cualquier grupo.

4. **VOCACION**. — "La Educación vocacional debería capacitar al individuo para asegurar su vida y la de aquellos que dependen de él; para servir bien a la sociedad a través de la vocación; para mantener rectas relaciones con sus compañeros trabajadores y con la sociedad; para encontrar en esa vocación, tanto como sea posible, sus mejores capacidades y aptitudes".

Como consecuencia de haberse comprendido más claramente que el hombre no sólo necesita adquirir habilidades, conocimientos y actitudes que le permitan tratar con los diversos grupos de los que forma parte sino también con grupos especializados como el de su profesión, la enseñanza vocacional no ha sido limitada a liceos vocacionales y técnico-vocacionales, sino que ha sido introducida en el programa liceal corriente con materias optativas (en relación con la futura carrera vocacional) y materias facultativas (que más parecen contemplar el interés del alumno). Por otra parte, los equipos vocacionales proveen las más completas facilidades para una eficaz preparación y el personal de orientación guía al joven para descubrir y canalizar su vocación.

5. **CIUDADANIA**. — "La educación cívica debería desarrollar en el individuo aquellas cualidades que le permitan realizar bien su parte como miembro de su vecindad, pueblo o ciudad, estado y nación y darle las bases para un entendimiento de los problemas internacionales".

Este objetivo se persigue no solamente con la inclusión en los programas

de materias relacionadas con él, sino también a través de los nuevos métodos de enseñanza, y de las actividades extra-líceales que contribuyen poderosamente a desarrollar las mencionadas cualidades.

6. **CARACTER ETICO.** — "Uno de los objetivos de la Educación Secundaria debe ser el de desarrollar en los alumnos el sentido de la responsabilidad personal y de la iniciativa y sobre todo el espíritu de servicio a los principios de la verdadera democracia que deberá saturar la escuela entera: director, profesores y alumnos".

Este es, sin duda, entre los otros objetivos, el más apto para cumplirse a través de toda la actividad escolar, en la diaria convivencia de alumnos y profesores en clases y clubes. A juzgar por la evidente presencia del sentido de la responsabilidad en el pueblo americano, este objetivo se cumple eficazmente.

7. **EMPLEO UTIL DEL OCIO.** — "La educación debería capacitar al individuo para obtener de su tiempo libre la recreación del cuerpo, la mente y el espíritu y el enriquecimiento de su personalidad.

Las actividades extra-líceales, muchas veces tanto o más numerosas que las actividades de clase, ofrecen toda clase de recreación y variadas oportunidades para el crecimiento de la personalidad, en los clubes de interés.

Hemos nombrado al pasar algunas de las maneras por las que los 7 Puntos Cardinales de la Educación Secundaria encuentran más fácil satisfacción: edificios y equipos adecuados, integración del liceo como centro comunal, servicios de orientación, actividades extra-líceales, programas de estudio. Este último continúa siendo, sin duda, uno de los factores más importantes. La formación de los cursos líceales, la integración de estos cursos con las diferentes materias y sus respectivos programas, constituye uno de los más grandes problemas con que se enfrentan los educacionistas.

EVOLUCION DEL LLAMADO "CURRICULUM" EN EL LICEO AMERICANO

Un diferente sistema para el egreso del liceo y una constitución diferente del programa liceal, hacen difícil encontrar en nuestra lengua traducción adecuada para la palabra "*curriculum*". Ella no se refiere al programa de estudios o programa liceal porque este nombre se aplica, en los EE. UU. de Norteamérica, no sólo a las materias que deben estudiarse cada año sino a todas las demás actividades líceales: actividades recreativas y de salud, actividades fuera de clase, actividades de orientación, cooperación de padres y profesores.

El "*curriculum*" tiene una acepción más limitada pues puede referirse a la sucesión de cursos en el principal campo de estudios o a todas aquellas experiencias bajo control liceal que están destinadas a obtener créditos para el egreso del liceo y a preparar para ingresar en el terreno vocacional.

Refiriéndonos a la construcción del "*curriculum*", numerosas experiencias han probado: que la capacidad de aprendizaje está en relación al grado de madurez, que la materia se aprende más efectivamente cuando está relacionada con propósitos sociales, que cada alumno responde mejor cuando lo hace en términos de su propia experiencia, habilidad, base educacional e interés. En consecuencia se ha tendido y se tiende aún a mejorar la construcción de cada "*curriculum*" conociendo y comprendiendo a los jóvenes a quienes está dedicado; conociendo:

1. su habilidad mental que no es homogénea,
2. su desarrollo físico, moral y social,
3. su base educacional,
4. su interés en estrecha relación con el grado de madurez.

La contemplación de estos puntos así como la de los objetivos de la Enseñanza Secundaria, ha aportado numerosos ensayos sobre diferentes tipos de "currículums".

A. *Curriculum tradicional*, con un grupo de materias constantes y bien delimitadas, con materias optativas y facultativas y con articulación vertical así llamada por presentar las dificultades de una materia escalonada a lo largo de 3 o 4 años. Esta forma ha evolucionado poco a poco hacia la articulación horizontal en la que los límites entre materias están parcial o totalmente destruidos y en la que a la ordenación cronológica sucederá la "unidad de estudio" ⁽¹⁾ cuya preparación lleva más que la asignación de un día.

B. *Curriculum correlacionado*, uno de los primeros intentos para romper las barreras impuestas por las materias. En él, éstas se enseñan aún separadamente pero son asociadas por los profesores cada vez que ello es posible. Por ejemplo, un período particular puede ser estudiado en clase de Historia, Literatura e Inglés al mismo tiempo, incluyendo trabajos correlacionados. Desde que la correlación, así entendida, puede ser solamente incidental y dependiente del interés del profesor, desde que no puede aplicarse a todas las materias ni a todo el programa, sólo está siendo considerada como un primer paso.

C. *Curriculum fusiónado*. — Se refiere este a la fusión de varios aspectos de un mismo tema en un curso general. Por ejemplo, en primer año, las llamadas Ciencias Generales incluyen los fundamentos de Biología, Química, Física y Astronomía. Los Estudios Sociales están constituidos por Historia, Educación Cívica, Geografía y Economía. Esta, sin embargo, no es una real fusión y es bueno advertir los peligros que los americanos han encontrado en su aplicación: dentro de cada fusión cada profesor puede presentar como unidades las áreas incluídas, sin prestar atención a su conexión; un profesor mejor preparado en una de las materias de la fusión puede sobrestimar la enseñanza de esta materia.

D. *Curriculum de vastas áreas de estudio*. — En base a la fusión de diferentes áreas que se encuentran en la vida: salud y capacidad física, uso del ocio, actividad vocacional y relaciones sociales, una reunión en vastas áreas de materias relacionadas, tales como Inglés, Matemáticas Generales, Estudios

⁽¹⁾ De acuerdo a la **unidad de estudio** un curso de Estudios Sociales sobre Fundamentos Mundiales de la Historia Americana, puede constituirse como sigue:

- Unidad 1. Introducción al estudio de la Historia Mundial (2 semanas).
- Unidad 2. Desarrollo de las Instituciones Gubernamentales (6 semanas).
- Unidad 3. Nacionalismo e internacionalismo (5 semanas).
- Unidad 4. Patrones culturales y sociales (7 semanas).
- Unidad 5.

En muchos liceos, aún en los tradicionales, se intenta esta manera de romper los límites entre materias y de dar menos énfasis al estudio puramente cronológico.

Sociales y Ciencias Generales, fué intentada. Muchos han visto este plan como más próximo a las necesidades estudiantiles y muchos como demasiado engorroso para ser de útil aplicación.

E. *Core curriculum* y *curriculum de experiencia*. — "Estos dos tipos de organización están básicamente relacionados. La diferencia de terminología consiste en el énfasis hecho sobre el propósito y organización de las materias de aprendizaje (*core curriculum*) y los procedimientos y actividades a través de los cuales el aprendizaje es llevado a cabo (*curriculum de experiencia*). Dando por cierto que algunos procesos de aprendizaje son de valor para todos los alumnos, el *curriculum* es construido alrededor de áreas comunes. Los límites de las materias se rompen en esta organización de aprendizaje en común. El *core curriculum* es organizado para funcionar llenando las necesidades de los estudiantes en sus adaptaciones individuales y en sus relaciones sociales y también para ponerles alerta frente a las condiciones y problemas de su comunidad. En aquellos liceos en que estos tipos de organización son la base de la educación general, el día está dividido de manera tal que los alumnos emplean de dos a cuatro períodos en estas clases y el resto en materias especiales de períodos regulares. La extensión del período destinado a las clases "*core*" permite excursiones y otra clase de experiencias, dentro y fuera del liceo, que pueden ser de mucho valor. Las clases "*core*" pueden también incluir materiales seleccionados de muchas diferentes materias. Como ejemplo de la integración de la actividad del alumno describiremos brevemente una unidad sobre "El antiguo Marinero". El grupo leyó el poema y discutió su significado y estilo. Al mismo tiempo se hizo referencia al período de la historia en que parecía haber tenido lugar el hecho; el curso del barco fué trazado con la ayuda de un mapa; las condiciones climáticas, las tormentas y las posibilidades fueron consideradas; los hábitos de los albatros y aves similares fueron notados; finalmente los alumnos ilustraron uno o dos incidentes de la narración. El estudio de clase fué acompañado por cuidadosas investigaciones de los individuos y del grupo. El interés fué fuertemente despertado y el proyecto completo constituyó una *unidad de estudio* exitosamente llevada a cabo, especialmente considerando las aplicaciones hechas a situaciones del presente relacionadas con el tema del poema. "Aunque desde el punto de vista de las materias regulares puede haber lagunas en las actuales clases "*core*", la gente joven adquiere actitudes deseables de cooperación, amplios conceptos de las relaciones humanas y gustan de esta forma de libertad controlada que les servirá en sus relaciones fuera del liceo". (Crow y Crow)

Los "*curriculums*" descriptos están ya en desuso o aún en aplicación entre los 28.000 liceos de los E.E. U.U. de Norteamérica. Uno de los liceos que visité, Saint-Louis Park en el Estado de Minnesota —considerado avanzado en educación— seguía más o menos el siguiente "*curriculum*":

Para el 1er. año o sea el 7.º grado.

Materias obligatorias: Inglés, Estudios Sociales ⁽¹⁾, Matemáticas, Economía del Hogar o Artes Aplicadas, Educación Física.

(1) Estas materias están constituidas por varias otras, como describimos en el "*curriculum*" fusionado.

Materias optativas: Música y arte, Banda de música.

Para el 2.º año (8.º grado).

Materias obligatorias: Inglés, Estudios Sociales, Matemáticas, Ciencias Generales (*) y Educación Física.

Materias optativas: (a elegir una) Artes Aplicadas, Economía del Hogar, Banda, Coro, Arte.

Para el 3er. año (9.º grado)

Materias obligatorias: Inglés, Educación Cívica, Elementos de Álgebra o Matemáticas Generales, Ciencias Generales, Educación Física.

Materias optativas: (a elegir una) las del año anterior más Latín 1.º.

Estos tres años completan el 1er. ciclo o Junior High School.

En el Senior High School o 2.º ciclo, disminuyen las *materias obligatorias* que son: Inglés, Historia Universal y Educación Física en 4.º año o 10º grado; Inglés, Historia Americana (entiéndase de los E.E. U.U.) en 5.º año o 11º grado; Inglés, Problemas Sociales en 6.º año o 12º grado.

En cuanto a las *materias optativas*, es necesario tomar dos en cada uno de estos grados y pueden ser elegidas de la siguiente lista: Geometría Sólida y Trigonometría, Álgebra Avanzada, Química, Física, Latín 1.º y 2.º, Español 1.º y 2.º, Conversación y Oratoria, Artes Dramáticas, Máquinas 1.º y 2.º, Trabajos en Metal, Trabajos en Madera, Dibujo Avanzado, Economía Doméstica Avanzada, Geografía Mundial, Dactilografía, Taquigrafía, Ley Comercial y Administración, Teneduría de Libros, Práctica de Oficina, Arte, Banda, Coro.

Podía considerarse que, en su mayor parte, los alumnos de este liceo seguían Estudios Superiores, al egresar.

Una comparación podría establecerse entre este tipo de curriculum y el analizado por la Comisión de Política Educacional como el ideal para el liceo del futuro.

Dicha Comisión ha presentado dos proyectos "Farmville" y "American City" para el campo y la ciudad respectivamente. Ambos dan gran extensión al tipo "core" y ambos destacan netamente la necesidad de una estrecha interacción entre el liceo y la comunidad.

La organización así bosquejada para mostrar las principales áreas de estudios corresponde a la de dos períodos de tres años cada uno y uno de dos, similar éste último a nuestros preparatorios.

Los grados, como ya hemos visto, son nuestros años. Los períodos por día son las horas de clase que, muchas veces, constituyen allí una hora reloj.

Conviene aclarar que de todos estos períodos u horas de clase se toma tiempo para: el almuerzo, los estudios vigilados (en las horas libres) y el llamado "home-room" (durante los primeros minutos de un período o anteriormente a él) actividad que consiste en discutir los temas más variados relativos a la adolescencia o a problemas del liceo y por la que se intenta entrenar a los alumnos en la discusión útil y promover un buen liderazgo entre los estudiantes.

Todo un período está dedicado a la salud y a las actividades físicas.

Tres períodos se asignan a las "core" clases en los 3 primeros años, disminuyendo a uno en el Junior College para acentuar entonces la importancia dada a los intereses individuales y vacacionales, por ser ésta la época en que el joven se orienta hacia una profesión o hacia la Facultad.

Presentamos aquí el sistema correspondiente a la "Ciudad Americana".

PERIODOS (horas)	G R A D O S (años)													
	Secundaria Temprana		Secundaria Media		Secundaria avanzada o Instituto Comunal									
7	8	9	10	11	12	13	14							
1	INTERESES PERSONALES Exploración de las habilidades individuales; descubrimiento de intereses en arte, música, ciencia, lenguas, deportes, manualidades; problemas de la casa y la familia, actividades del ocio.		INTERESES INDIVIDUALES Elección por el alumno, bajo orientación del maestro, del interés en los campos vocacionales, culturales e intelectuales.											
2														
3														
4														
5														
6														

Las líneas punteadas indican flexibilidad al planear para la juventud que necesita más tiempo en unas u otras áreas.

En este esquema sólo están incluidas las áreas principales pero, teniendo en cuenta todas las demás actividades que se cumplen en el liceo, la Comisión de Política Educacional espera que éste llegue a ser un centro comunal abierto de 8 de la mañana a 10 de la noche, ideal que, en no pocos lugares, no está lejos de cumplirse.

Aún cuando este sistema, con las muchas variantes que puede admitir, sea presentado como ideal, es evidente que muchos esfuerzos tienden hacia sus fines, luchando con los problemas prácticos del caso: reacondicionamiento de edificios, revisión del material audio-visual y de los libros de texto, renovación del equipo escolar, entrenamiento de profesores, cambios de técnica. Detalles minuciosos de organización, superabundancia de tareas de rutina y clases sobrecargadas se suman al poco entrenamiento de los profesores en las nuevas técnicas y al desconocimiento de la psicología adolescente. El que, en su mayor parte, los profesores sean aún especialistas en sus materias, provoca actitudes negativas.

Un sentimiento general, sin embargo, nacido de comprender la necesidad del cambio y de desear realizarlo, continúa llevando al liceo por el camino de su evolución.

Ese aspecto práctico que hasta ahora resulta insalvable entre nosotros sería, con una visión más amplia de la función de la enseñanza, el de cambiar pronto un programa anticuado que tanto puede beneficiar como dañar a la juventud.

Desde que existe una opinión general sobre la necesidad de dicho cambio, el estacionamiento es desidia y egoísmo porque sacrifica el futuro y el presente de la juventud a nuestro presente.

Aspectos renacentistas en Dante

Las formas superiores de la modernidad, que empiezan a delinearse visiblemente en Italia con una precedencia de siglos en relación con el resto de Europa, suponen, por un lado, la ruptura con una actualidad general operante —formas de vida y coordinadas intelectuales— y, paralelamente, la asunción de una tradición, al parecer ya cegada y superada, y de un pasado histórico, lejano en más de un milenio, con el que se empieza a descubrir una identidad cada vez más acuciosa. En ningún momento del devenir histórico el "ricorso" es más acentuado, y más inevitable y forzoso su interno impulso de ascensión, como la finura de su imbricación. Paradójicamente, pues, lo que ha de llamarse "modernidad" se basa en ciertas realidades muy antiguas; lo moderno es lo antiguo no porque esté de moda, sino porque se le reconocen ciertos valores fundamentales de vigencia absoluta y permanente, que excede la simple fenomenología histórica y adquiere categoría ontológica —como se desprende de la alegoría del segundo "Fausto"— de modo tal que en la órbita de esos valores fundamentales, aún hoy lo moderno sigue siendo lo renacentista, tras lo que siempre se agita el hombre grecolatino con sus descubrimientos.

El nexo que unirá la nueva militancia con las redescubiertas madres del pasado es un sentimiento del hombre y de las cosas humanas, y su reconsideración ahondada, hecha necesaria por la pérdida que supuso el excesivo teocentrismo de la época medieval. El uso, y hasta el abuso, que se hará de lo antiguo grecolatino, de que proceden algunos aspectos externamente negativos del llamado humanismo, al menos en la visión, no siempre objetiva, de ciertos historiadores, no dimana únicamente, en función de pretexto, de la intención beligerante y de la acción polémica contra un mundo que empieza a no amarse y a vivirse ya en insoportable estrechez, sino también, y más hondamente, de una semejanza real con aquel pasado, y de su valoración y cateo: la conmovión histórica se alimenta de una necesaria conmovión psicológica; hay también en las entrañas anímicas del hombre una revulsión, un retorno y una ascensión, aunque puedan ser viejos símbolos teogónicos los que invistan las originales calas antropológicas.

Tales formas de modernidad bullían ya, en urgente advenimiento, en la Italia medieval que, por no haber roto jamás los vínculos vivos y estrechos que la ligaban al mundo antiguo, y por no haber quedado apresada en las estructuras típicas de lo "medieval", pudo ejercer esa primogenitura cultural que Burckhardt le reconoce en la edificación del tipo nuevo de vida, y convertirse en "guía de occidente" como dice Gebhart (1).

(1) Emile Gebhart: "Les origines de la Renaissance en Italie".

La Edad Media divide artificialmente a los hombres en cristianos y gentiles, o los uniforma ingenuamente; el Renacimiento vuelve por la unidad esencial, y, por lo tanto, a la comprensión de la diversidad histórica, con el concepto de humanidad, y esa unidad ya aparece, más que teóricamente proclamada, estéticamente representada y propuesta, en la Comedia, en la que, por encima de toda dogmática limitación, triunfa ampliamente lo humano en sus más audaces fermentos (1). "Los desórdenes groseros hacia los que conducía el realismo bufo de los misterios de la Edad Media tardía no son, ni con mucho, tan peligrosos para la subsistencia de una concepción cristiano-figural del acaecer como el estilo elevado de este poeta en el que los hombres se ven y se reconocen a sí mismos" (2).

La esencia del Renacimiento, como de la Antigüedad greco-latina, es el humanismo. Las costumbres renacentistas han podido superar en corrupción o barbarie a las de la Edad Media, pero de todas maneras, el progreso que supone el descubrimiento del principio coordinador de una fecunda ética humana, es innegable. La Edad Media es una época teocentrada; el hombre, de buscarse en Dios, termina por perderse y deshumanizarse hasta la simplificación ingenua y el envilecimiento. El Renacimiento es una época antropocentrada; se desprende de Dios, o toma nueva distancia a su respecto, para buscar al hombre otra vez y reiniciar la búsqueda de lo absoluto. El Renacimiento preparó, de ese modo, —digámoslo en términos bíblicos— la tercera alianza en la que no hubo sobrenatural víctima propiciatoria —...pero sí los Arnaldos de Brescia, los Cola di Rienzi y los Giordano Bruno— ni intermediario místico porque es la humanidad entera, en el disfrute de su condición libre, la que "pacta".

Una interna continuidad espiritual anima la historia de Italia, en pujantes formas creadoras, ya desde el Evangelio Eterno de Joaquín de Fiore hasta la "Escuela de Atenas" y la "ciencia nueva"; y si el Renacimiento es el comienzo cabal y decisivo, San Francisco, —el "reconciliador", como le llama Chesterton,— Dante, Giotto, son los jalones significativos de este moderno testamento.

De toda esa intrincada riqueza y augural actividad, la compleja naturaleza de Dante, el más medioeval de los poetas, nos da el ejemplo prominente.

(1) En su trato con la antigüedad se anuncia ya en Dante la conciencia histórica moderna. "No es él —dice Perrens— quién dará a los paganos instituciones cristianas, ni hará de Calcas un obispo de Troya". Y de los precursores del Renacimiento afirma Hauvette: "se descubrió de golpe que si el hombre es esencialmente el mismo en todos los tiempos, en todos los lugares, las formas exteriores de la civilización, las costumbres, los pensamientos mismos, se modifican profundamente de edad en edad. Y se aprendió así a desprender de todas las contingencias aquello que hay de permanente y de inmutable en el alma humana. De este sentido histórico y crítico, que ha renovado la actividad intelectual en todos sus órdenes, los hombres de la Edad Media no tenían ninguna idea: para ellos el mundo era inmóvil, y los guerreros griegos, los defensores de Troya, como los héroes de Roma, no debieron diferir en nada de los caballeros de pesadas armaduras que ellos veían combatir a su alrededor".

(2) Erich Auerbach: "Mimesis".

El concepto de un Dante renacentista frente a un Dante medieval no presupone ningún afán polémico basado en definiciones simplistas y cerrados esquemas, sino el intento esclarecedor frente a una totalidad-hombre. El es la encarnación más madura y completa de su tiempo en lo que éste tiene de universal y permanente —la pasión de lo absoluto— y en lo que tiene de sano y positivo.

El sereno romanticismo de la Vida Nueva, la frescura juvenil de su mundo de sueños y de nobles intentos, tan humanos en su generosa desmesura; la pensante actividad del adolescente enfrascado en profundas disquisiciones por el mundo bien real de su ciudad, como luego la ardiente voluntad con que, desde las fronteras del ser, decide el viaje necesario; todo ello, mucho más que los legendarios castillos y las espectrales aventuras, nos da la entraña viva y vigente de su tiempo que fué también en lo básico de su concepción, tiempo de juventud.

Como en la juventud del hombre, lo que la caracteriza es la intuición del carácter de singularidad única y novedosa de todo hecho o cosa. La repetición no existe ni en el ser ni en el devenir, y no existe, por tanto, en la visión del mundo ese material inclasificable que las épocas "viejas y decadentes" van amontonando sin más explicación posible que la de su repetir incesante. Ello obliga a la interpretación profunda, y a la búsqueda de la significación y del trasfondo que está inmediato a la apariencia, que es originalidad absoluta; y es tal visión novedosa y naciente del mundo y del devenir lo que conduce a la alegoría de Dante, tan impregnada de platonismo y de neoplatonismo, no obstante el culto cenital del "Maestro de las que saben".

De tales signos positivos de la medievallidad, podrán hallarse numerosas manifestaciones aisladas en poetas o en pensadores, pero Dante las reúne todas y las manifiesta exhaustivamente en creadora síntesis vital.

Pero él es también una de las encarnaciones más titánicas de la modernidad, en lo que ésta tiene de originalidad fecunda y promisoría: la pasión de lo humano del hombre, sin la que aquella pasión de lo absoluto ni se comprende ni se aclara. Caben en su vasta y noble alegoría los anhelos de todos los hombres, las inquietudes y problemas de todas las épocas.

Su alegoría —que para él y su época fué verdad inconcusa, porque alegoría era el mundo de secretas realidades, y Dios, en cuanto creador, era el poeta de ese mundo— sigue siendo poesía insuperable, y su autor un poeta por antonomasia, el más grande poeta posible, en su imitación de Dios; y aun como "verdad" sigue teniendo el inmenso valor aproximativo que tienen todas las aventuras del conocimiento, que sólo valor aproximativo y simbólico tiene la ciencia de nuestros días según la más moderna interpretación de sus filósofos. Dante supo describir la vida humana y la naturaleza entera con realismo preciso y riguroso: es un genio realista por excelencia; y supo al mismo tiempo denunciar el sentido alegórico que su "especial filosofía" exigía.

La interpretación alegórica de la realidad se explica por la pasión de lo absoluto y no hay comprensión de ninguna parcela de la realidad sino en función de ello; lo inmediato adquiere sentido por lo remoto; por otra parte, la alegoría acerca lo absoluto y hace posible el profundo amor a la realidad y la sensibilidad exquisita para todo lo real que no existe como

tal si no irrumpe ante el alma del hombre con un contenido altamente valioso. No se puede amar lo real sin lo absoluto; y no se puede explicar lo absoluto en lo real sin algún tipo de alegoría, como que el lenguaje mismo, y las ideas, son alegorías de esa realidad. Manejamos alegorías. Dante es el ejemplo de una interpretación exhaustiva del Cosmos, y, siguiendo al Dios poeta, lo que concibió como pensamiento lo realizó como poesía. Si su naturalismo implacable fué una excepción para su tiempo, su sobrenaturalismo no puede serlo en ninguna, ni siquiera en la nuestra. El hombre es la criatura del deber-ser; la simple explicación "natural" no basta, porque la "naturaleza", en cuanto conclusa y cerrada, es mero ser sin deber-ser, y el hombre está abocado por exigencia espontánea de su voluntad a la sobrenaturalidad que la complete con la imagen integral y comprehensiva.

Además, por encima de las partes dogmáticas presentes en la obra de Dante, hay tanta ciencia libre y humana, un señorío tal de desprejuiciado investigador, que se pueden de vista muchas cosas que ya no se quisiera o no se pudiera comprender, por el soplo de libertad creadora que todo lo anima. Aquello, más bien, aparece en su titánica naturaleza de renovador como los residuos de un pasado y de un presente que no pueden menos de fijarse en todo hombre bien plantado en su tiempo.

Pero sobre todo, Dante crea la atención más viva sobre lo humano y la vida del hombre, al punto que todo lo demás —plan divino, voluntad y providencia— aparece en función del cuadro revelador de la humanidad. No es en Dios en quien se piensa; es en una justicia para el hombre. Aunque puesta por Dios en su sitio eterno, cada criatura del trasmundo dantesco, atrae por sí sola. Este arte realista, incluso, al desplegar esa humanidad triunfante, desde el Infierno al Paraíso, crea el ámbito para todas las protestas y rebeldías, para la blasfemia y la herejía libertaria; y el que se simpatice ya con Farinata, Francesca o Ugolino, representa un triunfo de lo humano, si se quiere a pesar de lo divino.

— I —

Primogénita de la modernidad. — La comprensión de un Dante renacentista se aclara, desde luego, si se presta atención al hecho histórico, con diversos testimonios dilucidados por los investigadores, de que no hubo para Italia, como hubo con mayor intensidad para otros países, verdadera ruptura con el mundo grecolatino, en que se nutrirá, para su radical reificación de valores, el hombre del Humanismo y del Renacimiento, —"Jamás —afirma Perrens— ha habido en la península, en este orden de cosas, solución de continuidad; jamás las escuelas cerraron sus puertas, jamás faltaron alumnos. Así pues en este suelo feliz, que la antigua Roma hiciera a su imagen, no se estudia mucho tiempo sin encontrar a los antiguos, esos grandes educadores de la humanidad" (1).

Roma y Grecia; Roma con el doble simbolismo de "imperio", pero imperio con el humanismo universalista del "De Monarchia" en que se depura hasta hacerse idea fecunda; y de república, en la visión revolucionaria que llega al martirio ejemplarizante de Arnaldo de Brescia y Cola di Rienzi, que

(1) François T. Perrens: "Florencia, un milagro de la civilización".

han bebido en el ejemplo de Catón; la madre y la abuela, prevían en Italia, unidas en el amor común al genio naciente de la nación nueva que había salvado indemne su legado: tal el singular escorzo histórico, que, se nos antoja, se podrá ver representado luego en las tres figuras del "Santa Ana" de Leonardo, donde una inefable unión envuelve y resguarda, en la magnífica promesa del infante, la fecundidad y señoría de la adultez.

La antigüedad podrá llegar a ser después sólo patrimonio de un patriado intelectual y dará incluso, junto a las conquistas perdurables de los grandes humanistas, en difíciles momentos y en determinadas áreas sociales, frutos artificiosos, equívocos; o inútiles; pero ella no sin antes haber regado y nutrido con su verdadera sangre un cuerpo vigoroso y activo. Cuando la antigüedad llegue a ser tan sólo infecundo placer de refinados, u oscura divagación de eruditos, ya habrá tenido, en su periplo histórico, cumplida su misión en un largo y sustancial contacto con el pueblo, que la respira en el aire y la vive en la vida de cada día; porque, la antigüedad, para el caso especialísimo de Italia, no es un descubrimiento de la erudición, sino como un modo de ser hombre, o de seguir siendo hombre. Para la Italia creadora, la antigüedad resurge, no renace; son las cosas existentes y operantes, —que no están muertas, sino obstaculizadas— que conquistan, empujando desde las entrañas, la luz plena que les es debida. Risorgimento, "...Fué encontrado el grupo del Laocoonte de que Plinio había hablado. Miguel Angel en persona había dirigido las excavaciones. No será exagerado decir que fué éste el acontecimiento más sensacional de aquel tiempo. El grupo antiguo fué primero llevado al Capitolio en carro de triunfo, y de ahí al Belvedere donde Bramante, siguiendo órdenes del Papa, le había preparado un emplazamiento digno de su nombre. Mientras el carro avanzaba por las calles de la Ciudad Eterna, decoradas como para un triunfo, empavesadas con guirnaldas, las campanas de las iglesias se echaban a vuelo y tronaban los cañones del castillo de San Angelo. Una vez en su sitio, una muchedumbre en delirio cubrió de flores el mármol. Ningún capitán victorioso conoció un triunfo más bello." (1)

No se conciben alegrías de este tipo sino como expresión de vida tenazmente atesorada que vuelve a hallar los más significativos juegos y sus ritmos más elementales. Quien habla en italiano sabe en qué proximidad entrañable le aguarda lo latino y lo griego. ¿Y qué de extraño que de las categorías insignes de lo antiguo extraiga la gente nuevas leyes y preceptos para su pensar y su vivir, si desde la infancia cercan sus sentidos los tenaces "ídolos" de un mundo en que esa infancia se prolonga y se jerarquiza a través de la de sus propias gentes e históricos pasados?

...favoleggiava con la sua famiglia
de Troiani, di Fiesole e di Roma. (2)

Las investigaciones de los historiadores, suficientemente coincidentes, permiten definir la Italia medioeval en que Dante se yergue, y de la que es expresión y vocero, por la ausencia de rasgos medievales, en relación con otros países: una *Edad Media sin medievalidad*, en suma. "La sola palabra *Edad Media* —dice Hauvette— evoca un cierto número de ideas y de hechos;

(1) Funck Brentano: "El Renacimiento".

(2) Paradiso.

de condiciones sociales e intelectuales netamente definidas, sobre todo cuando se tiene en vista la literatura francesa, la más perfecta expresión de esos siglos lejanos: la organización feudal domina entonces toda la vida pública; la filosofía escolástica se impone como una disciplina necesaria al trabajo del pensamiento; en fin una potente inspiración nacional anima la producción poética de Francia: por su lengua, por sus héroes, por su ardor guerrero, tanto como por su malicia burguesa o popular, la literatura francesa, del siglo XI al XV, es la imagen de la joven nación nacida sobre el suelo galo de la civilización latina y cristiana, transformada, en el orden social, por una aristocracia guerrera de origen germano... *Nada de parecido ha ocurrido en Italia.* Allí ninguna fusión durable y fecunda de elementos diversos ha hecho surgir una nacionalidad sobre las ruinas del viejo mundo romano. El movimiento literario que se esbozó tardíamente fué, al principio, desprovisto de toda originalidad: Italia no tuvo héroe nacional. Los espíritus siempre fascinados por la grandeza de Roma, cuya gloria, se pensaba, no podía sino sufrir un eclipse pasajero —porque su destino es divino y su potencia eterna— no se inclinaron sin resistencia a la disciplina escolástica. *La feudalidad no tuvo raíces profundas en este suelo puramente latino;* este pueblo, que era y se sentía tan íntimamente romano, no veía en su nobleza feudal más que una horda de bárbaros llegados para oprimir y devastar el "jardín del imperio"; ninguna comunidad de intereses ni de sentimientos podía existir entre la gran masa de los italianos y los representantes de la raza germana; es al margen de esos amos, es contra ellos que se funda *la comuna*, bien pronto próspera, *de la que va a surgir el arte y la poesía de la nueva Italia.* Las letras no encontraban héroes que cantar entre esos enemigos del nombre romano; así se refugiaban ellos en el estudio de la antigüedad, celosos en mantener el culto de las solas tradiciones nacionales que ellos conocían. La ciencia a la cual ellos se dedicaban de preferencia no era la teología, gloria de la Universidad de París, sino el derecho, ciencia romana por excelencia, y que de todas partes se venía a estudiar a Bolonia. Esta ciencia eminentemente positiva y de un carácter práctico, convenía mejor al genio italiano que las discusiones abstractas en que triunfaban los doctores de la Sorbona. Porque si los grandes italianos de la Edad Media fueron místicos ellos no cesaron por esto de tener plenamente conciencia de las realidades de la vida: San Francisco no fué un teólogo; su piedad buscó en los espectáculos de la naturaleza un alimento más sustancial que en las definiciones y silogismos de la escuela; su apostolado encontró una justificación suficiente en el alivio que él llevaba a las meserías humanas, y su palabra ardiente extraía su eficacia y su poesía de este contacto íntimo con la realidad... Es de su *realismo innato*, es también de los ejemplos de la antigüedad, estudiados con una infatigable perseverancia, que los italianos sacaron sus primeras inspiraciones verdaderamente originales... Al abrigo de la antigüedad, el genio italiano, empapado de realidad, de armonía, de belleza, se ha mantenido en guardia contra las abstracciones, sutilezas y formalismos del pensamiento escolástico, en el momento mismo en que la vida municipal emancipaba la comuna y llamaba a este pueblo al libre desenvolvimiento de sus facultades; es en esta escuela que Dante ha desarrollado las dotes de su raza, y ha sabido producir, a despecho de su teología, de su ciencia enciclopédica y de su concepción simbólica de la poesía, una obra personal, humana, tan vecina de nosotros por ciertos

aspectos que a veces se ha creído reconocer en ella la aurora del Renacimiento". (1)

Como el hombre antiguo grecolatino el italiano de entonces se volcaba íntegro en la vida del ágora, y esta actividad apasionada y viva permitía a ciudad tan prodigiosamente dotada como Florencia convertirse en punto de partida de formas institucionales y sociales de los tiempos modernos. En estos términos sintetiza Perrens la misión histórica de la gran ciudad que vio nacer a Dante: "sus instituciones políticas, primer fundamento de las democracias modernas; sus instituciones económicas, primer fundamento de una ciencia que ha necesitado siglos para tener conciencia de sí misma; sus costumbres tan elevadas con respecto al salvajismo de la Edad Media; el papel que le toca desempeñar como iniciadora de las letras humanas y en las bellas artes, merced al espíritu del Renacimiento que sopló sobre ella antes y de manera más perfecta que en cualquiera otra parte: y finalmente, el ejemplo heroico que da al mundo al cultivar el arte y la literatura, aun en las convulsiones de su muerte, con un éxito jamás igualado". "Florencia —añadimos de Burckhardt— merece el título de primer estado moderno. Aquí es cosa de todo un pueblo lo que en los principados es asunto de una sola familia... En la contextura de estos estados, tanto repúblicas como tiranías, reside, no sólo la única, sino la más poderosa razón de ese temprano desarrollo que hace del italiano hombre moderno. De esto depende el que tuviera, necesariamente, que ser el primogénito entre los hijos de la Europa contemporánea. Durante los tiempos medievales, ambas caras de la conciencia —la que se enfrenta al mundo y la que se enfrenta a la intimidad del hombre mismo— permanecían, soñando o semidespiertas, como cubiertas por un velo común. Este velo estaba tejido de fe, cortedad infantil e ilusión; el mundo y la historia aparecían a través de él maravillosamente coloreados, y el hombre se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo general. Es en Italia donde por primera vez se desvanece en el aire este velo. Despierta una consideración objetiva del estado y de todas las cosas del mundo en general" (2).

La intensidad de aquella vida pública se patentizará ejemplarmente en hombres como Dante en quen se unen, con excepción singularísima, sólo comprensible en el genio, los rasgos del ser activo y combativo hasta la pasión, y la del místico contemplativo. Es que la vida pública entonces, como en los mejores tiempos de la humanidad, sabía reclamar con bellos y poderosos incentivos, en que entraba en juego la dignidad de cada cual, no sólo viles apetitos, sino las más puras inclinaciones del alma más noble. Como Esquilo, Dante vivió en los tiempos heroicos y creadores de la vida civilista y guerrera de su pueblo. El elevado estilo de vida, común a todo el pueblo, domina todos los aspectos de la existencia, como una preocupación obsesiva. Contemporáneos de Dante eran aquellos dignos burgueses que, "al iniciar la construcción de la catedral de Florencia, a fines del siglo XIII, declaran en el documento que trasmite sus instrucciones al arquitecto Arnolfo di Cambio, que el deseo que los animaba era que fuera diseñada de modo que resultara

(1) Henri Hauvette: "Littérature Italienne".

(2) Burckhardt: "La cultura del Renacimiento en Italia".

digna de corazones levantados a mucha grandeza y del alma de la noble ciudad, formada por el alma de todos sus ciudadanos". "No eran vulgares comenta Young— los hombres que llegaban a tal altura en un puro documento oficial..." (1).

No estaba solo, en verdad, Dante, no obstante eclipsar él toda grandeza inmediata, como no estaba solo Homero; si éste es la encarnación poética de aquella ilustración jonia que parece preludiar el siglo ático de Pericles, aquél lo es de esa decantada y fina ilustración florentina que está preludiando ya el siglo de Lorenzo, esto es, la modernidad en occidente. ¿Podía ser el genio una excepción en su tiempo salvo en la manifestación genial de lo mismo que su tiempo —y nación— le ofrecía?

En el cuadro de la vida pública italiana que esboza Weber se creería estar también en presencia de un retrato, en tantos rasgos perfectos, del Dante hombre y ciudadano, de cuya apasionada militancia tantos ecos responden desde la historia, la biografía y la autobiografía: "El tipo de hombre italiano —dice el autor de "Historia de la Cultura"— que despierta en aquellas ciudades de sentido racionalista y empapadas por una fuerza vital capitalista, adquiriendo con ello por vez primera su carácter de italiano, es algo por entero diverso del tipo de los demás hombres occidentales. En cuanto a su formación espiritual este tipo de hombre italiano constituye una especie de hombre antiguo resucitado. (...) "Lo que se produce como resultado de este florecimiento no es, en absoluto ni en modo alguno, una repetición de la antigüedad. La catedral de Florencia, cuya construcción se llevó a cabo con arreglo a los principios de Vitrubio, no es un Panteón". Este tipo italiano tiene las siguientes dimensiones características: *la claridad e iluminación de conciencia propias del mundo antiguo; su vieja urbanidad milenaria, su carencia de prejuicios y su libertad interior*; asimismo posee un sentido de visible ajustamiento a las formas y de sereno equilibrio; su intelectualidad, desarrollada y continuada en un largo proceso, que no actúa como disolvente, sino siempre como algo creador y constructivo. Podemos decir de este tipo de italiano que es el hijo más joven y al propio tiempo el más maduro de aquel nuevo mundo occidental que por doquier se hallaba a la sombra del mundo antiguo. Este tipo humano se nos aparece como llevado y animado por los recuerdos, porque en definitiva despierta bajo el mismo sol que alumbró la Antigüedad y con una igual facilidad de vida: en suma, dentro de los mismos muros ciudadanos en que, en otro tiempo, se había desarrollado la existencia del gran mundo antiguo".

—Quizá ellos, siendo griegos, se desdeñarían de contestarte —dice Virgilio a Dante— heredero y continuador vivo de los romanos vencedores— en presencia de Ulises...

En un clima así, y en una Italia ya antifeudal, antijerárquica y burguesa, prestigiada por las grandes universidades y los estados laicos, madura el genio poético de Dante, hombre del ágora y hombre del conocimiento pleno. Distinto, en esto, de sus ilustres antepasados, Lucrecio —a quien, de haberlo conocido, hubiera honrado en el Limbo— y Virgilio, Dante "no oculta su vida". Vivió íntegro en los problemas de su tiempo; la sentencia terenciana le cuadra a él

(1) G. F. Young: "Los Medicis".

con más propiedad quizá que a ningún otro poeta. Tenía la psicología del ciudadano de la Roma republicana y de la Grecia de los mejores tiempos, y por esas virtudes básicas se vincula con el tipo de conducta del hombre actual, mejor que ningún otro hombre del pasado. "No admite —dice Paleologue— que nadie se sustraiga a los deberes cívicos. Hay que tomar partido: la abstención constituye una vergüenza; el reposo un crimen".

Hay, sin embargo, un punto en que la argumentación parece confundirse. Políticamente ¿fue Dante en verdad un hombre de su tiempo? ¿supo Dante comprender la vida comunal, sobre todo la de esa maravillosa Florencia a la que lanzará sus terribles invectivas? Para negarlo los críticos acuden presurosos a la imagen del Dante "gibelino" y al Dante teórico de la monarquía universal. Las mismas fuentes, con todo, mejor analizadas parecen convencernos de lo contrario. Por lo pronto, el gibelinismo de Dante —güelfo blanco, esto es, democrático y comunal, por tradición y familia— no significa la aceptación de toda la doctrina gibelina, que hubiera repugnado no sólo a su patriotismo sino a su ética. Al hacerse partidario del emperador se hizo, en verdad, partidario de su patria, Italia, y de la gloria de su capital. Es el patriotismo también lo que lleva a Dante hacia Virgilio, símbolo —único en aquellos convulsos y expectantes siglos— de esa patria y de esa gloria.

En cuanto al doctrinarismo político del De Monarchia hay, más allá de la terminología, dos cosas efectivas y permanentemente valiosas: su concepción del estado como institución laica: y el contenido de elevado humanismo con que en él se enriquece la imagen del "imperio" puesta la mira en el concepto de dignidad y de libertad humanas. En el pensamiento de Dante, la idea de "monarquía universal" —de severo respaldo filosófico, por lo demás— se remozó hasta poder actualizarse en los más nobles ideales modernos, porque en ella, como en las angustias de hoy, es la posibilidad real de la felicidad humana lo que está en juego.

Pero, por otra parte, en este punto no es el historiador, o mero expositor de las ideas, quien ha de pronunciar el fallo final: es el crítico literario. A la pura visión del arte, Dante aparece como el símbolo genuino de la vida comunal de Italia, dramática y conflictual, y su actor más apasionado y tenso. Toda la realidad de Dante hombre está inmersa en la comuna, y su poema brota de ella; se trasunta en sus imágenes y en su psicología. La poesía italiana nace vinculada a un género de vida popular y realista, las comunas y las ciencias de las universidades (Bolonía, Padua, Escuela de Salerno) no del mundo aristocrático y convencional de la caballería, y de sus prejuicios estamentarios.

Acúdase al testimonio de su poema, a la realidad estética de su poema, que es la realidad de su alma: y la poesía de Dante nos muestra al hombre de la realidad popular y cotidiana, observaba en sus aspectos más humildes, y a un Dante campesino para quien el lenguaje de la naturaleza parece no tener secretos. Su poesía se alimenta del vivo ajetreo de la Italia ciudadana, artesana y marinera, de la cultura de las universidades, que recoge las más ilustres tradiciones, y de la naturaleza. El mundo feudal está ausente. Toda la vida de una democracia, y las costumbres de un pueblo burgués, desfilan en las escenas tan reales de sus imágenes: "En la época del año nuevo... cuando la escarcha imita en la tierra, aunque por poco tiempo, el color de su blanca hermana, el campesino que carece de forraje, se levanta, mira,

y al ver blanco todo el campo se golpea el muslo, vuelve a su casa, y se lamenta continuamente como el desgraciado que no sabe qué hacer". "Ví dos de ellos sentados y apoyados el uno contra el otro, como se apoyan las tejas para cocerlas... se arrancaban con las uñas las pústulas, como el cuchillo arranca las escamas del escaro o de otro pescado que las tenga más grandes".

"Y a la manera de las ranas cuando gritan con la cabeza fuera del agua, en la estación en que la villana sueña que espiga, así estaban aquellas sombras llorosas y lívidas, sumergidas en el hielo hasta el sitio donde aparece la vergüenza, produciendo con sus dientes el mismo sonido que la cigüeña con su pico".

"Ninguna grapa unió jamás tan fuertemente dos trozos de madera, por lo cual ambos condenados se entrechocaron como dos carneros".

"No de otro modo se sumerge instantáneamente el pato cuando el halcón se aproxima".

"Así como saltan los delfines fuera del agua, indicando a los marinos que precavan la nave de la tempestad, así también algunos condenados, para aliviar su tormenta, sacaban la espalda y la volvían a esconder más rápidos que el relámpago; y lo mismo que en un charco las ranas sacan la cabeza a flor de agua, aunque teniendo dentro de ella sus patas y el resto del cuerpo, así estaban por todas partes los pecadores".

"Del mismo modo que la llama suele recorrer la superficie de los objetos untados de grasa, así el fuego flameaba desde el talón a la punta en los pies de los condenados".

"Después torció la boca, y sacó la lengua, como el buey que se lame las narices".

"...aguzaban hacia nosotros las pestañas, como hace un sastre viejo para enfilar la aguja".

"Cual de verde tizón que, encendido por uno de sus extremos, gotea y chilla por el otro, a causa del aire que le atraviesa, así solían de aquel tronco palabras y sangre juntamente...".

"Así como en el arsenal de los venecianos hierve en el invierno la pez tenaz, destinada a reparar los buques averiados que no pueden navegar, y al mismo tiempo que uno construye su embarcación, otro calafatea los costados de la que ha hecho ya muchos viajes; otro recorre la proa, otro la popa; quién hace remos; quién retuerce las cuerdas; quiénes, por fin, reparan el palo de mesana y el mayor...".

La Comedia empieza por democratizar el estilo, realizando la más completa conjunción de todas las formas, y ello equivale a borrar en la realidad misma la distinción entre las clases.

Pero Dante no es el hombre de una clase, ni siquiera de la clase "pueblo". Hay entre él y Homero esa diferencia. En Dante, por primera vez de un modo pleno en la poesía, es el hombre en cuanto hombre quien da testimonio de la realidad: vuelca en su crisol la realidad entera y la reordena según su libérrimo albedrío.

— II —

La hazaña del idioma. — Si por muchos aspectos, las estructuras medievales del pensamiento y la sociedad reposan en el uso universal del latín, sin el que no se conciben ni la filosofía ni la teología, es claro que todos los intentos

idiomáticos que se le enfrenten en ambiciosa competencia, representan otras tantas vías nuevas, de consecuencias decisivas en todos los órdenes.

Si bien desde el Trecentos, por obra de los humanistas, y con la intención que ya se ha insinuado, las apetencias de reestructuración van a cristalizar en un nuevo entusiasmo por el latín, en el que Petrarca escribirá su "Africa" ambicioso— el eclipse literario del vulgar será sólo momentáneo y su revancha segura, como el propio caso de Petrarca atestigüa, con sus triunfales endecasílabos; y el idioma al que Dante ha dotado de vida imperecedera será no sólo el idioma nacional de Italia, sino un modelo de lengua poética, cuyo secretos sonoros y expresivos servirán de inapreciables normas. Es claro que para la valoración especial del vulgar como indicio de "renacimiento" es menester distinguir entre el uso espontáneo y, en cierto modo, pasivo del pueblo y de ciertas categorías de escritores, y el uso deliberado e intencionado que supone hazaña intelectual y consciente ambición. En la primera escuela poética italiana —Sicilia y la Corte de Palermo, donde se inventa el soneto— el uso del vulgar se aplica todavía a una materia extraña y artificiosa —el mundo feudal con sus códigos y cortes de amor, sus "reales de Francia" y sus Caballeros de la Tabla Redonda— que no podía dejar huella profunda en la nación que ya se enorgullece de focos universitarios como Bolonia y Padua, y de una tradición científica como la Escuela de Medicina de Salerno, y cuyo espíritu "distinto" buscaba su cauce propio en la actividad del ágora y en la investigación de las ciencias humanas. Muy otra significación tendrá, en cambio, el movimiento encarnado en el Pobrecito de Asís: "San Francisco —dice Weber, y esto corrobora la argumentación hecha más arriba a propósito de Dante— surge ciertamente de la ciudad italiana: su cristianismo es de carácter proletario, urbano..." (y "lo que despertaba y renacía junto con el mundo antiguo no era el cristianismo medieval, sino esencialmente el cristianismo antiguo"). Así, una voz autónoma que viene de las más hondas virtudes de lo italiano se hace universal en esa piadosa sinfonía del alma, ebria de los elementos de la naturaleza, que es el "Cántico de las Criaturas", y seguirá resonando en los discípulos inmediatos, Jacopone de Todi, Dante... Carente de mundo feudal, de rígidos estamentos nobiliarios; carente de poesía cortesana y caballeresca —que en lo feudal se cifra— Italia no podía tener otra voz: la voz naciente de la naturaleza. Y bien pronto, y por lo mismo, tendrá la voz de la ciencia, arma novísima con que una recia burguesía golpea en los muros de los viejos castillos. Carente de nobleza propia ("nobleza" es germanismo, porque la nobleza que viene de Roma es sólo un prestigio intelectual compatible con la condición más humilde: frente a la nobleza "bárbara", son los burgueses los herederos del patriciado romano, por lo mismo que ellos representan la cultura frente a lo bélico...) Italia cifra su continuidad histórica en el pueblo: es el pueblo lo que une a Roma antigua con Italia nueva. Virgilio es compatriota de Dante y de Sordello. ("O Mantovano, io son Sordello, de la tua terra!"). Es por las vías del pueblo que Italia vuelve a su pasado y a sus nobles hazañas históricas, y reasume, por el pueblo, su porvenir. Sus grandes hombres —el hijo del liberto de Venosa, el hijo del campesino de Mantua, o el de la "gens" Lucrecia, como el hijo del comerciante Moriconi, o del notario Alighieri— todos extraen su calidad humana y poética del contacto con la realidad y de sus aspectos cotidianos, que son los aspectos universales y permanentes de la realidad. De ahí que sus voces nos den esas

formas básicas en que sólo pasajeramente pueden prenderse los deslumbradores tapices de las modas. El amor "courtois" se hace pasión metafísica en Dante, la castellana, inserta en un cuadro social, se hace mujer y "eterno femenino"; la psicología amorosa, buceo trascendental.

Creación de un poeta en sus formas artísticas definitivas, el "vulgar" italiano nace identificado con las necesidades de la poesía, aun en sus manifestaciones más humildes. "Todo aquel ciudadano que hubiese recibido alguna educación, aunque careciera de arte y de método para manejar la prosa, escribía en verso, componía una "canzone" o redondeaba un soneto". (Perrrens). Gentes humildes de Florencia, pequeños mercaderes, carniceros, panaderos, consignaban sus reflexiones y "ricordi"; y en Memoriales de la ciudad de Boloia, Carducci ha hallado "cantilene, ballate-strambotti, madrigali" pertenecientes al período de fines del siglo XIII y comienzos del XIV. "Están perdidos entre contratos comerciales e instrumentos públicos de toda naturaleza, y parecerían como caídos de la pluma de algún notario que hubiese querido matizar su trabajo con aleteos de poesía". (1)

Pero era necesaria la intervención individual que irrumpiera con intención renovadora y claridad programática. Tal obra reflexiva que supuso revaloración del presente y presciencia de lo nuevo, se vincula al nombre de la tercera y más grande escuela de poesía de la Italia medieval —la escuela florentina "o dolce stil nuovo"— y a sus poetas representativos, Guido Guinizelli, Guitone d'Arezzo, Guido Calvacanti —que escribió una primer gramática del vulgar— y Dante Alighieri; pero es singularmente la obra de Dante, en quien se alían, en materia de lenguaje, la pasión del reformador y la excelsitud de la poesía, de tal modo que idioma nacional y epopeya nacional, es decir, el libro básico del pueblo, son en Italia entidades coetáneas y sincrónicas, pero asimismo están ligadas al surgimiento de una poderosa individualidad, signo éste de un nuevo tipo de vida en que, por encima de lo anónimo y de lo uniforme, empezará a valer la diversidad de caracteres y personas. A la antigua epopeya bélica sucede la moderna epopeya filosófica en la que el hombre supera todo arreo temporal y local para asumirse a sí mismo como héroe, y a su vivir como acción heroica. Y esta epopeya no guerrera es también, como aquélla, el acta de nacimiento para un pueblo.

No hay caso semejante al de Dante en esta hazaña del idioma, aun dejando de lado lo prodigioso del demoníaco virtuosismo poético; de una casta política o de casa reinante deriva generalmente el impulso inicial que eleva a la categoría de idioma a los dialectos: para el caso de Italia, por mucho que sean los grados que debemos hacer en esta afirmación, el idioma nacional brota del "fiat" de un poeta, y no poeta áulico ni coronado, sino mendigo y con muerte infame pendiente sobre su cabeza. Como idioma y poesía resurge el alma del primero de los pueblos modernos en la primera de las grandes individualidades europeas. La catedral gótica con que en el símil se quiere sugerir la imagen comprensiva del epos dantesco, sirve, más bien, para destacar lo portentoso de la hazaña: obra de un solo artesano y en los límites de una sola vida es ella.

(1) José Marelli: "Dolce stil nuovo".

"El hecho extraordinario —comenta Gillet— es aquí la creación de un lenguaje, el lenguaje concebido como patria, como monumento de un pueblo y como lugar de sus pensamientos, el lenguaje comprendido, según la palabra de "Hofmannsthal" como "espacio espiritual"... Lo asombroso es que un particular, por propia autoridad haya decretado hacerlo y que haya tenido, además, el poder de hacerlo. Durante siglos, en medio de la fragmentación de Italia no ha conocido otra forma de existencia nacional que esta unidad lidesido el único órgano de unidad: a la confusión de quince o dieciséis hablas provinciales, del boloñés, del veneciano, del toscano, tan vivos todavía en Italia, él ha superpuesto el uso de un idioma común. Durante medio milenio, Italia no ha conocido otra forma de existencia nacional que esta unidad literaria. Es de una obra tal que se podría decir: En el comienzo era el Verbo... Al mismo tiempo, *¿quién ha hecho más que Dante para destruir la última unidad sobreviviente del naufragio de Roma y para sustituir el latín por el uso de las lenguas modernas?*... Es como artista que ha sentido que el latín era, en lo sucesivo, una lengua muerta". (1).

Formas de esclavitud eran, en lo plástico y artístico, la estilización y geometrizmo bizantinos, arte antivitral y abstracto, expresión de ascetismo y de escepticismo vital; en lo literario y filosófico, el predominio autoritario del latín, que equivale a escolástica y a dogma en lo teológico, y a servidumbre y paralización en lo político-social, sobre un fondo de general gregarismo o colectivismo artístico que debía frenar las posibles discrepancias individuales. "Escribir en vulgar era por lo tanto ya una declaración de fe, el testimonio de una orientación política. Los pintores que viven en aquella época y que no podían usar el vulgar reaccionaron contra la pintura clásica, que a la sazón era la bizantina, y sustituyeron los interiores de las iglesias con los cuadros al aire libre. Aquello fué como pintar en dialecto". (2)

Apenas es concebible para un hombre de nuestros días la fuerza de espíritu y la audacia que era menester para omitir el latín venerado en el tratamiento de un tema como el de la Divina Comedia. La propia vacilación de Dante (hay un comienzo en latín) es altamente ilustrativa porque señala la dificultad de la empresa, el conflicto vivido y, luego, la decisión victoriosa. Renunciar al latín en la esfera en que él había señoreado, y adoptar el vulgar para una obra en que un poeta intenta su más alta empresa, era un acto de fe profunda en el porvenir, frente a la vida antigua y al mundo antiguo de valores y prestigios. Nada significaba, en verdad, que un notario boloñés escribiera la canzone o la ballata que resumiera líricamente sus ocios espirituales; pero que Dante intentara informar en vulgar toda la sabiduría humana, la sabiduría grecolatina, la ciencia árabe, la ciencia escrituraria y hebreocristiana, significaba volver las espaldas a la Edad Media y arriesgarse solo en un tiempo inexplorado en que, como el Ulises de su canto, se podía perecer. Significaba desafiar la escolástica y el dogma, porque el vulgar equivalía a la realidad tempestuosa, con todos aquellos elementos y fermentos que no podían caer ni en la escolástica ni en el dogma, ni mucho menos en el

(1) Louis Gillet: "Dante".

(2) Gherardo Marone: "Pintores Italianos del Renacimiento".

rígido armazón de la feudalidad, que seguirá asfixiando a Europa, aun después de su extinción, con la "pompa y circunstancia" de las monarquías.

Aunque escolástico en el estilo de la argumentación, el *Convivio* es un libro revolucionario por la popularización —que entraña el uso del vulgar— de un saber que, en manos de Dante, se hace revolucionario en sí mismo, sobre todo cuando trata conceptos como el de la nobleza y el de la riqueza, en que sustituye los avejentados esquemas estatuidos por depurados conceptos filosóficos ⁽¹⁾. "Era una novedad en esos tiempos en que el saber parecía todavía un monopolio esotérico de los clérigos dueños del idioma sagrado, exponer en el idioma de las mujeres y de los comerciantes los más altos problemas filosóficos, y aclararlos y resolverlos" ⁽²⁾. La verdadera originalidad de la filosofía de Dante, agrega otro autor, "consiste en la forma popular en que la expuso. Los problemas que antes se discutían oscuramente en las escuelas se presentan ahora al público en un lenguaje culto a la vez que ingenuo, lenguaje que sabe expresar en forma viva y clara las más formidables abstracciones... Es el primer libro de metafísica escrito en lengua vulgar. Desde este punto de vista, ocupa en la historia de la literatura italiana un lugar análogo al que en la historia de la filosofía francesa ocupa el *Discurso del Método*, escrito después de más de tres siglos". ⁽³⁾

Dante canta loas al latín como Lucrecio a los dioses, pero por razón de amor y de vida, como éste por puras razones especulativas, llega a sentirlo al margen de la vida y de la actividad del hombre. "Todos mis pensamientos hablan de amor". Será el maestro por excelencia del "dolce stil nuovo", escuela de amor y de renovación espiritual, porque el primer sentimiento que su vulgar le inspira es el de la "vida nueva", inseparable para él de la joven angélica que el destino le deparó "en el patrio suelo", del amor a los genitores y del amor a la belleza: "Lo que movió a versificar en lengua vulgar fué el deseo de dar a entender sus conceptos a la mujer querida". "Este vulgar mío —dice en el *Convivio*— fué copartícipe con mis genitores que en él hablaban, así como el fuego es el que prepara el hierro al herrero que hace el cuchillo, por lo cual manifiesto está que ha concurrido a mi generación y ha sido la causa en cierto modo de mi existencia".

Se comprende, y se siente, ante tantos elementos positivos que bullen en su conciencia apasionada, decidida a este nuevo apostolado, la fuerza, cercana al odio terrible, con que fustiga a los que "por cobardía desprecian su vulgar propio y aprecian el otro; y todos estos tales son los abominables malvados de Italia, que tienen por vil a este precioso vulgar, el cual si en algo es vil no es sino en cuanto suena en la boca meretriz de esos adúlteros". Y se comprende también ante estas nuevas amarguras, por qué el amor es el que "mueve el sol y las demás estrellas"; y también el *Infierno*.

(1) Se atribuye a Dante la traducción italiana en doscientos treinta y dos sonetos, con el título de "Il Fiore", del poema francés "Le Roman de la Rose", de violenta sátira político-social en que se ataca la realeza, la nobleza y la propiedad.

(2) Giovanni Papini: "Dante". "Historia de la literatura italiana".

(3) "De la Monarquía". Edit. Losada. Véase apéndice.

Como ante una criatura prodigiosa se detiene ante la belleza de su amado vulgar, y se diría que traspasa, en su elogio, las inefables cualidades de la amada: "se verá la ligereza de sus sílabas, la propiedad de sus condiciones y las suaves oraciones que de él se hacen; las cuales, quien bien considere, verá estar llenas de dulcísima y amabilísima belleza". "Entre las manos de Dante —dice Paleologue— conviértese en una de los más bellos instrumentos que hayan vibrado jamás a los oídos humanos, a la vez ondulante y firme, ya soberbio en el brillo como idealmente suave. En las efusiones místicas se desmaterializa hasta no ser sino música y luz. Inversamente, en el crisol de las pasiones adquiere una dureza metálica, un temple de acero, se hace arma cortante, contundente, silbante, terrible en el sarcasmo y la invectiva." (1)

Es de este titanismo, en que se hermanan poesía y pensamiento, que surge la lengua italiana, ligada, desde entonces, a todos los registros de la realidad y del pensamiento, idioma de la naturaleza y de la sobre-naturaleza; imagen perfecta de su poeta —en quien pusieron mano, tierra y cielo— y por él, de la "donna angelicata" y del eterno femenino, cifra de lo humano y lo divino.

No hay progreso literario, de efectos psicológicos y filosóficos, sin un cambio de lenguaje. La misión del creador es restaurar el proceso de lo vital sobre los prestigios inertes y residuales.

III

Racionalismo secular y libertad religiosa. — Desde el fondo de su historia y por los más señeros representantes de su genio, el pueblo italiano es educado para una "doctrina de la libertad". Su historia es, pues, la preparación obstinada del Humanismo y del Renacimiento, en que esa libertad se proclama para generaciones de hombres que la comprenderán y la asumirán con plena conciencia: "libertad absoluta de la sociedad política, con relación a la iglesia temporal; libertad de la religión individual, donde a fe y el amor aventajan a la obediencia y a la penitencia; libertad de la razón individual con relación al dogma y a sus ministros." (2)

Alternan en Dante el temperamento feroz demoníaco, de pasiones tumultuosas, en el hervor y tensión más terribles, y la nota angélica de soñador extraterreno; y es esa dualidad la que hace del misticismo de Dante algo perfectamente humano y viril; alcanza en la Divina Comedia su expresión integral, porque en ese sentido la imagen, aun juvenil, de la Vida Nueva es todavía despistadora. Dante es un místico, y no puede menos de serlo, porque la criatura humana, en tanto poseedora real de lo absoluto, es naturalmente y universalmente mística y religiosa; pero Dante, en razón de su misma libérrima pasión de hombre, y de la hondura de su experiencia, no representa una especial categoría temporal de misticismo, ni adscripta a una determinada religión histórica, por muchos que sean los elementos temporales e históricos que utilice; vese, por decirlo así, en Dante místico al esencial atleta

(1) Maurice Paleologue: "Dante".

(2) Emilio Gebhart: "La Italia mística".

humano irguiéndose en la existencia y ocupando su lugar en lo absoluto. Su misticismo es la pura y libre efusión de la existencia humana que busca su obligado e intransferible completamiento en la existencia total; y cuando este congénito misticismo de hombre se expresa en las formas poéticas, conceptuales y simbólicas de la época en que le tocó vivir, sabe hallar, no sólo la necesaria corrección, sino también el modo altamente poético de una vigorosa generalización, cuya raíz, más que en la idea, hay que buscarla en el sentimiento, que inflama las ideas.

En Dante culmina la tradición místico-religiosa de Italia, que llega desde Joaquín de Fiore y de San Francisco —místicos también de ese misticismo— por quienes Italia, que bien pronto ha de ser el foco de un renacimiento general, se convierte además en sede de un renacimiento religioso, en escuela de alta y noble religiosidad, la íntima religión liberada de toda constrictora inspección externa. "Iddio non vuole religioso di noi se non il cuore", afirma Dante en el *Convivio*, y es sobre el corazón, es decir, sobre la autonomía de la intimidad, que edifica el mundo sobrenatural, porque el corazón lo impulsa desde realidades imperiosamente humanas.

Si en la *Divina Comedia* —la más teológica de sus obras, que concilia, en la totalidad individual, la infusa sed del sentimiento y las racionales exigencias— se revela en su "doctrina de la salvación y de la justificación" —doctrina evidentemente heterodoxa y herética a los ojos de cualquier teólogo medieval— y en sus gestos y arrestos de hombre autónomo que se hace escuchar y atender por las inmensas bóvedas, en el *Convivio* se la halla desentrañada en su ética racionalista, basada en desprejuiciada investigación de lo humano, que iluminan los amados sostenes antiguos —Tulio, Platón, Aristóteles— en su lúcida conciencia de las cosas concretas y reales y de los niveles más humildes de lo inmediato; y, en suma, en el carácter secular de su pensamiento que se acota una zona de valores en que, guiado por la razón filosófica, reduce a sus términos exactos el sombrío ascetismo medieval —no del todo vigente, por otro lado, en la Italia de San Francisco y de Joaquín de Fiore— e inicia la búsqueda, con el criterio socrático de la eudemonía, de una perfección humana y mundana, equidistante por igual de aquel ascetismo y de la pálida felicidad de los "epicureístas" (que abundaban también en aquella Italia racionalista).

Su ideal ético traza así un tipo de felicidad en el que el hombre que a ella aspira no ha dejado por eso de pensar en lo absoluto, y es la armónica fusión de lo humano y lo divino. Por su textura racional es el *Convivio* una obra fuerte y clara, sin malsanas opresiones, que ofrece a la meditación una materia imperecedera, y en que la modernidad aparece en la visión de la vida como maduración progresiva de valores que le son propios y que exigen una interpretación autónoma, y en el nuevo concepto en que se ensamblan el hombre y la naturaleza, y la vida en la tierra y su continuidad en un más allá prolijamente fundado. Si la vida es una maduración hacia lo absoluto, lo es sin negación del mundo, cuya belleza y sentido Dante pinta, con paleta renacentista, en las figuraciones de las etapas o edades de la vida.

Cuando se llega a puntos como éste, el "medieval" Dante hace pensar en el "renacentista" Goethe, y no sólo por la sugestión del tema de las edades, ("Punto importante de la fenomenología de la vida —dice Curtius— es su teoría de las cuatro edades: a toda edad corresponde una cierta filosofía: el

niño es realista, el adolescente, idealista; el adulto, escéptico; el anciano, místico" (1), sino por esa afirmación de lo vital considerado en sí mismo, y por la disciplina del impulso místico que Dante, al igual que Goethe, ejercita y aplica, no obstante la fuerza de la disposición interna. El alma faústica, por tantos aspectos declarada símbolo de la modernidad, es también alma dantesca; y es obvio que el único precedente de la epopeya goethiana tanto en la significación metafísica como en el signo histórico— es la Divina Comedia; la fuente es la misma: el hombre en su mundo y en su destino.

El Convivio comprende una cosmología, una antropología y una ética. Es frecuente adelantarse a pensar que la parte cosmológica es lo que más directamente interesa como introducción a la lectura de la Divina Comedia. Sin embargo, no es la cosmología del Convivio, sino la antropología del Convivio —que opera con respecto a aquélla como causa eficiente y final— lo que más íntimamente interesa para la comprensión de la Divina Comedia.

Hay entre cosmología y antropología —y la ética que de ella deriva— la misma interna jerarquización y funcionalidad que la que debe desentrañarse entre la parte figural y simbólica del poema sacro y el viajero-héroe en sus distintas etapas hasta el resplandor final, en que cesa toda palabra, todo arte y toda forma, y queda denunciado el hombre en un límite que es otro comenzar.

Al analizar, con sutil penetración psicológica —que evoca la fenomenología existencial de algún moderno— el carácter *transitivo de la vida*, a propósito de la riqueza y la avaricia, en que los deseos humanos se enmarañan y extravían, y dice en el Convivio: "Y acaece esto porque en ninguna de estas cosas encuentra lo que va buscando y cree que lo ha de encontrar más adelante. Por lo cual se ve que los deseos preséntanse unos tras otros a los ojos de nuestra alma de manera en cierto modo piramidal, porque el más pequeño está sobre todos, y es como punto de lo último que se desea, que es Dios, como base de todos". A análisis de este tipo, de rigurosa vigencia, se deberá retrotraer siempre la intención exegética, ya desde el Purgatorio, verdadera pirámide de deseos, ya desde el abismo infundibuliforme del Infierno, otra pirámide, hueca, de deseos; y adviértase que lo que allí se condena aquí se estudia, porque lo uno es canto y poesía en acto; lo otro es "prosa" acumulada, es decir, cotidianeidad.

Expresa Dante en la carta al Can Grande della Scala que el tema de la Divina Comedia "es el hombre"; que su obra encierra una multiplicidad de sentidos posible y, por ende, una multiplicidad de criterios interpretativos (literal, alegórico, moral, anagógico). Esta multiplicidad de sentidos y criterios implica una multiplicidad de direcciones que, como en aquella maraña de los deseos, confluyen todas a lo mismo: el tema es el hombre. Y cuando Dante afirma las posibilidades interpretativas —de lo literal, lo alegórico, lo moral y lo anagógico— parecería estar ofreciendo su poema, más que verticalmente a su época, horizontalmente a la historia y a la diversidad de posibilidades históricas de épocas y generaciones, y, por lo tanto, a una actualidad permanente que la abra sin restricción a la humanidad.

(1) Hiperión, 52.

Las reflexiones antropológicas de Dante giran en torno a una idea de lo humano que puede expresarse en la afirmación de que el hombre es dueño del bien y debe defenderlo, "en el uso de su libre voluntad", o de otro modo: el hombre es un bien que debe defenderse. Y hay en esto razones más que de teólogo, de filósofo, que inspiran esa magnífica fusión de religión y de filosofía que se aprecia en el *Convivio*, en el cual la filosofía no es "ancilla" sino señora: y cuyo Dios, más que el revelado por la gracia de Cristo, recuerda constantemente el aristotélico "pensamiento que se piensa a sí mismo".

La idea del hombre como bien —muy lejos aparece, por cierto, el pensamiento y la emoción de Dante ante lo humano de la imagen del hombre fruto del pecado y la corrupción— la idea del hombre como bien se pone de manifiesto en su concepto de la nobleza como virtud y en su estudio de las edades, presididas por virtudes específicas, estados armoniosos de desarrollo vital en cada uno de los cuales la "planta hombre" se yergue con natural belleza y señorío, con gallardía plástica que recuerda la altiva dignidad de los personajes del Renacimiento inmortalizados por los pintores. Esta semejanza no es fortuita: de Dante surge la plástica del Renacimiento, como de Homero la plástica griega.

La vida en la pintura del *Convivio* no es planta raquítica y enfermiza, sino creación bella a la que la "buena naturaleza" adorna de virtudes necesarias y oportunas. "Nuestra buena y recta naturaleza procede conforme a razón en nosotros —como vemos proceder a la naturaleza de las plantas, y por eso diferentes hábitos y maneras son más razonables en unas que en otras—, en quienes el alma ennoblecida procede ordenadamente por un camino simple, ejercitando sus actos a su edad y a su tiempo, pues que a su último fruto están ordenados".

El principio de la "nobleza" informa todo el hecho vital. La vida es el proceso en que se hace noble, que es tanto como decir la ocasión para aprender el hecho-hombre. Pero a las categorías que rigen el cosmos social medieval —tanto de los que mandan y brillan, como de los que obedecen y admiran, plausivos— sobre la nobleza que se basa en riquezas, en poder o en tiempo, opone Dante la nuda nobleza de la virtud, que en su pensamiento equivale al puro y mero ser hombre: "Hablaré de aquel valor por el cual es el hombre verdaderamente noble, reprobando el juicio falso y mezauino de los que hacen la riqueza origen de la nobleza... y de todos aquellos que ennoblecen a otros por la estirpe, que de antiguo ha gozado la riqueza". "Hay nobleza donde hay virtud". Eliminados así los fundamentos tradicionales de riqueza, poder, estirpe y tiempo, sólo queda el concepto del hombre como esencia de toda nobleza, de toda dignidad, tanto sustancial como social: concepto, como se ve, de incoercibles fermentos revolucionarios. Lo noble es lo humano —razón y voluntad— y el hombre es la nobleza de la creación.

El rigor ético de Dante —carácter de su naturaleza que sabe que "en la vida humana hay diversos caminos, uno de los cuales es el verdadero"— no le hace olvidar, tras la definición de las virtudes morales, las virtudes físicas del hombre. El principio de la virtud se complementa con el de la belleza. La vida, desde la adolescencia hasta la senilidad, es inseparable de la conformación bella, y esos cuadros de las edades que Dante traza como moralista y como artista, tienen el valor de fértiles paradigmas educativos. El adolescente

ejemplar no puede ser sino ese que Dante retrata con las virtudes cardinales de la obediencia a los nobles ejemplos: de la suavidad de sus costumbres, "como son el hablar dulce y cortésmente, y el dulce y cortésmente servir y obrar"; del pudor, "retraimiento del ánimo de toda cosa fea por miedo de caer en ella"; de la belleza y esbeltez del cuerpo: "se ha de saber que también es esta obra necesaria a nuestra buena vida; porque nuestra alma ha menester ejecutar gran parte de sus obras con órgano corporal, y obra bien cuando el cuerpo está bien ordenado y dispuesto en todas sus partes. Y cuando está bien ordenado y dispuesto, es hermoso en el todo y en las partes; porque el debido orden de nuestros miembros proporciona el placer de no sé qué admirable armonía; y la buena disposición, es decir, la salud, arroja sobre aquélla un color dulcísimo a la vista. Así, pues, decir que la naturaleza noble embellece y hace su cuerpo proporcionado y grácil, no quiere decir sino que la acomoda a un orden perfecto".

Vida con belleza y sabiduría —en lo que se comprende la dosis necesaria y obligatoria de buena salud— el Renacimiento está ahí ya: desde tales principios parecería vislumbrarse también el ideal pedagógico de hombres como Vittorino da Feltre cuya escuela tenía el intencionado nombre de "Casa jubilosa", en la que el sabio y generoso maestro educaba a pobres y a ricos para la alegría y la libertad, en el seno de la bella naturaleza: "Por primera vez encontramos aquí equilibrada la enseñanza científica —constituyendo toda una escuela— con la gimnasia y todo noble ejercicio físico. Pero hemos de considerar aún otro grupo de alumnos, en cuya educación acaso veía Vittorino el más alto designio de su vida: el grupo de los pobres dotados de talento, que alimentaba y enseñaba en su casa, "per l'amore di Dio", con los hijos de las familias poderosas e ilustres, que así tenían que acostumbrarse a vivir bajo el mismo techo con el "talento desnudo". (1)

Cristófolo Landino, uno de los maestros de Lorenzo el Magnífico, era comentarista de Dante y enseñaba literatura italiana antigua: "¡Ah! esos profesores no eran pedagogos ordinarios. Europa entera no poseía otros más ilustres, más sabios... Los ejercicios físicos desempeñaban un gran papel en su formación, porque el ideal del hombre nuevo era el de una armonía perfecta entre todas las facultades del ser... Tal era el espíritu de ese tiempo, que la sabiduría misma debía ofrecerse a la inteligencia bajo un aspecto agradable y bello. La ciencia no era una materia árida que se absorbe con gran trabajo, con lágrimas, como una potión amarga, sino, al contrario, el placer de los mejores espíritus, la alegría de las horas más hermosas. Los juegos hacían descansar de los estudios, el trabajo distribuía en esos jóvenes cerebros vivos y alegres conocimientos agradablemente adquiridos, a tal punto que el trabajo no se distinguía del placer; tanto se preocupaban para que éste fuese provechoso a la inteligencia, y aquél amable a los sentidos". (2)

Cuando Dante ahonda en esos problemas lo hace con mentalidad de griego y de romano, es decir, de italiano arquetípico en su grecolatinidad constitutiva, carácter éste que explica la originalidad de su cultura en uno de sus más fecundos secretos: el hombre como continuidad histórica perfecta

(1) Burckhardt: ob. cit.

(2) Marcel Brion: "Lorenzo el Magnífico".

en que lo pagano puede subsumirse en lo cristiano con perfecta armonía, como lo revela el arte del Renacimiento, o la peculiar religiosidad de un Francisco o de un Joaquín —que interrumpía los oficios religiosos por una puesta de sol— y como lo revelan tantas cosas expresas o tácitas, o firmemente insinuadas, de la Comedia. Para la mentalidad del tipo italiano que promoverá el Renacimiento, al que hemos simbolizado como una tercera alianza, la amada sabiduría antigua era también otro Antiguo Testamento, necesario e invaluable, o el mismo ya venerado, pero más amplio y rico; y un hombre como Virgilio —"nuestro mayor poeta"— era el patrón augusto de ese otro pacto profundo de la divinidad con el hombre pagano —al que entregó la Belleza— del que para Dante surgirá el romano providencial y destinado.

Si como teólogo Dante se atreve a las más sorprendentes audacias, como artista la fusión es total, y siempre completa y madura como artista lo que pudo dejar suspenso o reticente como teólogo. Su pensamiento libre se mueve libremente aun en un mundo de conceptos ya formados, y su mano cuando esculpe o pinta completa en la forma la libertad de su pensamiento. Cuando su pensamiento vacila, en sus límites humanos, su instinto de criatura libre mueve su mano impetuosa —con cincel o pincel— y, como Miguel Ángel en la ebriedad de su inspiración, parece ordenar el "¡Parla!" decisivo a la criatura que se le escapa. Tal la elocuencia universal y permanente de ese mundo de seres —el más vasto, el más prodigioso mundo de seres que haya salido del pensamiento y de la inspiración de un hombre—; elocuencia avasalladora y mágica en que se invierten todos los recursos de la expresividad y de la comunicabilidad.

Si la imagen del adolescente se yergue en la vida con efébrica gracia, el anciano —trás la juventud, "colmo de nuestra vida" presidida por la templanza y la fuerza— se abre a la eternidad como una rosa sin más ley que su propia savia "porque el viejo debe ser justo y no acatar ninguna ley sino en cuanto su juicio esté de acuerdo con la ley, pues que casi sin ley alguna debe seguir su razón". "Así, pues, después de la propia perfección, la cual se adquiere en la juventud, es menester alcanzar aquella que no sólo alumbra a uno mismo, sino a los demás; y es menester que el hombre se abra como una rosa que ya no puede estar más tiempo cerrada y difunde el olor que dentro ha engendrado".

Y trás la maduración perfecta, a lo largo de un tiempo que se bendice —"y bendice los tiempos pasados"— una muerte socrática aguarda al anciano. Esa rosa humana ¿quién otro sino el propio Dante —de cuya edad adulta símbolo podría ser Sordello, potente y reposado como el león— en su majestuoso ocaso creador? Y Catón —símbolo de la ancianidad plena en el Convivio— guardián del Purgatorio, santo al margen de la religión por su amor a la libertad, "come sa chi per lei vita rifiuta". "Vi cerca de mí, un anciano solo, y digno, por su aspecto, de tanta veneración, que un padre no puede inspirarla mayor a su hijo. Llevaba una larga barba, canosa como sus cabellos, que le caía hasta el pecho dividida en dos mechones. Los rayos de las cuatro luces santas rodeaban de tal resplandor su rostro, que lo veía como si hubiese tenido el sol ante mis ojos".

Este concepto de lo vital humano, sólo puede tener, en el plano de lo religioso y místico, por un lado la forma de una "doctrina de la libertad", y, por otro, de una "doctrina de la justificación" basada en la pura intimidad.

Tal sucede en la Comedia, poema enciclopédico en el que acecha, tras los luminosos o terribles cuadros, una infinita riqueza de intenciones y significados.

El poema de Dante es la proposición más atrevida y el esfuerzo más completo que en la instancia mística haya realizado un hombre. Si como poeta de su alegoría rivaliza Dante con la propia divinidad, cuya "divina comedia" es la Creación, tal poesía rivaliza con la realidad misma a la que completa con nuevas realidades. Creó, en efecto, estéticamente nuevos mundos que hoy —y al margen de sentimiento o razón religiosa— no se pueden desechar de la imagen de la realidad universal.

La realidad del Infierno dantesco es, desde luego, independiente de una religión determinada e independiente de la fe y del espanto: posee definitivamente una realidad estética no menos válida. Desde Dante hay un Infierno. Y hay un Paraíso. El Infierno es la topografía abisal de un alma, la dantesca, y por ella de la humana en general; deberíamos decir que representa, psicológicamente, una catarsis formidable de la humanidad, desde la cual pudo marchar ya decisivamente aligerada. Como el Paraíso es la proposición consciente y creadora de un alma que libera sus deseos finales y supremos en forma de símbolos y de imágenes. Equivalente en su alegría triunfante al Olimpo homérico, y al mundo de imágenes en su torno, júzguese, según el criterio nietzschiano, la hondura desde que viene esa voz, y júzguese, además, la potencia de esa libertad que tanto pudo sola como para que este paraíso "soñado", esta heroica "ficción", concite los goces, o haga concebibles los goces de un Paraíso real y verdadero. Es también una catarsis, de luz, como aquélla de tinieblas; y si por aquélla pudo ser más divina, por ésta pudo ser más humana esa criatura fronteriza que es el hombre. Compréndese así como, según la afirmación de Santayana, por haber alcanzado la última meta a que aspira un poeta, Dante "dejó establecida la norma de toda posible hazaña y se convirtió en el tipo del poeta supremo... Ejemplo de la más alta especie de poesía, su poesía abarca todo el campo de que puede extraerse lo poético y al cual puede aplicarse lo poético, desde los más recónditos lugares del corazón hasta los límites más extremos de la naturaleza y del destino. Si dar valor imaginativo a algo es la tarea mínima de un poeta, dar valor imaginativo a todas las cosas y al sistema de las cosas es evidentemente su máxima faena. Dante realizó esa tarea... y con ello cumplió las condiciones de la suprema poesía... Dante es el tipo del perfecto poeta". (1)

Es evidente que la religión de Dante, a pesar del aparato ortodoxo, no es inmune, por otra parte, a las sospechas, es algo por completo especialísimo. Es una religión personal, y es una creación personal también, porque empieza por adscribirla imperiosamente a su persona, como una armadura, y tras todo ello, como tras los huecos oculares del yelmo, nos mira una criatura que parece ser el misterio mismo y la lejanía inasible. Y es cierto; porque es el misterio y la lejanía por excelencia: es lo cotidiano en su alusión sublime; es la criatura humana.

La "iglesia" de Dante —en el sentido primitivo de congregación— a nada se parece menos que a la Iglesia oficial; es la suya la de los santos y los puros. Su iglesia es también alegoría; la esplendente alegoría destinada a

(1) George Santayana: "Tres poetas filósofos".

exaltar, por contraste, lo eminentemente religioso: el corazón sencillo, corazón de luz de toda ella, como su punto final, al que llega el viajero conducido por un sentimiento que cobra prestigio eterno en otra criatura humana.

Dante, educado religiosamente en el pensamiento de Joaquín de Fiore —cuyo Evangelio Eterno predice el fin de la Iglesia oficial y de toda tutela eclesiástica frente al hombre radicalmente espiritualizado— y en el amor directo y operante de San Francisco —cuya santidad universal pertenece a todos los hombres, de una, de todas o de ninguna religiones— no podía, en verdad, tener otra religión que esa "religión del corazón", "la obra más excelsa del genio italiano por aquellos tiempos".

"Italia, dice Gebhart, había atravesado un período demasiado largo de cultura racional para adormecerse en una especie de infancia religiosa (... "los italianos fueron los primeros que miraron de frente a la naturaleza y la estudiaron metódicamente"...) Una larga educación racionalista, llevada a veces hasta el escepticismo, la había formado para la vida libre del espíritu... Privada de la libertad de creer conservó de modo inconsciente la libertad de pensar, la dosis de escepticismo que, permitiendo la observación, preserva de la pasión mística". (1)

La Iglesia oficial, salvo la parte que le corresponde en la alegoría en tanto "ecclesia", no está representada en la Divina Comedia; o lo está, pero en la forma libre y personal por la que el todo se doblega, no a la voluntad del vicario de Cristo, sino a la voluntad del poeta —ungido por la verdadera vida religiosa, y puesto en gracia por especiales intervenciones— que defiende el milagro de su conciencia de hombre frente al panorama entenebrecido de la Iglesia secular, corroída por los pecados capitales, singularmente la avaricia simoniaca, por la que enrojece de ira y de vergüenza la profunda religiosidad de Dante, hecha a la espiritualidad absoluta del "poverello".

Dante es la maravillosa síntesis del pensamiento religioso de la Edad Media: tiene de todo los grandes místicos y pensadores, de Arnaldo de Brescia como de Joaquín de Fiore y San Francisco. Pero tiene también de Federico II, el admirable escéptico y ateo; y tiene de Lucrecio, porque como Lucrecio, un Dante pagano, Dante, un "Lucrecio cristiano", comienza por fundar la religión del hombre libre y luego la religión de Dios que lo consagre. Esta religiosidad, que proviene de la sabiduría y del valor, segura de sí misma no esquiva nada, ningún camino elude; en pos del camino verdadero que hay en la vida, sabe interpretar, llegado el caso, con la adecuada comprensión, la marea de los demás; es el fruto perfecto de la inteligencia y de la voluntad.

La Iglesia oficial, atacada de simonía y avaricia, está representada en la Divina Comedia en las figuras de sus Papas y obispos condenados y flagelados con la sátira juvenilesca, y, de modo opuesto, con la absolución y la beatitud de que gozan en el Paradiso aquellos que esa Iglesia hubiera condenado a los tormentos del Infierno, o con la condena de los que ella absolvió (Vgr.: Guido de Montefeltro) "Maestro mío, indicame qué gente es ésta. Todos esos tonsurados que vemos a nuestra izquierda ¿han sido clérigos?... Esos que no tienen cabellos que cubran su cabeza, fueron clérigos, Papas y cardenales a quienes subyugó la avaricia". ¿Qué de extraño, pues, que Dante

(1) "La Italia mística".

haya sido considerado herético en su tiempo, y que en los tiempos siguientes una varia fortuna haya acompañado su memoria, como corresponde a toda empresa grande? Un cardenal —Du Puget, siglo XIV— hace quemar el tratado sobre la Monarquía; un Papa —Benedicto XV, siglo XIX— reputa a la Divina Comedia quinto evangelio.

Dante es católico con la catolicidad de una religión de pureza y de arres-tos absolutos; tomista y aristotélico con la libre convicción de quien agradece el vital nutrimento por el que la vida se engrandece y se exalta, como Lucrecio fué filósofo epicúreo y agradecido discípulo en el fervor de una incoercible autonomía de pensamiento: ambos alcanzan esa madurez vital y ese libre albedrío en que la vida propia, purificada en todas las experiencias e iluminada por legítima sabiduría, produce por sí misma aquella moralidad superior en que el hombre se obedece a sí mismo y "sin ley alguna, sigue a su razón". Y es desde el fondo de su conciencia de hombre que surge justiciero, por cuanto su justicia es la exacta discriminación de lo existente, y de lo que, frente a su ser imperiosamente dilucidado, tiene un ser congruente y coadyuvante (en Satán los hombres han personificado una posibilidad: la de que no haya "Dios"; y la posibilidad de que no haya Dios es también la posibilidad de que no haya hombre).

Y como justiciero es un libertador; hace la libertad con la justicia; y sin libertad no hubiera sido un justiciero; su libertad es un ademán creador, y si Satán es el anti-ser, y anti-Dios en tanto es, primero, anti-hombre, la muerte, su justicia es un acto de amor: la alegoría de la realidad se resuelve en la hipótesis de ciertas urgentes realidades.

Su adustez de justiciero no es la de un corazón reseco ni misántropo, sino la expresión del esfuerzo gigantesco con que un hombre que está solo, no sólo en su medio con sus ideales, sino ante la realidad meramente "dada" con sus determinaciones supremas, intenta salvar lo humano por excelencia y por tanto la vida. No se debe pretender comprender a Dante mediante una religión establecida, sino, por el contrario, la religión sólo puede comprenderse por Dante, la religión en general y aquélla en particular, porque es desde el puro ser hombre, asumido en conflicto vivido y en crisis total, que el genio viene a instalarse, por su plena autonomía, en los valores e ideales de una época, para imprimirles el sello de futuro y permanencia que por sí mismos no tienen.

"Vivir en el hombre es usar de razón. Conque si vivir es ser el hombre, apartarse de tal uso es dejar de ser, y por tanto, estar muerto. ¿Y no se aparta del uso de razón quien no razona el fin de su vida? ¿No se aparta del uso de razón quien no razona el camino que ha de seguir?" La razón es un instrumento para el ser del hombre; para su vivir y para su pervivir. Aunque todo cuanto existe le pertenece al hombre como experiencia y saber, para su plenitud vital y su goce en tanto ser, ha de volver el hombre por la propio, que es su alma, y ser a su intimidad, definitivamente recobrada, como el marino que retorna con ofrendas y visiones a su casa. "Y del mismo modo que el que llega de largo camino antes que entre por las puertas de la ciudad, le salen al encuentro los ciudadanos de ella, así al alma noble le salen al encuentro, como debe hacerse, los ciudadanos de la eterna vida".

Dante no tiene ninguno de los mezquinos fanatismos de su época; tiene sólo el fanatismo de la libertad integral del hombre, que es mito y parodia

sin eternidad, porque sólo triunfando de la muerte se triunfa de la negación por excelencia. Y tiene, pues, el fanatismo de la eternidad que es el de la veracidad y nobleza de la existencia humana. "Imposible es que sea sabio el que no es bueno", afirma Dante, citando a Aristóteles; imposible es ser sin sabiduría y sin bondad, en suma, y que, con tales básicos atributos, no busque el hombre la bondad y la afirmación que apuntale enérgicamente su ser ante la muerte que lo desmiente en su bondad y en su sabiduría. Es una "locura" —la necesaria locura que la razón inspira— pero no hay otra manera de ser hombre; y es, a todas luces, un absurdo, pero no hay otra manera de autenticar la locura de otro tipo y el absurdo intrincado en que el hombre vive cuando cree en el inmediato dictamen de su sensatez y de su seguridad. Por lo demás, si éstos son un instinto útil, en cierto grado y estadio de la vida, aquéllos también, en no menos urgentes estadios y grados.

Dante no teologiza sólo como hombre de la Edad Media, ni por ello, sino como hombre de visión orgánica y progresiva, según razón universal; su mundo está iluminado por una inteligencia total de la naturaleza y del ser, y por la honda exigencia del corazón que busca verdad y alimentos condignos. Imposible es dejar de ser: ni la bondad ni la sabiduría lo conciben.

Tales las raíces de esa justicia de poeta, y de los trágicos y triunfales símbolos en que se vierte, en la visión exhaustiva del arte. No es una institución quien juzga, es un hombre, y ese hombre es un poeta. Inspirada esa justicia por el conocimiento poético, sólo la poesía puede dar cuenta de su más recóndita intención y de su información entrañable. Un acabado juicio ético sólo es concebible en el juicio poético; hay una ética a lo largo del poema, pero sólo en la conversión estética nos resuelve sus más sutiles enigmas. Aunque hundidos a la sentencia moral, se yerguen llenos de toda vida y dueños de imperiosa inocencia, las figuras noblemente bellas de Francesca y Farinata, frente a las que la poesía restalla de conmovida humanidad. Hay, en cambio, según el cómputo de Paleologue, más de cuatro Papas en el Infierno, dos en el Purgatorio, uno solo en el Paraíso; alusiones ligerísimas a los Papas más respetables de la historia eclesiástica; ninguna para los que predicaron las Cruzadas... Y ninguno se yergue con esa entereza del carácter que hace los admirables arquetipos infernales —criaturas estéticas y éticas— las patéticas figuras del Purgatorio, o las deslumbrantes criaturas del Paraíso: ninguno de ellos se humaniza en su charca con el envión sublime, casi redentor, de Ugo-lino —ese vehementemente levantar los ojos hacia la humanidad en gracia del viajero— o el desdén de Capaneo; con la tranquila fuerza de Sordello, la gracia viril de Estacio y de Manfredo, o la ternura de Casella.

¿Qué ocurriría en el alma de Dante? Una inhibición extraordinaria actúa en él cuando de Papas se trata, como un vuelo libre y apasionado de la inspiración creadora —en el gesto, en la visión, en la palabra— frente a las simples criaturas humanas. ¿Qué podía ser, dentro de su mundo de valores, la Iglesia secular y militante, si ya de ese modo aparece anulada y esterilizada en la falange de sus mayores representantes? Todos, hasta el Adriano V —ante quien Dante se inclina con una frialdad ceremoniosa, de áspera ironía, como ante un espectro intruso en un mundo de almas, y de quien recibe humillada y lacrimosa respuesta...— todos tienen algo de la triste madera de Lucifer, y algo grotesco oculto de donde parece que va a saltar de pronto un Malacoda o un Malebranche; algo menor y reticente siempre hasta en lo bueno: no sirven

estéticamente al poeta. Y el juicio estético es implacable aquí, y anula en el recuerdo y persistencia de las imágenes los inevitables residuos formales de un tradicionalismo ético. Véase a Sordello reposando como un león, en un tácito desprecio hacia aquella plebe de almas mendicantes, sus iguales en destino, pero no en dignidad y en belleza.

No se desmiente ni en el odio la sustancial ecuanimidad humanística, hecha rigor de arte, de quien ha visto erguirse con orgullo civil, más acá de un horizonte erizado de murallas, y de vistosos palafrenes y armas, el prestigio de las formas nuevas de la Italia antijerárquica y antifeudal, y ha sido adiestrado en consecuente racionalismo, y en el vivo sentido de las realidades y sus valores inherentes.

La severidad extrema o la intencionada reticencia se convierte en apasionada elocuencia y amorosa identificación —que anima formas de expresividad impresionantes— cuanto Dante encuentra a su paso la grandeza, esto es al hombre noble, ciudadano, con él, del universo.

Griegos, como Aristóteles, a quien en el Convivio casi santifica, y aquí llama "il maestro di color che sanno"; Platón y Sócrates, que con aquél insinúan ya la "Escuela de Atenas"; Demócrito "che'l mondo a caso pone"; latinos como César "con li occhi grifagni", Tulio y Séneca; mahometanos como Saladino, el mayor enemigo de la cristiandad, en las armas, y Averroes, el mayor peligro de la cristiandad en las ideas, el Anticristo para muchos; y, como faro en medio de todos, "aquel príncipe de la escuela del sublime cántico, que como águila vuela sobre todos los demás" y avanza con espada en la mano:

—Quelli é Omero poeta sovrano...

"No parece hija de hombre mortal, sino de Dios". Es un verso de Homero el que resume, en la Vida Nueva, el prestigio espiritual de Beatriz.

Todos ellos son personas dignas; todos ellos son grandes espíritus cuya contemplación, dice, lo hace estremecer de alegría. Un mérito insigne hace de esas almas —que no son almas cristianas— potestades tutelares y benéficas, que sólo ceden en felicidad, pero no en belleza o en dignidad, a las almas de los beatos: en torno de "aquel griego a quien lactaron las nueve Musas más que a otro alguno" forman ellas, con luz y perfume inextinguible, otra rosa, e inspiran otro éxtasis.

Pero la amplitud humanística se pone de relieve sobre todo cuando Dante debe juzgar y valorar como creyente y cristiano un mundo ordenado para la salvación según el dogma: el drama de la redención, que se inicia en el zócalo del Antepurgatorio, donde vela el pagano Catón, inicia también para Dante, junto a los júbilos crecientes, las angustias de su conciencia de hombre, y el proceso de una comprensión cada vez más honda y libre, que viene a resolverle las vacilaciones ante la inevitable polaridad entre un bien convencional y un bien real, el uno, instituido, el otro surgiendo de una creación incesante de la criatura éticamente valiosa.

"Mis pecados fueron horribles, dice Manfredo, —que "era rubio, hermoso y de gentil aspecto"— pero la bondad infinita tiene tan largos los brazos que recibe a todos los que se vuelven hacia ella... Si el Pastor de Cosenza hubiese leído bien en aquella página de Dios... Pero por su maldición no se pierde el amor de Dios de tal modo que no vuelva nunca, mientras reverdece la flor de la esperanza".

Y si bien es cierto que Manfredo hace alusión a aquella ley que le obliga a permanecer mucho tiempo aún en el Antepurgatorio, la iglesia que él invoca no tiene nada de la iglesia terrenal; es la iglesia ecclesia, la idea y el símbolo puro; y con el mal pastor la otra ha sido condenada y puesta al margen de la inteligencia divina. "La iglesia desarmada —dice Gebhart— el clérigo, el obispo, y el pontífice impotentes para inclinar la sentencia de Dios: cada vez que los místicos italianos descubren el fondo del corazón emplean el testimonio de esta doctrina y esta esperanza". (1)

Manfredo, condenado a los horrores eternos por la iglesia secular, es absuelto por Dante, que impone su juicio personal de simple hombre ungido por la gracia más alta, al juicio de la institución que se prestigia con los siglos, y allí mismo en que se la desobedece tan palmariamente, resuena la acusación que la desautoriza en sus más solemnes pragmáticas. ¿Qué queda de la iglesia secular en la iglesia de Dante, y de sus Papas y obispos? Esta iglesia de Dante es, en verdad, la ecclesia de los símbolos humanos.

"Yo fui de Montefeltro y soy Buonconte... Al pie del Casentino corre un río llamado Archiano, que nació en el Apenino encima del Eremo. Allí donde pierde su nombre, llegué yo con el cuello atravesado, huyendo a pie y ensangrentando la llanura. Allí perdí la vista, y mi última palabra fué el nombre de María; y allí caí y quedó mi carne sola. (2) Te diré la verdad y tu la referirás entre los vivos: el ángel de Dios me cogió, y el del Infierno gritaba: ¡Oh, tu venido del cielo! ¿Por qué me lo quitas? Te llevas la parte eterna de éste por una pequeña lágrima que me le arrebató..."

También Buonconte tenía horribles crímenes para la iglesia, pero por una pequeña lágrima de su alma, no por la absolución formal, se redime y se salva. Ahora bien: medítase en el símbolo poético aquí usado: si la iglesia había condenado a Buonconte, es evidente que en la lucha de los dos ángeles por la parte eterna de este hombre, el ángel de las tinieblas, que sólo podrá ensañarse con el cuerpo, representa el fallido deseo del sacerdote.

Ese hombre, ese Buonconte tendido entre la tierra y el cielo, o entre la luz y las tinieblas, ante el meditativo testimonio de otro hombre; ese muerto al margen de las instituciones y de los ambiciosos yertos oficiales, representa la existencia humana que se yergue y se salva por sí misma, y que no espera más llamado, ni otro magnetismo, que el de la existencia misma. Buonconte, como Manfredo, está más allá del bien y del mal en el sentido ético corriente; la pequeña lágrima, la pequeña flor, que los redime y los levanta de la muerte, es la existencia valiosa por sí mismo que sólo obedece al "fiat" incondicional de la existencia. En esta lúcida justicia, sólo una cosa se condena definitivamente: la negación del hombre. Y Buonconte y Manfredo son afirmaciones.

No es posible dejar de pensar en otra lucha del ángel de la luz y del ángel de las tinieblas en torno de otro hombre, muerto —como vivo— también al margen de las instituciones: Fausto.

(1) "La Italia Mística".

(2) Se cree que Buonconte fué muerto por Dante en la Batalla de Campaldino.

Y no hay duda que en Fausto, como en Buonconte, la idea fecunda que hay que descubrir es la de la redención incondicional del hombre en tanto es existencia. Desde el Infierno hasta el Paraíso hay una cadena de afirmaciones de lo humano. Nada de cuanto el hombre haga en su libertad puede serle fatal, porque la libertad es el ser del hombre. "El amor no deja entrar en el cielo sino a los que aman" —dice, allá en "Fausto", el Coro de Angeles. Y es, en Dante, "el amor que mueve el sol y las demás estrellas", es decir, toda existencia.

En el segundo rellano del Antepurgatorio, una multitud anhelante, y como mendicante, de almas rodea a Dante, impetrando las oraciones que aligeren su tránsito. Lejos de ellas, hay "un alma inmóvil y completamente sólo... Ella no nos decía nada; pero dejaba que nos aproximásemos mirando únicamente como el león cuando reposa... Estaba como concentrada en sí misma". Es Sordello.

He ahí, en plena montaña de la redención cristiana, un juicio de valor bien explícito y concluyente: lo estético manifiesta la entraña de lo ético esencial, de tal modo que, como borrando las formales limitaciones topográficas del trasmundo, Sordello evoca la arrogante indiferencia de condenado de Farinata —erguido con el pecho y con la frente— como éste la leonina majestad de redimido de Sordello; ambos, —y Francesca, y Capaneo...— son seres que superan el mundo en que están —el del dolor como el de la esperanza— y por fuerza de la sugestión poética de sus figuras, perforan la legalidad estricta con que en el divino poema se hacen presentes tantos valores de una época, y se instalan por sí mismos en la más alta existencia que le es debida.

El hombre es sólo conducta moral en tanto se convierte en conducta poética en que la más alta moralidad alcanza su horizonte propio y definitivo. La poesía es la moralidad en acto. Si en ciertos planos de la comprensión humana sólo la ética ayuda a desentrañar los valores estéticos, aquí, en la suprema hazaña, aquélla se hace comprensible, clara y congruente, únicamente desde la cima de lo estético, en que todas las formas, procedimientos, jerarquías, categorías, distinciones, concluyen en la indiferenciación de un punto que siendo punto de llegada de tantas cosas es, sobre todo, punto de partida de aun más sorprendentes realidades, ya irrevelables no sólo para la moral sino para el arte. Y el hombre que ha agotado al máximo el virtuosismo de la palabra, calla, ensimismado, y asume la forma de su más trascendente civilidad.

Haber sabido hallar la proporción adecuadísima de visibilidad y expresividad, de visión pura y palabra, de seres que se dan en visión pura, pero que también se humanizan en la palabra, constituye la perfección del Paraíso como "ontología" y "poesía"; perfección que viene desde muy hondo, porque Francesca, Farinata, Sordello, son cada uno una inabarcable realidad personal, cuyo secreto —que el asombro creador del poeta manifiesta— es el amor con que parece amarlos y animarlos el Rey del Universo, tanto como a sus ángeles más bellos.

En el más hermoso de los cielos del Paraíso —donde resplandece el alma por quien Asís es "eterno Oriente"— Dante, que se prometiera quizá esa gloria tras la redención de la ira soberbiosa en que se reconoce, reverencia, junto a los más famosos doctores místicos, a las almas de Sighier, en su luz

eterna, y a la del calabrés abate Joaquín "dotado de espíritu profético": un discípulo de Averros, el Anticristo medieval, aquél; éste, un "espiritual" vehemente y revolucionario sobre quién la Iglesia dejó caer severas prevenciones, y que hizo temblar de cólera y de miedo a muchos Papas. Sigher de Brabante, maestro francés, enseñó, desde su cátedra de la Universidad de París —donde Dante lo conoció, tal vez— una filosofía en que se aliaba el aristotelismo excesivo, rechazado por la Iglesia, y el averroísmo herético; Joaquín de Fiore, desde su soledad espiritual de Pietralata, profetizó el fin de la Iglesia secular, el fin de la era de la obediencia, y el advenimiento de la libertad. Cuando Dante habla de Joaquín, no habla de sus virtudes de religioso, sino de su espíritu profético —il calavrese abate Giovacchino di spirito profetico dotato— dueño de la buena nueva eterna, de la que él, como el propio San Francisco, se había nutrido; por otra parte, antes de llegar a Joaquín, ya ha dejado instalado en el Infierno a algunos de los Papas (Bonifacio, Nicolás II, Clemente V...) que lo habían condenado desde sus tronos barridos por la profecía. Y cuando habla de Sighier, denuncia la envidia de los que ignoraron la grandeza de su pensamiento y labraron su desgracia, acarreándole doloroso peregrinaje de desterrado, que tanto recuerda el de Giordano Bruno. ("Esa es la luz eterna de Sighier que ejerciendo el profesorado en la calle de la Paja, excitó la envidia por sus verdaderos silogismos").

Tanto la presencia de Joaquín de Fiore, como la de Sighier de Brabante, no se comprenden si no se apela al Dante de la verdad lúcida y temeraria. Todo lector tiene derecho a hacerse una imagen personal de su poeta, siempre que obedezca a un leal impulso de admiración y a un afán de comprensión total —que no es posible sin aquél—; para el caso de Dante ese impulso nos conduce a la imagen de un hombre que, con referencia a su época y al mundo de conceptos de su época, evoca la de un Hércules en su cuna o la de un Sansón en el templo: una fuerza nueva busca su libertad y esombra su camino, entre lo que deja en pie y entre aquello que por sus movimientos se derrumba.

Gebhart, que intenta, asombrado ante la audacia inconcebible, una explicación distinta del misterio de Sighier, supone que Dante sólo reverencia a un Sighier ya convertido y vuelto al redil, arrepentido tras grandes padecimientos; pero la hipótesis de Gebhart no nos convence. Sighier está en el cielo entre doctores máximos, no entre arrepentidos; y allí se exalta una sabiduría positiva, no una actitud contrita del alma que, desde sus errores, retorna a su camino de virtud. No quiere decir, desde luego, que Dante tenga que comulgar con las ideas de Sighier; pero sí quiere decir que Dante exalta en Sighier al hombre de pensamiento, con aquella liberalidad y amplitud que sólo una pura mente filosófica y un corazón bien humano, pueden concebir.

Si Dante hubiera procedido según la intención y el conocimiento que Gebhart imagina, su deber de cristiano hubiera sido declararlo expresamente ya que con ello habría anulado el escándalo que supone la presencia en el Paraíso de un herético reconocido. Si lo sabía y no lo hizo, su intencionado silencio sólo sirve para destacar aun más ese aspecto; y si no lo sabía, procedió libremente, contra el fanatismo de los demás, por espontánea simpatía y generosa adhesión al sabio en desgracia.

Como allá en el Limbo, aquí, entre los soles de la cristiandad, Dante exalta el pensamiento del hombre noble y digno. Universal y sin patria que

le sea mezquina, congrega en su poema a los hombres de todas las patrias. Su patria es el cielo de la verdad. También el Paraíso evoca la tierra, pero es la tierra futura, aquella en que, según el Evangelio de Joaquín, los hombres serán libres y fraternos.

IV

El Artista. — Como artista, Dante avanza hacia la modernidad —hasta instalarse en su cumbre— por la plenitud de su arte. La generalidad de las formas artísticas medievales —singularmente las literarias— son unilaterales y simplistas: su encanto actual reside en la ingenuidad y gracia infantil que de ello deriva; sólo aciertan en expresar aspectos aislados y sumarios.

Dante, primero y único desde Homero, es completo, integral y maduro; tiene la visión adulta y exhaustiva; el gesto libre y autoritario; los pronunciamientos responsables y categóricos; el señorío, en suma, de la individualidad revelada.

De la conjunción de un determinado ideal de hombre y de cierto tipo de técnica expresiva, brota el arte: por una u otra de ambas categorías, o por las dos a un tiempo, según los casos, el arte medieval sólo puede tener para un definitivo juicio estético, un valor arqueológico, allende ciertos goces puros, lo mismo que el arte oriental, y, en un grado distinto, el arte de ciertas culturas primitivas: se puede admirar las formas de expresividad allí obtenidas, pero no se puede decretar como ideal las formas humanas allí contenidas, y por lo tanto, como ideal total de arte.

Un arte es actual cuando la vida entera, con su tiempo vital e histórico, y su experiencia y sentido acumulados, puede instalarse en él para atalayar de nuevo el futuro; ya que el arte no es una herramienta para seguir tallando la piedra, o para seguir policromando los lienzos y los muros, sino para seguir tallando al hombre, y darle con él el sentido de su existencia actual, y sólo es actual lo que se interna en el futuro y conduce los valores que el futuro exige, que pueden ser ciertos valores tradicionales, pues para cierta intención de lo humano, sólo valores tradicionales son valores de futuro. Toda cultura se sirve, exaltándolos, de elementos humanos, pero la significación decisiva del Humanismo es la de hacer sentir la presencia de la personalidad humana —para tantas épocas sólo cualidad secundaria en el cosmos— como raíz, foco y criterio de la cultura y de la vida; la presencia de todo el hombre como plena autonomía y valor, no como realidad predicada, o como objeto, sino como sujeto omnicompreensivo de una especie de juicio analítico universal en que todas las leyes se funden en la inmanente autosuficiencia de un ethos integral.

Dante, como Homero, —dos mil años antes— nos lleva siempre, por el impulso y virtualidad de sus vivencias humanas, dos mil años adelante. Y no sólo frente a sus contemporáneos y predecesores medievales, frente a cualquier tipo de artista posible, Dante será siempre "el artista más prodigioso que jamás haya existido". El misterio de su arte lo hace ubicuo y actual en la historia, como la criatura humana misma. Semejante a Homero, Dante da vida a todo el arte italiano, es decir, a todo el arte moderno, y no sólo en aquella temática esencial, sino aun en los más prodigiosos pormenores técnicos. En el Limbo ya se vislumbra la "Escuela de Atenas"; en sus gradas infernales,

de violentas paredes, hay otras tantas Capillas Sixtinas; figuras hay que son David, Moisés; una primavera botticelliana esplende en las riberas del Euroe; y tras un equilibrio rafaelesco, la bien amada Beatriz sabe velarse de pronto para la sed dantesca con una sonrisa en los labios, en las mejillas y en los ojos, que está anunciando el enigma grávido del de Vinci.

Dante es completo también en la poesía metafísica en la que, como su hermano Lucrecio, está trazando a la poesía del mundo su ruta más seria y verdadera. Es el signo más cabal, también en esto, de que la poesía es una ambición global en que se funden todas las actividades; no es un tipo de actividad, ni un tipo especial de conocimiento frente a otros: la poesía busca absorber la naturaleza entera del hombre, convertir toda expresión parcial y especializada en expresión poética; convertir al hombre, que es verbo, en verso, y hacer de su carne como una escultura musical en el espacio dominado. ¿Cómo podía estar ausente la metafísica en la operación central del más metafísico de los seres? Pero Dante también nos enseña —para confusión de cierto tipo de poeta— que la metafísica de la poesía no es la lección rimada de las escuelas, ni mucho menos escarceo de afilosophado; es la realidad del hombre hecho realidad metafísica aun en el mundo físico y cotidiano, a través de una aventura que denuncie el signo sobrenatural de todo; y la suya nos da, allende lo que le es privativo e intransferible, la esencia eterna: la autoridad creadora del sujeto humano como determinación de dar vida a "lo no existente", tanto en pensamiento como en expresión. El "viaje de ultratumba" es poéticamente inevitable. La poesía —que exige morir y renacer— lo exige.

Frente a los tipos de *poesía complementaria*, que ignora esto, Dante nos da el ejemplo de *poesía absoluta*, es decir, de la genuinamente creadora, por la cual el hombre, que es la realidad gastada y manida de la tradición histórica y de la poesía tradicional, se revela como un acontecimiento terminantemente nuevo, original y naciente. En el poeta culmina una tradición o se inicia otra. El genio poético se repite en la historia sólo en cuanto tal voluntad de creación y de descubrimiento; se renueva con el reencuentro de lo viejo y lo eterno, y es también, por tanto, otra tradición. El más grande poeta posible, en cada época, es siempre, por lo mismo, el más grande poeta futuro.

La Divina Comedia es un cosmos no sólo ontológicamente e históricamente, sino también potencial y virtual; como un "sphaïros" de la poesía está animado desde su plenitud y unicidad por un vaivén palingenésico en que eternamente se restauran las formas y esencias. Literariamente rompe con todo lo conocido y estatuido: apartándose de la retórica de las escuelas, Dante, así como ordena en su universo todos los niveles de la realidad, ordena y vierte también todos los niveles de estilo y de palabra, cercenando una tradición y asumiendo otra. El suyo no es tal tipo de estilo, ni tal dirección expresiva: es *expresividad en sí*, sin más ley que la conexión viva de hombre y mundo, y con la fatalidad que quiere que de los distintos niveles igualmente significativos de esa conexión, brote tal palabra, tal idea, tal sentimiento, tal gesto. No debe olvidarse, por otra parte, que Dante no es sólo el poeta de la Divina Comedia, sino que es también el personaje de la acción épica y del alto drama de la Divina Comedia. Si como poeta hubiera podido estar ante cierto sometimiento —de haber sido él un cierto tipo de poeta— como personaje no lo está nunca, en ningún momento de la aventura, porque

es como personaje que se restaura primariamente lo nuevo y naciente de la conexión: es siempre una conciencia de hombre hecho persona y es siempre una persona que asiste al drama que le es propio e incedible. Pero, además, este personaje poético no es un producto aislado de la poesía: es el poeta mismo; es el hombre personaje en cuanto Poeta. Ser poeta es el modo de ser hombre. Y quien no canta, no vive.

Todo en el relato dantesco es sólido y real; el mundo sobrenatural —esto es, la totalidad de mundo y trasmundo— surge independientemente del narrador en una objetivación formidable. Ningún poeta impresiona tan integralmente como Dante; ninguna obra como la de Dante produce una impresión tal de plenitud, de imperiosa revelación poética, de realidad revelada en la poesía; de Cosmos hecho individuo y de individuo hecho palabra. Tiene la dignidad épica de Homero —el único que le es equivalente, aunque Dante es también el único que levanta una nueva referencia de valor; crea lo dantesco—; la potencia trágica de Shakespeare —cuyas criaturas hacen en la luz del día lo que las dantescas en las fosas infernales—; la hondura y la audacia metafísica de Goethe; la elevada ironía de Cervantes; la intuición científica de Galileo— su ciencia es ya un poco la "nuova scienza"; la universalidad de Leonardo; el vigor plástico de Miguel Angel; la dulzura mística de San Francisco.

Como poeta sólo admite un parangón: Homero. En efecto, también Homero es dantesco.

Pero lo supremo en Dante es el artista; los otros aspectos, cualesquiera que sean, y sea cual sea el modo y la intención con que se juzguen y se valoren, ceden ante este arte completo que no carece de nada, y que todo lo jerarquiza y lo ordena.

Y como artista, es un hombre libre. Obedece sólo a sus convicciones y a sus sentimientos que forman una sola cosa con su vivir: no hay en la historia de la poesía un caso igual de autonomía y carácter, y de tal potencia de convicción en su alta moralidad; de ahí, de esta fecundidad de su ser persona, las necesarias resistencias que se le oponen. Es un conjunto férreo de convicciones y de pasiones, que tienen la contundencia de los fenómenos de la naturaleza. Esté o no esté al alcance de la sensibilidad actual, se comulgue o no con sus actitudes, de Dante, como de todos los grandes épicos, queda siempre para la sensibilidad noble de todo tiempo, un saldo válido imperecedero: su titanismo humano, su heroísmo.

Es como héroe que los creadores se eternizan, y, como los héroes sus armas, cada creador depone ante lo absoluto su universo, que fué en verdad su coraza. La Divina Comedia es el poema de la deificación del hombre. Y es un hombre común, no un enviado de Dios, quien realiza la hazaña, con una osadía y una seguridad no concebibles ya. La humanidad conquista los cielos. Los tres mundos representan el derecho del hombre a la experiencia total. El hombre Dante conduce al hombre Fausto, a quien no cede en complejidad humana y a quien sobrepuja en la sublimidad con que completa su destino hasta las últimas consecuencias concebibles, tanto en el horror como en el éxtasis. El Paraíso es un éxtasis continuo y sostenido; para asirlo en sus tenaces vislumbres y señales es menester la suprema agudización de la inteligencia y la suprema decantación del sentimiento. Y no empece a ese goce libre la ciencia cuantiosa de este Lucrecio cristiano, como no empece

nunca para lo que es lo sumo humano ninguna cosa que sea humana, y la ciencia es también un órgano del hombre, y, como tal, se remite al dictamen final de lo poético; no importa para ello lo abstruso o no de la doctrina, ni la aceptación incondicional de una explicación del universo y del destino: la teología tomista es el fondo sobre el que se destaca la soltura y la vitalidad con que se mueve un viviente, Dante, sobre todo eso fijo. Su hazaña es el viaje a través de esas cosas; simultáneamente las ordenó y dispuso y se soltó de ellas para hacerlas hitos y mojones de su imperioso desplazamiento.

Lo que el filósofo o el teólogo medita, porque le cuadra meditarlo y expresarlo, el poeta lo transforma luego en imágenes últimas: por poeta filósofo y teologiza. Es como guerrero que Aquiles lleva casco y escudo, donde Hefestos ha cincelado mil escenas vivientes; brillan cuando exhibe sus bríos por el campo; pero el héroe no piensa en ello cuando ataca. Va Dante como flecha viva decorando admirablemente su vuelo y esculpiendo el espacio.

Una característica de la visión del mundo en el hombre medieval es su "superficialidad", su "planismo", su falta de perspectiva y de hondura física. La alegoría medieval y las correspondencias morales resultan así harto ingenuas y pobres; se basan en la apariencia y en las "caras" de las cosas. En Dante el mundo comienza por recobrar todas sus dimensiones, sobre todo su hondura, y su resonancia estremecedora; reaparece el espacio en su infinitud; la perspectiva en sus juegos e "ilusiones" y el juego de los cuerpos y de las cosas en ella; es una acumulación de experiencia. En suma, reaparece la realidad integral del mundo: su alegoría no es meramente pictórica, no es meramente "alegórica"; es intuitiva y comprensiva. Es con Dante el primero, pues, que reaparece la naturaleza y el mundo en sí, esto es, lo que conocemos por naturaleza y mundo, espacio hondo y holgado en que están los cuerpos, los movimientos y los gestos, en su amplitud libre y expansiva. Esta visión del mundo inmenso aún en su especial cosmología, inmenso por intenso, preludia ya el "heroico furor" de Bruno, y las conquistas de Copérnico.

Las formas empiezan a conquistar el espacio, como en el arte "clásico", que es un arte en función de espacio: el Paternón, una estatua de Fidias, o alguna de Miguel Angel, y la catedral de Florencia y aún la de Milán (gótico "partenonizado") exigen espacio, un horizonte. Las puras formas góticas, en cambio, son formas metidas, encajadas, en sí mismas; surgen las unas de las otras sin apelación externa; es arte en función de tiempo. Ahora bien: es en el espacio que urge más lo absoluto, porque allí, más que por presencia, siempre poca y relativa, es por ausencia, siempre infinita y aplastante, que se revela... Hay, por eso, en el Infierno, donde señorea el espacio, una "inefabilidad" en ciertas criaturas: y en los tres reinos, una admirable conjunción —creciente y decreciente, de armonía o de oposición— de espacio y de tiempo. Crear en vulgar era crear en formas espaciales.

En Dante la vida se funde con el arte, y el arte atalaya nuevos caminos para la vida; el ser se vierte en el logos y el logos refluye a enriquecer la visión del ser, inextricable conexión ésta que obliga a repensar la vigencia de ciertas olvidadas definiciones estéticas: ¿"Quién fué el maestro, cuyo pincel o buril trazó tales sombras y actitudes, que causarían admiración al más agudo ingenio? Allí los muertos parecían muertos, y los vivos realmente

vivos. *El que presencié los hechos no vió mejor que yo la verdad...*"

En ese sentido, ninguno de los grandes artistas plásticos modernos lo aventaja: Dante ya conoce todos los secretos del pintor y del escultor —y de las artes conexas con la pintura y la escultura—. Su arte no es el de un primitivo; es el de un moderno. No es un primitivo ni en la técnica ni en la visión; en visión y técnica es un semejante del hombre moderno, que no ha logrado superarlo tampoco ni en visión de la naturaleza ni en lenguaje plástico.

La Edad Media sólo cobraba espacio en el trance místico; Dante lo conquista en su totalidad: mundo y trasmundo, en su "naturalismo", y en su sobrenaturalismo. Si su mundo de visiones y experiencias cotidianas no cede ante el de ningún moderno, su trasmundo puede conciliarse con el infinito de Bruno. Todo es espacio y libertad en Dante. Y como ensancha su visión del mundo, así el mundo de las ideas; domina siempre; su alegoría lo tiene a él por centro; su alegoría es el triunfo de lo humano en un pronunciamiento ardiente y clamoroso. El dogma desaparece ante sus urgencias, y es desde esta cualidad central dominadora que se convierte en precursor no sólo de los grandes genios de la ciencia natural por la virtualidad y riqueza de sus registros, de los grandes filósofos racionalistas modernos, y de los grandes pensadores políticos modernos, por visión esencial siempre, más que por discurso, sino también un precursor, en tanto hombre, de toda alma libre dueña de la virtud filosófica por excelencia, — aquella por la que el pensamiento se hace filosófico, la independencia— por esa costumbre y constante ejercitación en un primer plano dinámico y polémico. En su viaje sobrenatural es realmente el hombre que vuelve por sus fueros a lo absoluto, y pone a su servicio toda la historia, religiosa, mística y política de la humanidad, para una apoteosis final en que todo se resuelve en la incompatible experiencia de lo supraformal.

Es esta reciedumbre de hombre que se debate entero en su libertad y autonomía, la que no sólo trae ese virtuosismo inmenso de la palabra y del verso —virtuosismo demoníaco que no debe confundirse con el vano ejercicio de los poetas palabristas— sin igual en cualquier idioma, sino esa soltura general de estilo, ese nuevo tipo de "mimesis" que tanto lo distingue del escritor y del artista medieval y que, sin hacerle perder su aislamiento incomparable, tanto lo acerca al tipo del escritor moderno. (Mallarmé, por ejemplo, ha dicho Ortega, no ha hecho sino usar, sutilizando, algunos de los procedimientos estilísticos de Dante).

"Dante —dice Auerbach— dispone de medios estilísticos de una riqueza tal como ninguna lengua vulgar los conocía antes de él, y no los cumple aisladamente, sino en ininterrumpida conexión... si nos fijamos en sus predecesores, el lenguaje de Dante es casi un milagro inconcebible. En comparación con todos sus antecesores, entre los cuales se cuentan, sin embargo, grandes poetas, su expresión posee una riqueza, actualidad, fuerza y flexibilidad tan incomparablemente mayores, conoce y emplea una cantidad de formas tan superior, abarca los fenómenos y asuntos más diversos con mano tan firme y segura, que uno llega al convencimiento de que este hombre ha redescubierto el mundo con sus palabras" (1).

(1) Ob. cit.

Lo plástico, lo vivo y lo eurítmico en el mundo de la Comedia surge espontáneamente en torno de la persona del viajero por el oportuno y tenso ejercicio de ciertas virtudes cardinales: Dante es el hombre que sabe escuchar, el que sabe callar, y el que sabe hablar: es la encarnación más perfecta del animal racional de sus propias definiciones y poéticas figuraciones; le caben las virtudes de las edades que él analiza en el Convivio. Y así entra: un hombre tenso, tenso para el silencio, tenso para la receptividad simpática y apasionada de las cosas y de sucesos, y tenso para la respuesta exacta e inamovible.

La esencia de su personalidad es la pasión, esto es, la voluntad inflamada al máximo, porque se está frente a la proeza sin igual del hombre, y ese lugar intermedio de la criatura humana, entre la muerte real y la eternidad posible, está plásticamente figurado en esa tensión formidable del hombre bien humano que, si conoce todos los desfallecimientos, no cede ni cede en su determinación inquebrantable.

Nada impreciso ni ambiguo en los tres mundos, sino nítido, indudable, dramático, porque todo ello está modelado y estatuido para que sirva de contorno a un alma esculturada por la pasión más noble y por una inteligencia decidida a levantar el velo de todas las cosas. Y levantar el velo de todas las cosas era, en relación con las deficiencias de la época, verlas a plena luz, a pleno sentido; porque entonces *la sobrenatural era también, para el poeta lúcido, la naturaleza*.

La modernidad de Dante como artista está en su sentido de la realidad, en el relieve imponente con que ve las cosas. Con Dante se inicia un retorno al naturalismo, después de los siglos de "sobrenaturalismo" y de abstracción estética, esto es, un retorno al mundo antiguo grecolatino, que es también el del hombre moderno. Porque tan misteriosa y secreta es la naturaleza, a plena luz y en la plenitud de sus formas, como un trozo de escritura cuneiforme; y, en definitiva, es la naturaleza externa y visible de las cosas el misterio por excelencia; todo gran arte supone un nuevo descubrimiento de esa naturaleza visible, de la novedad absoluta de lo visible. Cuando el arte retrocede hacia lo abstracto y geométrico en busca de esencias y categorías lineales y numéricas puras, busca en realidad, una compensación en los planos no estéticos; busca, diríamos bersognianamente, en el concepto lo que en el artista verdadero se da como percepción absoluta. Lo interno de las cosas se da justamente en su envoltura, pero dar esa envoltura es proeza que sólo los griegos, y en pos de ellos los italianos, parecen haber realizado como logro acabado.

La naturaleza, la realidad, *la realidad inmediata, es lo sobrenatural*: Y el arte naturalista, que exige la renovación del hechizo, y el milagro del descubrimiento de lo real, ha de considerarse, histórica y sustancialmente, un súmmum. Razón tienen los artistas contemporáneos en repudiar cierto naturalismo residual de aquellos que quieren asumir una técnica sin asumir el ideal que vivifica la técnica. A ese naturalismo pueril se opone victoriosamente, desde luego, el arte geométrico y abstracto; pero no es admisible, por razón estética, que éste sea otra cosa que una etapa intermedia hasta que una nueva conmoción ponga al artista de nuevo frente a lo "sobrenatural" —la asombrosa realidad— del hombre, de las cosas y del mundo. Por otra parte, la desvalorización estética de lo natural no puede tener sentido

desde que un arte tan genial "naturalista" como el de los griegos y los italianos, ha mostrado el rendimiento en belleza de lo natural y de lo real inmediato, y el nivel que en tal camino es dable alcanzar, y de las dificultades que sólo el genio supera. Sin la plena naturaleza, descubierta en la visión "noumenal" y puesta ahí, no se comprende el "viaje de ultratumba", ni la aventura metafísica, desde la que se la reconsidera y reasume. Un idealismo subjetivo nos cierra los verdaderos caminos que son los del peligro entre las cosas.

La fusión pagano-cristiano, que será obra del Renacimiento, ya que se anuncia claramente en Dante, y no sólo con la aparición de elementos típicamente paganos en su mundo, sino por ese descubrimiento de las formas y su apreciación ambiciosa. Este redescubrimiento de la naturaleza se advierte en la superación del hieratismo, en su falta de retoricismo tradicional, que hace que conquiste con todos los elementos idiomáticos de la realidad —de cultos y de legos— un nuevo nivel de sublimidad estilístico, por el que su *Comedia* no sólo merece el calificativo de "divina", sino de "alta tragedia"; en la plenitud y diversidad de planos ontológicos-estilísticos, y, en fin, en la gravedad, en el volumen de sus figuras que palpitan con afanosa respiración de seres vivos y se destacan con absoluta originalidad en una nueva instancia de la corporeidad y de lo real, en todos sus aspectos.

Hay épocas en que la forma humana no interesa y en que no interesa la forma en general; épocas, también, en que la realidad, la exterioridad, no interesa. Sin embargo, no puede concebirse misterio mayor que al arte se ofrezca, que la forma humana, inédita y novedosa siempre. El fenómeno sólo es explicable, desde luego, no por exceso de conocimiento, sino por ignorancia y debilidad intelectual, y una "obnubilación" que obedece a otras razones que las estéticas fundamentales. Pero las grandes épocas verdaderamente creadoras —Homero, Dante, Grecia, Italia, Renacimiento— vuelven siempre a las miseriosas formas, a la sobrecogedora envoltura del cosmos.

Ello significa, claro está, un realismo, pero total y exhaustivo, no el así llamado de ciertas épocas epidérmicas. Realistas son Dante y Homero; y todo el que se atreva a la gran aventura metafísica del "viaje de ultratumba", es realista: afirma la realidad de seres y de cosas y busca su revelación por el arte en un mirar de frente.

Dante es no sólo el estatuario y el pintor majestuoso, es también el caricaturista magistral. Farinata es todo movilidad intencionada, integral dinamismo en que se revela y manifiesta el secreto de lo vivo; es todo gestos, ademanes, expresión y visaje; aparece pensativo, colérico, ensimismado, y el artista anda a su alrededor como con las herramientas del escultor; pero un solo golpe de cincel le ha bastado para asirlo en su gallardía íntima y poderosa: el se yergue con el pecho y con la frente.

En vez, frente al falsario hidrópico es como con un carbón incisivo y preciso a lo Daumier, que bosqueja las terribles deformaciones de la figura humana (por cuya perdida belleza se apiada también tantas veces: "Considera por ti mismo si mis ojos podían permanecer secos cuando vi de cerca nuestra humana figura tan torcida..."). "Vi uno que pareciera un laúd, si hubiese tenido el cuerpo cortado en el sitio donde el hombre se bifurca. La pesada hidropesía, que a causa de los humores convertidos en maligna sustancia, hace los miembros tan desproporcionados, que el rostro no corres-

ponde al vientre, le obligaba a tener la boca abierta, pareciéndose al hético que, cuando está sediento, dirige uno de sus labios hacia la barba y el otro hacia la nariz".

Una levedad botticeliana y el encanto misterioso de lo telúrico pagano, satura más allá, en el otro extremo, la figura exquisita de Matelda a quien compara con Proserpina... ("El agua por donde sigo no fué jamás recorrida: Minerva sopla en mi vela; Apolo me conduce y las nueve Musas me enseñan las Osas"); y cuyos movimientos lo evocan, en imagen que nos transporta a un paso de danza moderna, la visión de una bailarina revestida de infinita gracia: "Tú traes a mi memoria el sitio donde estaba Proserpina, y cómo era cuando la perdió su madre, y ella perdió sus lozanas flores...— Así como bailando se vuelve una mujer, con los pies juntos y arrimados al suelo, poniendo apenas uno delante del otro, de igual suerte se volvió aquella hacia mí, sobre las florecillas rojas y amarillas".

Todo el estilo de esa figura de Matelda —exornada luego por nuevos recuerdos paganos, las cejas de Venus, el Helesponto que odiara Leandro— sus movimientos, su interna dinámica, está denunciando también un estilo de vida y un plano de sensibilidad que no se contienen en el arte medieval.

Admita quien quiera, y según su particular visión del sacro poema, la medievalidad de Dante; pero ninguno de sus personajes, en cuanto realidad estética la denuncia: la estética de Dante nos transporta al mundo de nuestros días. Hay una clase hombre en el arte, que reconocemos en el de Homero como en el de Dante, y esa clase —que ya parece inseparable de aquella actitud ante la realidad, que hermana al genio por debajo de las diferencias históricas— es lo que los hace "clásicos" en sentido esencial.

Nada hay de medieval en Francesca; es toda humanidad. Parte de su inabarcable encanto radica en presentársenos como humanidad cabal, en revelársenos como criatura humana plena, aprisionada en un mundo de símbolos y leyes extrahumanas de que no está enterada casi, que no podrá entender, y que acata sólo por gracia de su naturaleza amorosa y gentil, que se embebe íntegra en el amor. Y Francesca es la hija entrañable de Dante: está hecha con todo el amor de su alma, como Beatriz —amor humano con todas sus variaciones y misterios—. Ambas se parecen en la gentileza de su porte. En la gracia inefable que irradian a su alrededor. Con el mismo amor creó Dante a Francesca, el pecado, y a Beatriz, la pureza. Francesca habla sólo de amor, como Dante en la Vida Nueva: "Y a quien entonces me hubiese preguntado algo, no hubiera sabido darle otra respuesta que Amor, y esto con humilde continente". Del mismo modo, Francesca sólo contesta "amor", no sabe hablar sino de amor, de su amor, y por amor a Dante querría hablar con el Rey del Universo, para rogar por él.

Y en el rayo de luz que traza sobre el aire negruzco y malsano la paloma de la imagen ("así como dos palomas excitadas por sus deseos se dirigen con las alas abiertas y firmes hacia el dulce nido, llevadas en el aire por una misma voluntad...") se adelanta su figura deslumbradora hecha de amor, sonriente y dadivosa, como a beneficiar a un cansado viandante.

Es también la Vida Nueva: la exaltación de la pasión; la osadía y la inocencia de lo humano; el Renacimiento.

Cuando se habla de antigüedad grecolatina, de Renacimiento y de modernidad, en su más lato sentido, se sobreentienden ciertos valores comu-

nes y constantes en lo humano, frente a todo tipo de categorías que dependen meramente de lo temporal e histórico; y si se dice de tales valores que son "clásicos", exclusivamente por la "clase hombre" deben interpretarse y esclarecerse.

Dante, cuya comparación con Homero se impone siempre en tantos aspectos, ha modelado, como aquél en su estilo, el paradigma del varón "clásico", educado para una vigencia intemporal y suprahistórica; no solamente del tipo renacentista —que lo es ya, tal como lo inmortalizaron los pintores, desde Rafael a Bronzino— sino el del hombre que en toda época hubiera conquistado, tras consciente discriminación, aquella neutralidad ética que significa la superación del ethos vulgar y la fundación de lo ético en el secreto, no siempre compartido ni compartible, de lo humano; y aquel eclecticismo de pensamiento, que revela dominio y superación de las ideas, y no sujeción a las ideas, del hombre que, como tal, es foco y raíz de ideas y por lo tanto previo y autónomo frente a todas ellas.

Símbolo de ese elevado y victorioso apartamento —que es también una tensa ubicuidad y copartición en toda cosa— aparecen a la mirada del viajero, en ese paraíso laico-humanista que es el Limbo, "personajes de mirada tranquila y grave, cuyo semblante revelaba una grande autoridad, hablaban poco y en voz baja".

¿No está también la Gioconda entre esos tales? Son el hombre de la era de la libertad.

V

Valoración del mundo y de la vida. — La nueva valoración de la vida y del mundo que se inicia con el Renacimiento, si bien aparece involucrada en un orden trasmundano y transvital, admite, por el énfasis y la intensidad con que se la asume, una apreciación autónoma y libre, y, potencialmente, incluso la escisión beligerante.

Dante, poeta metafísico —en tanto uno y otro— aspira a la visión completa que dé el hombre y la totalidad inherente a su persona aún en el mero vivir físico. Pero la aspiración a la totalidad es en Dante un completamiento racional y pasional del vivir humano. Y no es lo menos asombroso de este genio el que haya convertido la imagen medieval del mundo en paradigma de todas las libertades, al desplazar el centro de interés de la poesía, en otra suerte de inversión copernicana: no Dios, sino el hombre que lleva a Dios en sí, y va hacia Dios.

El concepto de una valoración de la vida y del mundo en Dante, nos conduce al análisis de ciertos principios medulares y rectores de su pensamiento y de su conducta. Ellos forman, no sólo un cuerpo de doctrina que anima lo central de sus distintas obras, desde el *De Monarchia* a la *Divina Comedia*, sino una unidad viva en que se manifiesta la peculiaridad del carácter dantesco, y del valor hombre por él esclarecido.

"En cualquier otro país —dice Burckhardt— hubiera sido imposible el gran poema de Dante, ya por el mero hecho de que el resto de Europa yacía aún bajo el conjuro de la raza; en Italia es cabalmente la abundancia de lo

individual lo que hace del poeta augusto el héroe nacional por excelencia de su tiempo". (1)

Esta afirmación de Burckhardt ha de aplicarse no sólo al autor de la Divina Comedia sino también al mundo de personas de la Divina Comedia. En ningún otro lugar de Europa, sino en Italia, hubiera podido encontrar un poeta tan fuertes y completas individualidades, desde el malvado absoluto y el delincuente de gran talla, que busca la grandeza hasta en el crimen, como dirá Maquiavelo, hasta el santo o el héroe intelectual. No es paradójico: el Infierno es en cierto sentido el cuadro primario de la modernidad, porque es con tal liberación de pasiones —hechos, movimientos, fuerzas, gestos— que se inicia una nueva etapa de la humanidad: el tránsito de la Edad Media al Renacimiento se hace por la vía de lo individual. Y en los tres mundos, ya sea bajo la forma de pecado, como bajo la forma de virtud, es con individualidades perfectas en tanto todos que Dante elabora su cosmos. En este cosmos dantesco, como en el mundo social de la Italia renacentista, "nadie teme llamar la atención, ser distinto de los demás y parecerlo".

De tantas cosas que aproximan el hombre moderno surgido en el Renacimiento, con el hombre antiguo, pocas de más profunda afinidad como el amor a la fama y a la propia glorificación. La avidez de gloria y de fama en el hombre moderno supone el concepto afín de "areté" del hombre pagano. Aquí puede verse el nexo espontáneo y sustancial entre el hombre renacentista y el hombre antiguo, porque apenas se concibe ese impulso como producto de la imitación, sino como producto de una identidad vital, y de un reencuentro de igual signo con lo humano y lo real.

Vuelve el amor a la gloria y a la fama a ser un poderoso factor de la historia y de la vida toda, que la historiografía renacentista destacará, y que, sin perjuicio de una más prudente ubicación, ninguna ciencia histórica puede desconocer ni subestimar.

Y ese hombre, agitado de formidables energías y de pasiones nuevas, como que brotan todas de la vivencia de lo individual, lanzadas por diversos caminos a su propia apoteosis, no puede tener figuración más cabal y completa que las criaturas dantescas.

Toda la ética y la estética de lo individual moderno está en ellas representada, sin que falte tampoco la fuerza de la burla y del sarcasmo —en lo que fué maestro insuperado Dante— rasgo ése, como descubre Burckhardt, específicamente moderno, propio del tipo de la sociedad moderna ya que exige la existencia del "individuo con pretensiones personales". Y nada hay en el arte que pueda parecerse a la comicidad formidable del Infierno grotesco, donde Dante exhibe, con su propio genio trágico, una gracia aristofanesca y rabelaisiana.

Es un punto harto conocido de la biografía dantesca su inmenso afán de gloria —"disio dell'eccellenza"— y de grandeza que le hacen soñar con la apoteosis del poeta que él nunca tuvo de manos humanas, y sí Petrarca.

Dante es un orgulloso nobilísimo, es claro; como Lucrecio, sabe que surca desconocidas e inexploradas aguas; amor de la grandeza hasta incu-

(1) Ob. cit.

rrir en la envidia de lo grande, pero sin llegar al castigo de los ojos cosidos con alambre, aunque si en la ira soberbiosa que es muchas veces como la agitación de esa fe con que el sediento de gloria la va esculpiendo en su destino. "También estarán mis ojos cosidos aquí, pero por poco tiempo, pues el delito que cometí mirando con ellos envidiosamente ha sido pequeño; mucho más miedo infunde a mi alma el castigo de abajo..."

Como "autobiografía" no puede extrañar en la Divina Comedia la presencia del valor fama y gloria, que supone las categorías mundanas, libremente barajado junto a los eternos y supremos que se encaran con lo absoluto y que apelan a las categorías místicas y extraterrenas. También la Vida Nueva es una autobiografía, esto es, un alarde de individualismo y de egotismo, dimensión típica del hombre moderno. Con el psicologismo de la Vida Nueva —donde ya se dan notas que, pasando por Petrarca, serán luego atributos de la escuela romántica— Dante abre nuevas rutas a la novelística occidental. Este inclinarse sobre sí mismo en un tema puramente humano, y dentro de una realidad perfectamente cotidiana no obstante la solemnidad con que se la exorna, y tras lo que se presente la vida febril de la Comuna, produce una impresión tal de cosa nueva en relación con todo lo que nos ofrece la Edad Media, que se puede afirmar que en tales inquietudes psicológicas empieza a despertarse la conciencia del hombre actual. Y todo adolescente reconoce en la frescura de ese amor, convertido en primavera del espíritu, las ansias eternas del corazón humano que tiembla ante mujer. Todo lo que había de fresco y juvenil en la Edad Media, en su filosofía y en su poesía —puesto de relieve en las puras mentes occidentales de Dante y San Francisco, y en el creciente racionalismo, y el naturalismo correlativo, del tomismo— perdura, convertido en símbolo, en esos dos jóvenes florentinos de quienes tanto debe aclararse por comprensión psicológica.

La Divina Comedia es el cumplimiento de una inmensa apuesta, un desafío del poeta al destino; la realización de una proeza: decir de la mujer amada "lo que no fué dicho jamás de otra alguna". Beatriz, la mujer exaltada hasta los cielos —genuino intento éste que se le antoja herético a Papini— es el símbolo de esa fama sin igual a que Dante aspiró: sobresalir, excederse, acallar otras voces. Su amor a la gloria corre parejo con su amor al bien; su amor a la gloria poética exige la superación terminante de toda otra forma de poesía que pretenda rivalizar con la suya, como su amor al bien, que exige la condenación de todo mal. Para el gran poeta, hay un sólo tipo de poesía posible: la suya; para el bueno hay un sólo tipo de existencia: el bien.

La fama adquiere en Dante no sólo el valor de un alto goce grandemente apetecible, sino el de un noble y necesario proceso en que entran en juego elementos fundamentales. La fama es operación que redime y jerarquiza moral y ontológicamente. De las majestuosas criaturas del Limbo, eternizadas en el ameno "paraíso" en que, por única pena, se suspira, dice Dante: "La hermosa fama que aún se conserva de ellos en el mundo que habitas los hace acreedores a esta gracia del cielo que de tal suerte los distingue".

Y es también factor de humanización, y, por ende, exigencia de la conducta "noble": "No se alcanza la fama reclinado en blanda pluma, ni al abrigo de colchas, y el que sin gloria consume su vida, deja en pos de sí

el mismo vestigio que el humo en el aire o la espuma en el mar". Se cree escuchar la voz de Fausto: "El que no conquista un nombre, pertenece a los elementos". O el angustiado clamor de Holderlin: "Alma que ignora tan alta dádiva, no halla paz en el Orco..." Y aunque diversamente inspirado, el pensamiento de Maquiavelo de que la grandeza de una acción puede limpiarla de toda infamia, es dantesco.

Los comentaristas de Manrique, que tanto insisten en el carácter renacentista de la "segunda vida", que éste exalta en sus famosas Coplas, no han reparado hasta ahora en un pasaje del Paraíso en que Cunizza alecciona ya sobre la tríplice vía, y que señala, para el comentario crítico, la precedencia —presumiblemente la procedencia— dantesca de tales expresiones y conceptos en Manrique. "Esta alma próxima a mí, que es una espléndida y preciosa joya de nuestro cielo, dejó en la tierra una gran fama... Ya ves si el hombre debe hacerse ilustre a fin de que su primer vida deje sobre la tierra una segunda". "Estoy ahora en la primera vida —dice Dante a su vez— aunque al hacer este viaje voy preparándome para la otra". Pero esa primera vida, por muy ligada que aparezca a la tercera, —la segunda es, según Cunizza, la de la fama— no ha sido nunca desvalorizada por Dante con la misma intensidad que en Manrique, que, indiscutiblemente, aparece mucho más medieval que el propio Dante, un siglo anterior a él. Esa "primera vida" de Dante tiene en su peculiar visión y comprensión un tono y un carácter de tal modo positivos que, juzgada en sí misma, esto es, segregada del todo en que se incrusta, aparece con la misma fisonomía con que se da en el hombre de hoy, y está impregnada por lo tanto, de iguales exigencias urgentes. Y no obsta a ese carácter la melancolía que le surge a lo largo de su esfuerzo: "El rumor del mundo no es más que un soplo que tan pronto viene de un lado como de otro y cambia de nombre por lo mismo que cambia de sitio... Vuestra fama es semejante al color de la hierba que viene y va, y el que la decolora es el mismo que hace brotar sus tiernos tallos". Por el contrario, sentimientos tan intensos y reales como éstos son propios del esfuerzo viril de tales hombres; ya de los héroes homéricos —cuyo único trasmundo era la fama— se decía: "Cual la generación de las hojas así la de los hombres..." Y sirven para destacar los rasgos soberbiamente humanos de aquella conducta que se ama y se exalta a pesar de todo y que, a pesar de todo, busca la fama, la gloria, la felicidad... En ninguna época, ningún gran pensador, sea laico o religioso, ha afirmado por sí misma la fama, y como valor absoluto. Desde los griegos hasta el Renacimiento y en adelante, se ha visto en la fama bien el resplandor de la verdadera, que es la eternidad, bien el desesperado parangón de una eternidad imposible.

A la idea del mundo-camino y del mundo-teatro, se opone lúcidamente en Dante más bien la idea de un mundo-palestra en que el hombre no es investido de ningún papel, sino que lo elige y lo conquista. Por eso su mundo es de un clima tan heroico. El concepto de "viltá" lo corrobora: también la "viltá" supone los conceptos opuestos de fama y "areté".

Hay un lugar en el Infierno para los "tristes", para los que no supieron alegrarse en el "aere dolce": "Estábamos siempre tristes bajo aquel aire dulce que alegra el sol, llevando en nuestro interior una tétrica humareda..." En ese "estábamos siempre tristes", Dante estigmatiza para siempre, no, des-

de luego, la espiritual tristeza de la criatura humana, que es inseparable de su condición excelsa, sino la costumbre genérica hecha moral y corrosivo sistema de vida y de ideas, la tristeza "medieval" —en tanto es la cualidad de negatividad pura de una época— que desconoce las realidades más humanas, y que es un nuevo tipo de "viltá".

Y hay un lugar, aún más terrible, para los cobardes, los viles "que no vivieron nunca". ¿Qué idea de la vida y del mundo había en Dante —la vida como lucha, el mundo como palestra...— para que, ya en los primeros pasos por el "camino profundo y salvaje", tope con el alma condenada de un hombre que tuvo en vida fama de santo y que la iglesia beatificaría? Contra el ascetismo, omisión y elusión de lo medieval, Dante castiga en él la "viltá" de quien no enfrenta al mundo. La imagen de esos estériles que Dante fustiga de un modo tan raro, es siempre indispensable como ejemplaridad moral. Un tal concepto supone una actitud mental en Dante que al más moderno Fausto convendría. La vida es deber; los viles rehuyen el deber de ser hombre. Y el primer deber del hombre es para con el mundo y para con su tiempo, esto es, para con la "realidad".

El pecado de la "viltá", para el que Dante ha creado el Anteufrío, es la renuncia a un acto o a unos actos específicos y obligatorios de nuestra personalidad; no a cualesquiera actos, sino a éstos; equivale al no ser o a un suicidio moral, y es una forma de "violencia", muy semejante a la de aquellos que la "gritan" en el fondo de la Estigia, aunque de una malicia más refinada, porque también la "viltá" es una forma de fraude, hipocresía y traición a un tiempo. Es de estos viles que dirá Dante, resumiendo en cierto modo la situación infernal, que "han perdido el bien del intelecto" porque, en efecto, se han cerrado todos los caminos posible de la realidad, y aparecen sin contornos ni personalidad, hostigados por insectos que sólo crean en ellos una espectral remedo de actividad. Nadie puede admirar en ellos nada, como se admira a uno de esos malos absolutos que son Farinata, Capaneo, Ugolino. No tuvieron personalidad; no tienen nombre en la Comedia; no acucian la universal curiosidad de Dante; pertenecen a los elementos.

Este concepto de "viltá" es de una audacia inmensa para la época; que condena cierto tipo de conducta que esa época exalta, es evidente: el beato Clestino V está allí, borrado de la existencia; y la conexión con el ideal moderno de conducta, simbolizado en gran medida en Fausto, es evidente también: conduce a la acción constante, por lo mismo que se sustenta en una particular idea de la conexión hombre y mundo, y, si no explícita en su totalidad, intuible, de Dios y el mundo. Numerosos son los supuestos platónicos y neoplatónicos en Dante —y no hay que olvidar que la reacción humanista contra la Escolástica se hizo con el arma platónica— y su platonismo es, en cierto grado, equivalente a lo que el espinosismo y el panteísmo fué en Goethe.

Vivir es la única forma de que algo valioso por sí mismo, el hombre, advenga; no vale la vida por sí misma, sino en cuanto modo de un advenimiento: la moralidad significativa de lo humano. La Edad Media repetía el "memento mori"; la "viltá" de no vivir, que Dante denuncia, está gritando un "memento vivere" que pudo ser la divisa del Renacimiento, con todas sus internas consecuencias.

Esta valoración de lo vital que se desprende de la denuncia y condena de lo vil —como de aquella exaltación de la fama— supone, como corolario y fundamento, aquella teoría racionalista del Convivio, y el concepto congruente de una felicidad y de una dignidad posibles ya en la tierra, concepto que, en la esfera de lo político, inspira a su vez una teoría de gobierno —para la humanidad entera— y una concepción de los derechos y deberes civiles, y de la libertad civil y política. "La Providencia, dice Dante, ha fijado dos fines al hombre: uno la felicidad en este mundo; el otro la felicidad en el cielo". A lo primero responde la organización política y la vida activa, que de ese modo aparece conciliada, con amplio criterio bien moderno, con las necesidades del ascetismo religioso y de la organización eclesiástica.

Es obvio, pues, que para la felicidad en este mundo haya Dante acudido a la filosofía y a los amados sostener paganos, que tanto irrumpen todo a lo largo del poema, y, siguiendo la estela de Platón concibe un gobierno perfecto, alimentado y jerarquizado por la filosofía. El *De Monarchia* es también una divina utopía, esto es, un ideal posible y un deber-ser necesario. Pueden discutirse en él términos y pormenores, pero su espíritu es actual y vigente, y fecundo y permanente su sueño nobilísimo: es la felicidad de la humanidad entera, no la de un pueblo. "El libro más actual de la Edad Media", ha sido juzgado.

De muchas cosas del racionalismo liberador del Renacimiento —principio a su vez del racionalismo liberador de la Enciclopedia y de la Ilustración— hay antecedentes básicos en Dante. Todo el pensamiento político de Rousseau —otro utopista formidable, sin el cual nada de nuestra época, en política, se concibe— puede sintetizarse en una frase de Dante: "Las ciudades no han sido instituidas para el gobierno, ni la nación para el rey, sino al contrario, los gobiernos han sido creados para servir a las ciudades y el rey para servir a la nación. Las ciudades no han sido establecidas para las leyes, sino que la ley ha sido establecida para la ciudad".

"Los depositarios del poder, dirá Rousseau, no son los dueños del pueblo, sino sus servidores".

Y antes que Kant resume así Dante los fundamentos no sólo de una noble teoría política, sino de la más alta ética posible: "Los buenos gobiernos son los que procuran la libertad, es decir, *los que procuran que los hombres existan para sí mismos*".

Toda la modernidad, esto es, la actualidad del valor hombre en cada época está ya en esas inviolables palabras.

"Viltà", fama, felicidad, conciencia y urgencia de lo humano; es, en verdad, un impulso sublime lo que arroja a Dante al mundo, al mundo-palestra, en donde se exhibe en soltura de pasiones alimentadas por ideas, y de ideas conmovidas por pasiones. Hoy sería un ejemplo del hombre de pensamiento que baja a la acción y la depura de toda mezquindad con su apasionado contacto, y la fecunda con las más altas miras. Este concepto de los deberes ciudadanos es modernísimo: el no sustraerse a la acción pública no obstante el afán y la necesidad de la meditación recoleta; la idea de "compromiso", de noble compromiso con las penalidades colectivas; la grandeza de alma de quien podría gozar de los puros placeres del espíritu, pero que, por generosidad de su naturaleza y por sentido heroico, busca no evitar

su cuota de inquietud y sobresalto mundano. No tuvo paz; no podía tenerla quien concebía así la vida. Su peregrinaje de desterrado es la forma de su andantismo. Y conquistó el Paraíso sin detenerse, abriéndole nuevas pautas a la tierra.

Su Paraíso es también el sueño de una patria universal, hecha realidad poética con los hombres de todas las patrias. Italia, que es su hija, surgió a la vida histórica moderna con tal sueño en su espíritu; antes que ninguna ha hallado ella para la virtud del patriotismo no sólo otro nombre, sino otra raíz que límpidamente lo afiance y lo depure: el Humanismo.

Si Dante en su peregrinación terrena pudo ver patria en cualquier sitio desde el que se contemplaran las estrellas, ya en esas estrellas libremente amó la tierra entera, y se sintió compatriota de todos los hombres.

VI

"¿Dónde está Dante ahora?" La pregunta del autor de "Dante Vivo" parece inevitable ante hombres de este tipo y ante obras de este espíritu.

Si no se responde a esa pregunta, parecería que no pudiera hablarse seriamente de ese hombre. ¿Los grandes muertos, en cuya muerte ha de hallarse también el secreto que dé razón de los anónimos muertos, no menos grandes quizá? Si no se responde a esto, parecería no poder hablarse con sentido de algo.

No basta la luz sobre el origen, cualquiera que sea ella; es necesaria la luz sobre el fin. Y puesta la mira en el fin ¿qué otra cosa que alegoría y símbolo es el mundo? Los tres mundos dantescos son la realidad in fieri del hombre.

La exégesis de la compleja obra dantesca exige un punto de partida ineludible: la intuición del fin que es lo absoluto. ¿Dónde está, pues, Dante? Y la única respuesta, cercana y posible, quizá sea decir, con Víctor Hugo, preguntándose: Aquel que en la vida fué un genio, en la eternidad ¿no será un alma?

Sobre la condición necesaria y suficiente para la inexistencia de "subceros" en la definición de producto de complejos ordinarios

Sean (a, b) y (c, d) dos números complejos. Puestos en la forma binómica $a + bi$; $c + di$ que resulta de la definición de suma, y de producto de un número real por un complejo; para que se cumplan las leyes formales válidas en el campo real, distributiva, asociativa y conmutativa, es menester definir el producto de manera tal que:

$$(a + bi) \cdot (c + di) = ac + a \cdot (di) + (bi) c + (bi) \cdot (di) = \\ ac + (ad) i + (bc) i + (bd) (i \cdot i) = ac + (ad + bc) i + (bd) (i \cdot i)$$

Bastaría ahora definir el producto $i \cdot i = i^2$ de manera unívoca, pero aparte de esto, arbitrariamente, atribuyéndole como valor un número complejo cualquiera, $(\mu, \lambda) = \mu + \lambda i$. Así se establece una definición del producto que conserva las propiedades mencionadas, y también la uniforme, pues una vez definido i^2 se obtiene un resultado único. En efecto, el producto se obtiene aplicándole a las expresiones de forma polinómica de variable i , las reglas operatorias corrientes del "álgebra real" conviniendo en sustituir i^2 por $\mu + \lambda i$ cada vez que aparezca este producto $i \cdot i$.

Por otra parte en el caso particular $(a, 0) \cdot (c, 0)$ resulta el producto de números reales $a \cdot c$.

Sin embargo, si pretendemos además que en el campo complejo subsista la inexistencia de "subceros", es decir, que la anulación de un producto implique la de uno o ambos factores, entonces es preciso restringir la libertad en la definición de $i \cdot i$.

J. Rey Pastor, en su excelente "Análisis Algebraico", encuentra una condición necesaria que deben cumplir los números reales μ y λ para que tal propiedad se verifique: debe ser $\lambda^2 + 4\mu < 0$.

Es obvio, que si deseamos asegurar la validez de la propiedad a priori (es decir, antes de proseguir el desarrollo de la teoría), necesitamos conocer una condición suficiente para su cumplimiento.

Por otra parte, puede advertirse en la demostración de Rey Pastor, cierto inconveniente referente al orden lógico de la teoría, ya que se apoya en la descomposición factorial del trinomio de variable compleja, lo que exige naturalmente el conocimiento del producto (si no de la divisibilidad) en dicho campo.

Nosotros trataremos de salvar estas dificultades, demostrando por procedimientos directos muy sencillos, que la condición $\lambda^2 + 4\mu < 0$ es necesaria y suficiente para la inexistencia de subceros.

Para simplificar la argumentación, llamaremos teorema directo, a la pro-

posición que afirma la necesidad de la condición, y teorema recíproco a la que afirma la suficiencia.

1.º) Si el producto $(a, b) \cdot (c, d)$ solamente es nulo cuando lo es por lo menos uno de los factores (a, b) ; (c, d) , debe ser $\lambda^2 + 4\mu < 0$.

O sea contrarrecíprocamente: Si $\lambda^2 + 4\mu \geq 0$, no se cumple siempre la hipótesis; es decir, existe alguna cuaterna de números reales tales que $(a, b) \neq 0$ y $(c, d) \neq 0$ y $(a, b) \cdot (c, d) = 0$.

En efecto, la condición $(a, b) \cdot (c, d) = 0$ equivale a éstas:

$$ac + bd\mu = 0 \quad [1]$$

$$ad + bc + bd\lambda = 0 \quad [2]$$

Sea $\mu \neq 0$. Elijamos entonces los números reales a, b, c y d de la siguiente manera: b y c son números reales no nulos cualesquiera,

$$a = (-b : 2) (\lambda \pm \sqrt{\lambda^2 + 4\mu}) \text{ y } d = -ac/b\mu$$

En tal caso es $(a, b) \neq 0$, $(c, d) \neq 0$ y se verifican las relaciones [1] y [2] como puede comprobar fácilmente el lector.

Si $\mu = 0$, la relación [1] se reduce a esta: $ac = 0$ [1] y la [2] puede escribirse así: $ad + b(c + d\lambda) = 0$. En este caso elijamos los números de este modo: $a = 0$, b y d son números reales no nulos cualesquiera, y $c = -d\lambda$. Para estos valores se cumplen también evidentemente [1] y [2] y es $(a, b) \neq 0$ y $(c, d) \neq 0$.

De acuerdo a esto, no es posible atribuirle a (μ, λ) ningún valor real positivo ni nulo porque si $\mu = 0$ es $\lambda^2 + 4\mu \geq 0$, ni tampoco imaginario puro.

Nota: Los valores elegidos para a y d en el primer caso, surgen de sencillas consideraciones, cuya repetición dejo a cargo del lector.

2.º) Demostraremos el teorema contrario (que es equivalente al recíproco):

Supongamos que existan cuatro números reales a, b, c y d tales que $(a, b) \cdot (c, d) = 0$ y $(a, b) \neq 0$ y $(c, d) \neq 0$. Probaremos que si se cumplen estas hipótesis no puede ser $\lambda^2 + 4\mu < 0$, sino $\lambda^2 + 4\mu \geq 0$.

De la hipótesis resulta:

$$ac + bd\mu = 0 \quad [1]$$

$$ad + bc + bd\lambda = 0 \quad [2]$$

$$(a, b) \neq 0 \quad [3] \text{ y } (c, d) \neq 0 \quad [4]$$

De [1] se deduce sucesivamente:

$$bd\mu = -ac \text{ y } 4b^2d^2\mu = -4acbd \quad [5]$$

$$\text{Y de [2], } bd\lambda = -(ad + bc) \text{ y } b^2d^2\lambda^2 = (ad + bc)^2 \quad [6]$$

$$\text{De [5] y [6] sumando miembro a miembro } b^2d^2(\lambda^2 + 4\mu) = (ad - bc)^2 \quad [7]$$

Además es $b \neq 0$ y $d \neq 0$ porque, por ejemplo si fuera $b = 0$, de [1] resultaría $ac = 0$. En tal caso como de [3] resulta $a \neq 0$, sería $c = 0$. Por otra parte de [2] se deduciría $ad = 0$, o sea $d = 0$, contrariamente a la desigualdad [4] de la hipótesis.

Análogamente se prueba que $d \neq 0$.

Siendo pues $b^2d^2 > 0$ y $(ad - bc)^2 \geq 0$ resulta de [7],

$$\lambda^2 + 4\mu \geq 0 \text{ como queríamos demostrar.}$$

El lector advertirá que en esta demostración se procede de manera tal

que aparezca el binomio $\lambda^2 + 4\mu$, a cuya consideración ya sabíamos de antemano que debíamos acudir.

Mostraremos este teorema, contrarrecíproco del recíproco, por otro procedimiento, del cual surge naturalmente la consideración del binomio, es decir, la condición suficiente $\lambda^2 + 4\mu < 0$.

Las hipótesis están expresadas en las relaciones [1] [2]
[3] y [4]. Basta demostrar el teorema para $\mu \neq 0$, porque en el caso $\mu = 0$ la relación $\lambda^2 + 4\mu \geq 0$ es obvia.

Debe ser además $a \neq 0$, porque si fuera $a = 0$, sería $d = 0$ en virtud de [1] y de $(a, b) \neq 0$ y entonces de [2] resulta: $bc = 0$ y por consiguiente $b = 0$ o $c = 0$, y por tanto $(a, b) = 0$ o $(c, d) = 0$, contrariamente a la hipótesis.

Análogamente se prueba que $c \neq 0$ y en consecuencia $b \neq 0$.

Siendo $c \neq 0$ es $a = -bd\mu/c$ y $(-b\mu d^2/c) + b\lambda d + bc = 0$

O sea $b\mu d^2 - bc\lambda d - bc^2 = 0$ De donde resulta

$$d = (cb\lambda \pm \sqrt{b^2 c^2 \lambda^2 + 4b^2 c^2 \mu})/2b\mu = (c/2\mu)(\lambda \pm \sqrt{\lambda^2 + 4\mu})$$

Para que d sea un número real como supusimos debe ser $\lambda^2 + 4\mu \geq 0$.

La propiedad fundamental de inexistencia de subceros, válida según queda demostrado en toda teoría desarrollada a partir de la definición $i^2 = \mu + \lambda i$ (siendo $\lambda^2 + 4\mu < 0$), es evidentemente equivalente a la propiedad que suele llamarse *cancelativa* que no es otra que la "uniforme inversa" del producto: Si $sv = tv$ y $v \neq 0$, entonces es $s = t$.

Queda entonces probado, que el campo de los números complejos con la multiplicación así definida es un *campo de integridad*.

Las consideraciones precedentes fueron expuestas en mis clases de Ampliación de Matemáticas de Preparatorios para Arquitectura, dictadas en 1951.

En el valioso tratado de "Análisis Matemático" de J. Rey Pastor, P. Pi Calleja - C. A. Trejo, editado por Kapelusz - Bs. As. - 1952, se subsana la omisión de la demostración de la suficiencia de la condición, pero la prueba que se ofrece es indirecta y a posteriori, ya que se apoya en las resultancias del procedimiento para multiplicar complejos expresados en forma polar; y tal procedimiento se deduce en dicha obra de la definición: $(a, b) \cdot (c, d) = (ac - bd, ad + bc)$ que resulta de escoger los valores $\mu = -1$, $\lambda = 0$ que son los más sencillos que cumplen la condición.

Por lo demás, la demostración de la necesidad de la condición es la misma del "Análisis Algebraico".

La Revolución Hispanoamericana y sus relaciones con la Iglesia

El problema de las relaciones entre la Iglesia y la Revolución hispanoamericana, ha merecido escasa atención en nuestro medio, lo que resulta explicable por el hecho de que — en las condiciones especiales en que se realizó nuestro proceso revolucionario y nuestro surgimiento a la vida independiente, la República Oriental del Uruguay quedó al margen de muchos conflictos diplomáticos que hacia 1830 estaban o solucionados o ya en vías de solucionarse.

En realidad, la obra más divulgada entre nosotros es la del argentino Lucas Ayarragaray, que contiene preciosas informaciones recogidas en Roma por el propio autor durante el desempeño de su misión diplomática. Mucho más antigua es la obra de Miguel Luis Amunátegui, obra de polémica apasionada que ha dado material para artículos periodísticos de lucha y por lo tanto poco esclarecedores.

En la actualidad, los estudios sobre esta materia han recibido un aporte fundamental y absolutamente imprescindible con los trabajos del P. Pedro Leturia, quien ha realizado fecundas investigaciones en las propias fuentes del Archivo Vaticano, Aun prestando atención a otros valiosos aportes, este trabajo de divulgación ha de basarse principalmente en las obras del P. Leturia que se citan en la bibliografía.

LA REVOLUCION Y EL PROBLEMA RELIGIOSO

Un punto previo indispensable para abordar nuestro estudio, radica en la afirmación de que los revolucionarios hispanoamericanos no levantaron en ningún momento una bandera de lucha anti-religiosa, como en muchos momentos lo hicieron algunos ideólogos y hombres de acción de la Revolución Francesa. Entre estos últimos, la lucha contra la Iglesia tenía su explicación en el carácter de los choques sociales que enfrentaban a los revolucionarios con el Antiguo Régimen, al cual el clero como clase social y la Iglesia como institución estaban tan íntimamente vinculados. Todo un largo proceso de tensión revolucionaria y maduración ideológica había llevado a estas manifestaciones de hostilidad anti-ecclesiástica que debieron ser sin embargo atemperadas por los más lúcidos conductores, frente a la necesidad de atender al sentimiento religioso de la mayoría del pueblo francés.

Para comprender la diferencia en la actitud de los revolucionarios hispanoamericanos, hay que tener en cuenta las sensibles diferencias que existieron

entre ambos movimientos: La revolución francesa es predominantemente una revolución social. La revolución americana es predominantemente una revolución política.

Entre los revolucionarios hispanoamericanos no se plantea la lucha contra el clero como clase social, sino contra algún integrante del clero en tanto éste, individualmente, exprese su solidaridad política con la monarquía española. Dentro de las condiciones de relativo aislamiento en que se ha desarrollado la vida cultural hispanoamericana, el catolicismo se mantuvo como religión exclusiva sin que existiera la oportunidad para que otras influencias hicieran surgir una firme corriente ideológica anticatólica o antieclesiástica.

Aun entre los revolucionarios más aproximados a las tendencias más radicales del pensamiento liberal, no asomaron manifestaciones afines con las mencionadas corrientes. Mariano Moreno, en su prólogo a la traducción del Contrato Social, dice lo siguiente: "Como el autor tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes, donde ha tratado de ellas".

El propio Bolívar, cuyas opiniones en materia filosófica no lo presentan ciertamente como un verdadero católico sino más bien con la religiosidad difusa de un deísta, no dejó de manifestar —guiándose por razones políticas— su decisión de mantener inatacada la organización eclesiástica y de procurar por todos los medios el establecimiento de relaciones cordiales con la Santa Sede. En una carta al General Gamarra de 30 de junio de 1826, dice lo siguiente: "No disputemos con los eclesiásticos, que llaman siempre en su auxilio a la religión y hacen causa común con ella. Las desavenencias con éstos son siempre funestas, la amistad con ellos es siempre ventajosa. Ellos persuaden en secreto y manejan las conciencias, y el que posee estas armas casi está seguro del triunfo".

LA REVOLUCION Y EL REGIO PATRONATO

Los revolucionarios —abstracción hecha de su posición espiritual frente a la religión— se preocupaban lógicamente por las derivaciones políticas del usufructo del Regio Patronato por parte de la monarquía española. A partir de la bula de Julio II, *Universalis Ecclesiae* (1508), confirmada por el Concordato de 1753 suscrito por Benedicto XIV y Fernando VI, el rey de España disponía de amplísimos privilegios en lo relativo a la provisión del clero americano. Es natural que el hecho del nombramiento real creaba en las altas dignidades eclesiásticas —aparte de su vinculación funcional con la Santa Sede— un fuerte vínculo de solidaridad con aquel poder temporal del que se derivaba su ascenso al cargo que ejercían.

Los dirigentes de la Revolución enfrentaron este problema con una doble acción. En primer lugar, aceptando la situación existente, es decir sin atacar la organización eclesiástica, exigieron del clero fidelidad a las autoridades constituidas y en caso de omisión en el cumplimiento de esta obligación, procedieron a su destitución. Mariano Moreno, en su manifiesto de 9 de setiembre de 1810, aprobado por la Junta Gubernativa a raíz del fusilamiento de los contrarrevolucionarios de Córdoba, decía lo siguiente: "Prelados, eclesiásticos, hacer vuestro ministerio de pacificación y no os mezcléis en las turbulencias

y sediciones de los malvados; todo el respeto del santuario ha sido preciso para substraer al de Córdoba del rigor del suplicio, de que su execrable crimen le hizo acreedor; pero nuestras religiosas consideraciones no darán un segundo ejemplo de piedad, si alguno otro abusase de su ministerio con insolencia. El castigo será entre nosotros un consiguiente necesario del delito y el carácter sagrado del delincuente no hará más que aumentar lo espectable del escarmiento".

En segundo lugar, los dirigentes revolucionarios reclamaron de la Santa Sede el derecho de proposición que por el Regio Patronato correspondía a la monarquía española y que se iba haciendo cada vez más un anacronismo a medida que el poder político se desplazaba a manos de los americanos. Si se tiene en cuenta las dificultades que enfrentaban los revolucionarios y el ascendiente que tenía el clero sobre el pueblo, ha de deducirse la lógica del interés que mostraban los americanos en la sustitución de obispos hostiles a la revolución por obispos afectos al movimiento.

LA IGLESIA FRENTE A LA REVOLUCION

La Iglesia, por varios motivos, debía ser desde un primer momento hostil a la revolución hispanoamericana:

1.º) Porque en virtud de su ataque a las autoridades monárquicas y su vinculación con el movimiento ideológico de la Revolución Francesa, chocaba contra la actitud de la Iglesia frente a esa nueva ideología, actitud claramente manifestada en documentos fundamentales:

Aludiendo a la Revolución Francesa, Pío VI, en su alocución en el consistorio secreto de marzo 29 de 1790, decía: "La casi totalidad de la nación, seducida por un vano fantasma de libertad, obedece y se deja subyugar por un consejo de filósofos que siempre están discutiendo y hostigándose los unos contra los otros; ella olvida que la doctrina cristiana es la base más firme de la salvación de los imperios y que la prenda de la felicidad pública está en el lazo de obediencia a sus reyes, plena y universalmente consentida, según expresa San Agustín. Porque los reyes son los ministros de Dios para el bien, son los hijos de la Iglesia y sus defensores, obligados por lo tanto a amarla como a su madre, servir sus intereses y vengar sus derechos".

El 10 de marzo de 1791, en su breve al Cardenal de La Rochefoucauld y a varios obispos y arzobispos de la Asamblea Nacional de Francia, establece: "Se establece como un derecho del hombre en sociedad, la libertad absoluta, que asegura no sólo el derecho de no ser inquietado en sus opiniones religiosas, sino que acuerda además el poder de pensar, decir, escribir y aún de hacer imprimir impunemente todo lo que se quiera en materia de religión, derecho monstruoso, que sin embargo a la Asamblea le parece que resulta de la igualdad y libertad naturales de todos los hombres. ¿Dónde está esa libertad de pensar y de obrar que acuerda la Asamblea Nacional al hombre social como derecho imprescriptible de la naturaleza? ¿Ese derecho quimérico no es contrario a los derechos del Creador Supremo,

a quien debemos la existencia y todo lo que poseemos? Esta igualdad y esta libertad tan ensalzadas no son para el hombre, desde el momento de su nacimiento, sino quimeras y palabras vacías de sentido. Sed sometidos por la necesidad, dice el apóstol San Pablo; así que los hombres no han podido reunirse y formar una asociación civil, sin establecer un gobierno, sin restringir esta libertad y sin sujetarla a las leyes y a la autoridad de sus jefes. De aquí procede este principio expresado por San Agustín: "La sociedad humana no es otra cosa que una convención general de obedecer a los reyes", y no es tanto del contrato social como de Dios mismo, autor de todo bien y de toda justicia, que saca su fuerza el poder de los reyes".

2.º) Porque la Revolución Hispano americana atentaba contra la unidad de la monarquía española, a la cual la Santa Sede se sentía muy estrechamente vinculada desde la época de la Reconquista y del Descubrimiento.

3.º) Por la presión internacional que naturalmente debía hacerse sentir dentro del ambiente absolutista creado por la Santa Alianza después de la derrota de Napoleón.

4.º) Aparte de la actitud de la Iglesia como institución, debemos considerar igualmente la posición personal de los integrantes del clero americano. De acuerdo a su origen, el clero americano —designado según la propuesta del monarca español— sentía una natural solidaridad con éste. Vinculado íntimamente a la burocracia colonial hubo de constituirse —salvo excepciones— en defensor de un orden que él también representaba frente a una subversión que además entendían como contraria a su ortodoxia. Esta oposición a los revolucionarios constituye una actitud espontánea de los obispos y no existen elementos que denuncien la existencia de un plan concertado.

Pueden citarse —a título de ejemplo— los nombres de algunos preladados que se manifestaron contra la Revolución: El Obispo Abad y Queipo, de Michoacán con fecha 24 de setiembre de 1810, condenó a Hidalgo y sus revolucionarios excomulgándolos y llamándolos sacrílegos y perjuros, "prohibiendo que ninguno les de socorro, auxilio o favor bajo pena de excomunión latae sententiae, en que desde ahora para entonces declaro incursos a los contraventores. Item declaro que el dicho cura Hidalgo y sus secuaces son seductores del pueblo y calumniadores de los europeos". El Arzobispo de México don Francisco Javier de Lizana y Beaumont, el 11 de octubre de 1810 adopta similar resolución. El Obispo de Puebla, don Manuel Ignacio González del Campillo reunió el 27 de octubre de 1810 una junta de sacerdotes y vecinos exigiéndoles juramento de obediencia al gobierno, que luchaba contra los revolucionarios. El Obispo de Oaxaca, Antonio Bergoza y Jordán, formó un regimiento para luchar contra los revolucionarios. El Obispo de Guadalajara, don Juan Cruz Ruiz y Cabañas, formó un cuerpo denominado de la Cruzada, con la misma finalidad. El Cabildo eclesiástico de México, el 26 de mayo de 1815 prohibió la Constitución aprobada por los revolucionarios de Morelos. (La extremada violencia de la lucha en México, así como la militancia activa de estos preladados, se explica por el carácter excepcional de lucha social que asumió esta revolución).

—Una parte del clero de Caracas, a raíz del terremoto de 1812 predicaban que se trataba de un castigo divino contra los revolucionarios.

—El Obispo de Córdoba, Orellana, participó en el movimiento contrarrevolucionario dirigido por Liniers.

—El Obispo de La Paz, La Santa, declaró que no eran valederos los juramentos prestados a los independientes.

Es de hacer notar, en cambio, que el bajo clero en su gran mayoría acompañó el movimiento revolucionario, con lo cual también contribuyó a que del lado insurgente no se formara un frente antirreligioso.

Esta actitud de la Iglesia como institución y de los integrantes del alto clero individualmente, debía como es lógico variar a medida que los gobiernos revolucionarios consolidaban su autoridad y España perdía posibilidades de reconquistar sus antiguas colonias. En ello se jugaba el mantenimiento del control sobre sus numerosísimos fieles americanos, que no valía la pena sacrificar por su adhesión a una potencia cada vez más relegada a un segundo plano de la política europea.

PIO VII Y EL PROBLEMA HISPANOAMERICANO

No existe un pronunciamiento inmediato del papado con respecto a la Revolución Hispanoamericana. En primer lugar, porque las dificultades creadas por la dominación napoleónica en Europa no dejan tiempo para otras atenciones. Y en segundo lugar, porque durante el período de las Cortes de Cádiz, el gobierno español —de manifiesta orientación liberal— no mantiene buenas relaciones con la Santa Sede. Una vez restaurado Fernando VII en su poder absolutista, recién se reiniciará la estrechísima vinculación con Roma y se comenzará a pedir el pronunciamiento del papado frente al problema hispanoamericano. Las negociaciones principales fueron realizadas por el Embajador de España en Roma Don Antonio de Vargas Laguna, marqués de la Constanza.

La Encíclica de 1816.

Fruto de estas gestiones y también de la orientación que sostenían en aquellos momentos Pío VII y sus consejeros es la encíclica cuyo texto transcribimos a continuación:

"Venerables hermanos e hijos queridos, salud y nuestra apostólica bendición. Aunque nos separan inmensos espacios de tierra y de mares, nos es bien conocida vuestra piedad y vuestro celo en la práctica y predicación de la religión santísima que profesamos. Y como sea uno de sus más hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión a las autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones de esos países, que tan amargas han sido para nuestro corazón, no habréis cesado de inspirar a vuestra grey el justo y firme odio con que debe mirarlos. Sin embargo, por cuanto hacemos en este mundo las veces del que es Dios de paz, y que al nacer para redimir al género humano de la tiranía de los demonios, quiso anunciarle a los hombres por medio de sus ángeles, hemos creído propio de las apostólicas funciones (que, aunque sin merecerlo, nos competen) excitaros más en esta carta a no perdonar esfuerzo para desarraigar y

destruir completamente la cizaña de alborotos y sediciones que el hombre enemigo sembró en esos países. Fácilmente lograréis tan santo objeto, si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas, con todo el celo que pueda, los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión, si presenta las singulares virtudes de nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro rey católico, para quien nada hay más precioso, que la religión y la felicidad de sus súbditos, y finalmente si les ponéis a la vista los sublimes e inmortales ejemplos que han dado a la Europa los españoles que despreciaron vidas y bienes para demostrar su invencible adhesión a la fe y su lealtad hacia el soberano. Procurad, pues, venerables hermanos e hijos queridos, corresponder gustosos a nuestras paternales exhortaciones y deseos; y recomendando con el mayor ahínco la fidelidad a vuestro monarca, hacéd el mayor servicio a los pueblos que están a vuestro cuidado y acrecentad el afecto que vuestro Soberano y Nos os profesamos; y vuestros afanes y trabajos lograrán por último en el cielo la recompensa de Aquél que llama bienaventurados e hijos de Dios a los pacíficos. Entre tanto, venerables hermanos e hijos queridos, asegurándoos el éxito más completo en tan ilustre y fructuoso empeño, os damos con el mayor amor, nuestra apostólica bendición. -- Dado en Roma, en Santa María la Mayor, con el sello del Pescador, el día 30 de enero de 1816. De nuestro pontificado el déximo sexto."

Esta encíclica, cuyo texto tomamos de la obra de Amunátegui, ha sido discutida largamente, existiendo autores que negaron su autenticidad y también otros que afirmaron ser el producto exclusivo de la presión de la Santa Alianza y del embajador de España en Roma. En sus documentadísimos estudios, hechos sobre la base de investigaciones realizadas en el Archivo del Vaticano, el P. Leturia llega a la conclusión de que esta encíclica refleja perfectamente la orientación que en ese momento seguía Pío VII y sus consejeros, principalmente el Cardenal Consalvi. Cita además a otros historiadores que coinciden con su apreciación: José Schmidlin, en Alemania; Raimundo Rivas, en Colombia; J. Lloyd Mecham, en Estados Unidos; y Luis Medina Ascencio, en México.

Por otra parte, en el correr de ese mismo año 1816, Pío VII adopta una serie de resoluciones que coinciden con el sentido de la citada encíclica. Pueden citarse las siguientes: Confirmación de la nueva Orden de Isabel la Católica que el rey acababa de crear para sus leales de América. Concesión de una parte de las rentas eclesiásticas destinadas a contribuir en la financiación de una flota a equiparse para participar en la lucha contra los revolucionarios. Promesa de "decir la Santa Misa Pontifical no una sino muchas veces para obtener la perseverancia en la unidad católica, la obediencia al egregio príncipe Fernando VII. la mútua concordia y la paz estable y duradera" (carta a México - enero 26 de 1817). Resolución de proveer las sedes vacantes americanas con leales al rey desoyendo las propuestas de los revolucionarios.

En cuanto a la repercusión que tuvo la publicación de la encíclica en América, puede decirse que no fué la misma en las diferentes regiones. En el Río de la Plata no se conoció sino superficialmente; en México y Perú, donde por ese entonces la situación era relativamente tranquila, no provocó polémica. En

cambio, en Venezuela y Nueva Granada, las autoridades revolucionarias procuraron combatir sus efectos, ya sea poniendo en duda su autenticidad o sosteniendo que no reflejaba el verdadero sentir del Sumo Pontífice. Esta última afirmación la respaldaban recordando la homilía que Pío VII —siendo Obispo de Imola— pronunciara en 1797 haciendo acto de sumisión a la República Cisalpina y loando a la democracia como conforme al Santo Evangelio.

La política de Pío VII no se mantendrá intransigente con los americanos. Existen algunos factores que van determinando un cambio en su actitud. En primer lugar, el enfriamiento de sus relaciones con el gobierno español a raíz del advenimiento del régimen liberal en aquel país. A partir de la revolución de Riego, en 1820, la orientación doceañista del nuevo gobierno provoca choques con el papado: En marzo se procede a la abolición del Tribunal de la Inquisición y en agosto se suprime la Compañía de Jesús, resoluciones éstas tomadas sin previa consulta con la Santa Sede. Posteriormente, a raíz del rechazo por Roma del nombramiento de Joaquín Lorenzo de Villanueva como Encargado de Negocios, se adopta como represalia la resolución de entregar los pasaportes al Nuncio en Madrid.

Este cambio en la política española provocó reacciones también entre una parte del alto clero americano, que a partir de ese momento comenzó a mirar con más benevolencia a la Revolución.

Los informes episcopales a Pío VII.

El segundo factor que debemos tener en cuenta al considerar un cambio en la orientación de Pío VII, está representado por los informes episcopales llegados desde diversas partes de América.

Estos informes son variados. Así, junto a los apasionados informes de críticos severísimos de la Revolución —como en el caso del Obispo de Córdoba, Orellana, o más aún del Obispo de Maynas, Sánchez Ranjel— aparecen otros más serenos y objetivos como los del Arzobispo de Caracas, Coll y Prat y del Metropolitano de Lima, Las Heras. No faltan tampoco los informes de Obispos conquistados por la Revolución, principalmente el Obispo de Mérida, Lasso de la Vega.

Es digno de destacar el informe del Arzobispo de Caracas, Narciso Coll y Prat, quien presenta como antecedente el hecho de haber jurado la independencia de Venezuela en 1811 y de haber permanecido en su sede hasta que el gobierno español lo llamó a Madrid en 1816 para dar cuenta de su gestión.

En su informe, Coll y Prat, critica las corrientes innovadoras que se introdujeron en la revolución, "la introducción de libros perniciosos que se importaban en Venezuela de los Estados Unidos y de las posesiones británicas y francesas", la campaña periodística hecha en pro de la tolerancia religiosa, con respecto a la cual "dispuso el Arzobispo que en los sermones y pláticas que se predicasen se atacase incesantemente y con solidez el nuevo sistema de tolerancia universal..." Critica también el artículo 180 de la Constitución federal, por abolir el fuero eclesiástico.

Junto a estas críticas, figura además un concepto fundamental acerca de lo que —a su juicio— debía ser la actitud de la Iglesia frente a la Revolución: "Desde la Revolución del 19 de abril de 1810, la autoridad de la Iglesia, sin haberse mezclado en los negocios del

Estado, no ha hecho más que respetar y obedecer a la autoridad que preside. Esta se presentó entonces bajo la denominación de una Junta Suprema, semejante a la de España; después bajo la de un cuerpo conservador de los derechos del Rey; últimamente bajo la de un Congreso Republicano. La potestad eclesiástica la ha reconocido en todas estas formas. La Iglesia, madre de la paz y conservadora fiel del orden público, no debió hacer otra cosa una vez que con la diversidad de gobierno no vió alterada la religión, sino por el contrario, que el punto inicial de todos ellos, era conservar la católica, única y exclusiva en las provincias de Venezuela, creyó tener asegurado el primer encargo que le dejó su divino fundador... La Iglesia existe en cualquier lugar de la tierra, y sin caer en la herejía como Montequieu, no puede decirse que el catolicismo conviene más a una monarquía y el protestantismo a una república. El hijo de Dios no se presentó en el mundo para levantar imperios, monarquías ni repúblicas; sino para hacer de todos los pueblos uno solo a quien revelar los secretos de la Divinidad, y que a pesar de la diversidad de idiomas, costumbres y gobierno, tuviese una misma ley y una misma moral; por esto su Iglesia se acomoda a todas las formas que se quieren dar a un Estado con tal que su doctrina sea en él respetada, sus cánones guardados y nadie sin su intervención altere por sí mismo la disciplina que la tradición, los padres y los Concilios han mantenido".

Los informes de obispos partidarios de la revolución surgen con posterioridad al movimiento liberal español. El Obispo de Mérida, Rafael Lasso de la Vega, conquistado para la Revolución por Bolívar en 1821, hace un informe doctrinariamente favorable a la Revolución. Entre sus opiniones extractamos la siguiente: "...siendo cierto que el consentimiento de los pueblos es al que debe reducirse todo sistema de gobierno y a cuya reunión Dios es el que da la soberanía o el derecho de vida y muerte". La respuesta de Pío VII al Obispo de Mérida tiene importancia por el hecho de que no presenta rectificaciones a las afirmaciones de éste.

Otro informe de importancia, pero que no llega a destino, pertenece al Obispo de Popayán, Jiménez de Enciso. Este informe forma parte indudablemente de una ofensiva diplomática de Bolívar ante la Santa Sede. Contiene afirmaciones como la siguiente: "...a diferencia de lo sucedido en Francia, jamás maquinaron contra la Iglesia ni los derechos de la Santa Sede...".

Todos estos informes episcopales constituyen evidentemente un alerta con respecto a la situación del clero americano y —aunque no todos lo digan— con respecto a los peligros que encerraba una actitud poco realista frente al problema americano.

LA DIPLOMACIA HISPANOAMERICANA

El tercer factor a considerar en relación con el cambio insinuado en la política de Pío VII, está representado por las gestiones cada vez más insistentes de los comisionados hispanoamericanos.

—Las primeras gestiones fueron realizadas por el agente venezolano Del-pesch y el cartagenero Palacio Fajardo, quienes —hallándose Pío VII en Fontai-nebleau— procuraron de éste infructuosamente una declaración favorable a la política revolucionaria.

—En 1819, los gobiernos revolucionarios de Venezuela y Nueva Granada encargaron una gestión ante Roma a los diputados Peñalver y Vergara, quienes fueron provistos con las siguientes instrucciones:

“Abrirán comunicaciones con el Papa, como jefe de la Iglesia Católica y no como señor temporal de sus legaciones. Contra las im-posturas de nuestros enemigos le declararán que la religión católica es la que se profesa en la Nueva Granada y Venezuela y en toda la América insurrecta contra la dependencia colonial y tiranía del go-bierno español. Le dirán que aunque este mismo gobierno, opresor y desolador de la América, se jacta de ser auxiliado por el sucesor de San Pedro contra la emancipación y felicidad de estos países, sus fieles habitantes han tenido por apócrifas las letras de la Curia Ro-mana, publicadas y circuladas como comprobante del auxilio. Le comunicarán, si fuere necesario, las pruebas ineluctables de la justicia de nuestra causa, acumuladas en una multitud de impresos. Le recor-darán la homilía que predicó el mismo Papa, siendo Obispo de Imo-la en la República Cisalpina, aplaudiendo el sistema republicano co-mo conforme al evangelio de Jesucristo. Le demostrarán que ninguna autoridad es más legítima y digna de ser obedecida que aquella que se deriva del pueblo, única fuente inmediata y visible de todo poder temporal, y que siendo de esta naturaleza todas las establecidas en la República de Venezuela, son ellas las más acreedoras al cumplimiento de la doctrina de los Apóstoles San Pedro y San Pablo...”

Los comisionados, de acuerdo con sus instrucciones, enviaron su informe al Papa en 1820 por intermedio del Nuncio en París. El informe fué redactado en latín por Andrés Bello, pero no mereció respuesta por parte de Roma.

—En 1821 fracasa una gestión encomendada a Francisco Antonio Zea.

—En 1822, los comisionados de la Gran Colombia, Agustín Gutiérrez Mo-reno y Felipe Echeverría, reciben instrucciones para intentar nuevas negocia-ciones. La muerte del segundo y la enfermedad del primero, impidió que se llevara a cabo tal propósito.

Pedro el Americano.

Otra gestión, absolutamente personal y un tanto original por el propio carácter de quien la desempeñó, fué llevada a cabo por Fray Pedro Luis Pacheco, franciscano y antiguo profesor de cánones de la Universidad de Córdoba. Este personaje llegó a Roma en setiembre de 1821, con el propósito de interesar a la Santa Sede en la solución de los graves problemas que aquejaban a la Iglesia en el ex-Virreinato del Río de la Plata.

La situación de la Iglesia en el Río de la Plata —como en otros lugares de América— era en efecto extremadamente confusa. En 1810, las autoridades eclesiásticas superiores eran en primer lugar el Metropolitano de Charcas y en segundo lugar los Obispos de Córdoba, Buenos Aires, Salta y Asunción.

Los obispos que quedaron dentro de la jurisdicción del gobierno revolucionario, dejaron sucesivamente sus sedes vacantes. Del Obispo de Asunción no se tienen noticias a partir de 1810, creyéndose que pasó el resto de sus días en un convento franciscano. El Obispo de Buenos Aires, Lué, falleció en 1812. El Obispo de Córdoba, Orellana, destituido a raíz de la sublevación de Liniers y repuesto en 1812, huyó hacia España en 1817, negándose a aceptar la declaración de Independencia aprobada por el Congreso de Tucumán. El Obispo de Salta, Videla del Pino, acusado de mantener relaciones secretas con las tropas de Goyeneche, fué procesado e impedido de ejercer sus funciones hasta 1817 en que se le repuso en su cargo.

Esta desorganización de la jerarquía eclesiástica, así como la incomunicación con Roma derivada de la situación creada por la Revolución, preocupó vivamente al Congreso de Tucumán, que se ocupó del problema en varias de sus sesiones. Sin embargo, no era tan crítica la situación como la pintó en Roma el que a raíz de sus andanzas en la Corte Pontifical, fuera llamado Pedro el Americano. Sus extensos memoriales presentaban la situación rioplatense con indudables errores o exageraciones "fruto exclusivo —al decir del P. Gómez Ferreira— de una fantasía exaltada o de una secreta ambición por obtener una mitra, por más que en él se notaran a veces "ciertos rasgos de extravagancia como de hombre que sufriera alguna perturbación en la mente".

La misión Pacheco, con todas las irregularidades propias de su extraña personalidad, si no tuvo el éxito inmediato que tendrá la Misión Cienfuegos, por lo menos actualizó el problema rioplatense y promovió su estudio en la Corte Romana.

MISION CIENFUEGOS

En Chile, al producirse la Revolución, los dos obispados —de Santiago y de Concepción— estaban ocupados respectivamente por José Antonio Martínez de Aldunate y Diego Antonio Navarro Martín de Villodres. El primero, chileno de nacimiento, fué designado vice-presidente de la junta revolucionaria, pero debido a su edad avanzada pasó desapercibido, falleciendo en 1811. El segundo, español de nacimiento, se declaró desde el principio enemigo de la Revolución, decidiéndose finalmente a emigrar. La sede que dejó vacante, fué atendida provisoriamente por el arcediano de la catedral, Salvador de Andrade, simpatizante de la Revolución, quien fué designado por la asamblea del clero como vicario capitular.

En cuanto a la diócesis de Santiago, fué designado el provisor Rodríguez Zorrilla, propuesto en 1814 por Fernando VII y consagrado en 1816. Rodríguez Zorrilla se pronunció decididamente contra el movimiento revolucionario, que atravesaba entonces el período de desorganización que siguió a la derrota de Rancagua. Cuando O'Higgins se afirmó nuevamente en el poder, decretó el confinamiento de Rodríguez Zorrilla en Mendoza. Quedó como gobernador del obispado el canónigo Pedro Vivar, quien poco después —por razones de salud— abandonó el cargo, siendo reemplazado por el presbítero José Ignacio Cienfuegos. Es ante este personaje que debemos detenernos; Cienfuegos, amigo de la Revolución, desempeña un papel histórico de importancia, pues estuvo a su cargo la primera misión de un diplomático americano que obtuvo éxito en Roma.

En 1821, el gobierno chileno entregó a Cienfuegos las instrucciones que debían regir su misión. Sus cláusulas fundamentales establecen lo siguiente:

1.º) Refirmará el reconocimiento al Papa como "vicario de Jesucristo, centro de la unidad cristiana, padre universal y primado de la Iglesia Católica".

2.º) Solicitará el nombramiento de un nuncio o legado de la Silla apostólica.

5.º) Que las altas facultades que se deleguen al comisionado o nuncio de Su Santidad, no embarazarán el ejercicio de las facultades ordinarias y delegadas de los diocesanos los que deberán gozar siempre del pleno uso de ellas conforme a los concordatos que se han celebrado entre las cortes de Roma y Madrid.

6.º) Solicitará "se sirva declarar o conceder que las regalías del Patronato de las Indias, concedidas por Julio II a los reyes de España para la representación de los arzobispos, obispos, canongías, beneficios curados, etc., residen en el Supremo Director o jefe de la nación chilena en todo el territorio de su comprensión, y lo deben ejercer conforme a su constitución y con toda la extensión de facultades con que lo ejercían los reyes de España".

7.º) Que así mismo consiga de Su Santidad la declaración de que la donación de los diezmos de las Indias que la santidad de Alejandro VI otorgó a los Reyes Católicos, comprende, no obstante la variación de las circunstancias políticas, a la suprema autoridad del Estado de Chile en la parte que le corresponde y en los términos que se hizo a los citados reyes y como han usado de ella sus sucesores.

8.º) Que el Estado de Chile, conforme a la bula de Alejandro VI se obliga a la constitución de las iglesias, catedrales y parroquiales y a la decente dotación de los arzobispos, obispos, canónigos, curas, seminarios, etc., con el producto de los diezmos, supliendo del erario nacional cuanto faltare para el efecto; y en el caso de haber sobrante podrá disponer de él a su arbitrio, con tal que sea en obras pías, como lo declararon los reyes de España en uso de los concordatos celebrados con la santidad de Benedicto XIV. El art. 23 solicita la disminución de los días festivos. El art. 24 concede amplias facultades al comisionado.

Cienfuegos llegó a Roma en agosto de 1822, siendo recibido sucesivamente por el Cardenal Consalvi y por el Papa, quien le dió esperanzas con respecto al objetivo principal de su misión. En marzo de 1823, Cienfuegos obtiene éxito al decidirse el envío a Chile del vicario apostólico Juan Muzi. La evolución en la política de Pío VII se estaba pues acentuando. Fué en ese año que sobrevino su muerte, sucediéndolo León XII.

LEON XII Y EL PROBLEMA HISPANOAMERICANO

El advenimiento de León XII al trono pontifical, que determinó el desplazamiento del Cardenal Consalvi como Secretario de Estado y su sustitución por el Cardenal Della Somaglia, vinculado a los legitimistas españoles,

coincidió con el restablecimiento del absolutismo de Fernando VII —consumado bajo los auspicios y por las armas de la Santa Alianza.

Aunque León XII confirmó el envío de la Misión Muzi, puede advertirse un retorno a la orientación que mantuviera Pío VII en 1816. La vinculación entre ambos poderes vuelve a hacerse estrecha y el embajador Vargas Laguna —otra vez en Roma— intensifica sus gestiones para lograr un nuevo pronunciamiento del papado acerca del problema americano, insistiendo en la conveniencia de una encíclica de carácter decidido.

El gobierno español, todavía animado por esperanzas de reconquistar su dominio sobre las colonias americanas "quiere el peso moral de un reconocimiento explícito de la Santa Sede para desautorizar a los gobiernos ante la opinión de los pueblos y crearles dificultades". El resto lo harían sus ejércitos, con la esperada ayuda de las fuerzas francesas.

León XII accede a los requerimientos del embajador español y con tal motivo hace circular la encíclica solicitada, que fué publicada el 10 de febrero de 1825.

LA ENCICLICA DE LEON XII

Transcribiremos a continuación el texto de la encíclica, tal como fué publicado por Lucas Ayarragaray:

"Venerables hermanos, salud y Apostólica bendición. Aunque esperamos que habrán llegado a Vuestras manos, hace ya tiempo las letras, en que participamos a todos los prelados del mundo católico nuestra elevación a la Cátedra del Beato Apóstol San Pedro, sin embargo es tal el ardor de caridad que Nos inflama hacia Vosotros y vuestra grey, que hemos determinado de hablarlos particularmente en la manifestación de nuestro espíritu. En efecto, con muy grave e increíble dolor hemos tenido las más tristes noticias del infeliz estado de vuestras cosas públicas, y del gran trastorno de los negocios eclesiásticos por lo que amenazan gravísimos peligros y daños a nuestra Santísima Religión, por la disensión que ha sembrado el hombre enemigo. Hemos pues conocido muy bien cuales perjuicios se siguen a la religión cuando infelizmente se perturba la tranquilidad de los pueblos. Por esto lloramos las costumbres corrompidas de los hombres malos que se propagan impunemente; por esto se aumenta la peste de los libros con los que se pone en desprecio y oprobio la potestad sacra y civil; por esto salen aquellas reuniones secretas de las que en realidad puede decirse con San León, que todo lo que se halla de sacrilego y de blasfemia en las herejías, todo se reúne en ellas, como en una sentina con el aumento de toda malignidad. Cuya verdad demasiado comprobada con la experiencia de aquellas calamidades que hemos llorado con el infeliz trastorno de los tiempos Nos ha causado un gran dolor, viendo que suerte de grandes males amenaza a aquella grey del Señor. En esta reflexión dolorosa y movido también por las instancias de nuestro carísimo en Cristo hijo Fernando Rey Católico, el cual no mira sino el aumento de la religión y la felicidad de sus vasallos, mirando con dolor, juntamente con Nos, las disensiones, los enconos y las guerras civiles que hacen derramar la sangre de

tantos hermanos, abrimos nuestro corazón a vosotros venerables hermanos que no ignoramos que os halláis apurados con el mismo cuidado, por los grandes peligros de vuestro rebaño y os exhortamos encarecidamente, que cuidéis de alejar con todo ahinco de los fieles que están a vuestro cuidado todos los males expresados.

Habiendo aprendido en el ejercicio del sacro ministerio, por Aquél que vino a traernos la paz en el Mundo, tened presente que es vuestra primera obligación el atender a la integridad de la religión, la cual es indudable que pende necesariamente de la tranquilidad de la patria; porque siendo el vínculo de la religión el único medio de contener en sus deberes, así a los que presiden como a los que obedecen, es necesario que se rompa, cuando por medio de disensiones, estragos y trastornos del orden público, el hermano da contra el hermano y la casa cae sobre la casa. Por esta razón excitamos vuestra fe, venerables hermanos y queremos que sin cesar cuidéis y logréis este fin esperando en Dios, que ésta nuestra exhortación no será inútil, ni gravosa. No permita Dios, que mientras visita los pueblos con castigos para punir sus pecados, no hagáis resonar vuestra voz, y que los fieles que están a vuestro cuidado no entiendan sino las voces de exaltación y las de salud sean solamente las que se oyen en los tabernáculos de los justos; que solamente gozarán de paz verdadera y reposo dichoso cuando observaren fieles los preceptos del señor, el cual pone la concordia en los más elevados y coloca los Reyes en Trono; que no se puede conservar de ningún modo íntegra y salva la Religión de Nuestros Padres, mientras el Reino está dividido, el cual según las palabras de Cristo Señor, será miserablemente desolado, y finalmente que los autores de las novedades, se verán obligados un día a publicar, aunque involuntariamente, la siguiente verdad con Jeremías: "Esperábamos la paz, y no vino el bien; el tiempo del remedio y vino el temor; el tiempo de la curación y vino la turbación".

Hemos escrito todo ésto, Venerables hermanos, movidos del amor hacia Vosotros y vuestra grey, con tanto mayor empeño, en cuanto que vemos que os halláis en las más graves necesidades, a tanta distancia del Padre común. Será vuestro deber, el socorrer las necesidades de los que sufren; el alejar de la mente de todos, los males cuya memoria nos hace llorar y con asidua y humilde oración, como conviene a los amantes de sus hermanos y de los pueblos, rogar mucho en favor de ellos, a fin de que Dios mande a los vientos y vuelva la tranquilidad. Tenemos tal opinión de vuestra fe, piedad, religión y constancia sobresaliente, que estamos íntimamente persuadidos que haréis aún más de lo que dejamos insinuado, para que vuelva la paz a aquellas regiones y que se vuelva a edificar la Iglesia en la senda del temor a Dios y en consuelo del Espíritu Santo. -- Dado en Roma cerca de San Pedro, bajo el anillo del pescador, el día 24 de setiembre de 1824, año primero de Nuestro Pontificado."

Antes de aprobarse el texto definitivo, el embajador español tuvo oportunidad de estudiar el borrador, presentando entonces algunas serias objecio-

nes. Los principales defectos anotados eran: 1.^o) Que estaba dirigida únicamente a los Arzobispos y Obispos de América Meridional, dejando de lado el problema de la parte septentrional. 2.^o) La omisión de los encendidos elogios a Fernando VII que hiciera anteriormente Pío VII, así como la exhortación en favor del respeto a su autoridad. 3.^o) La omisión de elogios a los españoles fieles al rey. Se señala en forma insistente las diferencias con la encíclica de Pío VII.

Según Leturia, el texto publicado por Ayarragaray no es el definitivo. Sostiene Leturia que León XII accedió a las solicitudes de Vargas Laguna. En vez de América Meridional se puso América, incluyéndose por lo tanto a México. Además se introdujo el siguiente párrafo que modificaba el texto anteriormente citado:

"Pero ciertamente nos lisonjamos de que un asunto de entidad tan grave tendrá por vuestra influencia, con la ayuda de Dios, el feliz y pronto resultado que nos prometemos, si os dedicáis a esclarecer ante vuestra grey las augustas y distinguidas cualidades que caracterizan a nuestro muy amado hijo Fernando Rey Católico de las Españas, cuya sublimidad y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza, el lustre de la religión y la felicidad de sus súbditos; y si con aquel celo que es debido exponéis a la consideración de todos, los ilustres e inaccesibles méritos de aquellos españoles residentes en Europa, que han acreditado su lealtad siempre constante, con el sacrificio de sus intereses y de sus vidas en obsequio y defensa de la religión y de la potestad legítima".

El texto de la encíclica no ha sido hallado en el Archivo del Vaticano, pero el P. Leturia cita algunos elementos confirmatorios de su autenticidad. Fundamentalmente la correspondencia de esa época entre el Cardenal Della Somaglia y el Nuncio en Madrid Giustiniani. Además, ha encontrado el texto primitivo con una nota de Vargas Laguna que dice: "Este breve no me pareció conveniente y S.S. tuvo la dignación de mandar expedir el otro adjunto en que está el párrafo interesante que se había suprimido".

Según Leturia, el texto auténtico es el publicado por la "Gaceta de Madrid".

LA MISION MUZI

Juan Muzi, que desempeñaba el cargo de agregado a la Legación Romana en Viena, fué designado por Pío VII y confirmado por León XII para realizar una misión en Chile con el título de Vicario Apostólico.

Francisco Dura define el carácter del vicariato apostólico de la siguiente manera:

"Es el personero directo del Papa y en punto a jurisdicción espiritual, dentro de las facultades que se le otorgan, es el Papa mismo. El Vicariato Apostólico, que ha existido en Montevideo hasta el año 1879, no implica otra cosa sino ausencia de organización en la diócesis dentro del plan y orden jerárquico que son de ordinaria disposición canónica en los estados cristianos y de franco respeto a la Iglesia. Los Estados Unidos e Inglaterra han permanecido bajo el régi-

men eclesiástico del vicariato apostólico, hasta que el gran número de los fieles y la organización de las feligresías, han permitido restablecer la antigua jerarquía (caso de Inglaterra) o crearla de nuevo (caso de los Estados Unidos), sin que el régimen eclesiástico del vicariato apostólico prejuzgase cosa alguna en cuanto a cultura o incultura de la masa popular, ni tampoco en cuanto a la índole del régimen político en aquellas naciones."

Con esta fórmula que traduce la habilidad del Cardenal Consalvi se intentaba una gestión de arreglo sin dar lugar a reclamación alguna por parte de las autoridades españolas. El P. Leturia caracteriza la situación con meridiana claridad:

"El patronato se había referido siempre a los obispos residenciales y en propiedad, no a los vicarios apostólicos de carácter episcopal a los que la Santa Sede, por razones circunstanciales, acostumbraba confiar el gobierno de determinadas diócesis aunque fueran de patronato. Así, pues, se enviaría a las nuevas repúblicas un representante de la Santa Sede desprovisto de carácter diplomático, Monseñor Juan Muzi, el cual, por un singularísimo privilegio concedido bajo la presión de las circunstancias y por razón de las lejanías inmensas de aquellas tierras, podría escoger proprio motu dos vicarios apostólicos en Chile, consagrarlos obispos sin nueva consulta a la Santa Sede y confiarles a nombre del Papa el gobierno de sus diócesis".

La misión Muzi llegó a Buenos Aires el 4 de enero de 1824. En esta ciudad el ambiente no le fué propicio. En los medios gubernativos se miró con recelos la presencia de Muzi y la prensa liberal ("El Argos") hizo sentir sus críticas. El 16 de enero, a instancias de las autoridades, la misión partió rumbo a Chile.

El 6 de marzo llega Monseñor Muzi a Chile. El ambiente era allí también poco favorable. El Obispo Rodríguez Zorrilla —repuesto en el cargo en 1822— continuaba inspirando sospechas y las noticias de Europa —relativas al intervencionismo de las potencias absolutistas— eran alarmantes.

A pesar de la efusividad del recibimiento oficial, ni las autoridades se encuentran bien dispuestas, ni el comisionado da mucho de su parte para mejorar la situación; por el contrario, no disimula su antipatía con respecto a la Revolución.

El desarrollo de las negociaciones no se conoce bien, porque la correspondencia de Muzi con el gobierno, ha sido sustraída del Archivo, pero pueden concretarse igualmente algunos de los factores que dificultaron un entendimiento: 1.º) La vinculación de Mons. Muzi con el Obispo Rodríguez Zorrilla, quien después de sostener varios incidentes con las autoridades, es finalmente separado de su cargo en agosto de 1824. 2º) Las manifestaciones del Vicario Apostólico, contrarias al decreto sobre libertad de imprenta. 3º) La insistencia del gobierno para que Monseñor Muzi proveyera las diócesis vacantes con candidatos propuestos por el gobierno. Muzi, por su parte, resistía la propuesta de Cienfuegos para la diócesis de Santiago. 4º) Las discrepancias con respecto al problema de las instituciones monásticas.

Existía en ese entonces en la opinión liberal y aún en las esferas gubernativas, una reacción contra dichas instituciones. Se hablaba de la inmo-

ralidad en que habrían caído. Se criticaba el enclaustramiento de jóvenes que desde muy temprana edad, algunos a los 15 años, eran introducidos por sus padres y ligados a la vida monástica hasta la muerte. También preocupaba la gran cantidad de bienes que usufructuaban los monasterios, en momentos en que el Estado pasaba por grandes penurias financieras. Como resultado de los estudios realizados acerca de este problema, se llega a la aprobación (6 de setiembre de 1824) de una reforma de la institución monástica: Se impone un límite de 21 años para recibir los hábitos. Se prohíbe más de un convento de una misma orden en un pueblo. Se exonera a los regulares de la administración de sus bienes; el gobierno tomará posesión, de ellos, haciéndose cargo de las retribuciones y gastos del culto.

Aunque tales resoluciones no se cumplieron sino parcialmente, las discusiones relativas a este punto parecen haber sido decisivas para que el Vicario Apostólico diera por fracasada su misión y pidiera sus pasaportes a las autoridades chilenas. El 30 de octubre de 1824 abandona Chile. Posteriormente —desde Montevideo— publica una Carta Apologética responsabilizando a Cienfuegos y a los gobernantes chilenos.

Es recién después de su partida que se conoce la encíclica de León XII. La opinión gubernativa de Chile vinculó ambos acontecimientos haciendo notar su relación de dependencia. No parece ser ésta la interpretación más acertada; la Santa Sede estaba como veremos más adelante —y a pesar de la encíclica de León XII— interesada en la solución del problema. El Cardenal Della Somaglia se referirá al fracaso de la Misión Muzi en estos términos: "El desenlace desgraciado se debe a muchas causas particulares y la elección del personal tuvo en ello no poca parte".

La misión Muzi en Montevideo.

En la Provincia Oriental, las luchas revolucionarias contra las autoridades españolas, contra el Gobierno de Buenos Aires y contra la invasión portuguesa, habían provocado diversos trastornos en la organización eclesiástica (cambios sucesivos de jurisdicciones, dificultades en la percepción de las rentas, intrusiones del poder civil). Desde la muerte del cura y vicario de la Iglesia Matriz —Juan José de Ortiz— ocurrida el 15 de abril de 1815, desempeñaba esas funciones el presbítero Dámaso Antonio Larrañaga, designado para ese cargo desde Buenos Aires —de cuya diócesis dependía— por el canónigo José León Planchón, Gobernador Sede Vacante de aquel Obispado. El 13 de abril de 1824, Monseñor Muzi le otorga —desde Chile— facultades extraordinarias casi propias de un Obispo, en la que lo confirmaría en 1833 Pío VIII, designándolo Vicario Apostólico.

Cuando la misión llega a Montevideo, de regreso de Chile (4 de diciembre de 1824), la Provincia atravesaba el período de la Cisplatina. Por lo tanto, su actuación en esta ciudad escapa al alcance de nuestro trabajo, desde que no comprende gestiones ante gobiernos revolucionarios.

Daremos, sin embargo, algunos datos de interés: Durante su permanencia en Montevideo, Monseñor Muzi recibió una comunicación del Cabildo solicitándole que procediera a consagrar un Obispo en Montevideo, a lo que se negó alegando que carecía de facultades para ello. Es también en Montevideo donde uno de los secretarios de la misión, Sallusti, redactó una parte de la

"Storia delle Missioni Apostoliche dello Stato de Chile colla descrizione del viaggio al nuovo mondo fatto dall'autore", que publicó en 1827. También se cita como uno de los episodios de la permanencia de la misión en Montevideo el recibimiento por parte de la masonería de otro de los secretarios de la misión, el canónigo Mastai Ferreti —futuro Pío IX— del cual se asegura fué afiliado masónico bajo el nombre simbólico de Muncio Scevola.

LA DIPLOMACIA DE BOLIVAR

Ya se ha hecho referencia en este trabajo a la actitud de Bolívar frente a la religión y frente a la Iglesia. A pesar de sus muchas manifestaciones irreverentes para con la religión y de sus estrechas vinculaciones con el famoso Abate De Pradt ⁽¹⁾, las gestiones diplomáticas ante Pío VII, ya citadas, muestran que Bolívar se empeñó en todo momento por restablecer la comunicación con Roma y lograr al par que la regularización de la jerarquía eclesiástica, un pronunciamiento que implicara el reconocimiento de la independencia americana.

La situación de la Iglesia en los territorios gobernados por Bolívar era, hacia el año 1821, de desorganización. Estaban vacantes los arzobispados de Santa Fe y Guayana, así como los obispados de Santa Marta, de Guayana y de Cartagena. Los obispos de Quito y Popayán, que permanecían en sus sedes, se habían pronunciado contra la Revolución (el último citado se reconciliará más tarde con Bolívar). El único Obispo que ocupaba su cargo y mantenía relaciones cordiales con la Revolución era el de Mérida, Rafael Lasso de la Vega, cuyos servicios a la causa de la Gran Colombia fueron importantes.

(1) Domingo Dufour de Pradt —el Abate de Pradt— es un personaje destacadísimo entre los liberales europeos vinculados por su prédica al problema hispanoamericano. Es autor de numerosos estudios políticos que tuvieron amplia difusión en Europa y América: "Antídoto al Congreso de Rastadt" (1798) en el que señala el fatalismo de la revolución hispanoamericana; "Las tres edades de las colonias" (1802), en la que se ocupa ampliamente de las posibilidades de los hispanoamericanos y de la actitud de los europeos, previendo la formación en Hispanoamérica de diecisiete estados; "De las colonias y la revolución actual de América" (1817); "La Revolución actual de España y sus consecuencias" (1820), aconsejando a los liberales españoles una transacción con los revolucionarios americanos; "Los cuatro concordatos", en la que insinúa la idea de la independencia absoluta entre la Iglesia y el Estado; "Verdadero sistema de Europa respecto de América y Grecia"; "El Congreso de Panamá", que es una de sus obras más populares (dos ediciones francesas y por lo menos seis españolas).

La influencia de De Pradt sobre algunos dirigentes revolucionarios de Hispanoamérica, fué manifiesta. Rivadavia se vinculó a De Pradt en 1817. El 13 de octubre de ese mismo año, "La Gaceta" de Buenos Aires publicó la traducción de un capítulo de su obra "De las colonias y la revolución actual de América", a la que siguieron otras publicaciones de obras remitidas por Rivadavia y traducidas por Cavia.

Aunque en un primer momento este Obispo —americano de nacimiento— adhirió a la causa españolista, en 1821 ya se cuenta firmemente en las filas de los revolucionarios. En diversas oportunidades manifiesta de manera explícita su ideología revolucionaria, por ejemplo en su primer encuentro con Bolívar, al cual declara:

"...jamás había halagado a la corona con la exageración del derecho divino de los Reyes, antes había creído que la raíz de la autoridad civil son los pueblos, a cuya reunión dió la soberanía; que si hasta entonces había sido realista, era porque antes de Boyacá no estaba claro el consentimiento del pueblo colombiano a la autonomía, pero que desde entonces era palpable cuanto había adelantado la República y mostrándose digna de la edad viril en que se hallaba la América, y que a todos estos motivos se juntaban los atentados que estaban cometiendo las Cortes (españolas) contra la Religión y la Iglesia".

También coincidía con las ideas constitucionales de Bolívar contrarias a la existencia de una religión del estado.

"Que en la Constitución no se lea el artículo de nuestra santa religión, protesto ingenuamente tuve parte en ello; pero no sólo fué por parecerme no necesario, sino porque estoy persuadido, es menos glorioso a la misma religión, y como de ofensa a todos nuestros pueblos. El lenguaje inconsiderado, por no decir blasfemo, la Religión es del Estado, tenga lugar para con el bárbaro e incrédulo".

El informe episcopal a Pío VII que envía Lasso de la Vega el 20 de octubre de 1821, así como el informe posterior del Obispo de Popayán, sirven a un mismo propósito dentro de la ofensiva diplomática de Bolívar sobre la Santa Sede.

También en oportunidad de hallarse Monseñor Muzi en Chile, Bolívar trató de encarar las negociaciones por la vía de un contacto amistoso con el Vicario Apostólico. Preparando el ambiente para una gestión de tal natu-

Otros diplomáticos americanos como el P. Valentín Gómez, Leandro Palacios, José Fernández Madrid y Francisco Antonio Zea, se vincularon también a de Pradt. De Cienfuegos, se sabe que leía y apreciaba sus obras.

El Congreso de Cúcuta al aprobar en 1821 un voto de gracias a los europeos distinguidos en la defensa de la causa hispanoamericana, cita al Abate de Pradt.

Bolívar mantuvo hacia de Pradt un particular afecto. Según el P. Aguirre Eloriaga, es casi seguro que estos dos personajes se conocieron en París en 1804. En la llamada profecía de Bolívar, que figura en su Carta de Jamaica, es fácil advertir la influencia de la obra "Las tres edades de las Colonias". En una carta de 4 de junio de 1823, Bolívar lo llama "el prelado más digno del siglo XIX... defensor y maestro del Nuevo Mundo" expresando sus deseos de ir a Europa a recibir su bendición. En otra carta, el 15 de noviembre de 1824, Bolívar dice: "por qué V. S. I. no será siempre joven para que viniese a la América a ser nuestro legislador, nuestro maestro y nuestro patriarca?". Al mismo tiempo le ofrece una pensión, que de Pradt aceptó.

En muchos enfoques del problema religioso, se hace sentir en Bolívar la influencia teórica de de Pradt.

raleza, dicta el 9 de julio de 1824 un decreto que dice en su parte fundamental:

"... quiere que V. S. y todo ciudadano esté entendido de que jamás disimulará nada de lo que pueda desviar al pueblo de la moral evangélica, relajar la disciplina eclesiástica o deslustrar la majestad del santuario, en sí o en sus ministros; y que, antes bien, recibirán de su autoridad estos sagrados objetos toda la protección que debe, conforme a la Ley Fundamental del Estado".

Cuatro días después, Bolívar escribe a Muzi, transmitiéndole "los ardientes deseos de entrar en relaciones con la Cabeza de la Iglesia". Recibe del Vicario Apostólico una repuesta cordial, pero que no implica un pronunciamiento. Después del fracaso de la misión, Bolívar invitó a Monseñor Muzi para que pasara al Perú, pero la invitación llegó cuando la misión ya había abandonado Chile.

El éxito se alcanzaría recién al cabo de pacientes y fructuosas gestiones realizadas en Roma por Ignacio Tejada, designado en 1823 como Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario ante la Santa Sede.

LA NUEVA POLITICA DE LEON XII.

Naturalmente que todos los méritos no deben adjudicarse a la capacidad persuasiva del citado diplomático. El Papa y sus consejeros debían ver con justificada alarma los éxitos decisivos que en la militar obtenían los revolucionarios, así como la consolidación del régimen de los independientes aún en el plano internacional. Obstinar en una actitud solidaria con la España ya virtualmente derrotada, era contrariar la realidad y poner en peligro el ascendiente sobre las poblaciones americanas.

La situación exigía un gradual acomodamiento a las circunstancias, y en esto se hallaban empeñados precisamente los principales consejeros, según nos es dable apreciar por documentos de la época, que transcribiremos:

En una correspondencia a Roma del Nuncio en Madrid, Giustiniani, de 9 de mayo de 1825, se lee:

"No podemos saber aún si los efectos de la encíclica serán buenos o malos, tanto por la tardanza inexplicable del gobierno en publicarla como en enviarla allá. Ahora, con el desastre acaecido en el Perú (Ayacucho) no será provechosa. De otro modo hubiera sido utilísima, si se hubiera expedido en el momento en que el ejército realista, después de haber reconquistado todo el Perú, comenzaba a invadir las repúblicas de Chile y Colombia".

También en la respuesta de Roma fechada en 30 de junio del mismo año se expresan idénticos temores acerca del efecto de la encíclica de León XII entre los americanos. Obsérvese como en la Santa Sede comenzaba a tenerse la sensación del fracaso de la política española y a experimentarse el temor de que la encíclica de León XII pudiera significar un paso dado en falso para la diplomacia pontifical.

Para seguir marcando esta evolución, citaremos ahora algunos fragmentos de otra carta del Nuncio Giustiniani, fechada el 30 de julio del mismo año:

"... la demagogía americana no respeta más la religión que los derechos del legítimo soberano". "... resulta a mi parecer plausible la sabia resolución tomada por la Santa Sede de favorecer, en cuanto de ella dependa, la causa del soberano legítimo en el momento en

que las armas españolas habían recuperado el Perú y amenazaban ya el territorio de Colombia..." "... Mas las revoluciones modernas tienen un carácter que les es propio, demasiado ponzoñoso y espantable para poder entrar en tratos con ellas. No se trata sólo de cambiar de soberano y formas de gobierno, sino de romper todos los vínculos de la sociedad y sobre todo de substituir a la religión la más desenfrenada licencia y y las máximas de una impiedad desoladora..." "... Eso sí, creo que ha convenido siempre y conviene todavía más ahora, escuchar las demandas y propuestas que hagan a la Santa Sede los disidentes..."

Junto a críticas acerbas al movimiento hispanoamericano —que incluyen desconocimiento y exageración respecto de la actitud de los revolucionarios en el problema religioso— fruto naturalmente de las informaciones interesadas que recibía el Nuncio en Madrid, se encuentra un elemento positivo como es la manifiesta disposición a negociar.

Un documento fundamental es la respuesta de Della Somaglia, fechada en 30 de agosto, también de ese año, que indica ya claramente el cambio de actitud en la Santa Sede:

"Me limitaré a indicarle la inmensa distancia que separa los dos términos opuestos de una aparente adhesión a uno u otro de los contendientes. Ellos son igualmente defectuosos y permita que lo diga, lo fueron desde el principio de esta lucha, que se presentó en sus orígenes y no ha cesado de presentarse hasta el momento presente, como lucha de un éxito inciertísimo". (Leturia hace la siguiente observación: Nótese que esta interesante frase no trata de derechos, sino de éxito). "Por eso el único camino claramente indicado por las circunstancias, era el que la Santa Sede se apartase totalmente en su conducta de todo roce político, ocupándose únicamente de la salud de las almas, con celo y prudencia".

LAS ULTIMAS NEGOCIACIONES.

La actitud de la Santa Sede con respecto al representante Ignacio Tejada puede apreciarse claramente a través de una carta de éste que dice:

"El Cardenal (Della Somaglia) me contestó que la noticia del nombramiento hecho por mi gobierno de un agente diplomático cerca de la Silla Apostólica se había publicado hacía algún tiempo en los diarios de Europa; que ésta había llamado poderosamente la atención de la España y de las potencias continentales (Rusia, Francia, Austria y Prusia) para quienes era tan ominosa la palabra independencia como la denominación de Gobierno Republicano... El Cardenal insistió en poderar la difícil situación del Papa en medio de sus buenos deseos, de que ya tenía dadas pruebas a Chile, enviando allí un legado con amplias facultades, que fué todo lo que pudo hacer; y lo que más adelante también podría hacerse para con la Iglesia de Colombia".

Y efectivamente, Tejada fué obligado a salir de los Estados Pontificios a fines de 1824. Sin embargo, el cambio que se anunciaba en la política de la

Santa Sede, hizo que éste fuera recibido nuevamente en marzo de 1826. Ya anteriormente había fallecido Vargas Laguna. En octubre de 1826, Tejada presentó la petición oficial de obispos, proponiendo candidatos. Sin embargo, España continuaba presionando y la Santa Sede no se decidía. En la misma época, Tejada recibe instrucciones del gobierno colombiano en el sentido de presentar un verdadero ultimatum. Tejada comunica ésto al Secretario de Estado. Y finalmente, a comienzos de 1827 se deciden las primeras preconizaciones (Arzobispos de Bogotá y Caracas, Obispos de Santa Marta, Cuenca, Quito y Antioquía), de acuerdo a las presentaciones hechas por el gobierno.

Esta designación de obispos se hacía, según el Cardenal Capellari (futuro Gregorio XVI) atendiendo "de hecho a sus deseos en la designación de personas" sin "declarar caducado el patronato del Rey de España en aquellas Iglesias" y sin "cohonestar la doctrina errónea de que el patronato es un atributo inherente a la soberanía".

La reacción del gobierno español, no se haría esperar. Previendo las dificultades, el Papa trata de entenderse previamente con el gobierno francés, para que lo apoye en sus negociaciones con España, obteniendo su consentimiento. El 15 de junio el Rey de España se entera oficialmente al recibir la carta del Papa, en la que éste se justifica alegando necesidades religiosas. El Ministro de Estado Salmón sostuvo que "la Santa Sede había perjudicado los intereses de la Corona más que Canning con el reconocimiento". La tirantez se llevó al máximo cuando el Nuncio, que se dirigía a Madrid, fué detenido en Irún. El Papado recurrió a la mediación de Austria y Cerdeña. Poco tiempo después, se inicia una reconciliación.

En cuanto a la repercusión que tuvo en Colombia, debe citarse el famoso brindis de Bolívar del 28 de octubre de 1827:

"La causa más grande nos reúne en este día, el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena más sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente con la Iglesia de Roma, que es la fuente del cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre tierna lo ha buscado y lo ha vuelto al redil; ella nos ha dado Pastores dignos de la Iglesia y dignos de la República" "Estos ilustres Príncipes y Padres de la grey de Colombia son nuestros vínculos sagrados con el cielo y con la tierra. Serán ellos nuestros maestros y los modelos de la religión y de las virtudes políticas. La unión del incensario con la espada de la Ley es la verdadera arca de la Alianza".

Aunque naturalmente es muy difícil penetrar en la intimidad del Libertador para buscar la sinceridad de este brindis, puede por lo menos afirmarse que coincide con su línea política del momento. Bolívar había iniciado ya la curva de su declinación y se aferraba a la solución conservadora asociándola a un nuevo fortalecimiento de la Iglesia.

Esa nueva política de Bolívar se manifiesta en medidas como las siguientes:

—Se derogan las leyes que suprimían los conventos menores, la que prohibía en los conventos de regulares la admisión de novicios antes de la edad

de veinticinco años y la que suprimía en el ejército las plazas de vicarios generales y capellanes.

—Se reforma el plan general de estudios. Se prohíbe la enseñanza de las obras de Bentham porque "contienen, al lado de máximas luminosas, muchas opuestas a la religión, a la moral y a la tranquilidad de los pueblos".

—Se obliga a los estudiantes a asistir por uno o dos años, desde el principio de los cursos, a una cátedra "de fundamentos y apología de la religión católica romana, de su historia y de la eclesiástica", procurando "que sea el tiempo bastante para que los cursantes se radiquen en los principios de nuestra santa religión y puedan así rebatir por una parte los sofismas de los impíos y por otra resistir a los estímulos de sus pasiones".

—Se prohíben las sociedades secretas.

—Por el art. 25 del decreto de 27 de agosto de 1828 Bolívar se pronuncia por primera vez en favor de la religión del Estado. El 28 de agosto se nombra al Arzobispo de Bogotá como miembro del Consejo de Estado.

EL RECONOCIMIENTO

El conflicto entre la Revolución Hispanoamericana, cuyo desenlace había comenzado con la designación de los primeros obispos en 1827, llega a su fin en 1835, durante el pontificado de Gregorio XVI.

Gregorio XVI, que siendo Cardenal se había manifestado como uno de los propulsores de la decisión del año 1827, deseaba desde el momento de su ascenso al pontificado, llegar al reconocimiento político de los nuevos estados.

En 1832, disuelta ya la Gran Colombia, el gobierno neogranadino —entonces bajo la presidencia de Santander— designó como Encargado de Negocios ante la Santa Sede al mismo Ignacio Tejada, quien se presentó en Roma en 1833, siendo cordialmente recibido por el Papa.

El ambiente internacional se presentaba ya propicio para un reconocimiento, pues a las potencias protestantes que habían ya reconocido a las repúblicas de hispanoamérica se sumó en 1830 la Francia católica de Luis Felipe.

En 1834 la situación interna de España, también se presenta favorable para que el Papado diera el paso que hasta el momento no se había atrevido a dar. El establecimiento en aquel país de un nuevo régimen liberal, contra el que luchaban los carlistas, debilitó el vínculo con la Santa Sede y favoreció la adopción de una resolución en el problema del reconocimiento.

La cuestión fué sometida al estudio de la "Sacra Congregazione degli affari ecclesiastici etraordinari", organismo de carácter consultivo, cuyo dictamen debía ser sometido a la posterior aprobación del Papa. Monseñor Frezza, Secretario de la Congregación hace un informe aconsejando el reconocimiento y alegando las siguientes razones: -El hecho de que la Constitución de Nueva Granada no ataca a la Iglesia. -Los precedentes representados por la política practicada en Europa por la Santa Sede aún con países acatólicos. La necesidad de proteger los intereses de la Iglesia. -La impotencia de España para reconquistar sus antiguas colonias. -La solidez de los gobiernos americanos, desde el punto de vista militar, institucional y diplomático. -La imposibilidad en que se encuentra España (por la guerra civil) de protestar ese reconocimiento. -La posi-

bilidad de una ruptura entre Brasil y la Santa Sede que hace necesaria la existencia de una representación en América del Sur. -La conveniencia de instalar una representación en Bolivia, fundamentada en la religiosidad de Santa Cruz y en la proximidad con el Brasil. -El deber de reconocer previamente —por reciprocidad— a Nueva Granada.

En la sesión del 11 de octubre de 1835, la Congregación trató el informe de Monseñor Frezza, decidiéndose por la afirmativa. El P. Leturia cita estos argumentos:

"Se consideró además que los gobiernos americanos, por mostrarse bastante devotos y respetuosos hacia la Santa Sede, más respetuosos también que el actual Gobierno Español, merecían ya ahora ser tratados con benignidad, para no exponer ante ellos a la Santa Sede a la maledicencia de los enemigos de fuera, con peligro de arrancarlos de la obediencia de la Iglesia".

El 26 de noviembre de 1835, obtenida la aprobación de Gregorio XVI, se entregó a Tejada la comunicación oficial del reconocimiento.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- Manuel Aguirre Eloriaga. — "EL ABATE DE PRADT EN LA EMANCIPACION HISPANOAMERICANA". Editorial Huarpes. Buenos Aires. Segunda edición. 1946.
- Miguel Luis Amunátegui. — "LA ENCICLICA DEL PAPA LEON XIII CONTRA LA INDEPENDENCIA DE LA AMERICA ESPAÑOLA". Imprenta Nacional. Santiago de Chile. 1874.
- Lucas Ayarragaray. — "LA IGLESIA EN AMERICA Y LA DOMINACION ESPAÑOLA". Talleres Gráficos Argentinos de L. J. Rosso. Segunda edición. Buenos Aires. 1935.
- Luis Barros Borgoño. — "LA MISION DEL VICARIO APOSTOLICO DON JUAN MUZI" (Notas para la Historia de Chile. 1823-1825). Imprenta de "La Epoca". Santiago de Chile. 1883.
- Jerónimo Bécker. — "RELACIONES DIPLOMATICAS ENTRE ESPAÑA Y LA SANTA SEDE DURANTE EL SIGLO XIX". Jaime Ratés. Impresor. Madrid. 1908.
- Francisco Durá. — "MISION PARA HISPANOAMERICA CONFIADA EN 1823 POR LOS PAPAS PIO VII Y LEON XII A INSTANCIAS DEL GOBIERNO DE CHILE AL VICARIO APOSTOLICO MONSEÑOR JUAN MUZI, ARZOBISPO DE FILIPOS". (Fin y muerte del Regio Patronato de Indias). Librería del Colegio. Buenos Aires. 1924.
- Edmundo Favaro. — "DAMASO ANTONIO LARRAÑAGA. SU VIDA Y SU EPOCA". Impresora Rex S. A. Montevideo. 1950.
- Guillermo Furlong. — "LA MISION MUZI EN MONTEVIDEO. 1824-1825". Revista del Instituto Histórico y Geográfico. Tomo XI, Tomo XIII. Montevideo.
- José Gil Fortoul. — "HISTORIA CONSTITUCIONAL DE VENEZUELA". Editorial "Las Novedades". Tercera edición. Caracas. 1942.

- Pedro Leturia.** — "BOLIVAR Y LEON XII". Parra León Hnos. Editores. Caracas. 1931.
- Pedro Leturia.** — "LA EMANCIPACION HISPANOAMERICANA EN LOS INFORMES EPISCOPALES A PIO VII" (Copias y extractos del Archivo Vaticano por). Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas. N.º LXVIII. Buenos Aires. 1935.
- Pedro Leturia.** — "EL RECONOCIMIENTO DE LA EMANCIPACION HISPANOAMERICANA EN LA SACRA CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI ETRAORDINARI". II Congreso Internacional de Historia de América. Tomo II. Buenos Aires. 1938.
- Pedro Leturia.** — "EL OCASO DEL PATRONATO ESPAÑOL EN AMERICA". (La célebre encíclica de León XII de 24 de setiembre sobre la independencia de América, a la luz del Archivo Vaticano) "Razón y Fe". Año 25. Tomo 72. Madrid.
- Pedro Leturia.** — "LA ENCICLICA DE PIO VII (30 de enero de 1816) SOBRE LA REVOLUCION HISPANOAMERICANA". Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. Serie 1a. Anuario N.º 19. Sevilla. 1948.
- Pedro Leturia.** — "GREGORIO XVI Y LA EMANCIPACION DE LA AMERICA ESPAÑOLA". Revista de Historia de América. N.º 26. México. 1948.
- Pedro Leturia.** — "BOLIVAR Y LA ENCICLICA DE PIO VII SOBRE LA INDEPENDENCIA HISPANOAMERICANA". Revista de Historia de América. N.º 29. México. 1950.
- Celedonio Nin y Silva.** — "HISTORIA POLITICA DE LOS PAPAS". Editorial Independencia. Montevideo. 1943.
- Miguel Sorondo.** — "EL PAPADO Y LA REVOLUCION AMERICANA DE 1810". Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas. Tomo XXVI. Año XX. N.º 89-92. Buenos Aires.
- C. Parra Pérez.** — "PAGINAS DE HISTORIA Y DE POLEMICA". Litografía del Comercio. Caracas. 1943.
- Ruben Vargas Ugarte.** — "EL EPISCOPADO EN TIEMPOS DE LA EMANCIPACION SUDAMERICANA". Editorial Huarpes. Buenos Aires. 1945.

HENRI BERGSON.

La percepción del cambio

Conferencias pronunciadas en la Universidad de Oxford, los días 26 y 27 de mayo de 1911. Versión castellana de Enrique Puchet.

PRIMERA CONFERENCIA

Mis primeras palabras serán de agradecimiento a la Universidad de Oxford por el gran honor que me ha hecho al invitarme a venir a hablar en su seno. Me he representado siempre a Oxford como uno de los raros santuarios en que se conservan, piadosamente guardados y transmitidos de generación en generación, el calor y la luz del pensamiento antiguo. Pero sé también que este apego a la antigüedad no le impide a vuestra Universidad ser muy moderna y viviente. Más particularmente, en lo que concierne a la filosofía, estoy sorprendido de ver con qué profundidad y con qué originalidad se estudian aquí los filósofos antiguos (¿acaso recientemente uno de vuestros más eminentes maestros no renovaba, en puntos esenciales, la interpretación de la teoría platónica de las Ideas?), y cómo, por otro lado, Oxford es la vanguardia del movimiento filosófico con las dos concepciones extremas de la naturaleza de la verdad: el racionalismo integral y el pragmatismo.

Esta alianza del presente con el pasado es fecunda en todos los dominios: en ninguna parte lo es más que en filosofía. Ciertamente, tenemos algo nuevo que hacer, y ha llegado quizá el momento de darnos plena cuenta de ello; pero, por tratarse de algo nuevo, no ha de ser necesariamente revolucionario. Estudiemos primero a los antiguos, impregnémonos de su espíritu, y tratemos de hacer, en la medida de nuestras fuerzas, lo que ellos mismos harían si vivieran entre nosotros. De estar iniciados en nuestra ciencia (no digo sólo en nuestra matemática y en nuestra física, que no cambiarían tal vez radicalmente su manera de pensar, sino sobre todo en nuestra biología y en nuestra psicología), llegarían a resultados muy diferentes de los que obtuvieron.

Es esto lo que me sorprende muy especialmente en lo que concierne al problema que me he propuesto tratar ante vosotros: el del cambio. Lo he elegido porque lo tengo por capital y porque estimo que, si estuviéramos convencidos de la realidad del cambio y si nos esforzáramos por retomar, todo se simplificaría. Caerían dificultades filosóficas que se juzgan insuperables. No sólo la filosofía ganaría con ello, sino que nuestra vida cotidiana —quiero decir, la impresión que las cosas producen en nosotros y la reacción de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestra voluntad sobre las cosas— serían quizá transformadas y como transfiguradas. Lo que ocurre es que, de ordinario, miramos, sí, el cambio, pero no lo percibimos. Hablamos del cambio, pero no pensamos en él. Decimos que el cambio existe, que todo cambia, que el cambio es la ley misma de las cosas: sí, lo decimos y lo repetimos, pero no son éstas más que palabras, y razonamos y filosofamos como si el cambio no existiera.

Para pensar el cambio y para verlo, hay que apartar todo un velo de prejuicios; unos artificiales, creados por la especulación filosófica, los otros inherentes al sentido común. Creo que acabaremos por ponernos de acuerdo en este punto, y que constituiremos entonces una filosofía en la que todos colaborarán y sobre la cual todos podrán entenderse. Por eso quisiera fijar dos o tres puntos en los que el acuerdo me parece ya realizado; poco a poco se extenderá al resto. Nuestra primera conferencia versará, pues, menos sobre el cambio mismo que sobre los caracteres generales de una filosofía que se ajustara a la intuición del cambio.

Ante todo, he aquí un punto en el que todo el mundo estará de acuerdo: si los sentidos y la conciencia tuvieran un alcance ilimitado; si, en la doble dirección de la materia y del espíritu, la facultad de percibir fuera indefinida, no habría necesidad de concebir, como tampoco de razonar. Concebir es un recurso desesperado cuando no es dado percibir, y el razonamiento está hecho para colmar los vacíos de la percepción o para ampliar su alcance. No niego la utilidad de las ideas abstractas y generales, como tampoco niego el valor del papel moneda. Pero, así como el billete no es más que una promesa de oro, así también una concepción no vale sino por las percepciones eventuales que representa. Por supuesto que no se trata sólo de la percepción de una cosa, o de una cualidad o de un estado. Se puede percibir un orden, una armonía, y, más generalmente, una *verdad*, que se vuelve en ese caso una *realidad*.

Digo que todos estamos de acuerdo sobre este punto. Todo el mundo ha podido comprobar, en efecto, que las concepciones más ingeniosamente ensabladas y los razonamientos más sabiamente cimentados, se desmoronan como castillos de naipes el día en que un hecho —un solo hecho realmente percibido— viene a chocar con esas concepciones y con esos razonamientos. Por lo demás, no hay ningún metafísico, ningún teólogo, que no esté dispuesto a afirmar que un ser perfecto es aquel que conoce todas las cosas intuitivamente, sin tener que recurrir al razonamiento, a la abstracción y a la generalización. Luego, no hay dificultad sobre el primer punto.

No la habrá en mayor grado sobre el segundo, que es el siguiente: la insuficiencia de nuestras facultades de percepción —insuficiencia comprobada por nuestras facultades de concepción y de razonamiento— es lo que ha dado origen a la filosofía. La historia de las doctrinas lo atestigua. Las concepciones de los más antiguos pensadores griegos estaban, es cierto, muy próximas a la percepción, pues completaban la sensación inmediata por medio de las transformaciones de un elemento sensible como el agua, el aire o el fuego. Pero desde que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de transformación, mostraron o creyeron mostrar la imposibilidad de mantenerse tan cerca de los datos de los sentidos, la filosofía emprendió la ruta por la que ha marchado después, la que conduce a un mundo "suprasensible": en adelante, con puras "ideas" se debían explicar las cosas.

Cierto es que para los filósofos antiguos el mundo inteligible estaba situado fuera y por encima del que nuestros sentidos y nuestra conciencia perciben: nuestras facultades de percepción no nos mostrarían más que sombras proyectadas en el tiempo y en el espacio por las Ideas inmutables y eternas. Para los modernos, por el contrario, esas esencias son constitutivas de las cosas sensibles mismas: son verdaderas sustancias de las que los fenómenos no son

más que la película superficial. Pero todos, antiguos y modernos, coinciden en ver en la filosofía una sustitución del percepto por el concepto. Todos apelan, a causa de la insuficiencia de nuestros sentidos y de nuestra conciencia, a facultades del espíritu que no son ya perceptivas, quiero decir, a las funciones de abstracción, de generalización y de razonamiento.

Acerca del segundo punto, podremos, pues, ponernos de acuerdo. Llego entonces al tercero que, según creo, no suscitará tampoco discusión.

Si tal es el método filosófico, no hay, no puede haber una filosofía, como hay una ciencia; habrá siempre, por el contrario, tantas filosofías diferentes como pensadores originales. ¿Cómo podría ser de otro modo? Por abstracta que sea una concepción, siempre tiene en una percepción su punto de partida. La inteligencia combina y separa; arregla, desarregla, coordina; no crea. Necesita una materia, y esa materia sólo puede venirle de los sentidos o de la conciencia. Una filosofía que construya o complete la realidad con puras ideas, no hará pues sino sustituir o agregar, al conjunto de nuestras percepciones concretas, tal o cual de entre ellas, elaborada, disminuida, sutilizada, convertida así en idea abstracta y general. Pero, en la elección que hará de esa percepción privilegiada, habrá siempre algo de arbitrario, pues la ciencia positiva ha tomado para sí todo lo que es incuestionablemente común a cosas diferentes, la cantidad, y entonces no le queda a la filosofía más que el dominio de la cualidad, donde todo es heterogéneo a todo y donde una parte no representará nunca al conjunto más que en virtud de un decreto discutible, si no arbitrario. A este decreto se le podrán oponer siempre otros. Y surgirán filosofías diferentes, armadas de conceptos diferentes, que lucharán indefinidamente entre sí.

He aquí entonces la cuestión que se plantea y que yo considero esencial. Puesto que todo ensayo de filosofía puramente conceptual suscita tentativas antagónicas, y puesto que, en el terreno de la dialéctica pura, no existe sistema al que no se le pueda oponer otro, ¿hemos de permanecer en este terreno, o deberíamos más bien (sin renunciar, naturalmente, al ejercicio de las facultades de concepción y de razonamiento) retornar a la percepción, obtener que ella se dilate y se extienda?

Decía que la insuficiencia de la percepción natural es lo que ha llevado a los filósofos a completar la percepción mediante la concepción, debiendo ésta colmar los intervalos entre los datos de los sentidos o de la conciencia y, de este modo, unificar y sistematizar nuestro conocimiento de las cosas. Pero el examen de las doctrinas nos muestra que la facultad de concebir, a medida que avanza en ese trabajo de integración, se ve reducida a eliminar de lo real un gran número de diferencias cualitativas, a aminorar en parte nuestras percepciones, a empobrecer nuestra visión concreta del universo. Y precisamente porque cada filosofía es llevada, quiéralo o no, a proceder así, es que suscita filosofías antagónicas, cada una de las cuales recoge algo de lo que la otra ha dejado caer. El método va, por tanto, contra el propósito: en teoría, debiera extender y completar la percepción; de hecho, está obligado a exigir a una multitud de percepciones que desaparezcan para que tal o cual de ellas pueda convertirse en representativa de las demás. Pero suponed que, en lugar de querer elevarnos por encima de nuestra percepción de las cosas, ahondáramos en ella para escudriñarla y ensancharla. Suponed que introduyéramos en ella nuestra voluntad, y que esta voluntad, dilatándose, dilate nuestra visión de las cosas. Obtendremos entonces una filosofía en la que no se sacrificaría ninguno

de los datos de los sentidos y de la conciencia: ninguna cualidad, ningún aspecto de lo real, reemplazaría a los demás con el pretexto de explicarlos. Pero, sobre todo, tendríamos una filosofía a la que no se le podrían oponer otras, pues nada habría dejado fuera de sí que otras doctrinas pudieran recoger: se habría apoderado de todo. Se habría apoderado de todo lo que es dado, y aún de más de lo que es dado, pues los sentidos y la conciencia incitados por ella a un esfuerzo excepcional, le habrían entregado más de lo que le proporcionen naturalmente. A la multiplicidad de los sistemas que luchan entre sí armados de conceptos diferentes, sucedería la unidad de una doctrina capaz de reconciliar a todos los pensadores en una misma percepción, percepción que, por lo demás, se iría ensanchando gracias al esfuerzo combinado de los filósofos en una dirección común.

Se dirá que este ensanchamiento es imposible. ¿Cómo exigir a los ojos del cuerpo o a los de le espíritu que vean más de lo que ven? La atención puede precisar, aclarar, intensificar, pero no hace surgir, en el campo de la percepción, lo que no se hallaba de antemano en él. Esta es la objeción.

Pero esta objeción queda, creemos, refutada por la experiencia. Existen, en efecto, desde hace siglos, hombres cuya función es justamente ver y hacernos ver lo que no percibimos naturalmente. Esos hombres son los artistas.

¿Qué procura el arte si no mostrarnos, en la naturaleza y en el espíritu, fuera de nosotros y en nosotros, cosas que no impresionaban explícitamente nuestros sentidos ni nuestra conciencia? El poeta y el novelista que expresan un estado de alma no lo crean, por cierto, enteramente: no serían comprendidos por nosotros si no observáramos en nosotros, hasta cierto punto, lo que ellos nos dicen de los otros. A medida que nos hablan, surgen matices de emoción y de pensamiento que podían estar representados en nosotros desde mucho tiempo atrás, pero que permanecían invisibles, como la imagen fotográfica que no ha sido aún inmersa en el baño en que se revelará. El poeta es ese revelador. Pero en ningún dominio la función del artista se muestra con tanta claridad como en el del arte que da más amplia cabida a la imitación, quiero decir, la pintura. Los grandes pintores son hombres a quienes refluye una cierta visión de las cosas que se ha hecho o se hará la visión de todos los hombres. Un Corot, un Turner, por sólo citar éstos, percibieron en la naturaleza muchos aspectos que nosotros no advertíamos. ¿Se dirá que no han visto sino creado, que nos han entregado productos de su imaginación, que adoptamos sus invenciones porque nos agradan, y que simplemente nos divertimos contemplando la naturaleza a través de la imagen que de ella nos han trazado los grandes pintores? Esto es verdad en cierta medida. Pero, si fuera únicamente así, ¿por qué diríamos de algunas obras —las de los maestros— que son verdaderas? ¿Dónde residiría la diferencia entre el gran arte y la pura fantasía? Ahondemos en lo que experimentamos ante un Turner o un Corot: encontremos que si los aceptamos y los admiramos, es porque habíamos ya percibido algo de lo que ellos nos muestran. Pero habíamos percibido sin percibir. Era para nosotros una visión brillante y evanescente, perdida en la multitud de esas visiones igualmente brillantes, igualmente evanescentes, que se recubren en nuestra experiencia diaria como "dissolving views" y que constituyen, por su interferencia recíproca, la visión pálida y descolorida que habitualmente tenemos de las cosas. Esa visión el pintor la ha aislado; la ha

fijado tan bien sobre la tela que, en adelante, no podremos menos de percibir en la realidad lo que él mismo vió.

El arte bastaría, pues, para mostrarnos que es posible una extensión de las facultades de percibir. Pero, ¿cómo se opera?

Advirtamos que el artista ha pasado siempre por un "idealista". Entiéndese por esto que está menos preocupado que nosotros por el lado positivo y material de la vida. El artista es, en el sentido propio de la palabra, un "distráido". ¿Por qué, estando más desapegado de la realidad, llega a ver más cosas de ella? No se lo comprendería si la visión que ordinariamente tenemos de los objetos exteriores y de nosotros mismos no fuera una visión que nuestro apego a la realidad, nuestra necesidad de vivir y de obrar, nos han llevado a estrechar y a vaciar. De hecho, sería fácil mostrar que, cuanto más preocupados estamos por vivir, menos inclinados estamos a contemplar, y que las necesidades de la acción tienden a limitar el campo de la visión. No puedo entrar en la demostración de este punto. Estimo que muchas cuestiones psicológicas y psico-fisiológicas se esclarecerían con una luz nueva si se reconociera que la percepción distinta está simplemente recortada, por las necesidades de la vida práctica, en un conjunto más vasto. En psicología y en otras materias gustamos ir de la parte al todo, y nuestro sistema habitual de explicación consiste en reconstruir idealmente nuestra vida mental con elementos simples y luego en suponer que la composición de estos elementos entre sí ha producido realmente nuestra vida mental. Si las cosas ocurrieran así, nuestra percepción sería efectivamente inextensible, estaría hecha por la ensambladura de ciertos materiales determinados, en cantidad determinada, y nunca encontraríamos en ella otra cosa que lo que en ella hubiera sido depositado al principio. Pero los hechos, cuando se los recoge con fidelidad, sin la segunda intención de explicar el espíritu mecánicamente, sugieren una interpretación muy diferente. Nos muestran, en la vida psicológica normal, un esfuerzo constante del espíritu por limitar su horizonte, por desviarse de lo que tiene un interés material en no ver.

Antes de filosofar, hay que vivir; y la vida exige que nos pongamos anteojeras, que miremos, no a la derecha ni a la izquierda, ni hacia atrás, sino hacia adelante, en la dirección en que tenemos que marchar. Nuestro conocimiento, muy lejos de constituirse por una asociación gradual de elementos simples, es el efecto de una disociación brusca: en el campo inmensamente vasto de nuestro conocimiento virtual, hemos recogido, para hacer de ello un conocimiento actual, todo lo que interesa a nuestra acción sobre las cosas, y hemos desdeñado el resto. El cerebro parece haber sido construido en vista de este trabajo de selección. Se lo mostraría sin dificultad en lo que respecta a las operaciones de la memoria. Nuestro pasado, como lo veremos en nuestra próxima conferencia, se conserva necesaria, automáticamente. Sobrevive entero. Pero nuestro interés práctico reside en descartarlo, o, por lo menos, en no aceptar de él más que lo que puede esclarecer y completar más o menos útilmente la situación presente. El cerebro sirve para efectuar esta elección: actualiza los recuerdos útiles y mantiene en el subsuelo de la conciencia a los que no serían de ningún provecho. Otro tanto podría decirse de la percepción. Auxiliar de la acción, la percepción aísla, en el conjunto de la realidad, la que nos interesa: nos muestra menos las cosas mismas que el partido que podemos sacar de ellas. Por anticipado las clasifica, por adelantado las etiqueta.

Apenas miramos el objeto: nos basta con saber a qué categoría pertenece.

Pero, de tiempo en tiempo, por un feliz accidente, surgen hombres cuyos sentidos o cuya conciencia están menos adheridos a la vida. La naturaleza ha olvidado enlazar su facultad de percibir con su facultad de obrar. Cuando miran una cosa, la ven por ella y no para ellos. No perciben ya simplemente para obrar; perciben por percibir, —por nada, por placer. Por un cierto lado de sí mismos, sea por su conciencia o por uno de sus sentidos, nacen *desapegados*: y según que este desapego sea el de tal o cual sentido, o de la conciencia, son pintores o escultores, músicos o poetas. Por tanto, lo que encontramos en las diferentes artes es una visión más directa de la realidad; y porque el artista piensa menos en utilizar su percepción, es que percibe un mayor número de cosas.

Y bien, lo que la naturaleza hace de tiempo en tiempo, por distracción, en favor de algunos privilegiados, la filosofía, en semejante materia, ¿no podría intentarlo, en otro sentido y de otra manera, para todo el mundo? ¿La función de la filosofía no sería aquí conducirnos a una percepción más completa de la realidad mediante un cierto desplazamiento de nuestra atención? Se trataría de desviar esta atención del lado prácticamente interesante del universo y de volverla hacia lo que, prácticamente, no sirve para nada. Esta conversión de la atención sería la filosofía misma.

A primera vista parece que esto esté hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que era preciso desapegarse para filosofar, y que especular era la inversa de obrar. Hablábamos recién de los filósofos griegos: ninguno expresó la idea con más fuerza que Plotino. "Toda acción, decía (y agregaba incluso: "toda fabricación"), es un debilitamiento de la contemplación". Y, fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de la verdad exige una conversión del espíritu, que se desprende de las apariencias de aquí abajo y se adhiere a las realidades de allá arriba: "Huyamos hacia nuestra querida patria!". Pero, como véis, se trataba de "huir". Más precisamente, para Platón y para todos aquellos que entendieron la metafísica de ese modo, desprenderse de la vida y convertir la atención consiste en transportarse de un golpe a un mundo diferente de aquel en que vivimos, en suscitar facultades de percepción distintas de los sentidos y de la conciencia. No creyeron que esta educación de la atención pudiera consistir, las más de las veces, en quitarle sus anteojeras, en desacostumbrarla del estrechamiento que le imponen las exigencias de la vida. No creyeron que el metafísico, al menos para una mitad de sus especulaciones, debiera seguir mirando lo que todo el mundo mira: no; sería necesario siempre volverse hacia otra cosa. De ahí proviene el que recurran invariablemente a facultades de visión diferentes de las que ejercitamos, a cada instante, en el conocimiento del mundo exterior y de nosotros mismos.

Y justamente porque negaba la existencia de esas facultades trascendentes, creyó Kant imposible la metafísica. Una de las ideas más importantes y más profundas de la "Crítica de la razón pura" es esta: si la metafísica es posible, lo es por una visión y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas; demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Sólo una intuición superior (que Kant llama una intuición "intelectual"), es decir, una percepción de la realidad metafísica, permitiría a la metafísica constituirse. El resultado más claro de la "Crítica" kantiana es, así, mostrar

que sólo por una visión se podría penetrar en el más allá, y que, en este dominio, una doctrina no vale sino por lo que contiene de percepción. Tomad esta percepción, analizadla, recomponedla, volvedla y revolvedla en todos sentidos, sometedla a las más sutiles operaciones de la más alta química intelectual: jamás extraeréis de vuestro crisol más que lo que hayáis puesto en él; encontraréis otro tanto de visión como lo que en él hayáis introducido; y el razonamiento no os habrá hecho adelantar un paso más allá de lo que al principio habíais percibido. Esto es lo que Kant ha sacado a plena luz y es éste, en mi opinión, el mayor servicio que haya prestado a la filosofía especulativa. Estableció definitivamente que si la metafísica es posible, no puede serlo sino por un esfuerzo de intuición. Sólo que, habiendo probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, agregó: esta intuición es imposible.

¿Por qué la creyó imposible? Precisamente porque se representó una visión de este género —quiero decir, una visión de la realidad "en sí"— como se la había representado Plotino, como se la han representado, en general, los que han recurrido a la intuición metafísica. Todos entendieron por ello una facultad de conocer que se distinguiría radicalmente de la conciencia tanto como de los sentidos, que estaría incluso orientada en la dirección inversa. Todos creyeron que desapegarse de la vida práctica era volverle la espalda.

¿Por qué lo han creído? ¿Por qué Kant, su adversario, compartió su error? ¿Por qué todos juzgaron así, sin perjuicio de derivar de ello conclusiones opuestas, construyendo aquéllos una metafísica y declarando éste imposible a la metafísica?

Lo creyeron porque se imaginaron que nuestros sentidos y nuestra conciencia, tal como funcionan en la vida diaria, nos hacen captar directamente el movimiento. Creyeron que por nuestros sentidos y nuestra conciencia, trabajando como trabajan de ordinario, percibíamos realmente el cambio en las cosas y el cambio en nosotros. Entonces, como es indiscutible que siguiendo los datos habituales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia concluimos en el orden de la especulación, en contradicciones insolubles, dedujeron de ahí que la contradicción era inherente al cambio mismo y que, para sustraerse a esta contradicción, era preciso salir de la esfera del cambio y elevarse por encima del Tiempo. Tal es el fondo del pensamiento de los metafísicos, como así también de aquellos que, con Kant, niegan la posibilidad de la metafísica.

La metafísica nació, en efecto, de los argumentos de Zenón de Elea relativos al cambio y al movimiento. Fué Zenón quien, llamando la atención sobre el absurdo de lo que él llamaba movimiento y cambio, condujo a los filósofos —y a Platón el primero— a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia. Y porque Kant creyó que nuestros sentidos y nuestra conciencia se ejercen efectivamente en un Tiempo verdadero —quiero decir, en un Tiempo que cambia sin cesar, en una duración que dura—, y porque, por otro lado, se daba cuenta de la relatividad de los datos usuales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia (detenida por lo demás por él mucho antes del término trascendente de su esfuerzo), es que juzgó a la metafísica imposible sin una visión completamente distinta de la de los sentidos y de la conciencia, —visión de la que, por otra parte, no encontraba huella alguna en el hombre.

Pero si pudiéramos establecer que lo que ha sido considerado como mo-

vimiento y cambio por Zenón primero, y luego por los metafísicos en general, no es ni cambio ni movimiento; que ellos han retenido del cambio lo que no cambia y del movimiento lo que no se mueve; que han tomado por una percepción inmediata y completa del movimiento y del cambio una cristalización de esta percepción, una solidificación en vista de la práctica; —y si pudiéramos mostrar, por otro lado, que lo que ha sido tomado por Kant por el tiempo mismo, es un tiempo que no transcurre, ni cambia, ni dura;— entonces, para sustraerse a contradicciones como las que señaló Zenón y para desprender a nuestro conocimiento cotidiano de la relatividad de que Kant lo creía afectado, no habría que salirse del tiempo (ya nos hemos salido de él!), ni desprenderse del cambio (harto nos hemos desprendido de él!): sería preciso, por el contrario, retomar el cambio y la duración en su movilidad original. Entonces, no sólo veríamos caer una a una muchas dificultades y desvanecerse más de un problema: por la extensión y la revivificación de nuestra facultad de percibir, y quizá también (aunque no se trata por ahora de remontarse a tales alturas) por una prolongación que almas privilegiadas darán a la intuición, restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos, —continuidad que no sería ya hipotética y construida, sino experimentada y vivida. ¿Es posible un trabajo de este género? Es lo que juntos investigaremos, por lo menos en lo que atañe al conocimiento de nuestro contorno, en nuestra segunda conferencia.

SEGUNDA CONFERENCIA

Me habéis prestado ayer una atención tan sostenido que no deberéis extrañaros de que esté tentado de abusar de ella hoy. Voy a pedirlos que hagáis un esfuerzo violento para apartar algunos de los esquemas artificiales que, sin saberlo, interponemos entre la realidad y nosotros. Se trata de romper con ciertos hábitos de pensar y de percibir, que se nos han vuelto naturales. Es preciso retornar a la percepción directa del cambio y de la movilidad. He aquí un primer resultado este esfuerzo: *Nos representaremos todo cambio, todo movimiento, como absolutamente indivisibles.*

Comencemos por el movimiento. Tengo la mano en el punto A. La traslado al punto B, recorriendo el intervalo AB. Digo que este movimiento de A a B es algo simple.

Pero cada uno de nosotros tiene la sensación inmediata de esto. Sin duda, mientras llevamos nuestra mano de A a B, nos decimos que podríamos detenerla en un punto intermedio, pero, en tal caso, no se trataría ya del mismo movimiento. Ya no habría un movimiento único de A a B; habría, por hipótesis, dos movimientos, con un intervalo de detención. Ni desde dentro, por el sentido muscular, ni desde fuera por la vista, tendríamos la misma percepción. Si dejamos nuestro movimiento de A a B tal cual es, lo sentimos indiviso y debemos declararlo indivisible.

Es cierto que, cuando miro mi mano yendo de A a B y describiendo el intervalo AB, me digo: "el intervalo AB puede dividirse en tantas partes como quiera; luego, el movimiento de A a B puede dividirse en tantas partes como me plazca, puesto que este movimiento se aplica sobre ese intervalo". O también: "a cada instante de su trayecto el móvil pasa por un cierto punto;

en consecuencia, pueden distinguirse en el movimiento tantas etapas como se quiera; luego, el movimiento es infinitamente divisible". Pero reflexionemos un instante sobre ello. ¿Cómo podría el movimiento aplicarse sobre el espacio que recorre? ¿cómo lo móvil coincidiría con lo inmóvil? ¿cómo el objeto que se mueve estaría en un punto de su trayecto? Pasa por él, o, en otras palabras, podría estar en él. Y lo estaría, si se detuviera; pero, si se detuviera, ya no tendríamos que habérmolas con el mismo movimiento.

Cuando no hay detención en el trayecto, ese trayecto es recorrido siempre de un solo salto.

El salto puede durar algunos segundos, o días, o meses, o años: poco importa. Desde el momento en que es único, es indescomponible. Sólo que, una vez recorrido el trayecto, como la trayectoria es espacio y el espacio es infinitamente divisible, nos figuramos que el movimiento mismo es divisible al infinito. Gustamos figurárnoslo porque, en un movimiento, lo que nos interesa no es el cambio de posición, sino las posiciones mismas, la que el móvil ha abandonado, la que ocupará, la que ocuparía si se detuviese en el camino. Tenemos necesidad de inmovilidad, y cuanto más logremos representarnos el movimiento como coincidiendo con las inmovilidades de los puntos del espacio que recorre, tanto mejor creemos comprenderlo. A decir verdad, nunca hay verdadera inmovilidad, si por inmovilidad entendemos una ausencia de movimiento. El movimiento es la realidad misma, y lo que nosotros llamamos inmovilidad es un cierto estado de cosas análogo al que se produce cuando dos trenes marchan a igual velocidad, en el mismo sentido, sobre dos vías paralelas: cada uno de los dos trenes está entonces inmóvil para los pasajeros del otro. Pero una situación de este género, que es en fin de cuentas excepcional, nos parece ser la situación regular y normal, porque es la que nos permite obrar sobre las cosas y permite también a las cosas obrar sobre nosotros: los pasajeros de los dos trenes no pueden tenderse la mano por la ventanilla y conversar entre sí si no están "inmóviles", es decir, si no marchan en el mismo sentido con la misma velocidad. Siendo la "inmovilidad" aquello de lo que nuestra acción tiene necesidad, la erigimos en realidad, hacemos de ella un absoluto, y vemos en el movimiento algo que se le superpone. Nada más legítimo en la práctica. Pero cuando transportamos este hábito de espíritu al dominio de la especulación, desconocemos la realidad verdadera, creamos deliberadamente problemas insolubles, cerramos los ojos a lo que hay de más viviente en lo real.

No necesito recordarlos los argumentos de Zenón de Elea. Todos ellos implican la confusión del movimiento con el espacio recorrido, o, por lo menos, la convicción de que puede tratarse al movimiento como se trata al espacio, dividirlo sin tener en cuenta sus articulaciones. Aquiles, se nos dice, no alcanzará nunca a la tortuga que persigue, porque cuando llegue al punto en que estaba la tortuga, ésta habrá tenido tiempo de caminar, y así indefinidamente. Los filósofos han refutado este argumento de múltiples maneras, y de maneras tan distintas que cada una de esas refutaciones priva a las demás del derecho de creerse definitivas. Habría habido, sin embargo, un medio muy simple de zanjar la dificultad: interrogar a Aquiles. Porque, puesto que Aquiles acabó por alcanzar a la tortuga, y hasta por dejarla atrás, debe saber, mejor que nadie, cómo se las arregla.

El filósofo antiguo que demostraba la posibilidad del movimiento andando,

estaba en lo cierto: su único error fué hacer el ademán sin agregarle un comentario. Pidámosle entonces a Aquiles que comente su carrera; he aquí, sin duda alguna, lo que nos responderá: "Zenón quiere que me mueva del punto en que estoy al punto que la tortuga ha abandonado, de éste al punto que ha vuelto a abandonar, etc.; así procede él para hacerme correr. Pero yo, para correr, me las arreglo de otro modo. Doy un primer paso, luego un segundo, y así sucesivamente: finalmente, después de un cierto número de pasos, doy un último por el cual alcanzo a la tortuga. Ejecuto así una serie de actos indivisibles; mi carrera es la serie de esos actos. Podéis distinguir en mi carrera tantas partes como pasos comprende. Pero no tenéis derecho a desarticularla según otra ley, ni a suponerla articulada de otro modo. Proceder como lo hace Zenón, es admitir que la carrera puede ser descompuesta arbitrariamente, como el espacio recorrido; es creer que el trayecto se aplica realmente sobre la trayectoria; es hacer coincidir y, por consecuencia, confundir el movimiento con la inmovilidad".

Pero en esto consiste precisamente nuestro método habitual. Razonamos sobre el movimiento como si estuviera hecho de inmovilidades, y, cuando lo miramos, es con inmovilidades que lo reconstruimos. El movimiento es para nosotros una posición, luego una posición nueva, y así indefinidamente. Ciertamente es que nos decimos que debe haber otra cosa, y que, de una posición a otra, existe el pasaje por el cual se salva el intervalo. Pero, desde que fijamos nuestra atención en ese pasaje, de inmediato hacemos de él una serie de posiciones, sin perjuicio de reconocer todavía que, entre dos posiciones sucesivas, es preciso suponer un pasaje. Postergamos indefinidamente el momento de considerar este pasaje. Admitimos que existe, le damos un nombre, y esto nos basta: una vez satisfechos por este lado, nos volvemos hacia las posiciones, y preferimos no entendernos más que con ellas. Tememos instintivamente las dificultades que suscitaría a nuestro pensamiento la visión del movimiento en lo que tiene de moviente; y tenemos razón, desde el momento en que el movimiento ha sido cargado por nosotros de inmovilidades. Si el movimiento no es todo, no es nada; y si hemos establecido al principio que la inmovilidad puede ser una realidad, el movimiento se nos escurrirá entre los dedos cuando creamos asirlo.

He hablado del movimiento; pero otro tanto diría de cualquier clase de cambio. Todo cambio real es un cambio indivisible. Gustamos tratarlo como una serie de estados distintos que, en cierto modo, se alinearían en el tiempo. Esto es también natural. Si el cambio es continuo en nosotros y lo es también en las cosas, en compensación, para que el cambio ininterrumpido que cada uno de nosotros llama "yo" pueda obrar sobre el cambio ininterrumpido que llamamos una "cosa", es preciso que esos dos cambios se hallen, uno respecto del otro, en una situación análoga a la de los trenes de que hablábamos hace un momento. Decimos, por ejemplo, que un objeto cambia de color y que el cambio consiste en este caso en una serie de tintes que serían los elementos constitutivos del cambio y que, ellos mismos, no cambiarían. Pero, ante todo, lo que existe objetivamente de cada tinte es una oscilación infinitamente rápida; es cambio. Y, por otra parte, la percepción que de él tenemos, en lo que tiene de subjetivo, no es sino un aspecto aislado, abstracto, del estado general de nuestra persona, el cual cambia globalmente sin cesar y hace participar en su cambio a esa percepción llamada invariable: de hecho, no existe

percepción que no se modifique a cada instante. De suerte que el color, fuera de nosotros, es la movilidad misma, y nuestra propia persona es también movilidad. Pero todo el mecanismo de nuestra percepción de las cosas, como el de nuestra acción sobre las cosas, ha sido dispuesto de manera de producir aquí, entre la movilidad externa y la movilidad interna, una situación comparable a la de nuestros dos trenes, —más complicada, sin duda, pero del mismo género: cuando los dos cambios, el del objeto y el del sujeto, ocurren en condiciones particulares, suscitan la apariencia particular que llamamos un "estado". Y, una vez en posesión de "estados", nuestro espíritu recompone con ellos el cambio. Nada más natural, lo repito: la fragmentación del cambio en estados nos capacita para obrar sobre las cosas, y es prácticamente útil interesarse por los estados más que por el cambio mismo. Pero lo que aquí favorece a la acción, sería mortal para la especulación. Representaos un cambio como realmente compuesto de estados, e inmediatamente provocáis problemas metafísicos insolubles. Tales problemas no se refieren más que a apariencias; habéis cerrado los ojos a la verdadera realidad.

No insistiré más. Que cada uno de nosotros haga la experiencia, que se dé la visión directa de un cambio, de un movimiento, y tendrá un sentimiento de absoluta indivisibilidad.

Llego entonces al segundo punto, muy próximo al primero. Existen cambios, pero no hay, por debajo del cambio, cosas que cambien: el cambio no necesita de un soporte. Existen movimientos, pero no hay un objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil. (1)

Hay dificultad en representarse así las cosas, porque el sentido por excelencia es el de la vista, y el ojo se ha habituado a recortar, en el conjunto del campo visual, figuras relativamente invariables que se supone entonces que se desplazan sin deformarse: el movimiento se sobreañadía al móvil como un accidente. Es en efecto útil tener que habérselas siempre con objetos estables y, en cierto modo, responsables, a los cuales dirigirse como a personas. El sentido de la vista se las arregla para tomar las cosas desde esta perspectiva: precursor del tacto, prepara nuestra acción sobre el mundo exterior. Pero si nos dirigimos al sentido del oído, tendremos ya menos dificultad en percibir el movimiento y el cambio como realidades independientes. Escuchemos una melodía dejándonos mecer por ella: ¿no tenemos acaso la per-

(1) Reproducimos estos pensamientos en la misma forma que les diéramos en nuestra conferencia, sin ocultarnos que provocarían probablemente los mismos malentendidos que entonces, no obstante las aplicaciones y explicaciones que hemos presentado en trabajos ulteriores. De que un ser es acción, ¿puede concluirse que su existencia sea evanescente? ¿Qué más que nosotros se dice cuando se lo hace residir en un "substratum" que nada tiene de determinado, puesto que, por hipótesis, su determinación y, por consiguiente, su esencia, es esa acción misma? Una existencia así concebida, ¿deja nunca de estar presente a sí misma, dado que la duración implica la persistencia del pasado en el presente y la continuidad indivisible de un desenvolvimiento? Todos los malentendidos provienen de que se han abordado las aplicaciones de nuestra concepción de la duración real con la idea que se hacía del tiempo espacializado.

cepción nítida de un movimiento que no está adherido a un móvil, de un cambio sin nada que cambie? Este cambio se basta a sí mismo, es la cosa misma. Por más tiempo que se tome, es indivisible: si la melodía se detuviera más pronto, no sería ya la misma masa sonora; sería otra, igualmente indivisible. Sin duda tenemos una tendencia a dividirla y a representarnos, en lugar de la continuidad ininterrumpida de la melodía, una yuxtaposición de notas distintas. ¿Pero por qué? Porque pensamos en la serie discontinua de los esfuerzos que haríamos para recomponer aproximadamente el sonido oído cantando nosotros mismos, y también porque nuestra percepción auditiva ha adquirido el hábito de impregnarse de imágenes visuales. Escuchamos entonces la melodía a través de la visión que de ella tendría un director de orquesta que mira su partitura. Nos representamos notas yuxtapuestas a notas sobre una hoja de papel imaginaria. Pensamos en un teclado en el que se toca, en el arco que va y viene, en los músicos cada uno de los cuales ejecuta su parte junto a los otros. Hagamos abstracción de estas imágenes espaciales: queda el cambio puro, bastándose a sí mismo, no dividido, no adherido a una "cosa" que cambia.

Volvamos al sentido de la vista. Fijando más nuestra atención, advertiremos que incluso aquí el movimiento no exige un vehículo, ni el cambio una sustancia, en el sentido corriente de la palabra. Ya la ciencia física nos sugiere esta visión de las cosas materiales. Cuanto más progresa, más resuelve la materia en acciones que recorren el espacio, en movimientos que discurren aquí y allá como estremecimientos, de suerte que la movilidad se convierte en la realidad misma. Sin duda la ciencia comienza por asignar a esta movilidad un soporte. Pero, a medida que avanza, el soporte retrocede; las masas se pulverizan en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en electrones o corpúsculos: finalmente, el soporte asignado al movimiento parece realmente no ser sino un esquema cómodo, —simple concesión del sabio a los hábitos de nuestra imaginación visual. Pero no hay necesidad de ir tan lejos. ¿Qué es el "móvil" al que nuestro ojo adhiere el movimiento como a un vehículo? Simplemente una mancha coloreada de la que bien sabemos que en sí misma se reduce a una serie de oscilaciones extremadamente rápidas. Ese pretendido movimiento de una cosa no es, en realidad, más que un movimiento de movimientos.

Pero en parte alguna la *sustancialidad* del cambio es tan visible, tan palpable, como en el dominio de la vida interior. Las dificultades y contradicciones de todo género en que han desembocado las teorías de la personalidad, proceden de que se ha representado, por un lado, una serie de estados psicológicos distintos, invariable cada uno de ellos, que producirían las variaciones del yo por su misma sucesión, y, por otro lado, un yo, no menos invariable, que les serviría de soporte. ¿Cómo podrían unirse esta unidad y esta multiplicidad? ¿Cómo, no durando ni la una ni la otra —la primera porque el cambio es algo que se le sobreagrega, la segunda porque está constituida por elementos que no cambian— podrían constituir un yo que dura? Pero la verdad es que no hay ni un substratum rígido inmutable, ni estados distintos que se sucedan en él como actores sobre una escena. Existe simplemente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que se prosigue y se proseguirá, indivisible, del principio al fin de nuestra existencia consciente. Nuestra personalidad es eso mismo.

Justamente esa continuidad indivisible de cambio es lo que constituye la duración verdadera. No puedo entrar aquí en el examen profundo de una cuestión que he tratado en otra parte. Me limitaré, por lo tanto, a decir, para dar respuesta a aquellos que ven en esta duración "real" no sé qué de inefable y misterioso, que ella es la cosa más clara del mundo: la *duración real* es lo que siempre se ha llamado el *tiempo*, pero el tiempo percibido como indivisible. Que el tiempo implique sucesión, no lo discuto. Pero que la sucesión se presente ante todo a nuestra conciencia como la distinción de un "antes" y de un "después" yuxtapuestos, es lo que no podría conceder. Cuando escuchamos una melodía, tenemos la más pura impresión de sucesión que podamos tener, —una impresión lo más alejada posible de la de la simultaneidad—, y, sin embargo, lo que produce en nosotros esta impresión es la continuidad misma de la melodía y la imposibilidad de descomponerla. Si la recortamos en notas distintas, en tantos "antes" y "después" como nos plazca, es porque mezclamos en ella imágenes espaciales y porque impregnamos la sucesión de simultaneidad: en el espacio, y sólo en el espacio, existe distinción neta de partes exteriores las unas a las otras. Reconozco, por lo demás, que es en el tiempo espacializado donde nos colocamos de ordinario. No tenemos ningún interés en escuchar el susurro ininterrumpido de la vida profunda. Y, sin embargo, la duración real está allí. Es gracias a ella que ocupan su lugar, en un solo y mismo tiempo, los cambios más o menos largos a los cuales asistimos en nosotros y en el mundo exterior.

Así, trátase de lo interior o de lo exterior, de nosotros o de las cosas, la realidad es la movilidad misma. Tal es lo que expresaba al decir que existe el cambio, pero no cosas que cambian.

Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros serán presa del vértigo. Están habituados a la tierra firme; no pueden acostumbrarse al balanceo y al cabeceo del mar. Necesitan puntos "fijos" a los cuales amarrar el pensamiento y la existencia. Estiman que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, deja de ser en el momento en que se la piensa, escapa al pensamiento. El mundo material, dicen, va a disolverse, y el espíritu a anegarse en el flujo torrentoso de las cosas. ¡Tranquilícense! El cambio, si consienten en mirarlo directamente, sin velo que se interponga, se les aparecerá inmediatamente como lo más sustancial y durable que puede haber en el mundo. Su solidez es infinitamente superior a la de una fijeza que no es sino un arreglo efímero entre movibilidades.

Llego aquí, en efecto, al tercer punto sobre el que quisiera llamar vuestra atención. Y es éste: si el cambio es real y hasta constitutivo de la realidad, debemos considerar el pasado de muy diferente modo de lo que hemos sido habituados a hacerlo por la filosofía y por el lenguaje. Nos inclinamos a representarnos nuestro pasado como lo inexistente, y los filósofos fomentan en nosotros esta tendencia natural. Para ellos y para nosotros, sólo el presente existe por sí mismo: si algo sobrevive del pasado, ello no puede ocurrir sino por un auxilio que el presente le presta, por una caridad que el presente le hace; en fin, para dejar las metáforas, por la intervención de una cierta función particular llamada memoria y cuya tarea sería conservar excepcionalmente tales o cuales partes del pasado, almacenándolas en una especie de depósito. ¡Profundo error! Error útil, lo reconozco; necesario tal vez para la acción, pero mortal para la especulación. En él se encontrarán, encerradas "in a nut-

shell", como vosotros decís, la mayor parte de las ilusiones que pueden viciar al pensamiento filosófico.

Reflexionemos, en efecto, sobre ese "presente" que sería lo único existente. ¿Qué es exactamente el presente? Si se trata del instante actual —quiero decir, de un instante matemático, que sería al tiempo lo que el punto matemático es a la línea—, es claro que un instante tal es una pura abstracción, una concepción del espíritu; no podría tener existencia real. Jamás con semejantes instantes haréis el tiempo, como tampoco compondréis una línea con puntos matemáticos. Suponed incluso que exista: ¿cómo habría un instante anterior a éste? Los dos instantes no podrían estar separados por un intervalo de tiempo, puesto que, por hipótesis, reducís el tiempo a una yuxtaposición de instantes. Luego, no estarían separados por nada, y por consecuencia, no constituirían más que uno: dos puntos matemáticos que se tocan, se confunden.

Pero dejemos de lado estas sutilezas. Nuestra conciencia nos dice que cuando hablamos de nuestro presente, pensamos en un cierto intervalo de duración. ¿Qué duración? Imposible fijarla exactamente: es algo demasiado fluctuante. En este momento, mi presente es la frase que estoy ocupado en pronunciar. Pero lo es porque me place limitar a mi frase el campo de mi atención. Esta atención es cosa que puede alargarse y acortarse, como el intervalo entre las dos puntas de un compás. Por el momento, las puntas se abren justo lo bastante para abarcar del comienzo al fin de mi frase; pero, si se me ocurriera alargarlas más, mi presente abarcaría, además de mi última frase, la que le precedía: para ello me habría bastado con adoptar otra puntuación. Vayamos más lejos: una atención que fuera indefinidamente extensible, tendría bajo su mirada, junto con la frase precedente, todas las frases anteriores de la lección, y los acontecimientos que han precedido a la lección, y una porción tan grande como se quiera de lo que llamamos nuestro pasado. La distinción que hacemos entre nuestro presente y nuestro pasado es, pues, si no arbitraria, por lo menos relativa a la extensión del campo que puede abarcar nuestra atención a la vida. El "presente" ocupa cabalmente tanto lugar como ese esfuerzo. Apenas esta atención particular deja escapar algo de lo que tenía bajo su mirada, de inmediato lo que abandona del presente se convierte *ipso facto* en pasado. En una palabra, nuestro presente cae en el pasado cuando dejamos de atribuirle un interés actual.

Ocurre con el presente de los individuos lo que con el de las naciones: un acontecimiento pertenece al pasado y entra en la historia, cuando no interesa ya directamente a la política del día y puede ser descuidado sin que los negocios se resientan por ello. Mientras su acción se hace sentir, adhiere a la vida de la nación y permanece presente para ésta.

Desde entonces, nada nos impide hacer retroceder, tan lejos como sea posible, la línea de separación entre nuestro presente y nuestro pasado. Una atención a la vida que fuera lo bastante poderosa y lo bastante desprendida de todo interés práctico, abarcaría así, en un presente indiviso, la total historia pasada de la persona consciente, —no como cosa instantánea, no como un conjunto de partes simultáneas, sino como algo continuamente presente que sería también continuamente móvil: tal, repito, la melodía que se percibe indivisible, y que constituye, de un extremo al otro, si se quiere ampliar el sentido de la palabra, un perpetuo presente; aunque esta perpetuidad no tenga nada

de común con la inmutabilidad, ni esta indivisibilidad con la instantaneidad. Se trata de un presente que dura.

No es ésta una hipótesis. Sucede, en casos excepcionales, que la atención renuncia de golpe al interés que ponía en la vida: inmediatamente, como por encanto, el pasado vuelve a ser presente. En personas que de improviso ven surgir ante sí la amenaza de una muerte repentina, en el alpinista que rueda al fondo de un precipicio, en los ahogados y en los ahorcados, parece que puede producirse una conversión brusca de la atención, —algo así como un cambio de orientación de la conciencia que, vuelta hasta entonces hacia el futuro y absorbida por las necesidades de la acción, se desinteresa súbitamente de ello. Esto basta para que mil y mil detalles "olvidados" sean rememorados, para que la historia entera de la persona se desenvuelva ante ella en un moviente panorama.

La memoria no requiere, pues, explicación; o, más bien, no hay una facultad especial cuya función sea retener el pasado para verterlo en el presente. El pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Ciertamente, si cerramos los ojos a la indivisibilidad del cambio, al hecho de que nuestro más lejano pasado adhiere a nuestro presente y constituye con él un solo y mismo cambio ininterrumpido, nos parece que el pasado es normalmente algo abolido y que la conservación del pasado tiene algo de extraordinario; nos creemos entonces obligados a imaginar un aparato cuya función sería registrar las partes del pasado susceptibles de reaparecer en la conciencia. Pero si tenemos en cuenta la continuidad de la vida interior y, por consiguiente, su indivisibilidad, lo que habrá que explicar no es ya la conservación del pasado, sino, por el contrario, su aparente abolición. No tendremos ya que dar cuenta del recuerdo, sino del olvido. La explicación al respecto se hallará, por lo demás en la estructura del cerebro. La naturaleza ha inventado un mecanismo para canalizar nuestra atención en la dirección del futuro, para desviarla del pasado —quiero decir, de aquella parte de nuestra historia que no interesa a nuestra acción presente—, para presentarle, a lo sumo, bajo forma de "recuerdos", tal o cual simplificación de la experiencia anterior, destinada a completar la experiencia del momento; en esto consiste aquí la función del cerebro.

No podemos abordar la discusión de la teoría que pretende que el cerebro sirve para la conservación del pasado, que almacena recuerdos como otros tantos clichés fotográficos de los que luego sacaríamos copias, como otros tantos fonogramas destinados a convertirse otra vez en sonidos. Hemos examinado la tesis en otra ocasión. Esta doctrina ha sido inspirada en gran parte por una cierta metafísica de la que están impregnadas la psicología y la psicofisiología contemporáneas, y que se acepta naturalmente; de ahí su aparente claridad. Pero, a medida que se la considera de más cerca, se ven acumular las dificultades y las imposibilidades. Tomemos el caso más favorable a la tesis: el de un objeto material que impresiona el ojo y deja en el espíritu un recuerdo visual. ¿Qué podrá ser ese recuerdo si resulta realmente de la fijación en el cerebro de la impresión recibida por el ojo? Por poco que se haya movido el objeto, o que se haya movido el ojo, ha habido, no una, sino diez, cien, mil imágenes, tantas o más que en el film de un cinematógrafo. Con tal de que el objeto haya sido considerado durante un cierto tiempo, o vuelto a ver en momentos diversos, tendremos millones de

imágenes diferentes de ese objeto. ¡Y hemos tomado el caso más simple! Supongamos almacenadas todas esas imágenes. ¿Para qué servirán? ¿Cuál es la que utilizaremos? Admitamos aún que tengamos nuestras razones para escoger una: ¿por qué y cómo la rechazaremos hacia el pasado cuando la percibamos? Prescindamos aún de estas dificultades. ¿Cómo se explicarán las enfermedades de la memoria? En aquellas enfermedades que corresponden a lesiones locales del cerebro, es decir, en las afasias, la lesión psicológica consiste menos en una abolición de los recuerdos que en una impotencia para evocarlos. Un esfuerzo, una emoción, pueden hacer volver bruscamente a la conciencia palabras que se creían definitivamente perdidas. Estos hechos, y otros muchos, concurren a probar que el cerebro sirve aquí para escoger en el pasado, para reducirlo, para simplificarlo, para utilizarlo, pero no para conservarlo. No tendríamos ninguna dificultad en considerar las cosas de este modo, si no hubiéramos contraído el hábito de creer que el pasado está abolido. Entonces, su reaparición parcial nos hace el efecto de un acontecimiento extraordinario que reclama una explicación. Y es por eso que imaginamos aquí y allí, en el cerebro, recipientes de recuerdos que conservarían fragmentos del pasado, conservándose por otra parte el cerebro por sí mismo. ¡Como si esto no fuera postergar la dificultad y simplemente aplazar el problema! ¡Cómo si, al establecer que la materia cerebral se conserva a través del tiempo, o más generalmente, que toda materia dura, no se le atribuyera precisamente la memoria que se pretende explicar por ella! Hagamos lo que hagamos, incluso si suponemos que el cerebro almacena recuerdos, no escapamos a la conclusión de que el pasado puede conservarse por sí mismo, automáticamente.

No sólo nuestro propio pasado, sino también el pasado de un cambio cualquiera, siempre que se trate, sin embargo, de un cambio único y, por eso mismo, indivisible: la conservación del pasado en el presente no es otra cosa que la indivisibilidad del cambio. Ciertamente es que, para los cambios que se realizan en el mundo exterior, casi nunca sabemos si nos los tenemos con un cambio único o con un compuesto de muchos movimientos entre los cuales se intercalan detenciones (no siendo por lo demás la detención nunca más que relativa). Sería necesario que fuésemos interiores a los seres y a las cosas, como lo somos a nosotros mismos, para que pudiéramos pronunciarnos sobre este punto. Pero no es esto lo importante. Basta con haberse convencido de una vez por todas de que la realidad es cambio, de que el cambio es indivisible, y de que, en un cambio indivisible, el pasado es solidario con el presente.

Penetrémonos de esta verdad y veremos disolverse y evaporarse buen número de enigmas filosóficos. Ciertos grandes problemas, como el de la sustancia, del cambio, y de su relación, dejarán de plantearse. Todas las dificultades suscitadas en torno de esos puntos — dificultades que han hecho retroceder poco a poco a la sustancia hasta el dominio de lo incognoscible—, provienen de que cerramos los ojos a la indivisibilidad del cambio. Si el cambio, que es evidentemente constitutivo de toda nuestra experiencia, es la cosa huida de que han hablado la mayoría de los filósofos, si no se ve en él sino un polvillo de estados que reemplazan a estados, forzoso es restablecer la continuidad entre esos estados mediante un lazo artificial. Pero este sustrato inmóvil de la movilidad, no pudiendo poseer ninguno de

los atributos que conocemos —puesto que todos son cambios—, retrocede a medida que intentamos acercarnos a él: es tan inasible como el fantasma de cambio que él debía fijar. Esforcémonos, por el contrario, por percibir el cambio tal como es, en su indivisibilidad natural: vemos que es la sustancia misma de las cosas, y ni el movimiento se nos aparece ya bajo la forma evanescente que lo hacía inasible al pensamiento, ni la sustancia con la inmutabilidad que la hacía inaccesible a nuestra experiencia. La inestabilidad radical y la inmutabilidad absoluta no son entonces sino vistas abstractas, tomadas desde fuera, sobre la continuidad del cambio real; abstracciones que el espíritu hipostasia luego en estados múltiples, por un lado, y en cosa o sustancia, por otro. Las dificultades promovidas por los antiguos en torno a la cuestión del movimiento y por los modernos en torno a la cuestión de la sustancia, se desvanecen: éstas, porque la sustancia es movimiento y cambio; aquéllas, porque el movimiento y el cambio son sustanciales.

Al mismo tiempo que se disipan oscuridades teóricas, se vislumbra la solución posible de más de un problema considerado insoluble. Las discusiones relativas al libre arbitrio llegarían a su fin si nos diéramos cuenta nosotros mismos de dónde nos hallamos realmente, en una duración concreta en que la idea de determinación necesaria pierde toda significación, puesto que el pasado es solidario con el presente y con él crea sin cesar —aunque sólo fuera por el hecho de agregarse a él— algo absolutamente nuevo. Y la relación del hombre con el universo se volvería susceptible de una gradual profundización si tuviéramos en cuenta la verdadera naturaleza de los estados, de las *cualidades*; en fin, de todo lo que se nos presenta con la apariencia de la estabilidad. En tal caso, el objeto y el sujeto deben estar frente el uno del otro en una situación análoga a la de los dos trenes de que hablábamos al principio: es un cierto ajuste sobre la movilidad lo que produce el efecto de la inmovilidad. Penetrémonos entonces de esta idea, no perdamos nunca de vista la relación particular del objeto con el sujeto que se traduce en una visión estática de las cosas: todo lo que la experiencia nos enseñe sobre el uno, acrecentará el conocimiento que teníamos del otro, y la luz que éste reciba podrá aclarar a su vez, por reflexión, a aquél.

Pero, como lo anunciaba al principio, no será la especulación pura la única que se beneficie de esta visión del devenir universal. Podremos hacerla penetrar en nuestra vida de todos los días y, por medio de ella, obtener de la filosofía satisfacciones análogas a las del arte, pero más frecuentes, más continuas, más accesibles también al común de los hombres. El arte nos hace sin duda descubrir en las cosas más cualidades y más matices de los que advertimos naturalmente. Dilata nuestra percepción, pero lo hace más bien en superficie que en profundidad. Enriquece nuestro presente, pero no nos hace sobrepasar el presente. Por la filosofía, podremos habituarnos a no aislar jamás el presente del pasado que arrastra consigo. Gracias a ella, todas las cosas adquieren profundidad —más que profundidad, algo así como una cuarta dimensión que permite a las percepciones anteriores mantenerse solidarias de las percepciones actuales, y al futuro inmediato mismo dibujarse en parte en el presente. Entonces la realidad no aparece ya en estado estático, en su manera de ser; se afirma dinámicamente, en la continuidad y en la variabilidad de su tendencia. Lo que en nuestra percepción había de inmóvil y de helado, se recalienta y se pone en movimiento. Todo se reanima

en torno de nosotros, todo se revivifica en nosotros. Un gran impulso arrastra los seres y las cosas. Nos sentimos alzados, arrebatados, llevados por él. Vivimos más, y este excedente de vida trae consigo la convicción de que graves enigmas filosóficos podrán resolverse o, tal vez, no deben plantearse, por haber nacido de una visión congelada de lo real y por no ser sino la traducción, en términos de pensamiento, de un cierto debilitamiento artificial de nuestra vitalidad.

En efecto: cuanto más nos habituamos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*, más nos sumergimos en la duración real. Y cuanto más nos sumergimos en ella, tanto más nos volvemos a colocar en la dirección del principio —sin embargo trascendente— del que nosotros participamos y cuya eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: ¿cómo podríamos, de otro modo, vivir y movernos en ella? *In ea vivimus et movemur et sumus.*

CANDILEJAS

reiteración de un mito

"He visto en Persia un film que no existe. Se llama *La Vida de Charlot*. Los exhibidores armenios habían hecho un montaje de trozos de Chaplin, muy hábilmente y el resultado, un verdadero largometraje, era sorprendente. El mito aparecía en estado puro".

André Malraux.

Existe un mito Charlot: un mito tan universal como sólo el cine puede darlo. Charlot concreta un complejo de sentimientos e identificaciones populares, y su permanencia es el resultado del ideal de hombre común que representa.

¿En qué consiste ese mito? ¿Cómo ha tomado cuerpo? A través de los años, hemos visto a Charlot desde todos los personajes de la vida diaria. En un tiempo fué aprendiz de dentista, dandy o pintor; conoció todos los oficios, fué cambalachero, vidriero y boxeador; el prófugo de la justicia o el policía. Tuvo una breve iniciación en el sacerdocio y también fué al Oeste, víctima de la fiebre del oro.

Más tarde sufrió las consecuencias del progreso y el maquinismo, dibujó su farsa de la tiranía política y llegó a mimar lo siniestro y aún la muerte.

Cuando provocaba la risa, no parecía volcar su intención en ello; era más bien una broma pesada del destino, jugando en su contra. Cuando se mostraba deliberadamente gracioso, una ligera mueca servía de disculpa al juego.

También descubrió el fondo amargo de las cosas y de ese modo el mito cerró su configuración. Era suficiente entonces un simple cambio en el gesto, un descanso en el movimiento mímico, o el abandono a la propia situación vivida. Ese abandono estaba en la renuncia final al amor de *El Vagabundo* y más aún en la espera de Navidad de *La quimera del oro*, o en la situación trágica final de *M. Verdoux*.

¿Qué elementos podrían señalarse como característicos de su conducta? El análisis conduce a la esencia de la humano. La lucha por lograr un desarrollo mínimo de la existencia. El ideal de hombre encarnado en la ausencia de pasiones, en la humilde pretensión, a veces, de subsistir tan solo. A medida que

Charlot describe su trayectoria, va adquiriendo sentido de su dignidad y al arrastrar consigo todas las miserias de la condición humana, desaparecen la picardía y la audacia, que en los primeros films sometían la realidad, para mostrar el desamparo del hombre en un mundo plagado de absurdos. Esa actitud —que no impide la rebeldía— aparece con claridad en *Luces de la Ciudad* y es más patente en *Tiempos Modernos*, *El Gran Dictador* y aún en *M. Verdoux*. En éste, el obrar del personaje, más que una actitud consciente, supone un principio de legítima defensa y una consecuencia trágica de la lucha por la existencia.

En la evolución de Charlot, en su gradual madurez, la conciencia popular ha encontrado así la idealizada proyección del héroe, llevado siempre a superar una fuerza aparentemente superior a la propia. El matón o el policía fueron en los primeros años los símbolos de la opresión. Más tarde, y a la vez que el personaje adquiría universalidad, el conflicto incidental de grupo o de barrio, adquirió el significado mayor de un reto a la sociedad entera o al aparato estatal. Estamos en los últimos años y el mito enfrente la estructura económica. (*Tiempos Modernos*) la política (*El Gran Dictador*) o la social (*M. Verdoux*).

Con ser un mito, su trayectorio es una sola. No hay un Charlot del período mudo o del sonoro (también el mito fué una empecinada reacción contra el progreso del parlante). Y tampoco puede hablarse de un Charlot vagabundo, creación de una época y un Chaplín reciente, dedicado a interpretar tipos ajenos a su personaje.

En ningún film de Chaplín la adopción del tipo es un acto que se vuelca de afuera, tampoco pues, un sometimiento o un rechazo de Charlot. Son simples modos de mostrarse; apariencias que facilitan la exposición fabuladora.

Hynkell era Charlot; no podía ser de otro modo. Pero, para evitar toda confusión posible en la primera vez que se abandonaba la clásica vestimenta, la sustitución del personaje se opera a la vista del espectador. Y entonces, no se tuvo solamente la imagen del dictador vista por Chaplín sino que, fundamentalmente, el público reconoció a Charlot; a Charlot "cuando hacía el dictador", cuando lo descubría en la ridícula actitud deseada por una humanidad temerosa en el fondo. Pues esa es, y para ello sirve, la función mítica del héroe. Para él no existe una fijación determinada a una obra en especial. Como en la anécdota de Malraux, el símbolo ideal de esta leyenda de nuestro siglo no es un tipo solamente; el empleado, el bombero, el policía. Es Charlot empleado, Charlot bombero o Charlot policía (cuántas versiones familiares de sus films, llevan estos títulos!) y más propiamente dicho en la mitología popular: "Charlot cuando estaba empleado", "cuando era bombero".

Verdoux era también Charlot. Su atildada disposición, el bigote donjuanesco, su compuesta elegancia, eran simples apariencias, mutaciones convenientes para el texto, pero no cambios de esencia. ¿Qué podía significar en Verdoux el abandono del tradicional bombín, si el mito descubría el mundo de siempre? Ahí estaban los débiles y desamparados; la inválida que forma parte del rito, para que el héroe exprese sentimientos complejos, eternos, de la colectividad: la solidaridad y, en cierto modo, la alegría de vivir.

Charlot estaba en Verdoux, pues, oficiando un ritual de la crueldad y confusión de valores que fomenta este siglo progresista (también el "progreso" será en *Limelight* un impulso irresistible del destino).

Y así hemos llegado hasta Calvero. Nuevo soporte y nueva figura para el mito. Su transformación es sólo aparente; la antigua máscara de Charlot ha desaparecido en parte; el bigote, el bombín, los enormes zapatos también han quedado de lado. Antes el mito surgía de la pantomima, ahora explota abiertamente la palabra. Y sin embargo, el valor afectivo, la identificación popular, permanecen iguales, porque la verdadera dimensión del personaje trasciende al tipo. Hace muchos años, cuando Chaplin estaba en el comienzo de su carrera, Max Linder resumía este vaticinio: *"Imitar es una prueba de bajeza e impotencia. Chaplin tiene una vestimenta especial; ha compuesto un físico célebre, una conducta, un género. Todo ello puede apropiársele. Es un robo sin consecuencias. Encontrar las razones de su suceso, extraer fórmulas e indicaciones múltiples, es aprender su oficio en la mejor escuela"*.

Calvero no parece ser Charlot, pero la función mítica se cumple del mismo modo.

La acción del drama se nutre del impulso solidario que deriva del instinto de conservación (*"La vida es deseo, no significado. El deseo es el tema de toda la vida... Es el que empuja a una rosa a querer ser una rosa y a querer crecer así... y la piedra a afirmarse en sí y mantenerse así..."*). La ayuda mutua, el sostenerse unos a otros; ese es el *"tema de toda la vida"* y ese es el sentimiento casi instintivo que mueve a Calvero y Terry. La vieja parábola de tantos films, reaparece clara y repetidamente, y el mito resume la conciencia y aceptación del destino vital. La muerte como confirmación de la vida; el símbolo perfectamente dibujado de la muerte de Calvero y el triunfo de Terry, y la esperanza final, como actitud moral del hombre (*"Daremos la vuelta al mundo. Tengo algunos ideas; tú con la danza; yo en la comedia..."*).

El apoyo al desvalido traduce un sentimiento inmanente de la sociedad: la compasión. Está en Calvero, como estaba en Verdoux, en el humilde peluquero de *El Gran Dictador*, en *Tiempos Modernos* y en *La Quimera del Oro*. El auxilio al desamparado era el motivo central de *Luces de la Ciudad* y *El Circo*, pero también estaba en *Inmigrantes* y *El Vagabundo*. *"Es bello combatir por la felicidad"*, dirá Calvero, asumiendo de este modo la magnitud heroica de un obrar que satisface sentimientos sociales no siempre cumplidos. *"La vida es maravillosa si no se tiene miedo. Todo lo que se necesita es coraje, imaginación... y un poco de dinero"*. (La falta de dinero es una disculpa del mito a la pasividad general y al conflicto que de ella deriva). La función heroica consiste en concretar su acción por encima de todas las prohibiciones sociales, identificando sentimientos que son comunes.

Todos estos atributos del mito es fácil encontrarlos en casi todos sus films. Es el mismo optimismo, la idéntica disposición para vencer cualquier contratiempo. Calvero es una simple transfiguración de Charlot. La masa popular no parece creer en la diversificación de papeles que algunos críticos pretenden atribuir al actor Chaplin. La identidad con el héroe, traducida en desbordes de taquilla, contradice a quienes piensan que la grandeza de Charlot era consecuencia tan solo de su contenido reidero.

En todas partes se cuecen habas. Recientemente, Guido Aristarco hacía referencia a cierta actitud crítica: *"Limelight es un film irritante para quien*

tiene miedo o pudor de conmoverse, o teme la retórica al crear una retórica a la inversa, o cree defender una cultura que en el fondo es sólo erudición; en fin, para los falsos contendistas, o sea, los formalistas".

Hace un tiempo, alguien vió en *Verdoux* un intento fallido por brindar una interpretación del personaje histórico y señaló como viciosa la insistencia en repetir actitudes y gracias que estarían fuera de lugar, por ser propias de Charlot. Hace más años, Louis Delluc definía con estas palabras algo importante: "El cine trae en su prólogo bellos nombres de intérpretes (1921): Hart, Fairbanks, Hayakawa, Marie Dora, Mae Marsh, Lilian Gish, Sjöstrom, cinco o seis más. Uno solo es más que intérprete. Chaplin es el intérprete de sí mismo".

Nuevamente hoy, con *Candilejas* ha aparecido la indagación minuciosa, el análisis en detalle, para declarar que existe un contenido melodramático, que la filosofía de Calvero es barata, que sus palabras no injertan lógicamente en la trama.

También se nos ha querido convencer que la carrera de Charlot ha terminado definitivamente. Esta actitud cree estar frente a Spencer Tracy o Alec Guinness (los Fairbanks y Hayakawa del tiempo de Delluc) y mide una interpretación dramática en Chaplin como acto de sometimiento a un personaje exterior. Todo ello lleva a denunciar en *Candilejas* cantidad de defectos y debilidades. Para ello se ha puesto en juego dotes personales que se llaman frialdad, objetividad, ausencia de observación emocional, etc. Con ello pretende afirmarse una tendencia actual supuestamente imparcial; pero se empieza por matar la naturaleza misma del fenómeno observado y se declara que Charlot ha muerto. En esta crítica, la desinteligencia con el público no es siquiera sublimación del gusto, sino ausencia de sentimientos sociales inmediatos. El mito Charlot, que se quiere atribuir a la fantasía de apasionados partidarios de Chaplin, es un hecho cierto, tangible, "científico" digamos, para emplear un término aceptable para el razonamiento lógico. El contenido mítico es lo que da grandeza y universalidad al personaje. Sus obras son el ritual donde el mito encuentra soluciones, asume una conducta capaz de resolver satisfactoriamente un complejo de sentimientos, una carga afectiva, instintiva, de la sociedad. En Charlot está resumido un deseo de obrar desprejuiciado, capaz de grandes gestos o de grandes actitudes, aún en la derrota personal. Porque tal es la función del héroe, función delegada, que no compromete directamente a quienes se identifican con él.

En base a esta identificación, la fórmula filosófica de Charlot adquiere la sencillez y caracteres de una moral popular. Por eso repite temas de la sabiduría cotidiana: el bien enfrentado al mal, el triunfo del espíritu sobre los bienes materiales, la creencia en valores esenciales de la vida. El optimismo sobrepuesto a todos los contrastes; la afirmación vital del hombre; la creencia en la dignidad de la condición humana. Todo esto es muy sencillo; tan elemental como valedero.

En la especulación retórica, claro está, la expresión del drama resulta un melodrama. Porque este es el modo simple, directo, de dibujar caracteres y definir actitudes, de simbolizar la conducta. Ese melodrama (que algunos denuncian alborozados, para complacer su obstinada lucidez), al prescindir de algunos matices de la expresión naturalista, identifica más nítidamente el mito

en el complejo afectivo popular. La simplicidad del trazado, semejante a la anécdota de las fábulas, aunque no tan reducida como en los primeros films de Chaplin, facilita en *Candilejas* la significación simbólica del personaje.

En este terreno adquiere continuidad la obra de Chaplin y la mística de su personaje; en la dirección de la vida afectiva y la conciencia moral populares.

Calvero repite en *Candilejas* el drama siempre vigente del hombre común; el drama que ha jugado bajo todos los disfraces, Charlot.

Frente a su obra, algún crítico puede perderse en el invariable manipuleo de travellings y primeros planos —utilaje rutinario que a veces se desprecia y otras se enaltece— de todos modos, el significado moral del héroe Charlot escapará a sus filtros, para volcarse desprejuiciado en la conciencia popular.

Dr. RAMIRO PUCURULL Abogado DURAZNO	Dr. ANTONIO MANGARELL Veterinario DURAZNO
Dr. ANGEL M. NUÑEZ COLL Abogado E. Penza 828 DURAZNO	ALFREDO NAGUILA Escribano DURAZNO
Dr. C. STEFANOLI SABUCO Abogado Eusebio Píriz 964 DURAZNO	JUAN GREGORIO GONZALEZ Escribano 18 de Julio 617 DURAZNO
ENRIQUE GONZALEZ POSE Escribano 19 de Abril 972 DURAZNO	SANTIAGO PUCHET Escribano Emilio Penza esq. Artigas DURAZNO
Dr. EDISON PELUFFO Abogado M. Oribe 731 DURAZNO	M. A. BURGHEITTO DE GRASSI Químico - Farmacéutica DURAZNO
EDUARDO GONZALEZ POSE Arquitecto Emilio Penza 793 DURAZNO	Dra. G. SCAFFO DE CASAS M. Señoras y Niños Dr. AMILCAR CASAS MELLO Médico Cirujano Partero DURAZNO
Dr. AMADEO GROSSO Dra. NELIDA G. DE GROSSO Médicos Sarandí 787 DURAZNO	Dr. SANTANA ETCHEVERRITO Médico Cirujano Artigas 871 DURAZNO
JUAN J. APOLO Arquitecto Eusebio Píriz 783 DURAZNO	RUBEN GONZALEZ MAZINI Agrimensor Artigas 585 - Teléf. 25 DURAZNO
Dr. FRANCISCO LOMBARDI Cirujano Dentista 25 de Mayo 539 DURAZNO	CARLOS ALBERTO NUÑEZ Escribano DURAZNO

Colaboración de

T i e n d a

«L a P a l m a»

DURAZNO — TRINIDAD

RELOJES - ALHAJAS
PLUMAS PARKER

LIBRERIA Y BAZAR

FLORES

ALONZO

Y CIA.

Rivera 500

DURAZNO

ZAPATERIA

EL SIGNO DE ORO

18 de Julio 500

DURAZNO

Colaboración de

BARRACA

ALONSO

DURAZNO

Cortabarría Hnos.

Comerciante Reconocido

Mc CORMICK INTERNATIONAL

Agente A. N. C. A. P.

19 de Abril 971

Teléfono 531 — 69

DURAZNO



Protección Adecuada!

En todas las épocas el hombre necesitó de métodos adecuados para enfrentar las contingencias de la vida.

En la Sociedad Moderna el SEGURO de VIDA garantiza su tranquilidad presente y futura.

S.

BANCO DE SEGUROS DEL ESTADO

PUEDE INICIAR SU CUENTA EN

Caja de ahorro en efectivo

CON LA INFIMA CANTIDAD DE

DOS PESOS

SUS DEPOSITOS GOZARAN

DE LA GARANTIA DEL PROPIO BANCO

Y DE LA SUBSIDIARIA DEL ESTADO

RETIRE SU ALCANCIA

Banco Hipotecario del Uruguay