

THESIS

NUEVA REVISTA DE
FILOSOFIA Y LETRAS

▶ **ALFONSO REYES**
▶ **JIBONANANDA DAS**

2

▶ **CARLOS PEREYRA**
▶ **GIUSEPPE AMARA**

▶ **LUIS G. RAMOS**
▶ **LUISA JOSEFINA HERNANDEZ**
▶ **JOSE ANTONIO ROBLES**
▶ **RICARDO MORALES AVILES**
LUZ AURORA PIMENTEL



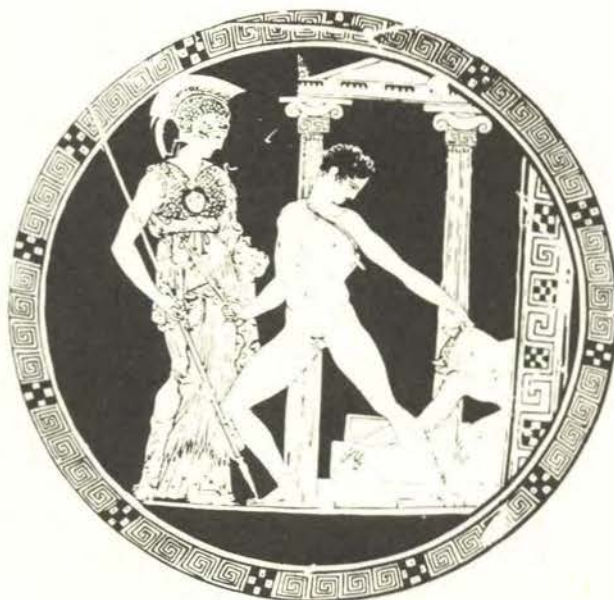
Julio / 1979

THESIS

Nueva Revista de Filosofía y Letras.

Año I, Número 2

julio / 1979





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector: Dr. Guillermo Soberón Acevedo
Secretario General Administrativo:
Ing. Gerardo Ferrando Bravo

Secretario General Académico:
Dr. Fernando Pérez Correa

THESIS. NUEVA REVISTA
DE FILOSOFIA Y LETRAS

Publicación Trimestral de la
Facultad de Filosofía y Letras

Director: Abelardo Villegas.
Editor: José Antonio Matesanz.
Consejo de Redacción: José Pascual Buxó,
Juliana González, José Antonio Matesanz

Secretaria de Reducción: Elsa Cross.
Diseño: Germán Montalvo

INDICE

La tradición presente. ALFONSO REYES 5
Un paseo por la prehistoria

JIBONANANDA DAS 26
Poemas. Traducción de Susnigdha Dey

CARLOS PEREYRA 29
Hobbes: absolutismo y soberanía

LUIS G. RAMOS 35
Ateísmo Cristiano

GIUSEPPE AMARA 37
La vida después del psicoanálisis

LUISA JOSEFINA HERNANDEZ 42
Análisis de Macbeth

LUZ AURORA PIMENTEL 48
Tiempo y significado en Macbeth

JOSE ANTONIO ROBLES 57
Teoría del ocio (Reflexiones sobre el palíndromo)

RICARDO MORALES AVILES 63
Sobre la militancia Revolucionaria de los Intelectuales

Notas y Reseñas:

Federico Patán sobre La piedra en el pozo 71
de Luis Roberto Vera

Sergio França Danese sobre Gouverneurs de la rosée 72
de Jacques Roumain



LA TRADICION PRESENTE

Donde se recogerán los mejores trabajos publicados en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México*, 1941-1958. *THESIS* rinde así homenaje a los que nos precedieron en el empeño de cultivar y difundir los estudios humanísticos; establece nuestras ligas con una tradición rica y prestigiada que constituye a la vez cimiento para nuestros trabajos y estímulo para enriquecerla y pone al alcance del lector textos poco accesibles, de gran importancia para la cultura en México.



ALFONSO REYES

Un paseo por la prehistoria

1. Propósito de este ensayo

Ofrezco un sencillo sumario que a unos sirva de rápida recordación y a otros de introducción y compañía para sus lecturas personales; un cuadro de referencia que ayude a poner las nociones en su sitio, lo cual es el principio teórico del bien. No se trata de trazar, siquiera en boceto, el campo completo de la prehistoria, sino de guiar los primeros pasos del aficionado al estudio de las humanidades, cuyo primer capítulo es aquel desprendimiento gradual de las características humanas en la materia zoológica.

Estas revisiones de conjunto, destinadas al ciudadano más que al erudito, parecen indispensables en una época de especialidades inconexas, inaccesibles a quien no puede consagrarles todo su esfuerzo, cuando la misma dispersión del saber ha hecho olvidar las bases éticas. El que lo sabe todo encuentra siempre algún encanto en volver a los rudimientos. El que sabe poco agradece el servicio, y en la suma de ideas generales halla alivio a sus curiosidades latentes y estímulo, acaso, a su vocación.

Queda condenado todo apetito de originalidad: la herencia humana no se inventa, se cataloga. Queda frenado provisionalmente todo excesivo atavío de forma que perturbe la neutralidad del servicio ofrecido. Lector: éstos son apuntes de un estudiante cedidos a otros estudiantes.

2. La base física

La época de la aparición del hombre es incierta. ¿Podrá situársela aproximadamente hace cien mil, doscientos mil, trescientos mil, quinientos mil años, o hace un millón de años? Lo único en que reina acuerdo es que, de las tres eras en que se divide la historia del planeta, cada una subdividida en periodos con fases distintas, los mamíferos aparecen en la terciaria o cenozoica; y que, con los últimos periodos de ésta, pleistoceno y reciente, algunos forman la era cuaternaria o antropozoica en que ya es indiscutible la presencia del hombre.

También es incierto el lugar donde se registran los primeros rastros humanos: ¿Africa septentrional o meridional, Asia occidental, lejano Oriente, Oceanía, continente europeo? Por último, se discute si la humanidad surgió en varias regiones propicias o en un solo foco de donde luego se difundió al resto de la tierra. Sobre todo ello hay conjeturas, teorías, escuelas. Como alguna vez se habló del posible origen del hombre en América, conviene des-

de luego descartar esta hipótesis. "Hoy en día... y a pesar de las ideas avanzadas hace algunos años por el argentino Ameghino, pocos sostendrán que la cuna de la humanidad deba buscarse en América." (P. Martínez del Río. *Los orígenes americanos*, México, 1936, pág. 13) "Cuando el hombre aparece en América, ya es una forma completamente evolucionada, con una cultura comparable a la del paleolítico superior del antiguo continente. Al parecer llegó al nuevo mundo procedente del nordeste de Asia, no hace más de treinta mil años ni menos de diez mil." (R. Linton, *Estudio del hombre*, tr. F. Rubin de la Borbolla, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, pág. 29.)

Sobre el origen del hombre hay dos grandes doctrinas, la sobrenatural que para nosotros se reduce a la tradición bíblica del Génesis, creación divina de Adán y Eva; y la natural que trata de situar a la especie en la base animal, estudiando su configuración física y régimen fisiológico, como resultado de enormes evoluciones semejantes a las que se registran en los demás seres animales. El primero es el punto de vista simbólico de la religión y el segundo el punto de vista científico de la antropología física.

No siempre se consideraron como necesariamente incompatibles. De lo contrario, no se entendería que haya antropólogos cuya lealtad a la religión nadie pone en duda. En nuestros días, sólo los salvajes del Tennessee se figuran todavía que las teorías científicas hacen daño a la creencia cuando lo uno y lo otro son órdenes distintos y no convertibles. Nuestra hermosa tradición hispánica da muestras de haber considerado estas cuestiones con la generosidad que permite la verdadera confianza en las obras divinas, como pronto veremos.

La doctrina natural será el fundamento de nuestra exposición. Sobre la doctrina sobrenatural, encontramos esta presentación de la leyenda mosaica y la historia del Edén en los primeros documentos de la prosa castellana ya organizada: "Estas que habemos dicho son las generaciones del cielo et de la tierra, de cuando fueron criadas en el día en que Dios crió el cielo e la tierra, e otrosí todos los árboles e las hierbas ante que naciesen en ella nin levantasen semiente nin fruto, ca non lloviera Dios aún en la tierra nin era aún otrosí fecho el homne que la labrase; mas diera Dios en la tierra una fuente que subie e regaba toda la faz de ella, e manteniese la tierra de aquesta guisa. Onde formó enpós esto nuestro señor Dios el cuerpo del homne del limo de la tierra et aspiró en el respiramiento de vida; e fué el homne fecho e acabado con alma viva. —Et plantara nuestro se-

ñor Dios luego de comienzo un lugar muy vicioso (*abundante*) contra orient. Et a aquella tierra dixieron después Edón, e yace en el mar Occéano; et según dice Agustín en la Glosa, "Edón" es "deleites". Ca había y (*allí*) árboles de todas maneras que levantaban frutos fermosos de vista e sabrosos de comer; et llámanle Paraíso Moysén e los otros sabios; et Paraíso quiere decir tanto como lugar de cerca la gloria, porque tan vicioso es aquel lugar, que el su vicio tan grande es, que a cerca llega de la gloria del Paraíso celestial. Et crió Dios allí de la tierra humorosa todo árbol que a homne pudiese tener vicioso.—Et en medio del Paraíso crió el árbol de la vida e de saber el bien e el mal... Dixo Dios entonces. Non es bien que el homne sea solo; e adúxol (*trájole*) esora delante todas las animalias que formara de la tierra... et entre todas non había ninguna en quien él delectase. Estonces metió sueño en él en Paraíso e adormeciol; et él durmiendo tomol una de las costiellas, e henchió de carne el lugar donde la tomara, e fizó de aquella costiella la mujier; et desí adúxola a Adam e mostrógela; et Adam cuando la vió dixo: ¡Oh este hueso agora era de los míos huesos e carne de la mía carne! E ésta será llamada varonesa o varonil porque fué tomada del varón." (Alfonso el Sabio, *General Estoria*, Génesis, Pról., III-IV.)

Pero nadie tuvo por hereje a Fray Luis de Granada, quien por una parte sustenta el dogma de que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, en el orden de la gracia, y por otra, en el orden de la naturaleza, recoge sin el menor escándalo estas nociones predarwinianas: "Y para que se abaje la soberbia y vanidad de los gentiles hombres y mujeres, y vean de qué se vanaglorian, sepan que los cuerpos que los antiguos hallaron más semejantes a los nuestros, aunque sea vergüenza decirlo, fueron los de las monas y puercos. Y así Galeno, que más divina y largamente trató esta materia, se rigió en todo lo que escribió por la fábrica de los cuerpos de las monas. Y por esto es agora corregido por los nuevos anatomistas, los cuales hallaron por experiencia que en algunas cosas se diferencian nuestros cuerpos de los de estos animales.

Así que por ser esta materia tan varia y de tanta sutileza, no me debo entremeter en ella; puesto caso que no hay en ella hueso alguno grande ni pequeño que no esté predicando la sabiduría y providencia del Creador, que esto trazó." (*Introducción del Símbolo de la Fe*, I, xxiv.)

La antropología, para explicar el proceso mediante el cual se modela la estatua humana, se funda en los vestigios materiales y en el ejemplo de las poblaciones retardadas que persisten todavía hoy en estado primitivo. Es una de las ciencias más nuevas; como tal, confunde a veces sus límites y problemas, procede por tanteo y conjetura y apenas ha superado la etapa de las ambiciones excesivas, característica de la infancia de la investigación. Tiene que considerar a la vez al hombre como individuo aislado, y como miembro de una agrupación social embrionaria; como objeto de fisiología, como objeto de psicología y como objeto de sociología. La combinación de estos cuatro elementos: individuo, grupo, cuerpo y psique, nos da los capítulos fundamentales de la antropología. "La arqueología prehistórica es de ayer, y no hubiera podido existir antes que la geología, la paleontología y

la antropología anatómica fuesen abriendo sus caminos y dándole sólida base, sin la cual no hubiera pasado de novela científica o de curiosidad insustancial." (Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2a. ed., Prolegómenos, I.)

La antropología nos habla de varios esbozos de hombre, de que algunos pudieron ser pasos en falso y otros son ya antecedentes directos. La tesis de la descendencia del mono actual, que tanto lastima al sentido común, no es científica por fortuna, y por eso es un dislate hablar del "eslabón perdido". Pues a lo sumo habría un antecesor común cuya descendencia se diferenció hace tanto tiempo que ya no podrá ofendernos nunca con su vergonzosa presencia. El entroncamiento se establece así teóricamente: 1o. Vertebrados; clase mamíferos, orden primates superiores; sub-órdenes lemuroides, acaso tárvidos, y antropoides. 2o. Los antropoides tienen dos grupos: platirrininos (del nuevo mundo) y catarrininos (del antiguo continente). Los catarrininos tienen cuatro familias: cercopitécidos, hilobátidos, súnidos o monos antropomorfos, y homínidos que son propiamente los tipos del hombre fósil y el hombre actual. Los homínidos más antiguos hasta hoy encontrados son: el pitecántropo erecto de Java y el sinántropo pequinense de China. Acaso deban añadirse el australopiteco africano y el extraño hombre de Piltdown o eoántropo dausonianio. Pero éstos son tipos extravagantes, y la verdadera serie, que tal vez comprende al sudafricano hombre de Rodesia, debe establecerse así: pitecántropo—sinántropo—neandertalense. El neandertalense es nórdico con respecto a los otros dos, posterior a ellos y habitante de climas fríos. Son todos tipos infrahumanos y la ciencia los considera más bien como procesos interrumpidos, concediendo en cambio los honores de la ascendencia segura al "homo sapiens", tal vez bifurcado del neandertalense en el hombre de Palestina pero llamado a la definitiva perduración. Es especie tropical de climas templados, y es posible que haya contribuido a exterminar al de Neandertal, que no le aparecía como un semejante.

El biólogo L. Bolck piensa que en la definitiva configuración física del hombre han ejercido influencia determinante ciertos elementos orgánicos (hormonas retardatorias) cuyo efecto ha sido una retardación del proceso animal y su consiguiente y mayor perfeccionamiento. Así, entre todos los mamíferos, el hombre tiene una preparación más lenta durante la etapa infantil, una estabilidad más duradera en la edad adulta, y una conservación más dilatada, de vida puramente somática, cuando sobreviene la desaparición de sus facultades reproductivas. La cabeza del hombre parece detenida en el estado fetal, habiéndose atajado en el embrión el desarrollo de las mandíbulas, sin llegar hasta el cabal hocio de los mamíferos superiores o al extremo de la forma simiesca. (L. Bolck. La "humanización" del hombre, en *Revista de Occidente*, Madrid, diciembre de 1927 y enero de 1928.)

Conviene recoger una observación fríamente científica, aunque resulte repulsiva. Pues de todo ha habido, bueno y malo, para llegar a modelar la estatua humana. "Y titubeo en exponer aquí, aunque sea en forma de pre-



gunta, una idea que se me ocurre siempre que reflexiono sobre este punto: ¿No es posible que la antropofagia haya desempeñado un papel importante, que haya sido un estímulo para la evolución superior de la humanidad? ¿No están más retardadas aquellas razas cuya alimentación se compone principalmente de elementos vegetales? ¿No está comprobado que la cultura superior comienza precisamente en las razas cazadoras de tiempos remotos?" (L. Bolck.) Esta sugestión ha de acogerse con todas las reservas con que la propone el sabio holandés, y en ningún caso autoriza para prescribir deberes feroces al hombre civilizado actual, ya biológicamente integrado, como lo hacen los que interpretan a Spengler ridículamente cuando, por el estudio de ciertos caracteres animales de origen (manos prensiles, ojos de frente para fascinar a la víctima, etc.), se creen autorizados a concluir que el hombre tiene el deber de portarse como animal de presa. Según esto deberíamos vivir en cuevas.

El filósofo caníbal brasileño explicaba: "Muerto mi enemigo, prefiero comérmelo a que se desperdicie... El mal no está en ser comido, sino en morir. Muerto yo, me da lo mismo que me coma o deje de comerme el enemigo de mi tribu." Y Montaigne, al asomarse a estas costumbres exóticas, confesaba que, más monstruoso y bárbaro todavía que el devorar al prójimo, era el torturarlo hasta la muerte con pretextos piadosos, como en su tiempo lo hacían los pueblos civilizados. Hoy lo hacen sin pretexto alguno: por el honor de la crueldad. Cuando se descubre que es más provechoso hacer trabajar al prisionero que devorarlo, el canibalismo evoluciona hacia la esclavitud.

A este respecto, recuérdese cierto pasaje de Herodoto (III, 38). El monarca persa Cambises, a ratos loco arrebatado y a ratos frío escéptico, se divertía en enfrentar a

los filósofos de la India y a los de Grecia, para que se escandalizaran mutuamente describiendo sus respectivos ritos funerarios: tan espantoso resultaba a los indos el incinerar el cadáver del padre, según la piadosa costumbre helénica, como a los griegos el devorar el cadáver del padre, según la piadosa costumbre indostánica.

3. Cultura paleolítica

Sobre la base física se desarrolla el mínimo de maduración mental indispensable para que el hombre pueda considerarse verdaderamente humano. Pues la primitiva existencia humana es casi animal. Se reduce al ataque y defensa ante el ambiente, la fauna y aun los semejantes sean adversarios individuales, sean grupos hostiles o masas supernumerarias no incorporadas. Es vida de cuevas y abrigos rudimentales, armas e implementos embrionarios, que quedan en yacimientos subterráneos donde los ha ido enterrando el polvo que todo lo borra. La base del instrumento primitivo es la imitación del mundo natural que rodea al hombre, de donde brotan inspiraciones, sobre todo ante la contemplación de lanzas, bastones y toldos vegetales, y de las armas con que nacen provistas las bestias, picos, garras, etc. Pero si el animal es prácticamente estable, el hombre es visiblemente progresivo, y esta celeridad de su existencia social es el fermento de la historia.

La transformación de los grupos humanos cede a dos impulsos: la indagación y la imaginación, la lógica y la poesía, que se complementan en el proceso. La indagación resulta de la duda, del sentido problemático, y tiene una base doble: la base natural o ecológica, que plantea la cuestión de encontrar el equilibrio saludable entre el individuo y el ambiente, datos ambos en movimiento y cambio; la base cultural, que se refiere a la comunicación y tradición social de las conquistas aseguradas de que el lenguaje es ejemplo máximo e instrumento por excelencia. La imaginación, entendida a la vez como recuerdo, presentimiento de esperanza e invención gratuita, cuyas primeras manifestaciones son la atribución de un sentido humano a las cosas, o antropomorfismo, y el descubrimiento de realidades invisibles (ya por las imágenes del sueño o por percepciones sensoriales de cierto orden como rumores, olores, cabeceo de los árboles en el viento), enriquece el proceso de la indagación y poco a poco se desprende hasta vivir por sí misma. De aquí lo literario difuso en el espíritu y, después, la literatura: primero la indecisa materia prima, y luego su fijación en formas verbales que comienzan por ser mnemónicas y habladas y, tras un proceso secular, llegan a ser gráficas. Orales o gráficas, son depósito para la conservación de las instituciones que van dando reglas a la sociedad.

Los utensilios y armas primitivos eran de madera, de hueso, y los preferibles, de piedra. Se usaban unos martillos primitivos o manos de mortero, hachas de mano amigdaloides o en forma de grandes almendras, cuchillos, cinceles, punzones, lanzas y picas. La piedra es apenas desbastada, de donde el nombre de Edad de la Piedra Pulida. En centenares de años se descubren evidentes pro-

gresos. El primer aderezo de la cueva surge del anhelo de comodidad y adorno. El sentimiento estético es una forma difusa de la actividad espiritual, y hasta un molde de todas las percepciones humanas, aunque lentamente se especializa en las bellas artes y en las bellas letras. Los primeros dibujos que el primitivo graba en los muros de sus cuevas representan animales y escenas de cacería, a veces por placer, a veces por conmemoración de fastos gloriosos y sin duda al mismo tiempo por una idea de apoderamiento mágico del objeto dibujado.

El alba del espíritu es la conciencia de la propia vida, cuando el hombre vuelve los ojos sobre el misterio de su existir y se interroga. Algunos investigadores poéticos creen ver una interrogación semejante en los animales superiores, sobre todo cuando se enfrentan con el hombre en suerte de domesticidad y no ya de combate. Para el hombre, este reflexionar llega a confundirse con la esencia de su existir. Por eso dijo Descartes: "Pienso, luego existo", y Cicerón, muchos siglos antes: "Vivir es pensar." (*Cuestiones tusculanas*). Y tal vez se inspiraba Gracián en este pasaje cuando hacía exclamar a su hombre solitario: "¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas, si soy, ¿quién soy yo? ¿Quién me ha dado este ser y para qué me lo ha dado?" (*El Criticón*). El hombre es el Segismundo de Calderón que, atado a su destino, se devana a fuerza de preguntas y compara su estado de libertad natural con el de los demás entes de la creación, "un cristal, un pez, un bruto y un ave".

Libertad y dependencia, he aquí la primera y última antinomia. En los albores de la conciencia humana aparece este sentimiento: nuestra dependencia de algunos poderes superiores. Estos, primero, son tangibles: meteoros, agentes y fenómenos naturales que escapan a nuestra voluntad y, por eso mismo, nos someten en cierto grado. La imaginación contribuye luego sus cosechas de entes invisibles. El instinto defensivo viene a fertilizarla. Y así nace paulatinamente la religión, desde los ritos propiciatorios inconexos, pasando por los burdos sistemas de dominio mágico, hasta la plegaria y, en fin, la adoración desinteresada. Se asciende del grosero animismo al dios filosófico, recorriendo todas las etapas intermedias fetichistas, supersticiosas y eclesiásticas. Dan testimonio de ello las posturas rituales de los cadáveres enterrados entre objetos y utensilios juzgados indispensables para la otra vida, los amuletos y estatuillas de las primitivas moradas, las supervivencias que aún se encuentran en grupos humanos no evolucionados. Y nótese que ya el hombre de Neandertal, apenas hombre, parece que practicaba ritos de enterramiento.

"La curiosidad o afición al conocimiento de las causas nos lleva de la consideración del efecto a la investigación de la causa, y a su vez a la causa de la causa, hasta que necesariamente se llega, en definitiva, a pensar que hay alguna causa de la que no puede existir otra causa anterior si no es eterna: lo que los hombres llaman Dios. Así, es imposible hacer una investigación profunda en las leyes naturales sin propender a la creencia de que existe un Dios eterno, aun cuando en la mente humana no puede

haber ninguna idea de El que responda a su naturaleza. En efecto, del mismo modo que un ciego de nacimiento que oye a los demás hablar de calentarse al fuego, conducido ante éste puede fácilmente concebir y asegurarse de que existe algo que los hombres llaman fuego, y que es la causa del calor que siente, pero no puede imaginar qué cosa sea, ni tener de ello en su mente una idea análoga a los que lo ven, así por las cosas visibles de este mundo y por su orden admirable puede concebirse que existe una causa de ello, lo que los hombres llaman Dios, y sin embargo, no tener idea o imagen de él en la mente. Y quienes se preocupan poco o nada de las causas naturales de las cosas, temerosos por lo menos de su ignorancia misma acerca de lo que tiene poder para hacerles mucho bien o mucho mal, propenden a suponer o imaginar por sí mismos diversas clases de poderes invisibles, y están pendientes de sus propias ficciones, invocando a esos poderes en tiempos de desgracia, y mostrándoles su gratitud cuando existe perspectiva de éxito; así hacen dioses de las creaciones de su propia fantasía. Por eso tenía que ocurrir que, de la innumerable variedad de fantasías, los hombres crearan en el mundo innumerables especies de dioses. Y este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión, y en quienes adoran o temen poderes diferentes de los propios, superstición. Y habiéndose observado por muchos esta simiente de religión, algunos de quienes la observan propendieron a alimentarla, revestirla y conformarla a leyes, a añadir a ello, de su propia invención, alguna idea de las causas de los acontecimientos futuros, mediante las cuales podían hacerse más capaces para gobernar a los otros haciendo entre los mismos el máximo uso de su poder." (Hobbes, *Leviatán*, trad. M. Sánchez Sarto. México, Fondo de Cultura Económica, 1940, págs. 85-86.)

Defendámonos de la tendencia a menospreciar lo que hoy es obvio y en su día fue un adelanto genial: el número, la palabra, el uso del fuego, etcétera. Comencemos por la conquista del fuego, acaso la más portentosa del hombre primitivo, y aun del infrahombre, puesto que en la cueva del sinántropo pequinense hay "señales inequívocas del uso del fuego". (Linton.) Medítese lo que significa este descubrimiento en la época de los desbordes glaciales del norte al sur, desbordes que diezmaron la raza humana y ponen término al paleolítico.

"Resulta extraño que los orígenes del uso y producción del fuego no hayan sido objeto de especiales averiguaciones. Es seguro que los fabricantes de eolitos, los más antiguos y embrionarios instrumentos de pedernal, inevitablemente sacaron chispas de la piedra, puesto que su manufactura era de percusión y no de frotamiento. El método de frotamiento sólo aparece en el período de la cueva llamado musteriense. La percusión hizo al artista enfrentarse con la forma más difícil y menos utilizable del fuego. Imposible pensar que a primera vista se haya descubierto la identidad entre la chispa y el fuego que aparecía, por ejemplo, en los incendios de los bosques, fenómeno harto frecuente en la Edad de Piedra, cuyo clima era tropical. El genio que por primera vez descubrió esta conexión puede ser comparado con el que por primera vez asoció la cópula con el nacimiento de un hi-



jo, inferencia que todavía no alcanzan muchas tribus retrasadas de nuestro tiempo. Tal vez aconteció que alguno rompía pedernales junto al musgo seco y, sin querer, encontró la yesca natural. Los documentos arqueológicos, mucho más fidedignos que estos atisbos "a priori", demuestran que alguien había ya descubierto las propiedades ígneas de las piritas de hierro. Este mineral, que aparece en nódulos y cristales brillantes, bien puede atraer a cualquier niño o salvaje. Varias piezas se encuentran en las cavernas, entre los yacimientos paleolíticos. Es de creer que se las usaba para obtener fuego. Aun así, la etapa de la yesca y el pedernal, que apenas hemos superado recientemente, no resuelve de una vez el problema del alumbrado permanente, a menos de mantener una hoguera constante. Pronto algún espíritu inventivo de aquella edad descubrió que el aceite animal puede alimentar una mecha. En efecto, en las cuevas paleolíticas hay lámparas de piedra con recipientes para el combustible líquido. Otra demostración de que en las cuevas había lámparas o, al menos, teas durables, nos la proporciona el hecho de que aparezcan pinturas en los rincones más profundos adonde no llegaba la luz del día. Y tales pinturas deben de haber requerido mucho tiempo, y por consecuencia, luz artificial. Chispa, yesca y lámpara son las tres etapas del invento. No es asombroso que hayan necesitado varios miles de años... Es seguro que el primer tipo de hombre hasta hoy conocido, el *Homo Sianthropus*, cuyos vestigios se encontraron en Chou Kou Tien, cerca de Pekín, en 1929, usaba ya el fuego, a juzgar por los rastros de sus utensilios." (Stanley Casson, *Progreso y catástrofe*, cap. II.)

Los griegos expresan todavía el asombro con que la mente humana consideró el descubrimiento del fuego voluntario. Lo veían como una conquista tan enorme, que venía a ser una extralimitación o "hybris" de los poderes asignados al hombre por la voluntad de la naturaleza, una ruptura de los cánones establecidos por el orden divino. En tal concepto, semejante descubrimiento merecía un castigo celeste. De aquí el mito de Prometeo, robador del fuego de los abismos, que entregó a los hombres su secreto y que fue condenado a ser devorado en vida por el buitre de Zeus.

En la tragedia de Esquilo, Prometeo, encadenado a la roca del Cáucaso por la Fuerza, la Violencia y el divino herrero Hefaios, se lamenta en términos que vamos a transcribir, aunque signifiquen una anticipación literaria a la época que consideramos, pues es el más viejo e ilustre testimonio del caso.

"¡Oh divino éter y aligeras auras y fuentes de los ríos y perpetua risa de las marinas ondas; y tierra madre común, y tú, ojo del sol omnividente: yo os invoco! Vedme cuál padezco, dios como soy, por obra de dioses. Contemplad cargado de qué oprobios lucharé por espacio de años infinito. Tal infame cadena tuvo para mí el nuevo rey de los felices. ¡Ay, que lamento el mal presente y también el futuro! ¿Cuándo asomará el término de mis penas? Mas ¿qué digo? Cuanto ha de suceder bien lo sé de antemano; ningún mal inesperado me avendrá. Forzoso me es llevar mi destino lo mejor que pueda, como quien conoce que el rigor del hado es invencible. Con todo ello,

ni puedo hablar de mis desdichas ni soy poderoso a callarlas. Sin ventura yo, que dispensando favor a los mortales, sufro ahora el yugo de este suplicio. Tomé en hueca caña la furtiva chispa, madre del fuego. Lució, maestro de toda industria, comodidad grande para los hombres. Y de esta suerte pago la pena de mis delitos, puesto al raso y en prisiones." (Trad. F. Segundo Brieva Salvatierra.)

Y luego se nos explica que el "nuevo amo" del Olimpo quiso destruir la raza humana (¿por el hielo acaso y los diluvios?) y que Prometeo la amparó (¿por el fuego, dándole por arma principal el fuego, del que han de nacer artes incontables y comodidades de la vida. Tal parece que el viejo poeta quisiera recordar vagamente la tradición de algún cataclismo, de algún acontecimiento inusitado, que equivale a un "orden nuevo" en las condiciones del mundo físico, desequilibrio en el cual los hombres lograron sobrevivir gracias al prodigioso invento. Esta interpretación geológica del mito no agota todo su sentido, pero no creemos que sea desatinada.

4. Cultura neolítica

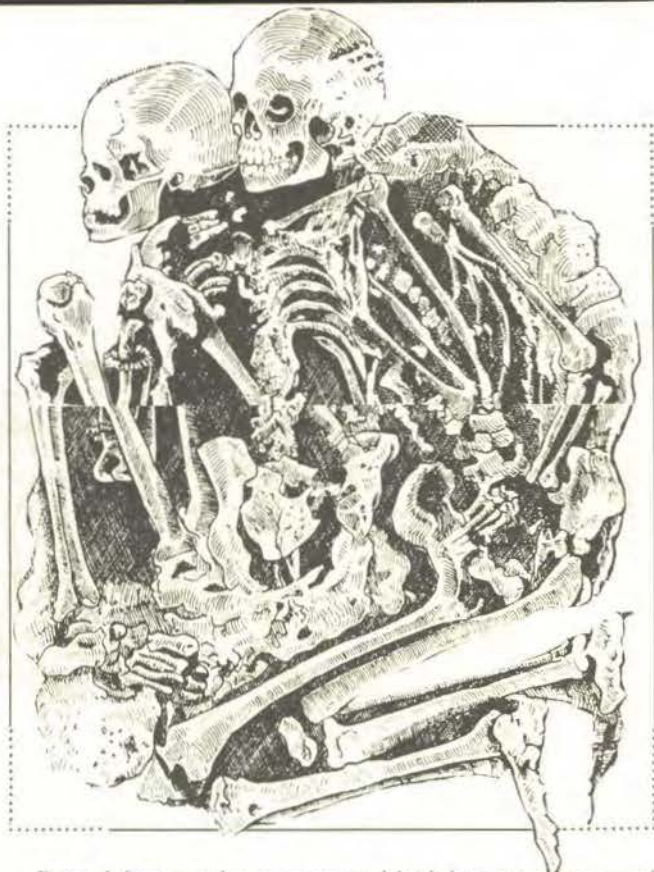
Continúa en este período la lucha por la mejor defensa y el mejor sustento, lo cual desarrolla las técnicas y la cultura. La Piedra Pulida que ahora muestran los yacimientos es más aguda y filosa. Véase una supervivencia en el afilador que suele recorrer las calles anunciándose con su silbato, y cuya técnica data de hace unos diez mil años. El mango de palo se inserta en la pétrea mole del hacha o mazo, gran invento analítico de la empuñadura, comparable a lo que será el asa para el jarro. He aquí ya el arco y la flecha; dagas, leznas, sierras, escoplos, las más veces de piedra pulimentada y otras veces de hueso. He aquí la primitiva alfarería de barro cocido, que un día inspirará la industria del pan. He aquí la candorosa agricultura de la cebada, el trigo, el mijo, el lino y la lenta domesticación de otras plantas útiles. Los tejidos de fibra, de antiguo usados en las cestas, comienzan a extenderse al lino y a la lana, lo que permite complementar y aun sustituir los toscos abrigos de cuero y pieles crudas. El animal viene a vivir con el hombre, sobre todo para ser empleado en el arado y la carga.

Todavía los ritos arcaicos nos permiten apreciar hasta qué punto el toro, que convive en el hogar humano y come los alimentos del hombre auxiliándolo en sus faenas, guarda con la tribu una relación sagrada y entendida como vínculo consanguíneo. Cuando es necesario sacrificar al toro, la sangre derramada exige como la sangre humana una venganza —aunque sea simbólica— y una purificación ulterior. Iguales prácticas se encuentran en la Grecia arcaica o entre las tribus semíticas y entre los tudas de la India meridional. Muchas veces se prefirió al animal salvaje para los sacrificios, y otras se escogió al animal doméstico, por lo mismo que se lo honraba y deificaba en sí mismo, criándolo y nutriéndolo (antes de que se llegara a la nítida idea de un dios personal y distinto) para que su vigor natural engendrara por su sola virtud la fuerza de la tribu. Se supone así que el animal desea morir para los suyos, para sus hermanos los hombres.



“Sobre esto hay un pasaje clásico en Teofrasto, donde se describe el festival ateniense llamado ‘bouphonia’ o sacrificio del buey; el cual suponía un ritual muy elaborado para la absolución de los varios actores que participaban en la ceremonia de la matanza del amigo. El matador tiene que huir para salvar su vida. Todos los que intervienen en el hecho son sometidos a juicio por asesinato. Primero se juzga a los que acarrearón el agua para afilar las armas, pero ellos sólo responden de haber acarreado el agua, ellos no aguzaron hacha ni cuchillo. Después se acusa a los afiladores y ellos entregan a los que de ellos recibieron las armas afiladas. Estos, a su vez, entregan al que abatió a la víctima con el hacha, el cual se descarga sobre el que la degolló. Este acusa al cuchillo que, declarado solemnemente culpable, es arrojado al mar. Y además de esto, se ha hecho un arreglo imaginario para convencerse de que el buey se ha dirigido al altar por propia y libre decisión y ha comido los granos del sacrificio, mostrando así su deseo de ser victimado. Y todavía después, la res es rápidamente rellenada, parada en las cuatro patas y uncida al arado como si nunca se la hubiera tocado: todo fue un mal sueño.” (G. Murray, *El desarrollo de la épica griega*, III.)

Todavía el poeta labriego Hesiodo, que habla del buey con una ternura familiar, concentra en tres bienes la felicidad: “Arréglate para tener una casa, una mujer y un buey de labor; una mujer comprada, no esposa, que pueda seguir a los bueyes.” (*Los trabajos y los días*, 405.) La mujer detrás del buey, como su auxiliar y complemento. Y aunque en Homero, singularmente en los campos de batalla, los héroes de la *Iliada* proceden a las matanzas de bueyes con cierta belicosidad sanguinaria, cuando han sido devueltos a sus costumbres hogareñas ponen máxima dulzura y unción en el sacrificio. Como Atenea se ha dejado ver por Pilos, en casa del viejo Néstor, éste considera indispensable honrarla y acaso de buena política renovar el vínculo entre el hombre y la divinidad mediante un sacrificio sagrado: “Que me vaya uno sin demora al campo a buscar una vaca y que a toda prisa me la traiga el boyero; que me llame otro a la gente que tripula el barco negro del bravo Telémaco y sólo queden dos de guardia; que un tercero convoque al dorador Laertes para que nos dore los cuernos de la res. Y vosotros, todos aquí, nadie se me disperse; y que avisen a las mujeres en sus aposentos para que dispongan los aprestos, y traigan asientos y leña y agua de la más pura.” (*Odisea*, III, 420 y ss.) Todo se hace como ha sido mandado. El dorador se esmera, el boyero acerca a la víctima. El agua lustral es traída en la jofaina de las flores, lo mismo que la cesta de cebada. Uno se apronta con el hacha y el otro con las cubas para la sangre. Néstor derrama el agua lustral y cebada, e invoca a Atenea que todo lo ve satisfecha; arranca unos pelos de la res que tira al fuego, entre las oraciones de todos. El hacha ha trozado ya las vértebras del cuello, y cuando la bestia cae exánime, se alzan los clamores sagrados de las hijas de las nueras, y de Euridice, la vieja reina, primogénita entre los retoños de Clímenes. Y así continúa la ceremonia entre libaciones y comuniones, mientras se asa la carne atravesada por astas que los oficiantes sostienen a dos manos.



Pero dejemos tales escenas ya históricas y volvamos al vetusto relato. Del nomadismo cazador se ha pasado, pues, a la agricultura sedentaria, y la vida comunal recibe fomento apreciable. Se edifican grupos de casas ya al abrigo de las rocas en los precipicios, o ya en plataformas con palizadas o sobre palafitos como los descubiertos en los lagos de Suiza. Todo para la mejor protección del grupo contra los agentes naturales, las fieras o las tribus adversas.

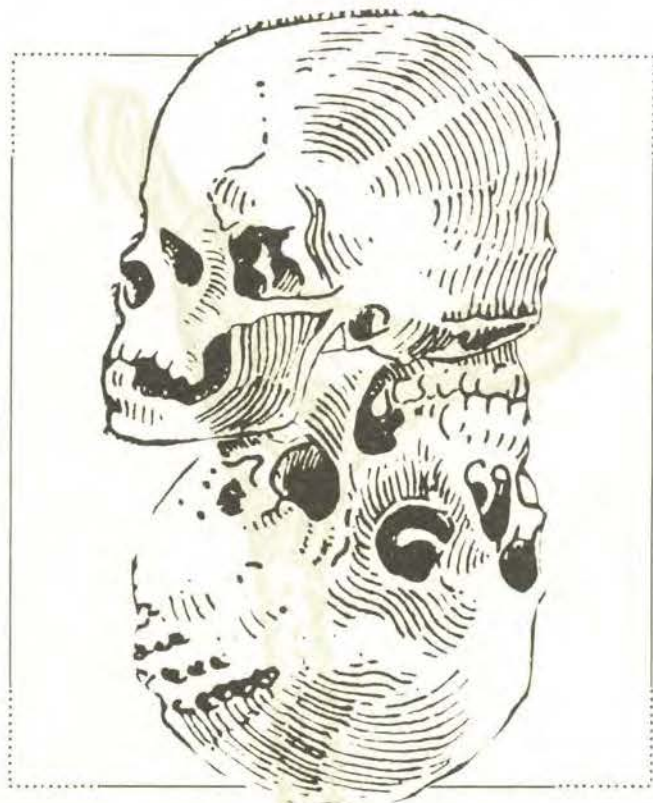
Del paso del nomadismo a la edificación lacustre tenemos ejemplos tardíos en Venezuela (lago Maracaibo) y en México. Creemos que la leyenda del oráculo que condujo a los aztecas a fundar su gran Tenochtitlán en medio de los lagos debe ser interpretada a la luz de las consideraciones defensivas. La larga emigración de norte a sur, cortada por algunas estaciones en el camino, parece significar que los aztecas eran rechazados de todas partes por los pueblos ya establecidos. Si en efecto descansaron en Mazatlán, no es creíble que la naturaleza sola los haya expulsado de tan placentera comarca. Se diría que tuvieron que buscar afanosamente la tierra de nadie, la que nadie quería por pantanosa y difícil. En la lucha por domeñarla, la nación adquirió aquella musculatura guerrera que luego le permitiría alzarse con un grande imperio. En las narraciones de Fray Diego Durán (*Historia de las Indias de Nueva España y las Islas de Tierra Firme*, siglo XVI) se recoge la leyenda sobre la fundación de la ciudad lacustre, oímos la arenga del jefe sacerdote contando a su pueblo la revelación que en sueños ha recibido y vemos a los hombres lanzarse a buscar, entre charcas, tulares, espadañas y carrizales, el peñón donde ha nacido el tunal brotado del corazón del jefe enemigo, y donde ha de posar el águila de los destinos. Encontrado el augurio, se fabrica en torno un asiento cuadrado y

una tosca ermita de fango y paja "que cogían de la misma agua, porque de presente no podían más".

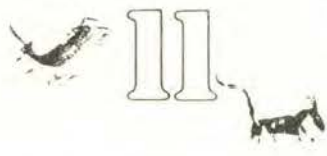
Volvamos al hombre neolítico. Las primeras agrupaciones de moradas no sólo requieren defensas naturales, sino que se acompañan con defensas mágicas y por otra parte suponen ciertas fuerzas de cohesión que hoy nos parecen verdaderas anomalías. Así como —en época más remota— la anomalía del canibalismo pudo contribuir a la paulatina determinación de la forma humana, otro equívoco de las costumbres pudo favorecer, dentro del grupo, el desarme de la ferocidad primitiva. "Aun la predominancia de cierta anomalía en las costumbres puede encontrar su etimología en algún proceso previo de la historia. Se ha afirmado que, en los orígenes sociales, la homosexualidad de los machos puede haber obrado para mitigar los celos destructores por la disputa de la hembra, y la estela puede seguirse hasta los hábitos espartanos y la organización de las huestes de Epaminondas... Acaso la patria de Coridón sea Neandertal. Se ha atribuido al antecedente del matriarcado la modalidad erótica a que Lesbos ha legado su nombre." (A. Reyes, *El Deslinde*, III, 10.)

Las defensas mágicas aparecen relacionadas con el culto del tótem o animal sagrado de la tribu, y con las oscuras luchas y conspiraciones de los grupos varoniles contra el primitivo dominio del matriarcado. El matriarcado es otra de las fuerzas cohesivas a que nos hemos referido, y aunque destinado a la derrota, deja como herencia en el estado varonil la asamblea familiar o reunión por vínculos de sangre reales o artificiales. De la lucha contra el matriarcado queda un eco en *Las Euménides* de Esquilo. Allí, defendiendo a Orestes, vengador de su padre y matador de su madre, dice Apolo: "No es la madre engendradora del que llaman su hijo, sino sólo nodriza del germen sembrado en sus entrañas. Quien con ella se junta es el que engendra. La mujer es como huésped que recibe en hospedaje el germen de otro y le guarda si el cielo no dispone otra cosa." Y el coro, que habla en nombre del antiguo régimen del mundo, exclama: "Tú derribaste todo el edificio de las antiguas leyes..."

"Uno de los fenómenos más curiosos en la historia de la civilización es el matriarcado, cuya existencia fué desconocida hasta la segunda mitad del siglo anterior. Ya el más antiguo de los historiadores, Herodoto, 'padre de la historia', habla de estados o señoríos de mujeres (ginecocracias), las legendarias repúblicas de amazonas. Y también refiere las extrañas costumbres de determinados países, como Licia y Egipto, donde aparece invertida la división del trabajo entre los sexos, y donde no llevaban los hijos el nombre del padre, sino el de la madre. En aquellos países dedicábase el hombre principalmente a las labores domésticas, mientras la mujer ejercía su actividad fuera del hogar. Estas cosas se consideraban como curiosidades históricas, excepciones misteriosas de la común norma social. Tanta mayor hubo de ser la impresión que produjo la obra del jurista basileense y fundador de las investigaciones sobre derecho comparado, Juan Jacobo Bachofen, intitulada *El matriarcado* y publicada en 1861. Con aplicación verdaderamente



asombrosa había tenido en cuenta Bachofen todas las referencias de contenido mitológico que acerca del tema se encuentran en la literatura grecolatina. Sobre el cimiento de este inmenso material, depurado con genial agudeza, afirmó Bachofen su teoría del matriarcado. Según ella, la humanidad vivió primitivamente en comercio sexual irregular (teoría de la promiscuidad). En las hordas de la humanidad primitiva mezclábanse al principio hombres y mujeres obedeciendo al capricho y a la ocasión. No existía la familia paterna de nuestros días; antes bien la promiscuidad produjo la familia materna, ya que la paternidad era desconocida o incierta, mientras que la maternidad estaba documentada en la evidencia del parto. Según Bachofen, ésta es la causa de que todos los pueblos y razas hayan pasado primero por la promiscuidad primitiva, y luego por la fase de la familia materna, del matriarcado. Esta fase, empero, coincide con la de los mitos y la adoración de espíritus y demonios; es una fase de salvajes instintos primordiales, y al mismo tiempo, llena de un simbolismo fantástico y de un acentuado arraigo en la tierra. Por entonces surgió la primitiva deidad maternal, la Tierra omnimaterna, en la forma de Deméter y otras diosas análogas. Tras larga lucha, que se refleja en algunos de los mitos más conocidos como la fábula de Orestes, erigióse sobre el matriarcado el patriarcado, que estableció un orden social más elevado, sustituyendo la razón al instinto. Con ello efectúa la humanidad el tránsito del amanecer del mito al resplandor claro de la historia. Y en el lugar de la deidad omnimaterna y de los temibles demonios de la noche, hizo su aparición Febo-Apolo, el dios del sol y de la luz." (P. Krische, *El enigma del matriarcado*, tr. R. de la Serna, Madrid, *Revista de Occidente*, 1930. Introd.) Esta



teoría fue luego popularizada por Morgan e importada por Engels a la sociología socialista. Después ha sido recortada en sus excesivas ambiciones, pues no parece que el proceso haya sido siempre igual ni en igual sentido, y aun hay quien crea demostrar que ha habido en distintos grupos oscilaciones y alternativas, de que el feminismo contemporáneo sería el último eco. Frecuentemente, los antropólogos han caído en la extralimitación de conceder el orgulloso nombre de matriarcado a la mera autoridad interna y familiar que por obvias razones siempre se ha reconocido a la mujer sobre los hijos de corta edad, autoridad que siempre también fue compatible con el sometimiento al hombre, en todo lo que afecta a la organización del grupo social.

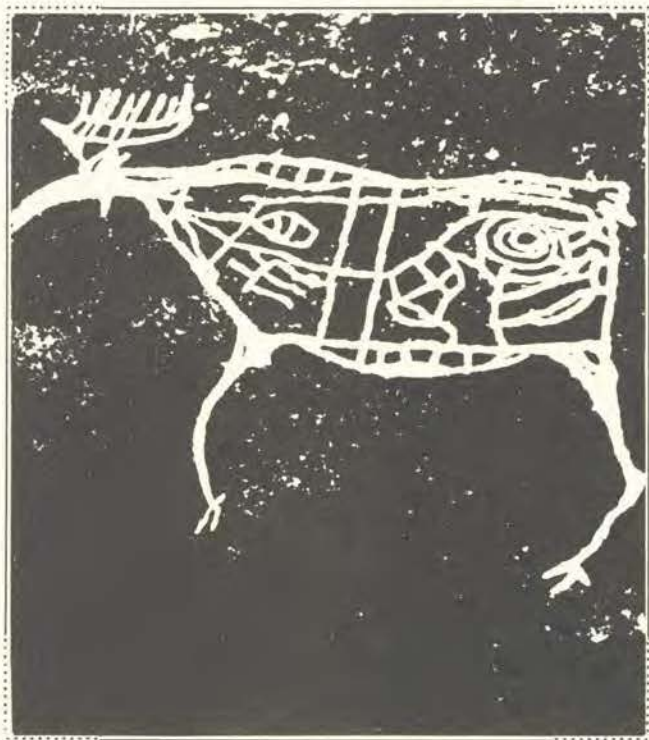
En cuanto a la función de la magia en aquella sociedad primitiva, y tras de rendir un tributo a las magistrales investigaciones de Lévy-Bruhl, autoridad suma en cuanto afecta a las formas de la mentalidad naciente, Weber resume así las actuales conclusiones científicas:

“Pero ¿qué es lo que entendemos por magia a este respecto? No se crea en manera alguna que mediante esta palabra vamos a entenderlo todo ya, sin más; es decir, no se crea que con esta palabra vamos a entender en seguida por qué los primeros pueblos matriarcales, cultivadores de plantas; aparecen en todas partes en un peculiar sistema exogámico de dos grupos, independiente del parentesco; ni tampoco que vamos a entender por qué domina desde el comienzo entre esos pueblos la práctica de la caza de cráneos y del culto a las calaveras, a lo cual se liga además frecuentemente el canibalismo, así como las danzas de máscaras que se derivan de dicho culto a las calaveras. Es posible que otras características puedan ser hechas comprensibles de modo racional, sin

más (por ejemplo, las ligas secretas de los hombres, en los territorios donde impera el matriarcado, como reacción contra la influencia ginococrática); es posible también que el culto al sol, propio de los cazadores de régimen patriarcal, así como el culto a la luna propio de los plantadores sometidos a matriarcado, puedan ser aclarados directamente. Pero en cambio el totemismo característico del derecho de los pueblos cazadores, junto con todos los fenómenos sociales y con todas las supersticiones ligadas a él, es decir, la cerrada y tabuística agrupación del clan bajo un tótem, del cual se desciende, lo mismo que otras cosas parecidas, es algo que escapa a nuestra comprensión, ni más ni menos que lo que ocurre con el canibalismo o con el culto a las calaveras. Y no obstante, ese totemismo, así como también el conjunto de todas las demás supersticiones enigmáticas, está ahí desde centenares de miles de años antes de nuestra época; podemos decir que está ahí en la medida en que podemos conocerlo por los datos depositados, fijados y transmitidos en monumentos, en cosas legadas y en documentos. Se trata precisamente de fenómenos que se presentan con una enorme constancia histórica. Pues bien, en su gran masa, aquellos fenómenos cuya esencia no puede ser comprendida racionalmente son designados, de modo enteramente oscuro, como magia. A pesar de la copiosa literatura sobre este tema, no ha habido hasta ahora ningún camino racional que haya conducido a entender cabalmente la maraña de la estructura social de los primitivos; sus vínculos totemísticos, no sólo con animales sino también con piedras y árboles, sus fantásticas formas matriarcales y sus usos, sus deformaciones dentales (y *craneanas*), las narices taladradas, las desfiguraciones de los labios, los tatuajes de cicatrices, la covada (o *echada del hombre mientras la mujer está encinta*) y otras mil costumbres, que se nos antojan como disparatadas para nuestro intelecto, pero que para ellos poseían un profundo sentido.” (A. Weber, *Historia de la cultura*, tr. L. Recaséns Siches. México, Fondo de Cultura Económica, 1941, págs. 27-28.)

La estabilización preurbana desarrolla las instituciones regulares y organiza el grupo bajo la obediencia de un jefe: orígenes del gobierno. Mas por entre los grupos sedentarios circulan los residuos de cazadores nómadas, perturbando la tranquilidad de los primeros establecimientos y sobresaltándola con sus costumbres feroces, y también los pastores nómadas en busca de alimento para sus ganados, ya lo brinde el suelo de suyo o ya lo arrebatan a los primeros pueblos agricultores. De tiempo en tiempo, se les verá, en la historia, caer codiciosamente sobre las fundaciones ajenas, o mantenerse junto a ellas como excrescencias irregulares y más o menos parasitarias, en tanto que sobreviene la expulsión y emprenden nuevos y fatigosos viajes en busca de otras regiones, que sus profetas acabarán por presentarles como tierra prometida, a la que tienen derecho según ciertos pactos con la divinidad.

Según el temperamento de los hombres y aun de las culturas, se tiende a buscar un desquite contra los errores de la vida actual en la contemplación del pasado o en la prefiguración del porvenir, en la supuesta edad de oro



del candor primitivo, o en la esperanza utópica. Seguramente que la ciencia nos presenta el mundo de los primeros hombres como un verdadero infierno. Pero la vieja tradición humanística, no sólo en sus manifestaciones poéticas sino en algunas concepciones sociológicas, tal la teoría del "buen salvaje" popularizada por Rousseau, ha tendido a concebir la infancia de la humanidad como un verdadero paraíso. Daremos un ejemplo de la objetividad medieval, y luego recordaremos otro en que la cultura renacentista se carga ya con los adornos subjetivos de la imaginación pagana.

"Primeramente los homnes no creíen en Dios nin tenían creencia ninguna, nin oraban a él nin a otra cosa, nin habien mujeres apartadas, nin cataban en haber fijos conogudos, nin casaban... et vivien más a maneras de costumbres de bestias que non de homnes... ca luego que habien fambre et sed comien et bebien cada que les tomaba ende sabor, como facen agora et ficieron siempre las otras animalias, que nin entienden nin han razón de se guardar ende.—Et estos homnes de aquellos tiempos et daquellas costumbres nin plantaban árboles nin aun non criaban losque fallaban plantados dotri o que se nacieron ellos por los montes nin labraban por pan nin por otra cosa ninguna, nin facien sembranza de que cogiesen dond visquiesen (*de que viviesen*). Et el su comer era de las frutas de los árboles que fallaban por los montes et de las hierbas; et lo más que facien para mantener vida era que se acogien a criar ganados et a habellos, et bebien agua et de la leche de esos ganados; et aun estonces non sabien la natura de facer el queso.—E non vistien vestidura ninguna como los de agora; más los unos ayuntaban con hierba et con yuncos como podien de las foias et de las cortezas de los árboles et cubrien de ello si más si non las cosas vergonzosas. Los otros, de pellejas de bestias et de venados que mataban ellos o que fallaban muertos, et otrosí de sus ganados cuando murien, et vistiense de esto. Et estos aun estonces non habien casas ningunas, más moraban en cuevas et so las peñas et so los árboles o las montañas que eran muy espesas... Enpós estos homnes primeros vinieron otros, et entendien ya más las razones en las cosas... Et tomaron de las lanas de los ganados et dotros cabellos de bestias para guisar de ello de vestir, et asacaron de facer ende liñas et torcerlas con unos fustes picayos que son corvos en somo. Et ayuntando las unas con las otras et enlazándolas otrosí, texienlas con dedos et con fustes como mejor podien, así como veien enlazadas et texidas en las foias et en las cortezas et en las raíces de los árboles et de las hierbas unas venas que van por ellas et parescen a las veces... Los que esto facien por razón del vestir mesuraron que mejores moradas podien haber que las que habien, et asacaron más sobre esto et hobieron maderos que arrimaron a las peñas et a los grandes árboles et cubrienlos de los ramos de los árboles et de las hierbas, et ficieron ende como chozas en que morasen; et estas compañías comenzaron ya a labrar la tierra, et sembrar et coger dond visquiesen, et plantar árboles et comer de las carnes de las otras animalias et de las aves..." (Alfonso el Sabio, *General Estoria*, 1a. parte, III, x y xi.)

"Dichosa edad y siglos dichosos aquéllos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío.*Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas, sobre rústicas estacas sustentadas no más que para defensa de las inclemencias del cielo. Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia: aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre; que ella, sin ser forzada, ofrecía por todas las partes de su fértil y espacioso seno lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían. Entonces sí que andaban las simples y hermosas zagalejas de valle y valle y de otero en otero, en trenza y en cabello, sin más vestidos de aquéllos que eran menester para cubrir honestamente lo que la honestidad quiere y ha querido siempre que se cubra, y no eran sus adornos de los que ahora se usan, a quien la púrpura de Tiro y la por tantos modos martirizada seda encarecen, sino de algunas hojas verdes de lampazos y yedra entretejidas, con lo que quizá iban tan pomposas y compuestas como van agora nuestras cortesanas con las raras y peregrinas invenciones que la curiosidad ociosa les ha mostrado. Entonces se decoraban los concetos amorosos del alma simple y sencillamente, del mismo modo y manejo que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos. No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interese, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había que juzgar ni quien fuese juzgado. Las doncellas y la honestidad andaban, como tengo dicho, por dondequiera solas y señeras, sin temor que la ajena desenvoltura y lascivo intento las menoscabasen, y su perdición nacía de su gusto y su propia voluntad. Y agora, en estos nuestros detestables siglos, no está segura ninguna, aunque la oculte y cierre otro nuevo laberinto como el de Creta... Toda esta larga arenga, que se pudiera muy bien escusar, dijo nuestro caballero, porque las bellotas que le dieron le trujeron a la memoria la edad dorada. Y

* Las palabras "mío" y "tuyo", dice San Crisóstomo, extinguieron en los corazones el fuego de la caridad.

antojósele hacer aquel inútil razonamiento a los caberos que sin respondelle palabra, embobados y suspensos le estuvieron escuchando." (Cervantes, *Quijote*, I, xi.)

El discurso de la edad de oro, tema que parte de Hesíodo y cruza la literatura latina por Virgilio y Ovidio, está propuesto, como muchos otros soliloquios de Don Quijote, en tono burlesco y a imitación de las declamaciones escolares, llenas de adjetivos y requilorios. Pero es lugar clásico de referencia sobre los arrobamientos ante la vida primitiva.

5. Los procesos indecisos.

Primitivas estratificaciones y mentalidad primitiva

Los anteriores procesos sólo son indecisos por nuestra ignorancia, pero no por su naturaleza. En épocas relativamente determinadas cada grupo descubrió ciertas técnicas artísticas, se hizo agricultor, fundó poblaciones, etc. Y aun el remotísimo descubrimiento del fuego voluntario aconteció cierto día y a cierta hora. En cambio las evoluciones de tipo mental, normas morales, rudimentos científicos, aun cuando dejen algunos rastros materiales, conservan dentro de la vaguedad con que la prehistoria marca sus hitos una vaguedad mayor aún, primero por ser de orden algo inefable, y segundo por su lentísimo desarrollo. Es posible que el lenguaje mismo, con el fuego, haya aparecido, si quiera en embriones, desde aquellos esbozos de hombre que son la pesadilla terrible de la ciencia. Pero ¿cuándo vino a ser lenguaje? Tales son, pues, los procesos indecisos, factores determinantes en la cultura de los grupos humanos. Ahora bien, de todos los criterios intentados para valuar a los grupos humanos el único real y eficaz es el criterio de la cultura. Los demás criterios establecen estratificaciones aparentes y provisionales, que sólo se sostienen con referencia a un punto de vista limitado o a una época también limitada.

Tipo de estas falsas estratificaciones es la teoría de las razas, científicamente rechazada, y cuyo absurdo algunos tratan de escamotear por fraccionamiento en nociones de troncos étnicos, razas en un sentido relativo y castas. De este modo, dosifican el absurdo pero no lo eliminan. Pues los troncos étnicos siguen siendo una noción absolutamente mitológica, sin sentido alguno en la verificación empírica o en el rigor puro de la inferencia lógica; las relativas razas, aun despojadas ya de la antigua y orgullosa inmanencia, confiesan por definición su validez provisional y aparente; y las castas, si es que algo significan, se resuelven en la comunidad cultural, única noción consistente.

Todos admitimos que hay un tipo blanco, un tipo negro, un tipo mongólico y uno indígena americano. Pero esto de modo general, en un sentido meramente descriptivo de las realidades actuales y transitorias, y de una manera global y al mayoreo, sin afinar demasiado en cuanto a los casos individuales y a las personas, pues entonces volvemos a perdernos en el dédalo de los cruces y mestizajes incontables. Es decir, que es ello admisible para el golpe de vista del sentido común, "a ojo de buen

cupero", como dice la gente, y para sacar consecuencias de tan corto alcance que casi no sirven de nada.

Si ahondamos un poco en el problema, comienzan a aparecer las dudas.

En primer lugar, no hay un solo grupo que pueda llamarse puro y, acaso dentro de cada grupo aproximado no hay un solo individuo que responda al paradigma teórico. En segundo lugar, los cuadros de clasificación se alteran en cuanto se muda el factor determinante o dato principal que sirve para ordenarlos: color de la piel, color de los ojos, implantación de los ojos, color del cabello, textura del cabello, forma craneana, ojos faciales, labios, nariz, mandíbula, talla, disposición vellosa, etc. En tercer lugar, ninguno de estos datos aislados puede dar luces sobre el estado más o menos avanzado de la evolución biológica; y la combinación de estos datos, que es lo único que encontramos en los casos reales, de tal modo neutraliza cualquier conclusión unilateral, que sólo sacamos en limpio el que todos los grupos ofrecen el mismo grado medio de evolución y son equidistantes. En cuarto lugar, la teoría de la selección social o mayor vitalidad de adaptación no concluye nada, porque cada grupo es el más apto dentro del ambiente en que se ha criado, y ningún ambiente es biológicamente superior a otro, sino que sólo caben aquí categorías de adaptación ecológica, que a la postre se resuelven en culturales. En quinto lugar, y puesto que no puede hablarse de categorías vitales, tampoco queda el recurso de apelar a una jerarquía de orden místico, que cada uno tiene igual derecho de reclamar para sí. En sexto lugar, el éxito histórico ha sido muy mudable en la historia para que lo consideremos como referencia fija, y es asunto de oportunidad y de dotación cultural. En séptimo lugar, la experiencia muestra que la oportunidad y la cultura iguales determinan también una aptitud intelectual media y nivelada. La eficiencia mental no es función de los llamados tipos étnicos, y ya el inventor de los "tests", que fue Sócrates mucho antes que Bain, puso a resolver un problema de geometría a un esclavo, por añadidura negro, para demostrar la uniformidad de las aptitudes humanas. En octavo lugar, estas estratificaciones artificiales suponen un estatismo irreal en el fenómeno humano y desconocen su genética y su dinámica. Pues, en cuanto a la génesis, ni siquiera sabemos si hubo uno o varios grupos originales, que por definición serían de familias endogámicas; pues, a poco que se vuelven exogámicas, como todas a la larga se vuelven, ya no puede hablarse de pureza. Y, por cuanto a la dinámica, sí sabemos, en cambio, que las mezclas de grupos datan de una antigüedad que hace irrisorias nuestras fotografías instantáneas del presente. Todo grupo es ya en sí una suma artificial de heterogeneidades particulares, y las mismas familias primitivas crecían, no sólo por multiplicación interior, sino por adopción de extraños. En suma, se trata de un fenómeno inconmensurable, al que no se le puede aplicar medida que no sea para fines inmediatos y relativos de propaganda patriótica o política. Y aun en este caso, la relativa determinación de los grupos resulta: lo de la convivencia en un medio, lo que por ejemplo influye sobre el carácter más aparente,

o sea la pigmentación de la piel, que es mero efecto de la actividad de los rayos solares en las distintas regiones; 2o, de la comunidad del acervo cultural que se disfruta; y 3o, de modo general, de las condiciones institucionales o históricas del grupo en cuestión.

Todo se reduce, pues, a historia y cultura; y en último análisis, a cultura; la cual, a su vez, se revierte en órdenes mentales. Según decía Freeman con muy buen acuerdo, así como de la lengua no puede concluirse la raza, pues a lo más que la lengua puede aspirar en este concepto es a establecer, a falta de datos mejores y salvo ulteriores enmiendas, una presunción de raza, así de lo que se llama raza no puede concluirse más que una posible y rectificable comunidad de sangre, y esto todavía a pocas generaciones vista. (E. A. Freeman, "Raza y lengua", en la 3a. serie de los *Ensayos Históricos*, 1879.)

Devueltos, pues, al criterio de los órdenes mentales, si tratamos de analizarlos en el primitivo, será fuerza conformarnos con el testimonio de las sociedades atrasadas que todavía existen, y desde ahí alargar conjeturas hacia el pasado. Lo cual puede ser engañoso, pues algunos grupos más que atrasados pueden ser decadentes. Hay toda una biblioteca de documentos al respecto, entroncada por decirlo así en los clásicos estudios etnográficos de Frazer e interpretada filosóficamente por Lévy-Brühl. Es difícil reducir a principios una exégesis tan compleja. Acaso y pueda intentarse así:

I. Homogeneidad esencial de todos los seres y objetos en la representación mental del primitivo, que antropomorfiza y concede virtud mística a piedras, árboles, animales y hombres, con la posibilidad de prestarse mutuamente su fuerza y sus formas y la imposibilidad de concebir nada como puramente material o puramente espiritual.

II. Sobre este plano de fondo, opera la disyuntiva entre el individuo y el grupo, imperfectamente diferenciado el primero, y el segundo sumergido íntimamente en el conjunto de la naturaleza. De que resulta la solidaridad de los individuos, incapaces de desvincularse del grupo, grupo sostenido por un genio vegetal o animal, bajo el mandato del jefe y en escala de jerarquías necesarias; la asociación casi orgánica entre los individuos del grupo con las convenciones rituales que hacen posible el matrimonio, con el principio de las venganzas, la responsabilidad colectiva, la sustitución indiferente de personas, la propiedad comunal entre vivos y muertos del grupo, la inmanencia del grupo en el individuo.

III. Términos indecisos de la individualidad, confundida con sus pertenencias inmediatas, y acción sobre estas pertenencias como si fueran la persona misma. Sombras, imágenes, reflejos son participaciones de la personalidad. Multiplicidad de apariencias y presencias del individuo, generalmente reducidas al desdoblamiento simultáneo o alternante.

IV. Disyuntiva de la vida y la muerte muy diferente de la actual, en que el niño no existe mientras no es integrado en el grupo, en que se admiten formas de muerte y renacimiento en vida, se concede al viejo perduración sobrenatural que infunde respeto, se considera la muerte

contagiosa y como mala influencia que debe neutralizarse, se admite la supervivencia después de la muerte física en un sentido todavía físico que obliga a conservar el difunto en sus propiedades o a conceder prestigio a sus reliquias, o lleva por el otro extremo a destruir los bienes del difunto, calificando de diverso modo la suerte reservada a la viuda; se cree en la posibilidad de obrar sobre el muerto mediante su cadáver, ya aniquilándolo, esclavizándolo, propiciándolo, evitando su posible maleficio o reaparición espectral en figura humana o de fieras. De aquí una extraña imagen del otro mundo como un mundo al revés, y una no menos extraña distinción entre supervivencia e inmortalidad, o la posibilidad de que el muerto muera todavía varias veces en la otra vida hasta llegar, por mutilación corpórea, a una muerte definitiva; reencarnaciones, etc.

Asomémonos un instante a la psicología comparada entre la mente humana primitiva y la actual: "La psicología arcaica no es solamente psicología de los primitivos, sino también del hombre moderno y civilizado. Pero no es psicología que estudia ciertos fenómenos de retroversión en la sociedad moderna, sino más bien de todo hombre civilizado, el cual a pesar de su altura cultural es todavía, en las capas más profundas de su psique, un hombre arcaico. Así como nuestro cuerpo sigue siendo el cuerpo de un mamífero, que contiene una serie de reliquias muy anteriores de animal de sangre fría, así es también nuestra alma un producto de la evolución, que todavía muestra infinidad de arcaísmos, si llegamos hasta sus orígenes. Desde luego, al entrar en íntimo contacto con el primitivo o al estudiar obras científicas sobre la psicología primitiva, se recibe al principio una impresión profunda de la extrañeza del hombre arcaico. Hasta Lévy-Brühl, autoridad en psicología primitiva, no se cansa en acentuar en toda ocasión esta extrañeza singular del estado prelógico de nuestra conciencia. Como hombre civilizado, le parece absolutamente inconcebible el modo del primitivo de desatender, desde luego, hechos experimentales notorios, negando las causas palpables, y que en lugar de buscar una explicación en la simple casualidad o en la casualidad racional, toma *eo ipso* sus representaciones colectivas por valederas. Bajo el nombre de representaciones colectivas comprende Lévy-Brühl ideas muy difundidas que tienen carácter de verdades apriorísticas, como por ejemplo los espectros, la hechicería, la curandería, etc. El hecho de que los hombres mueran por su avanzada edad o por enfermedades mortales es para nosotros completamente natural. Pero no lo es para el primitivo. Ningún hombre muere en su opinión por senectud. El objeto que ha habido gentes que han llegado a muchos más años. No hay hombre que muera a consecuencia de una enfermedad, pues otros muchos han sanado o no han sido afectados por ella. La verdadera explicación para el primitivo es siempre la magia. O acusa a un espíritu o a un hechicero de haber matado al hombre. Para muchos, la única muerte natural es la que ocurre en la guerra. Desde luego que para otros también esta muerte es artificial, puesto que suponen que el adversario era un hechicero o que empleó un arma hechizada. En ciertas ocasiones,

esta idea grotesca adquiere formas mucho más impresionantes. Por ejemplo, cierto día un europeo dio muerte a un cocodrilo, en cuyo estómago se encontraron dos ajorcas de tobillo. Los indígenas las reconocieron como propiedad de dos diferentes mujeres que tiempo atrás habían sido devoradas. En seguida hablaron a gritos de hechicería, y a este caso absolutamente normal, que a ningún europeo hubiera parecido oscuro, los primitivos dieron, en virtud de sus supuestos espirituales (la representación colectiva de Lévy-Brühl), una explicación completamente inesperada: que un hechicero desconocido había conjurado al cocodrilo para que se apoderara de estas dos mujeres y las llevara a él, y que el cocodrilo había cumplido esta orden. ¿Y los dos anillos en el estómago del animal? Contestaron que los cocodrilos no comen hombres sin recibir orden para ello. El cocodrilo había recibido del hechicero los anillos como recompensa. Este caso precioso es una de las pruebas de la arbitrariedad de la explicación en el estado prelógico, y evidentemente la explicación nos parece absurda. Sin embargo, nos lo parece así tan sólo porque partimos de supuestos completamente distintos. Si estuviéramos tan convencidos como el primitivo de la existencia de hechiceros y otras fuerzas secretas, como lo estamos de las llamadas causas naturales, entonces su deducción nos resultaría completamente lógica. Realmente, el primitivo no es ni más lógico ni más ilógico que nosotros. Únicamente sus supuestos son otros..." (C. G. Jung, "El hombre arcaico", en la *Revista de Occidente*, Madrid, abril de 1931.)

Inspirándose en puntos de vista muy semejantes, hay quien intenta remontar "el curso de las rutas mentales que desembocan en el pensamiento filosófico", para demostrar la continuidad del proceso entre el pensamiento lógico y el prelógico. (F. Graebner, *El mundo del hombre primitivo*.)

"Una escuela de antropólogos ha dedicado mucho tiempo y erudición a probar que los grupos incivilizados no piensan lógicamente. Esto es esencialmente cierto: el único error consiste en que otro tanto les pasa a los civilizados. Unos y otros pueden hacer uso de la lógica cuando ello les sea necesario para lograr determinados fines particulares, pero ni los civilizados ni los incivilizados hacen uso de ella habitualmente, ni, en condiciones normales, la usan para probar la consistencia mutua de los elementos de la cultura en que han sido criados. El deseo de reducir las ideas a un orden lógico probablemente está tan condicionado culturalmente como el de reducir las palabras a un orden determinado para hacer con ellas un poema. Se nos ha enseñado que la consistencia lógica es deseable, pero la mayoría de las veces tal cosa conduce sólo a que el individuo, no ya se sorprenda, sino que se resienta cuando se le señalan las inconsistencias de sus propias creencias. Después de todo, esta capacidad para la inconsistencia tiene sus ventajas. Es lo que permite a los hombres alcanzar sus personalidades integradas y al mismo tiempo sobrevivir en un medio ambiente inestable y en constante transformación. El raro individuo que sea de veras consistente en pensamiento y acción siempre será una carga para sus

amigos y, si apura esta tendencia hasta su conclusión lógica, lo más probable es que termine sus días en un manicomio." (Linton.)

6. El habla

Entre los instrumentos culturales producidos por la lenta maduración mental nos interesan particularmente el habla y la organización matemática, factores esenciales del futuro destino humano.

Con respecto al habla ha dicho Gracián, refiriéndose a la particular función del diálogo, al cambio y transmisión de ideas entre los hombres y a lo que el habla importa para la buena economía de la mente: "Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa. Habla, dijo el filósofo, para que te conozca. Comunicase el alma noblemente produciendo conceptuosas imágenes de sí en la mente del que oye, que es propiamente el conversar. No están presentes los que no se tratan, ni ausentes los que por escrito se comunican. Viven los sabios varones ya pasados y nos hablan cada día en sus eternos escritos, iluminando perennemente los venideros. Participa el hablar de lo necesario y de lo gustoso, que siempre atendió la sabia naturaleza a hermanar ambas cosas en todas las funciones de la vida. Consiguense con la conversación, a lo gustoso y a lo presto, las importantes noticias, y es el hablar atajo único para el saber. Hablando, los sabios engendran otros, y por la conversación se conduce al ánimo la sabiduría dulcemente. De aquí es que las personas no pueden estar sin algún idioma común, para la necesidad y para el gusto; que aun dos niños arrojados de industria en una isla se inventaron lenguaje para comunicarse y entenderse. De suerte que es la noble conversación hija del



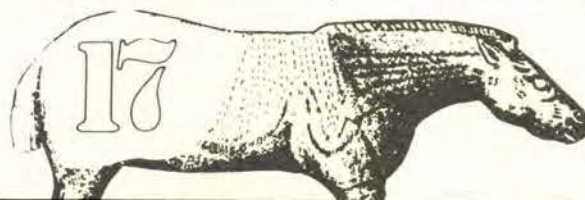
discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los corazones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas." (*El Crítico*, I, 1.)

La comunicación entre los hombres se establece mediante el lenguaje, en el sentido más amplio del término, desde la intuición transmisible al prójimo en virtud de la semejanza entre los individuos de la especie, que reaccionan de parejo modo ante provocaciones semejantes, pasando por la mímica, el gesto, la señal, hasta la gran economía que significa el uso de los signos orales, y por último y en una época ya histórica, hasta la gran seguridad que significa el uso del lenguaje escrito. "El escribir, según los diálogos platónicos, no pasa de ser una diversión. La escritura, accidente del lenguaje, pudo o no haber sido; el lenguaje existe sin ella. Pero la escritura, al dar fijeza a la fluidez del lenguaje, funda una de las bases indispensables a la verdadera civilización. Al menos, lo que nosotros entendemos por tal. Cierta dosis de conservación en las cosas no parece una cláusula *sine qua non* para aceptar el contrato de la existencia." (A. Reyes, "Hermes o de la comunicación humana", en *La Experiencia Literaria*.)

"Hubo un tiempo en que los hombres andaban errantes por el campo al modo de las bestias, y hacían la vida de las fieras, ni ejercitaban la razón sino las fuerzas corporales. No se conocía la divina religión, ni la razón de los deberes humanos, ni las nupcias legítimas; nadie podía discernir cuáles eran sus hijos, ni alcanzaban la utilidad del derecho y de lo justo. Así, por error e ignorancia, el apetito, ciego y temerario dominador del alma, abusaba para saciarse de las fuerzas del cuerpo, perniciosísimas auxiliares suyas. Entonces, un varón, no sabemos quién, grande sin duda y sabio, estudió la naturaleza humana y la disposición que en ella había para

grandes cosas, con sólo depurarla y hacerla mejor con preceptos. Congregó a los hombres dispersos por el campo y ocultos en la selva, y les indujo algo útil y honesto. Resistieron al principio, pero rindiéronse después a la razón y a las palabras del sabio, quien de fieros e inhumanos tornólos mansos y civilizados.—Páreceme que la sabiduría callada o pobre de expresión nunca hubiera logrado apartar a los hombres súbitamente de sus costumbres y traerlos a un nuevo género de vida." (Cicerón, *De la invención retórica*, trad. M. Menéndez y Pelayo, lib. I.) Estas líneas valen por una descripción alegórica y abreviada del oficio y necesidad que vino a servir la palabra, y dejan presentir los pasajes de Rousseau que copiamos a continuación.

"Cuando quisiéramos conceder un hombre salvaje tan hábil en arte de pensar como nos lo pintan los filósofos; cuando, como ellos pretenden, hiciéramos de él mismo un filósofo, capaz de descubrir por sí las más sublimes verdades y fabricarse por series de razonamientos abstractos unas máximas de justicia y razón extraídas en general del amor al orden o a la voluntad reconocida de su Creador; en una palabra, cuando supusiéramos su espíritu dotado de tanta inteligencia y luces como se desee y como son la pesadez y estupidez que de hecho nos muestra ¿qué utilidad sacará la especie de tanta metafísica, si no ha de poder comunicarse y ha de perecer con el individuo que la inventó? ¿Qué progreso ganará de aquí el género humano disperso en los bosques y entre las bestias? ¿Y hasta qué punto podrán perfeccionarse e ilustrarse mutuamente hombres que, sin domicilio fijo y sin necesitarse unos a otros apenas se encontrarán en la vida un par de veces, sin conocerse y sin hablarse?—Consideremos cuántas ideas debemos al uso de la palabra, cuánto la gramática ejercita y facilita las operaciones del espíritu; y pensemos en las inconcebibles penas y en el tiempo incontable que habrá costado el primer intento de las lenguas... Como en el estado primitivo no había casas, ni cabañas, ni propiedades de ningún género, cada uno se alojaba al azar, y a veces por una sola noche. Machos y hembras se unían fortuitamente, según sus encuentros, las ocasiones o los deseos, sin que la palabra fuese un intérprete muy necesario de lo que tenían que decirse, y con igual facilidad volvían a separarse... Nótese que, estando el niño obligado a explicar sus necesidades y teniendo por consecuencia más cosas que decir a la madre que ésta a su hijo, a él correspondían los mayores gastos de la invención y que la lengua que iba empleando era sobre todo obra suya, lo que en principio multiplicaría las lenguas en los individuos que la hablan; tanto más cuanto que la vida era vagabunda y errante, lo que no daba tiempo a asentar la consistencia de los idiomas. Pues afirmar que la madre dicta a la criatura las palabras de que ha de servirse para pedirle esto o aquello es describir bien el actual aprendizaje de las lenguas ya hechas, pero no el modo como se formaron... Nueva dificultad, peor aún que la precedente: si los hombres necesitaban de la palabra para aprender a pensar, más necesitaban saber pensar para encontrar el arte de la palabra. Y aunque llegásemos a comprender cómo los sones y voces han venido a tomarse por intér-



pretes convencionales de nuestras ideas, falta todavía averiguar quiénes han sido los intérpretes de esta convención para las ideas que, no apoyadas en objetos sensibles, no podían indicarse por gestos ni por voces... El primer lenguaje del hombre, el más universal y enérgico, único de que necesitaba antes de verse en el caso de persuadir a las asambleas, es el grito de la naturaleza. Como este grito brota de una especie de instinto ante las ocasiones apremiantes, ya para implorar socorro en los grandes peligros o alivio en los males violentos, no era de mucho uso en el curso ordinario de la existencia, en que reinan sentimientos más moderados. Conforme las ideas se extendían y multiplicaban y se establecía entre los hombres una comunicación más estrecha, se acudió a signos más numerosos y a un lenguaje más amplio; se multiplicaron las inflexiones de la voz; se acompañaron de aquellos gestos que, por su carácter, eran más expresivos, y cuyo sentido depende menos de una determinación anterior. Los hombres expresaban los objetos visibles y móviles con el gesto, y los que afectan el oído mediante sonos imitativos; pero como los gestos sólo indican objetos presentes o fáciles de describir y las acciones manifiestas, como no son de uso constante puesto que la oscuridad o la interposición de otro cuerpo los deja inútiles, y como exigen atención más bien que excitarla, se los fue sustituyendo con las articulaciones orales que, sin guardar relación igualmente cercana con ciertas ideas, son más apropiadas para representarlas en condición de signos instituidos. Esta sustitución presupone ya cierto acuerdo común, difícil de practicar para hombres cuyos groseros órganos no poseían aún el conveniente ejercicio, y es más difícil de concebir en sí misma puesto que el acuerdo debe ser motivado, y que la palabra parece a su vez indispensable para establecer el uso de la palabra.—Es lícito juzgar que a las primeras palabras se adjudicó una significación mucho más extensa de la que se aprecia en las lenguas ya formadas; pues ignorándose la división del discurso y sus partes constitutivas, cada palabra asumiría el significado de una proposición entera. Cuando fue dable distinguir el sujeto del atributo, y el verbo del nombre, lo que es un esfuerzo genial nada desdeñable, los sustantivos se reducirían a los nombres propios y todos los tiempos del verbo al infinitivo, y la noción del adjetivo debió de desarrollarse difícilmente, por ser cosa abstracta y ser las abstracciones operaciones penosas y poco naturales... En cuanto a las clases primitivas y a las nociones más generalizadas, es superfluo añadir que todavía escapaban a la mente. ¿Cómo hubiera sido posible, en efecto, imaginar o entender palabras como materia, espíritu, sustancia, mundo, figura, movimiento, cuando tanto cuesta entenderlas a nuestros filósofos que vienen sirviéndose de ellas ha tanto tiempo, y las ideas que ellas contienen son puramente metafísicas, sin que correspondan a modelo alguno en la naturaleza? Me detengo en estos primeros pasos y ruego a mis jueces que suspendan su lectura para considerar, por el ejemplo de los solos sustantivos físicos, es decir, la parte de la lengua más fácil de construir, el camino por recorrer antes de llegar a la expresión de todos los pensamientos del hombre, antes de conquistar una for-

ma constante y apta para los usos públicos y la sociedad. Les ruego que imaginen el tiempo y caudal de conocimientos que habrán sido necesarios para dar con nombres, palabras abstractas, aoristos y todos los tiempos del verbo, partículas, sintaxis, ligas de proposiciones, razonamientos y toda la lógica del discurso... Fácil es comprender que el primitivo comercio no exigía lenguaje más apurado que el de las cornejas o los monos, cuyas agrupaciones son semejantes. Gritos inarticulados, abundantes gestos, algunos ruidos imitativos fueron sin duda y por mucho tiempo el lenguaje general; uniéndose a lo cual en los distintos países ciertas articulaciones convenientes, cuya institución, como ya lo he dicho, es fácil de explicar, resultaron lenguas particulares, aunque groseras e imperfectas y tales como aún se encuentran en muchas naciones salvajes... Y ya se deja ver cómo el uso de la palabra se estableció y perfeccionó insensiblemente en el seno de cada familia, y puede conjeturarse también cómo diversas causas particulares pudieron extender el lenguaje y acelerar su progreso, haciéndolo más necesario. Grandes inundaciones y terremotos rodeaban de agua o precipicios los cantones habitados; revoluciones del globo desprendían y cortaban en islas algunas porciones continentales. Se entiende que entre hombres así amontonados y obligados a convivir se formase al cabo un común idioma, mucho más que entre los que erraban libremente por los bosques y tierra firme. Fácil es que, tras los primeros ensayos de navegación, los insulares nos hayan traído la práctica de la palabra; verosímil que en las islas hayan tenido nacimiento las sociedades y las lenguas antes de ser importadas al continente." (J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, I y II.)

Estos cuadros magníficos que trazan Cicerón y Rousseau deben entenderse como conjeturas sugestivas sobre lo que no podría establecerse documentalente, y en algunas aseveraciones particulares los han superado aquí y allá la sociología y la lingüística. Pero sirven para hacer meditar en lo que pudieron ser tales procesos indecisos y dejan en el espíritu del lector un lecho de provechosas reflexiones. Cicerón encamina sus pensamientos a poner de relieve el valor del orador primitivo. Rousseau encamina los suyos a explicar la mutua fecundación entre la mente y el lenguaje, y entre la sociedad y el lenguaje. En el estado actual de la ciencia hay que distinguir las doctrinas sobre el concepto puramente lingüístico del lenguaje, o sea su función en la mente, y las doctrinas sobre el concepto generalmente social del lenguaje, o sea su función como factor en el grupo humano.

"El concepto social del lenguaje no es más que un aspecto del fenómeno, y por sí solo no podría dar cuenta de la filosofía del lenguaje. La sociología considera el lenguaje: 1o. como producto social colectivo, fase pasiva; 2o. como factor que influye en los demás productos sociales, los cuales sin el lenguaje carecerían de la estructura que él ha venido a comunicarles, fase activa... Que el lenguaje sea un producto social colectivo no quiere decir que el grupo humano haya creado el lenguaje por convenio plebiscitario y de una sola vez, quiere decir

que hay una interacción entre el individuo y el grupo, en virtud de la cual la facultad del habla se conforma en el organismo del lenguaje. Si yo fuera el único en el mundo, no sólo no habría lenguaje: no habría habla, y ni siquiera mi habla, dice Karl Vossler. La anterior afirmación no niega la posibilidad de que, en los remotos orígenes, haya habido un protolenguaje, producto de los puros impulsos afectivos y musicales del alma solitaria, especie de protoplegaria y protopoesía... Pero la palabra no sólo alude al pensamiento, sino que incrementa el pensamiento. La ecuación tiende hacia la objetivación íntegra del pensamiento social, y poco a poco esta objetivación refluye sobre el grupo que la ha uniformado. Le imprime una conciencia común, un desarrollo regular." (A. Reyes, *El deslinde*, VII, 3.)—En cuanto al concepto lingüístico del lenguaje, nos lleva a la historia de los estudios respectivos, que empiezan por interrogar el por qué, en un sentido más bien místico y con explicaciones sobrenaturales fundadas en las creencias religiosas, y luego pasa a interrogar el cómo. "Unos cayeron en la noción de un crecimiento vegetativo, tesis que va de Platón hasta Renan; otros, en la invención convencional, tesis que va de Demócrito hasta Condillac." (*Ibid.*, VII, 4.) Luego vienen los estudios comparativos entre las lenguas ya formadas y la lingüística va abandonando poco a poco el problema de los orígenes a la psicología conjetural. Puede decirse que sólo la suma de todas las doctrinas da una descripción aproximada de la totalidad del fenómeno, sin excluir las ya anticuadas que creían ver en la interjección y en la onomatopeya los orígenes exclusivos del lenguaje (teorías del "Pahpah" y del "Bau-Wau")

Todavía cabe considerar el lenguaje desde otro punto de vista, aunque aquí la palabra "lenguaje" cobra otro sentido. En este sentido mucho más general, lenguaje es toda comunicación significativa o todo significado transmitido de hombre a hombre. Un utensilio, una máquina, dicen algo al que pertenece al mismo grupo de convenciones humanas, y para quien ignora su uso viene a ser lenguaje extranjero. "Así entendido, el lenguaje asume un sentido muy amplio, mucho más amplio que el lenguaje oral o el escrito. Desde luego que incluye a éstos, pero incluye también no sólo gestos, sino ritos, ceremonias, monumentos, productos de la industria y las bellas artes." (J. Dewey, *La Lógica: Teoría de la pesquisa*, III.)

No está por demás, antes de abandonar este examen del lenguaje, insistir en que las fuerzas alógicas, los impulsos anímicos y afectivos cuentan en el origen y aun en la vida actual de las lenguas tanto, al menos, como las atribuciones lógicas, intencionadas, de los significados a las palabras. A este respecto, conviene recordar una página ilustre en los fastos del humanismo: la teoría expuesta por Vico sobre las "empresas heroicas" de la mente, la descripción mímica, la metáfora, la imaginación mitológica, el sentido fabulatorio, las charadas, enigmas y jeroglifos, todo lo cual alimenta como río subterráneo las fuentes del discurso coherente, y muchas veces lo perturba con su ímpetu. Este ahondar en las razones anímicas del lenguaje lo ensancha en expli-

cación fundamental de muchos motivos de la conducta.

"Ahora, recobrando el hilo de nuestra tela, a partir del razonado ejemplar de contar los campesinos heroicos en su edad poética siegas siempre por años, se descubren tres grandes principios de cosas, uno de los cuales es el de las empresas heroicas, del cual depende el conocimiento de importantísimas consecuencias en torno a la ciencia del derecho natural de las gentes. Y sin duda fue menester que a cuantos razonaron sobre las empresas ingeniosas, del todo ignorar de las cosas de esta nueva ciencia, la fuerza de la verdad les hiciera caer de la pluma el nombre de empresas heroicas. Fueron las tales las que los egipcios llamaron lengua simbólica, o sea por metáforas o imágenes o semejanzas, lengua que aun ellos refieren haber sido hablada en tiempo de sus héroes, mas nosotros demostramos aquí haber sido común a todas las naciones heroicas esparcidas por el universo. Porque, en efecto, el rey de la Escitia, Idantura, envió a Darío el Mayor, que por embajadores le intimara la guerra, como hoy mismo pudiera hacerlo el persa al tártaro su vecino, una respuesta que se componía de una rana, un topo, un ave, un arado y un arco, queriendo con todas estas cosas decir que Darío se armaría contra razón de gentes. 1o. Porque Idantura había nacido en tierra escita, como nacen las ranas en las tierras en que se las encuentra, con lo que denotaba ser tan antiguo su origen en aquella tierra cuanto el del mundo. De modo que la rana de Idantura es ciertamente una de aquéllas en que nos dijeron los poetas teólogos haberse los hombres convertido en el tiempo en que Latona dio a luz a Apolo y Diana, junto a las aguas, con lo que acaso significaron el Diluvio. 2o. Porque en la Escitia había constituido su casa o sea gente, como labran los topos sus galerías en las tierras de su nacimiento. 3o. Porque era suyo el imperio de la Escitia, por tener en él los auspicios de suerte que, en vez del ave de Idantura, un rey heroico de la Grecia hubiera enviado a Darío dos alas, y un rey latino le hubiera respondido 'auspicio esse sua'. 4o. Porque, además, el dominio soberano de los campos de Escitia era también suyo, por cuanto domara la tierra con el arado. 5o. Y porque finalmente, disponía del derecho soberano de las armas para defender sus soberanas razones con el arco. En esa lengua hablada por la gente heroica de la Tartaria se expresa, a no dudar, Tearco, rey de Etiopía, quien, habiéndosele intimado por Cambises la guerra, en que Cambises murió, y recibidos del monarca persa muchos vasos de oro, por no hallarlos útiles a ningún natural desempeño, los rehusó y mandó a los embajadores que informaran a su rey de lo que les haría ver. Y tendió un arco tamaño y lo cargó con saeta muy pesada, queriendo significar que él en persona le opondría la fuerza, porque no al oro, sino a la virtud se consagraba toda la estima de los príncipes. Lo que podría declararse en una sublime empresa heroica representando vasos de oro derribados por el suelo, y un brazo nervudo lanzando con tamaño arco una gran saeta. Y ella fuera tan explicativa con la sola imagen que no habría menester leyenda alguna que la animara. Y tal es la empresa heroica en su razón perfectísima, pues es tal un habla muda por actos o signos corpóreos por el



ingenio hallada, en vista de las hablas convenidas, y en la necesidad, mirando a la guerra, de manifestarse. Semejante a esa habla de Idantura y de Tearco fue ordinariamente la de los espartanos, a quienes se prohibiera saber leer, los cuales, aun después de descubiertas las lenguas concertadas y las letras, hablaban muy parcamente, como nadie ignora, y de quienes afirman los filólogos que fueron en grandísima parte guardadores de las costumbres heroicas de Grecia. De lo que es ejemplo el espartano que respondiera al extranjero que se maravillaba de no ver a Esparta ceñida de murallas, como no lo estuvieron ningunas ciudades heroicas de Grecia (y válganos el testimonio de Tucídides), con sólo el ademán de señalar su pecho. Con lo cual, aun sin articular vocablo humano, pudo dar a entender al extranjero el sublime sentimiento de que, con el arreo de las palabras concertadas, cualquier gran poeta heroico se preciaría: *De Esparta son muralla nuestros pechos*. Sentimiento que, en hablas pintadas, sería alta empresa heroica, representando un orden de heroicos escudos con esta leyenda: *Muros de Esparta*. Empresa que significaría no sólo que las verdaderas defensas armadas son los fuertes ciudadanos, sino también que la firme roca de los reynantes es el amor de los súbditos. Otro ejemplo es el de aquel espartano que a otro extranjero, que quería saber hasta dónde Esparta extendía sus confines, arrojando un asta respondió: Hasta donde ésta alcance. Palabras que hubiera podido ahorrarse, si ya no lo hizo, haciéndose comprender mudamente, y sin que Homero, Virgilio, Dante, Ariosto, Torcuato hubiesen podido expresar, con arreo de palabras, mejor sentimiento del que hubiera sido éste: *Brío del asta es límite de imperio*. E igual pintura se cambiaría en esta sublime empresa: un

brazo arrojando un asta, con la leyenda *Confines de Esparta*. De aquella natural costumbre de los antiguos espartanos, etíopes, y entre los griegos, de los iletrados espartanos, no es nada desemejante la de los latinos bárbaros que deja traslucir la historia romana, en la que sería una empresa heroica aquella mano que con su varilla descabeza adormideras descollantes sobre humildes hierbas, con la que respondió Tarquino el Soberbio a su hijo, que le había consultado por mensajero qué convendría hacer en Gabi.

Esto es, que matara a los principales de la ciudad; y tal historia o sería del tiempo más antiguo de las gentes latinas allegadas al Soberbio, dado que tal respuesta en el tiempo de las hablas concertadas es mejor pública que secreta, o bien en los tiempos del Soberbio se hablaba todavía en Roma con caracteres heroicos. Por todo lo dicho se demuestra patentemente que en las empresas heroicas se contiene toda la razón poética, la cual se reduce entera en este punto: que la fábula y la expresión son una cosa misma, esto es, una metáfora común a poetas y pintores, de suerte que un mundo falto de expresión puede pintarla." (Vico, *Ciencia nueva*, III, 27; trad. J. Carner, El Colegio de México, 1941.)

7. El pensar matemático

Pasemos ahora a la organización matemática. Con respecto al número, los filósofos de la matemática nos explican el largo y laborioso proceso que llevó al hombre a despegar de los objetos la noción de las cantidades de objetos, su aumento o disminución, su orden, etc.

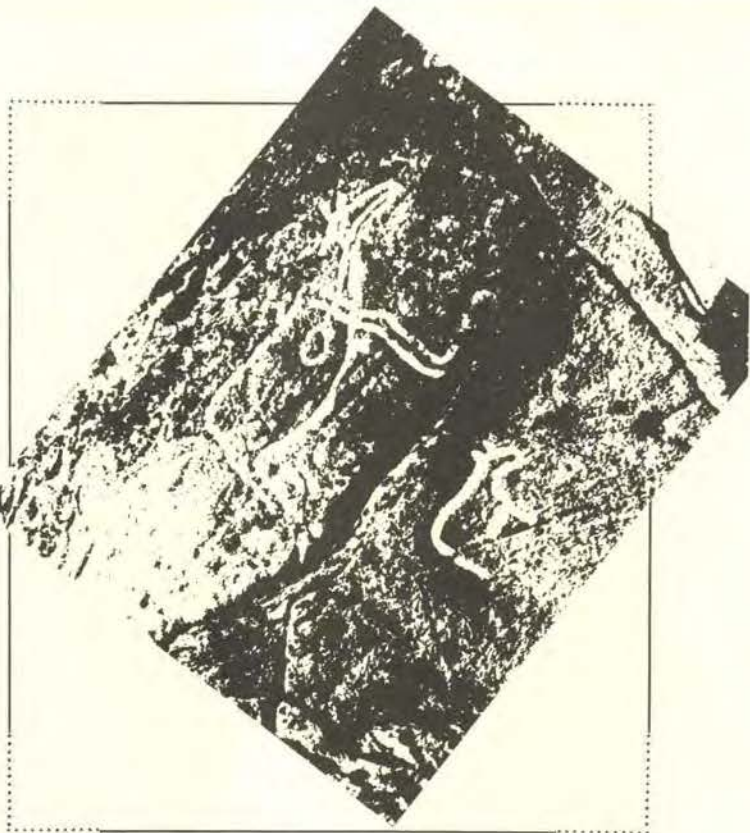
El hombre poseía seguramente desde los orígenes aquel vago ínstinto numérico —acaso prendido en los ritmos fisiológicos: latido, resuello, paso que, según parece, poseen también ciertas aves y aun ciertos insectos, no digamos ya los primates superiores. Pero el carácter progresivo de las nociones matemáticas y la dificultad con que adelantan se demuestra por la supervivencia de ciertas etapas atrasadas. Todavía hay tribus australianas o del Mar del Sur que, por no haber alcanzado siquiera la etapa de contar con los dedos o de asociar las confrontaciones visuales y las táctiles —lo que según los psicólogos resulta de la disposición de las capas externas e internas de la córnea del ojo— no han llegado a la percepción del número. Hay otras poblaciones que cuentan por gestos y mímica corpórea, de suerte que, como lo observa Rousseau a propósito del lenguaje, no pueden transmitir un cómputo en la oscuridad. Algunas mezclan palabras que designan órdenes (por ejemplo, decenas), con mímica digital que completa las unidades.

El origen del número debe considerarse desde un doble punto de vista: el lógico y el místico. Desde el punto de vista lógico, como ya lo sintió Descartes, la matemática es un orden mental que deriva de la función lingüística. Se refiere a las operaciones de abstracción, correspondencia y sucesión. La abstracción del primitivo se ejerce sobre los centros de interés de su vida y sólo se desarrolla conforme va haciendo falta. Al modo que hay lenguas primitivas que tienen nombres para cada

color del arcoiris y no poseen todavía el término general "color", se concibe que el hombre haya tardado en darse cuenta de que había algo común entre una pareja de faisanes y un par de días, según dice Russell. Y así como hay lenguas que poseen numerosas palabras para la espada o para el león según las condiciones de su existencia (árabe), se comprende que ciertos grupos del Congo Belga muden su terminología para enumerar seres animados y objetos inanimados. Pero el carecer de un nombre hecho para la abstracción, sólo significa que tal nombre es todavía inútil, y no que se carezca de la noción misma. Hay salvajes que tienen una sola palabra para el verde y el azul y, sin embargo, los distinguen perfectamente. Los famosos "tests" de eficiencia mental suelen descuidar esta calificación relativa del distinto interés vital, que para nada afecta a la eficiencia misma del sujeto estudiado.

Considérese, además, como lo nota agudamente Pécaut (*El niño y el número*, en la *Revue Pédagogique*, nueva serie, tomo no. 10, octubre de 1921, pág. 247), que "contar es función casi opuesta a la de abstraer", aun cuando sin duda la presupone. Esto nos conduce a las otras dos operaciones lógicas, la correspondencia y la sucesión. La correspondencia de objeto a objeto nos deja ver la existencia de la noción del número sin la necesidad de una cuenta, como cuando en un salón comparamos, a simple vista, el número de asientos y el de personas, y según que todos estén sentados o haya personas de pie o asientos vacíos, calculamos el más y el menos o el completo ajuste de ambas clases. Método de que queda resabio en nuestro verbo "calcular", de "cálculo" o piedrecita, por cada piedrecita que se adjudica a cada objeto y que es el origen del número cardinal. La sucesión, que es ya la cuenta y de que a la larga resulta el número ordinal, nos permite establecer una serie estricta u orden determinado, y la consecuente previsión de que, tras este número cardinal, tiene que venir tal otro número cardinal. Ambos números aparecen imbricados en la invención y se los puede significar del modo siguiente en un ademán de primitivo: si se muestran al mismo tiempo tres dedos de la mano, se propone un número cardinal; y si se alzan los tres dedos, uno tras otro, se propone un número ordinal. El ordinal deja ocioso, a la larga, el sistema de referencia o clase de objetos usados para la confrontación, objetos que equivalen a la colección de piedrecitas.

El sistema decimal que hoy usamos no es el único posible, ni es el único empleado en todos los pueblos. Hay vestigios de sistemas binarios, a los que Leibniz aconsejaba volver por lo que simplifican las operaciones aunque complican la notación gráfica. Hay también vestigios de sistemas quinarios. Los hay cuya base es doce, de que quedan huellas en los doce meses del año y en sistemas métricos todavía usados: doce peniques en un chelín, doce docenas en una gruesa, doce pulgadas en un pie, etc. Y todavía la base de veinte aparece en el "score" inglés y en el número francés "quatrevingt" o "cuatroveintes", por "ochenta". El sistema decimal se ha impuesto por economía, y en parte también por el accidente fisiológico de que el hombre tenga en las manos



diez dedos plegables que permitan la cuenta.

Redondeada así la noción lógica del número, con el correlato de la noción de unidad, que es un descubrimiento difícil, falta todavía descubrir la misteriosa noción del "cero", o nada cargada de sentido, y luego expandirla hacia arriba en la serie de las magnitudes crecientes, y hacia abajo en la serie de las decrecientes. Los tasmanios cuentan: uno, dos, muchos. Para ciertos hotentotes el infinito empieza más allá del tres, número máximo que alcanzan a percibir. Los guaraníes alcanzan hasta el cuatro. Se ha admitido que todavía las lenguas europeas usan para el tres ciertos nombres que traen resabios de un primitivo significado equivalente a "mucho" o a "más allá": "ter, trans", "tres, trois", etc. (J. Dantzig, *El número, lenguaje de la ciencia*, I, 2.) Aquí juegan secundariamente las nociones de "unidad", "pares" o correspondencias, "nones" o falta de correspondencia, y "mucho" o "más allá". Los números grandes sólo aparecen claramente analizados por el griego Arquímedes, en su apólogo del "computador de arenas" o "arenario"; y el verdadero infinito matemático, sólo en el siglo XIX. Respecto al decrecimiento por debajo del "cero", supone ya una abstracción muy ejercitada. La fracción no se impone objetivamente a la contemplación del primitivo. Pues si con el fraccionamiento la cosa se destruye, como para los seres animados, no hay fracción sino aniquilamiento, muerte. Y si se trata de un objeto inanimado, una vara que se parte en dos no le aparece como media vara más media vara, sino como una reproducción de la vara en dos varas. Y para llegar a la noción del fraccionamiento infinitesimal han de pasar muchos siglos.

Tal es el número lógico. Pero todo conocimiento in-

suficiente desarrolla campos de fuerzas místicas. No es posible entrar aquí en la descripción de las preocupaciones místicas emanadas del número, y que van desde el pitagorismo hasta la matemática sublime o aplicación de la matemática a las pruebas de la existencia de Dios (A. Reyes, *El deslinde*, VIII, 13.) La magia, el folklore, las supersticiones, conservan la huella de estas humedades emocionales que suelen empapar al número, y que se relacionan también con la función lingüística o poder oscuro de dominio concedido al nombre de la cosa, o con la pintura o estatuaria mágicas a que se atribuye una virtud sobre la persona representada, como en la novela de Wilde, *El retrato de Dorian Gray*. Así se ve que el salvaje huye de la cámara fotográfica, y la mujer que se lanza a la vida libre toma un nombre de guerra, a manera de escudo místico. El enamorado esconde el nombre de su dama. Parafraseando a Musset, dice Gutiérrez Nájera en la Canción de Fortunio:

*Si de la que amo con tal misterio
pensáis que el nombre revelaré,
sabedlo todos, por un imperio,
por un imperio no lo diré.*

Entre las tribus atrasadas, que son nuestro único documento sobre la mentalidad primitiva, y también en numerosos testimonios de la literatura más arcaica, es fácil advertir que se han atribuido virtudes secretas al 3 (teologías trinitarias de la India o del cristianismo elaborado por la Grecia tardía, etc.), al 7 y a otros números. La aritmología pitagórica de los griegos ofrece los ejemplos más abundantes; y luego, la cabalística desarrolla la pseudociencia de la aritmomancia, en que se conjugan las letras de los nombres con números y símbolos, la onomatomancia aritmética, etc., que son persistencias de la mentalidad prehistórica. Estos juegos de simetría han servido de inspiraciones artísticas, porque el hombre no es pura y exclusivamente razón.

Aun dejando a un lado el álgebra o abstracción superior sobre los números, en funciones y relaciones representadas con letras, que es fruto muy tardío, hay que considerar, para el caso de los primitivos, otro concepto matemático fundamental: la figura geométrica. Tampoco ésta pudo ser abstraída en un instante. No lo lograron del todo los egipcios, que aún la veían pegada a la forma de un terreno material, y sólo llegaron a ella los filósofos griegos. Se dirá que los primitivos usaron ornamentaciones de forma geométrica, pero éstas son meras aplicaciones cualitativas de la forma y no abstracciones matemáticas. La geometría brota de la medición de propiedades, lo que no existe para el primitivo por no ser un centro de interés en su vida. La abstracción, que es siempre un esfuerzo, sólo se ejercita donde hace falta. No es que al primitivo le fuera imposible abstraer la noción de figura: es que no le hacía falta. Si quiere hablar de algo redondo, dirá "como la luna llena", al modo que Pascal a los doce años redescubría la geometría euclidiana hablando de "redondos y barras". Más aún las experiencias psicológicas de Verlaine (no el poeta) comprueban aquellas doctrinas filosóficas que conceden a la

mente humana una posibilidad de construcción abstracta, previa y aun indispensable a la captación de conocimientos experimentales concretos y derivados de las impresiones de los sentidos. Las intuiciones de la forma geométrica bien podían existir en la mente del primitivo, sin que experimentara necesidad alguna de expresarlas en abstracción matemática. Nótese que también ha habido en el orden geométrico cierta floración de emociones místicas, como el sentimiento de las direcciones privilegiadas del espacio, que todavía nos hacen ceder la derecha a la persona de respeto.

Lo que sabemos de la matemática prehistórica se reduce casi a la posibilidad de que ciertas barras y puntos, dibujados en ocre rojo en planchas de esquisto del aziliano o mesolítico, puedan representar cómputos (Capitant, *La Prehistoria*).

En cuanto a las unidades de medida en sí misma, ya se entiende que su "desantropomorfización" no era indispensable al nacimiento de la ciencia abstracta, puesto que aún se usan pulgadas, pies, codos, jornadas, etc.

8. De la prehistoria a la historia

El paso de la prehistoria a la historia es el paso de los yacimientos materiales, documentos mudos e involuntarios, a los testimonios escritos de todo orden, destinados ya a conservar y transmitir memoria de los hechos. Acaso se haya exagerado la antigüedad de ciertos vestigios elamitas (cercano Oriente) que llevarían los primeros jeroglifos y los residuos de las primeras lenguas conocidas hasta unos 6000 años a.C. En todo caso, para el mundo occidental, la historia ha comenzado ya seguramente unos 4000 a.C. El escenario de la prehistoria es impreciso y extenso: corre o aparece esporádicamente por Oceanía, Asia, Africa y Europa. El escenario de la historia se fija en las cercanías del Mediterráneo, mar interior encerrado entre los tres grandes continentes del viejo mundo, que viene a ser el punto de partida y el punto de referencia; y sobre todo en ese cuadrante que hoy se llama con cierta vaguedad el cercano Oriente. En esta designación se comprende la parte del Asia que queda al sudoeste de Rusia y del Mar Negro y al oeste del Afganistán, y también la región del valle del Nilo, cuya cultura inicial tiene mayor relación con la Mesopotamia que no con el Africa misma, de que la cortaban, a la izquierda, inmensos desiertos, y abajo, grandes cataratas. La línea de la tradición puede trazarse de la Mesopotamia a Egipto, de aquí a Creta, y luego al mundo helénico.

Prescindimos por ahora de especies semilegendarias. Tales las probables civilizaciones desaparecidas por guerras y cataclismos geológicos: Lemuria, Atlántida, Polinesia, Anau, sobre las cuales tanto se ha fantaseado. Lemuria, en que algunos ven la tierra de los pitecoides precursores del hombre —de cuyos combates con el hombre serían vestigio las narraciones del poema indostánico *Ramayana*—, yace según ellos en el fondo del Océano Indico, tierra sumergida que alguna vez se extendió desde las islas de la Sonda por la costa meridional del Africa, hasta la isla de Madagascar. La Atlántida es

otra tierra sumergida, de que queda memoria en la tradición que los sacerdotes egipcios de Sais refirieron a Solón, y que su nieto Platón recogió en páginas inmortales. Se la ha buscado en el Atlas o el Sáhara, en el fondo del Atlántico, en Suecia, en el Báltico, en el Océano Artico, en Creta, en España, en Holanda, en Palestina, en la antigua Troya, en Persia, en Crimea, en Ceilán, en América, etc. (A. Reyes, *La Atlántida castigada*.) Ha sido objeto de las más varias interpretaciones, dando estímulos a los mitógrafos, geólogos, etnólogos, y hasta a los místicos de la extravagancia (A. Vivante y J. Imbelloni, *Libro de las Atlántidas*, Buenos Aires, "Humanior"). El historiador mexicano Edmundo O'Gorman ha estudiado los reflejos de esta tradición en los primeros cronistas del mundo americano. Sobre la Polinesia sólo quedan trozos de epopeyas de Sámoa o Tahití que hacen presumir la antigua grandeza militar de civilizaciones perdidas. Las investigaciones sobre Anau, al sur del Turquestán, datan de principios del siglo XX, y aunque comenzaron por asignar a los vestigios una vetustez de 9000 a.C., ahora se piensa que Pumpelly se equivocó en unos cuatro o cinco mil años.

Prescindimos también, por la imposibilidad de establecer conexiones con el tronco fundamental de nuestra civilización o de establecer cronologías racionales, del lejano Oriente —India y China— o del antiguo Yucatán y del núcleo andino, que deben estudiarse aparte; y del movimiento ascensional que poco a poco subió por Europa hasta el Báltico, el Mar del Norte y las Islas Británicas.

Fijémonos, pues, en el cercano Oriente, donde va a nacer una verdadera civilización. Los desbordes glaciales del norte habían ido atrayendo a los cazadores hacia las llanuras del Sáhara, nunca tocadas por los hielos y que fueron durante millones de años zonas feraces e irrigadas por abundantes lluvias. Paulatinamente, a medida que los hielos se replegaban hacia el norte, las lluvias empezaron a decrecer en las regiones mediterráneas. La parte occidental adquirió su actual carácter desértico, y quedaron como refugios habitables las zonas orientales bañadas por los grandes ríos: Tigris, Eufrates, Nilo.

Pronto los inventos, la metalurgia y la escritura dan al grupo humano una nueva fisonomía. Suele llamarse a esta edad la Edad del Bronce, designación algo confusa. Ante todo, el primer metal descubierto fue el cobre, cuyos primeros trozos tal vez se encontraron por los años 5,000 a.C., entre las hogueras de las tribus que vagaban por el Sinaí. Sólo más tarde se llegó a mezclarlo con el zinc o el estaño para obtener el bronce, y mucho más tarde el hierro es incorporado en la industria. Además, el metal aparece en épocas distintas para distintos pueblos. Finalmente, hay pueblos que pasaron de la piedra al hierro sin conocer el bronce, como Finlandia, Rusia septentrional, Polinesia, Africa central, India meridional, Australia, Japón y, desde luego, la lejana América. Como quiera, después de la domesticación del fuego, el metal es el descubrimiento más importante.

Los orígenes de la cultura mediterránea deben buscarse, antes que en Egipto, en Elam, por la antigua ciudad de Susa, al oriente del Tigris meridional y no lejos

del Golfo Pérsico: cobre, agricultura, jeroglifo, alfarería exquisita y rueda de alfar, carro rodante, joyería, espejos, sistemas de comercio y crédito. Más importante, y parece desde luego que anterior a Egipto, es la región sumeria o Mesopotamia del sur, en camino ascendente hacia lo que luego será la gran Babilonia: Eridú, Ur, Uruk, Larsa, Lagash, Nipur, Nisín, Agade, junto al Eufrates, y la más vieja, Kish, sobre el Tigris. El carácter y cronología de esta cultura todavía son objeto de dudas y averiguaciones. La Antigüedad clásica ignoró a los sumerios, y el babilonio Beroso, en el siglo III a.C., habla de ellos en términos mitológicos, como de monstruos civilizadores que llegaron por el Golfo Pérsico guiados por Oanes. Se ignoran su raza y su procedencia. Su lengua no era semítica y se duda si sería mongólica. Usaban ya la escritura cuneiforme, en jeroglifos tal vez derivados de las incisiones ornamentales de la alfarería. Conocían ya la escultura y la joyería, usaban vestidos de lana, gorros y sandalias. Se atribuían una lista de monarcas que databan fabulosamente de cinco mil siglos. Las lamentaciones de su poeta Dingiradamu sobre guerras y destrucciones se asegura que datan de cerca de 5000 a.C. La penumbrosa historia se define un poco hacia los 3000 a.C. Sobrevienen luego las monarquías semíticas acadianas (Agade), y aquella cultura se va confundiendo en la antigua Ur de los caldeos en el ciclo asirio, dejando el recuerdo de Sargón el conquistador, hijo de una prostituta sagrada; el recuerdo del acadiano Manishtusu que llevó a Elam la guerra por meros incentivos artísticos, para obtener plata y diorita con que embellecer sus santuarios; el recuerdo de Gudea el edificador y justo monarca, cuya imagen de diorita se conserva en el Louvre; y el recuerdo de los saqueos del tesoro de su diosa Istar por pueblos orientales (elamitas) y occidentales (amoritas). Por transculturación, estos pueblos vencidos, que ya para el apogeo de Persia han desaparecido de la historia, legaron a los conquistadores asirios y babilonios un caudal de nociones religiosas, sociales, políticas y artísticas: su Gilgamesh será héroe de las epopeyas babilónicas; su Tamuz será el Adonis griego; los hebreos recibirán de ellos, indirectamente, la tradición del Diluvio. Hamurabi inspirará su código en los preceptos de los monarcas sumerios. Por toda la antigua Mesopotamia se difunden sus artes de canalización, riego, comunicaciones fluviales, norias, arquitectura pública y privada, construcción de adobes, puertas giratorias de madera, metalería que no ignoró el oro, la plata ni aun el hierro, instrumentos de pedernal, hueso, marfil y barro, arado de bueyes, lujos y cosméticos femeninos, tejidos, leyes y arbitrajes, préstamos comerciales a interés, medicina, escritura, escuelas, poesía, etc.

Mucho de esto llega hasta Egipto, sea por el istmo de Suez o por el Mar Rojo, a través de los antiguos ríos derivados del Nilo y entre todo ello, llegó la escritura pictográfica anterior a las grandes dinastías, el sello cilíndrico del Egipto primitivo que luego fue abandonado, instrumentos y artefactos diversos, estatuillas de dioses asiáticos, etc. Y la verdadera estatuaría, la rueda de alfar y el carro sólo aparecen en Egipto mucho después que en Sumeria.



9. Los abismos del tiempo humano

Es hoy sabido de todos que la historia clásica del hombre queda reducida a un instante si se la compara con las enormes perspectivas del tiempo que la ciencia arqueológica ha descubierto en nuestros días. La historia, junto a la prehistoria, pasa a la categoría de pluma en el sombrero. Lo curioso es encontrar el pleno sentimiento de esta proporción, o desproporción, en el obispo de Chester, Juan Pearson, que ya en su *Exposición del Credo*, segunda mitad del siglo XVII, se sentía arrobado ante las inmensidades del abismo que precedió a la historia. ¿Qué es la historia? Lo que caprichosamente quiso respetar la incuria del tiempo.

“Pues la iniquidad del olvido ha derramado ciegamente sus adormideras, y trata las memorias humanas sin atención a los méritos de perpetuidad. Aquel fundador de las pirámides ¿qué puede inspirarnos sino lástima? Vive Heróstrato por haber quemado el templo de Diana, y el que lo edificó casi ha desaparecido. El tiempo conservó el epitafio de los caballos de Adriano, pero ha borrado el de éste. En vano computaríamos las dichas por la ventaja de los buenos nombres, porque los malos tienen la misma perennidad; y Tersites amenaza vivir tanto como viva Agamemnon. ¿Quién asegurará si siquiera conocemos a los mejores? ¿O si no se habrán olvidado otros más notables que cuantos perduran en los repertorios conocidos? Sin el favor del Registro imperecedero, el primer hombre sería tan ignorado como el último, y su única crónica, la longevidad de Matusalén. Para el olvido no hay soborno. La mayoría ha de con-

formarse con ser como si jamás hubiera sido, y contar en los registros de Dios, ya que no en la cuenta de los hombres. El primer relato contiene veintisiete nombres, y de cuantos vienen después no queda ninguno en el siglo. Pronto el número de los muertos excedió a los que han de vivir. La noche del tiempo superó con exceso al día y ¿quién sabe cuándo fue el equinoccio? Cada hora añade algo a esta aritmética corriente, que no para un instante. Y pues la muerte es Lucina de la vida, y aun el pagano puede dudar si vivir así difiere del morir; pues nuestro sol más duradero camina al descenso sin remedio después de dibujar su arco, y así no ha de faltar ya mucho para que caigamos en la sombra y sea cenizas nuestra luz; pues el hermano de la muerte a diario nos angustia con su mortal ‘memento’, y el tiempo que sin cesar envejece recorta a la vez nuestra esperanza, la diuturnidad no es más que un sueño y una insensata expectación.” (Sir Thomas Browne, *Hydriotaphia: Urna funérea*, 1658.)

Sobre estos abismos de tiempo, sobre este río de olvido, adelanta la civilización, la herencia humana. Ella supone distintas condiciones conforme a las cuales pueden distribuirse mentalmente las distintas fases del espectáculo descrito. Condiciones terrestres: unas geológicas y otras geográficas. Por cuanto a las geológicas, estabilidad de la morada terrestre, en su juventud sometida a tremendas convulsiones, desgarramientos y otras indecisiones plásticas; luego invadida varias veces por enormes derrames glaciales que no han de ser los últimos, por lo que afirma un escritor ingenioso que la civilización es un entreacto entre dos congelaciones. Por cuanto a las condiciones geográficas, clemencia, moderación de regímenes, prudente proporción de sol y humedad,



suelo bonancible, o aproximaciones a este término medio que desafían el esfuerzo humano con ciertas promesas de dejarse vencer. Sobre estas condiciones terrestres, operan las condiciones humanas del agrupamiento: provisión y previsión económicas, organización política, tradición de normas religiosas o morales y cultura. Y de aquí resultan todos los múltiples tipos de convivencia, economía, ética, creencia y conocimiento que se encuentran en las sociedades humanas.

La necesidad rige directamente las bases más naturales o animales de la humanidad, pero se transforma conforme subimos hacia los estímulos más característicamente humanos, y dista ya mucho de ser el incentivo esencial de la cultura. La cultura se convierte pronto en un fin por sí misma, busca complicaciones innecesarias, fundadas tan sólo en alicientes estéticos, desinteresados y sublimes, y es el rasgo distintivo del hombre. Se ha dicho que su principal acicate es la inmensa capacidad del aburrimiento de nuestra especie.

Véase el sumidero de nociones y conquistas en que vive un hombre cualquiera de nuestro tiempo:

"Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el cercano Oriente, pero modificado en la Europa del norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lino, domesticado en el cercano Oriente, o de seda, cuyo uso fue descubierto en China; todos estos materiales se han transformado en tejidos por medio de procesos inventados en el cercano Oriente. Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos; luego se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el antiguo Egipto. Al volver a su alcoba, toma la ropa que está colocada en una silla, mueble procedente del sur de Europa, y empieza a vestirse. Se viste con prendas¹ cuya forma originalmente se derivó de los vestidos de piel de los nómadas de las estepas asiáticas, y calza zapatos hechos de cuero, curtidos por un proceso inventado en el antiguo Egipto, y cortados según un patrón derivado de las civilizaciones clásicas del Mediterráneo. Alrededor del cuello se anuda una tira de tela de colores brillantes, supervivencia de los chales o bufandas que usaban los croatas del siglo XVII. Antes de bajar a desayunarse se asoma a la ventana, hecha de vidrio inventado en Egipto, y si está lloviendo, se calza unos zapatos de caucho, descubierto por los indios de Centroamérica, y coge un paraguas, inventado en el Asia sudoriental. Se cubre la cabeza con un sombrero hecho de fieltro, material inventado en las estepas asiáticas. Ya en la calle, se detiene un momento para comparar un periódico, pagándolo con monedas, una invención de la antigua Libia. En el restorán le espera toda una serie de elementos adquiridos de muchas culturas. Su plato está hecho según una forma de cerámica inventada en China. Su cuchillo es de acero, alea-

ción hecha por primera vez en el sur de la India; su tenedor es un invento de la Italia medieval, y su cuchara un derivado de un original romano. Comienza su desayuno con una naranja, procedente del Mediterráneo oriental, un melón de Persia, o quizá una raja de sandía de África. Además toma un poco de café, planta de Abisinia, con leche y azúcar. Tanto la domesticación de las vacas como la idea de ordeñarlas se originaron en el cercano Oriente, y el azúcar se hizo por primera vez en la India. Después de la fruta y el café sigue con los waffles, que son una especie de tortillas hechas según una técnica escandinava con trigo, aclimatado en Asia Menor. Sobre estas tortillas desparrama un poco de jarabe de arce, inventado por los indios de los bosques orientales. Además puede servirse unos huevos de una especie de pájaro domesticado en Indochina, o algún filete de carne de un animal domesticado en Asia Oriental, salada y ahumada según un proceso inventado en el norte de Europa. Una vez que ha terminado de comer, se pone a fumar, costumbre del indio americano, consumiendo una planta domesticada en Brasil, ya en una pipa, derivada de los indios de Virginia, o en un cigarrillo, derivado de México. Si es suficientemente vigoroso elegirá un puro, que nos ha sido transmitido de las Antillas a través de España. Mientras fuma, lee las noticias del día impresas con caracteres inventados por los antiguos semitas sobre un material inventado en China, según un proceso inventado en Alemania. A medida que se va enterando de las dificultades que hay por el extranjero, si es un consciente ciudadano conservador, irá dando las gracias a una deidad hebrea, en un lenguaje indo-europeo, por haber nacido en el continente americano." (Linton.)

* Alfonso Reyes. "Un paseo por la prehistoria". Revista de Filosofía y Letras. Tomo VI, julio-sept., 1943. No. 11, p. 127-151. Tomo VI, oct-dic., 1943. No. 12, p. 325-344.

¹ Las ropas menores, según Alfonso el Sabio, son invención de la reina Semíramis — A.R.



JIBONANANDA DAS

Poemas

Traducción de Susnigdha Dey

Jibonananda Das nació en 1899 en el este de Bengala, territorio que hoy forma parte de Bangladesh. Se graduó en literatura inglesa en 1921 en la Universidad de Calcutta. Dedicó la mayor parte de su vida a la enseñanza y publicó obras en verso además de algunos ensayos. Murió en 1954 a consecuencia de un accidente de tráfico.

Quizás es el mejor poeta de la generación que sigue a Tagore. Este gran poeta alabó las imágenes del joven Jibonananda, a las que calificó de nutridas y respaldadas por los sentidos.

El mismo Jibonananda dijo en el prólogo que precede la

antología de sus mejores poemas, publicada en 1954 en bengalí, que algunos críticos habían calificado su obra de "solitaria", "de la naturaleza", "una reflexión de la sociedad", "llena de símbolos", "surrealista", etc., y añade en el citado prólogo, "Todos estos críticos tienen sus elementos de verdad en cuanto tocan algunos poemas, pero estas explicaciones no son válidas para mi poesía entera". Para él, "la poesía no es sólo una emoción estética sino también el producto de la experiencia y conciencia de un alma refinada. No es una emoción estética de mera imaginación o mera inteligencia".



Bonolata Sen

Por mil años he andado los caminos del mundo,
Desde el océano de Ceilán hasta el mar de Malaya en la oscuridad de
la noche

he viajado mucho; en el mundo gris de Bimbisar y de Ashoka
estaba yo; más lejos en la sombra de la ciudad de Bidharva
estaba yo cansado y rodeado por el espumoso mar de la vida.
Bonolata Sen de Nator me dio paz por un par de horas.

Su cabello es como la noche oscura de la antigua Bidharva;
su rostro como la escultura de Sravasti; como el marinero
que más allá en el mar, después de haber perdido la ruta al romperse
los remos,

llega a ver la hierba verde de la isla de la canela
así la vi en la oscuridad. ¿Dónde has estado todo el tiempo?
me dijo Bonolata Sen alzando sus ojos como nidos de pájaros.

Al fin del día se acerca la noche con el son del rocío;
el milano limpia el olor de sol de sus alas;
al apagarse los colores de la tierra, se prepara el poema
entonces en busca de la historia las luciérnagas emiten colores;
todos los pájaros vuelven — todos los ríos — se terminan todas las
cuentas de la vida

sólo queda la oscuridad y sentada enfrente Bonolata Sen.

La Hierba

En la luz tierna y verde como la joven hoja de limón
la tierra se cubre al amanecer.
La verde hierba es como el inmaduro pomelo —y tan perfumada—
Los ciervos la rasgan con sus dientes.
Deseo beber el olor de la hierba copa tras copa
como si fuera un vino verde,
exprimir el cuerpo de la hierba —acariciar con ella los ojos—
mi pluma está en las alas de la hierba
y entre las hierbas nacer como una más, saliendo
de las tinieblas del profundo cuerpo de una hierba-madre.



En el cielo

Suranyana, no te marches,
no hables con el joven;
vuelve Suranyana
en la noche del fuego plateado de las estrellas;
vuelve al campo, entre las ondas;
vuelve a mi corazón;
lejos, lejos y más lejos
no te vayas otra vez con el joven.

¿De qué hablas con él? ¡Con él!
En el cielo detrás del cielo
te pareces hoy a la tierra;
Su amor se vuelve hierba.

Suranyana
tu corazón hoy es como la hierba;
viento tras viento
cielo tras cielo.



Por las calles

Impulsado por no sé que afán he andado mucho a solas
a través de las calles de la ciudad; muchas veces he visto
que los autobuses y tranvías circulan como deben
y después dejan las calles y van silenciosamente al mundo de sus
sueños.

Toda la noche los faroles alumbran cumpliendo su misión.
Nadie se equivoca —ladrillos, casas, letreros, ventanas, puertas,
techos todos
sienten la necesidad de acostarse callados bajo el cielo.

Recorriendo las calles a solas sentí una profunda tranquilidad en mi
corazón;

Era ya muy tarde —entonces muchas estrellas rodeaban en silencio
las cabezas de las torres—me pregunto si he visto cosa

más sencilla y sensible que Calcutta con sus numerosas torres y
estrellas.

Los ojos bajan —el cigarro se quema en silencio —mucho polvo y
muchas pajas en el viento.

Corro a un lado cerrando los ojos —muchas hojas secas de color de
almendra, vuelan de los árboles.

No se aún hoy después de miles y miles de años
por qué he andado a solas toda la noche en Babilonia.

Hobbes: absolutismo y soberanía

1. Actualidad de Hobbes

El pensamiento político es la forma del discurso racional más directamente ligada a (y en cierta medida dependiente de) las circunstancias sociales específicas en que se elabora. Hobbes desarrolla su investigación en un momento de agudas convulsiones, cuando los conflictos políticos y religiosos se exacerbaban en Inglaterra hasta desembocar en la guerra civil, y en el derrocamiento del régimen monárquico. En su obra hay el reconocimiento explícito de las motivaciones inmediatas que orientan el rumbo de su reflexión y el señalamiento preciso de los fines perseguidos: “unos años antes de que ardiera en guerra civil, mi patria hervía con discusiones relativas al derecho del poder y a la obediencia debida por los ciudadanos, preludio de la guerra que se acercaba. Tal fue la razón que me llevó a madurar y terminar esta tercera parte... escribí este libro para que consideréis que más vale gozar personalmente del régimen actual, aun si no es el mejor, que suscitar la guerra a fin de intentar una reforma del Estado para otros hombres, en otro siglo, cuando hayáis perecido o envejecido” (*Del ciudadano. Prefacio*).

Sin embargo, si el pensamiento político de Hobbes tuviera sólo el alcance circunstancial que sugiere esta declaración, jamás habría producido el impacto que —como es fácil observar— tuvo en la evolución posterior de la teoría política. Más allá de la intervención ocasional en una cierta coyuntura de la historia inglesa, sus textos configuran un eslabón decisivo en la teoría requerida por la formación del Estado capitalista. En efecto, como ha sido indicado, “si quisiéramos encerrar en una fórmula el significado de la filosofía política de Thomas Hobbes, podríamos decir que ella constituye la primera teoría moderna del Estado moderno”.¹ Para puntualizar más esta fórmula genérica, se puede decir que Hobbes describe el funcionamiento y explica la necesidad de la forma adoptada por el Estado en la primera fase del surgimiento de la sociedad burguesa. La incipiente formación social capitalista, en la etapa de predominio de la acumulación originaria, exige una forma peculiar de Estado: el poder soberano absoluto aparecía como condición indispensable para la unificación del Estado nacional frente a la atomización característica de los poderes en la sociedad feudal. “Hobbes es el máximo teórico del absolutismo, esto es, de la forma histórica en que se desarrolló, entre el '500 y el '600, el Estado moderno”.²

Ni el carácter de su intervención teórica en la crisis so-

cial de la época, ni su alegato en defensa del poder soberano absoluto explican la actualidad de Hobbes. La vigencia de su pensamiento, lo que hace de su filosofía política algo más que una pieza de museo o un capítulo superado en la historia de las doctrinas políticas, es su contribución al descubrimiento de la lógica real del poder político. Allí donde el Estado asume elementos autoritarios y despóticos, no se puede prescindir de ciertas tesis de Hobbes para comprender el funcionamiento de ese Leviatán monstruoso de quien se dice en el libro de Job “no hay poder sobre la Tierra que se le pueda comparar”. Si como partidario del poder soberano absoluto su modelo teórico no está en condiciones de admitir siquiera la posibilidad de un ejercicio liberal de la autoridad, en cambio el pensamiento liberal no puede dar cuenta de los resortes últimos que impulsan al poder a asumir modalidades despóticas.

Durante los periodos de estabilidad social, cuando el Estado adopta el rostro democrático, el absolutismo de Hobbes puede parecer un exabrupto demasiado sometido a las condiciones históricas de su formulación, pero cuando las tendencias autoritarias —como ocurre en nuestra época— son más decisivas y el poder se vuelve sinónimo de opresión, entonces hay mayor disponibilidad para aceptar que Hobbes captó la naturaleza profunda del Estado capitalista moderno. Si el despotismo no es resultado de una desviación azarosa sino consecuencia de la organización misma de la sociedad burguesa; si el pluralismo es factible en ciertas circunstancias en esta sociedad, pero sin eliminar el riesgo del absolutismo siempre que aquél amenace las bases de sustentación de ésta, entonces se puede concluir que Hobbes permite comprender no sólo una forma ya caduca del Estado moderno, sino un componente consustancial del mismo.

2. La novedad teórica

Hobbes tenía clara conciencia de que su pensamiento representaba una renovación teórica y estaba convencido de haber sentado las bases de una nueva ciencia denominada por él filosofía civil. La novedad de su discurso político consistía, ante todo, en la incorporación del método galileano en un campo problemático dominado hasta entonces por procedimientos menos rigurosos. Ese método importado de la ciencia galileana, vale decir, del centro mismo del pensamiento renacentista, puede presentarse en breve como el doble proceso de descomposición o análisis del Estado para descubrir los principios básicos de su constitución (la naturaleza humana, las pasiones) y de recomposición o sín-

tesis, a partir de tales principios, del cuerpo político o Estado que aparece ahora como realidad conocida racionalmente. "La mejor manera para conocer un objeto es conocer los elementos que lo constituyen... en un reloj mecánico u otra máquina un poco más complicada sólo se puede conocer el oficio de cada parte y de cada engranaje desmontándolos y examinando separadamente la materia, la forma y el movimiento de las partes." (C, Pref.) Con el análisis el objeto se descompone en sus elementos constitutivos y con la síntesis se recompone el objeto pero esta vez como unidad inteligible.

La aplicación de este programa al conocimiento del Estado permite la fundamentación racional del cuerpo político. La audacia radical de Hobbes consiste en el desplazamiento a un segundo plano de la legitimación divina del Estado. La legitimidad del Estado soberano no se apoya ya en los oscuros atributos propuestos por las anteriores teorías basadas principalmente en la noción de derecho divino. Se encuentra ahora un fundamento immanente en la idea de naturaleza humana: "la ruptura definitiva con la civilidad eclesiástica del medievo se concluye propiamente con la secularización del poder político. Así, el absolutismo (al menos en la forma en que es teorizado por Hobbes) deviene una de las condiciones esenciales del desarrollo de la sociedad burguesa".³ En el pensamiento político había prevalecido el principio de autoridad: los defensores del derecho divino del gobernante apelaban a la autoridad sobrenatural para legitimar la fundación del poder monárquico. El racionalismo de Hobbes, en cambio, introduce por vez primera en el estudio del fenómeno estatal la idea de la contradicción, del conflicto generalizado, de la guerra de todos contra todos, como la causa de la constitución del Estado y, a la vez, como justificación del absolutismo.

Frente a la mentalidad religiosa que busca una fuente trascendente para comprender el fenómeno político fundamental, la cuestión del poder, en Hobbes es un modelo teórico de la sociedad lo que muestra la necesidad del soberano absoluto. Sin embargo, la sociedad no es concebida como un conjunto natural, pues Hobbes rechaza la concepción clásica del hombre como animal político. "La mayoría de los que escribieron sobre política suponen, afirman o postulan que el hombre es un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad... este axioma, aunque aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso y el error proviene de un examen demasiado superficial de la naturaleza humana" (C, I, 2). Así pues, es un modelo de sociedad derivado de supuestos individualistas extremos lo que está en la base de la filosofía política de Hobbes. Su novedoso planteamiento resulta de una combinación entre: a) la aplicación a la cuestión estatal del programa racionalista elaborado en la ciencia de su época y b) el procesamiento conceptual del individualismo característico de la nueva sociedad burguesa.

3. La igualdad de los individuos

La dispersa sociedad feudal, centrada en torno a la autoridad de la Iglesia pero atomizada por el localismo de la economía medieval, cede paso con

la extensión del mercantilismo a un nuevo sistema de relaciones sociales donde el funcionamiento de las fuerzas objetivas del mercado sustituye la estratificación cerrada propia de las anteriores formaciones sociales. El nuevo orden social ya no requiere el supuesto de una jerarquía rígida decidida por factores naturales o sobrenaturales. Por el contrario, la producción de valor de cambio va acompañada del abandono de cualquier estratificación originaria en el hombre y de la exaltación de atributos antes no reconocidos en la condición natural de éste: libertad e igualdad. "Todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza y la desigualdad que ahora existe, por ejemplo la de la riqueza, del poder, de la nobleza, tuvo su origen en la ley civil. Sé que Aristóteles, en el primer libro de su *Política*, asienta como fundamento de toda la ciencia política que unos hombres son, por naturaleza, aptos para mandar y otros para servir... este fundamento no sólo va contra la razón sino también contra la experiencia" (C, III, 13).

La experiencia invocada por Hobbes es la de una sociedad dividida en clases, pero cuyo orden no depende ya del mantenimiento de una jerarquía inalterable. Su modelo de sociedad y el absolutismo que defiende derivan directamente de las premisas individualistas de su pensamiento, es decir, del supuesto de la libertad e igualdad naturales de todos los hombres. El mercado y el soberano absoluto desempeñan en la primera fase del nuevo sistema capitalista una función semejante a la de los estamentos estáticos en los sistemas anteriores. La versión de Hobbes difiere en este punto de manera tan tajante de la medieval o la clásica griega porque en el mundo del mercantilismo la razón no encuentra fundamento alguno para la creencia según la cual existe una jerarquía "naturalmente" dada o creada por Dios, donde las diferencias de clase son consecuencia inmediata de la desigualdad originaria de los individuos. "No debe sorprender que Hobbes fuera el primer pensador político en basarse en una supuesta igualdad humana. Con anterioridad a Hobbes... los pensadores que construían teorías sobre la obligación política tenían que suponer alguna desigualdad moral o funcional entre las clases, pues la sociedad jerárquica exige derechos y obligaciones desiguales."⁴

Hobbes captó una tendencia que apenas despuntaba en su época y ello testimonia el vigor de su pensamiento político. Libertad e igualdad serán consignas decisivas en la Revolución francesa, más de cien años después. Al estudiar una sociedad donde comenzaban a establecerse relaciones mercantiles comprendió que en el incipiente orden burgués no hacía falta atribuir aptitudes desiguales a los hombres para garantizar la estabilidad social. Ciertos valores individuales predominaban por encima de los de cualquier grupo estratificado: gremio, nobleza o clero. "Debemos dar crédito a Hobbes por advertir que la sociedad jerárquica de los siglos precedentes estaba siendo reemplazada por una sociedad mercantil que era en algunos sentidos una sociedad más igualitaria. Requería derechos legales iguales y justicia igual para todos, prescindiendo de la riqueza o rango tradicional".⁵ Sin embargo, su noción de igualdad tiene un contenido peculiar, pues remite a la autonomía e insociabilidad del

individuo fuera del Estado. Los hombres son iguales por su capacidad común de dañarse recíprocamente y no es, por tanto, un vínculo sino un motivo del conflicto general.

4. Estado de naturaleza

Precisamente la igualdad originaria de los hombres postulada por Hobbes, el derecho de todos a todas las cosas, en combinación con su idea de que el hombre no nació apto para la sociedad (por lo que sólo adquiere tal aptitud a través de la educación), le posibilitan formular la hipótesis lógica del estado de naturaleza. "Expongo primero que la condición de los hombres fuera del Estado, condición que es permitido calificar de natural, no es otra cosa sino la guerra de todos contra todos; que en esta guerra, todos tienen un derecho sobre todas las cosas" (C. Pref.) A pesar de que ciertas formulaciones suyas mueven a confusión y crean la imagen de que Hobbes propone una hipótesis histórica, es decir, la idea de que el estado de naturaleza puro y simple existió antes de que los hombres se hubiesen ligado mutuamente por algún pacto, lo cierto es que "no necesitamos tratar el estado de naturaleza como la condición del hombre antes de que éste se vuelva un ser social; podemos tratarlo como la condición en la que decaería si se desintegrara el orden social".

En las lecturas y comentarios de la obra de Hobbes, con frecuencia todo ocurre como si, en efecto, el estado de naturaleza fuera una situación previa a la constitución de cualquier sociedad organizada, en la que el hombre actuara conforme exclusivamente a sus propias inclinaciones naturales, desgarrado por contradicciones insuperables derivadas de la propensión a dañar y del egoísmo que generan la guerra de todos contra todos. Es preciso subrayar, por el contrario, que "nunca existió un tiempo en que los hombres se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro... puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante... de cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer" (Leviathan, 13). Así pues, la hipótesis lógica de Hobbes es muy clara: de no existir un poder soberano absoluto, los individuos —incapaces de convivir en paz— terminarían por desbarrancarse en el caos de la guerra permanente. Se demuestra la necesidad del soberano por la vía de exponer lo que ocurriría si no hubiera autoridad para imponer obediencia al contrato social y a las leyes civiles.

Para suponer que el comportamiento natural de los hombres conduciría necesariamente a la lucha generalizada entre todos, en virtud del afán de cada uno de obtener poder sobre los demás, es preciso partir de un esquema antropológico según el cual hay una "tendencia natural que lleva a los hombres a destrozarse mutuamente, la cual deriva de sus pasiones... es imposible negar que el estado natural de los hombres, antes que se hubiesen constituido en sociedad, fue la guerra, y no la guerra simplemente, sino la guerra de todos contra todos" (C.I, 12). El planteamiento, dejando ahora de lado el carácter

equivoco de su formulación al sugerir una hipótesis histórica cuando en verdad se propone una hipótesis lógica, adolece de otras deficiencias: presupone una noción especulativa, ahistórica e indemostrable de "naturaleza humana", cuyo contenido real proviene de un análisis psicológico basado en la observación empírica de los hombres tal como se comportan en la sociedad mercantil de la época. Ya Rousseau había señalado en la primera versión del *Contrato social* respecto a este punto que "el error de Hobbes no consiste en haber supuesto el estado de guerra entre hombres independientes... sino en haber supuesto tal estado como natural a la especie, presentándolo como causa de aquellos vicios de las cuales, en cambio, es el efecto". Hobbes le atribuye a una pretendida naturaleza humana presocial atributos que, en definitiva, corresponden a hombres que viven en sociedad y, más precisamente, en una sociedad determinada.

Del propio método utilizado por Hobbes se desprende que no hay oportunidad alguna para afirmar con fundamento en qué consiste una abstracta e intemporal naturaleza humana; sólo puede establecerse cuáles son las características socialmente adquiridas de esa naturaleza. Por ello, como ha sido señalado, la primera falla del pensamiento político de Hobbes "es que atribuyó erróneamente las características de la sociedad mercantil a todas las sociedades, y pretendió por tanto que sus conclusiones tenían una validez más amplia de la que podían tener". La antropología de Hobbes corresponde de manera cabal al modelo teórico de sociedad a partir del cual examina el fenómeno del poder, pero ese modelo no da cuenta del orden en toda sociedad posible, como parece creer Hobbes, aunque sí se ajusta con notable proximidad a la sociedad burguesa.

5. La necesidad del Estado

Fuera del Estado, reinan las pasiones, la guerra, el temor, la pobreza, la crueldad, la soledad, la barbarie, la ignorancia, el salvajismo; en el Estado, reinan la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la belleza, la sociabilidad, la elegancia, las ciencias, la benevolencia" (C.X,1). Ahora bien, ¿qué es vivir en el Estado o fuera de él? ¿Significa lo mismo vivir en sociedad y vivir en el Estado? En la teoría de Hobbes es posible distinguir la sociedad, donde las muchas voluntades individuales contrapuestas e impulsadas por su interés propio entran en conflicto, y el Estado, donde el sometimiento al poder soberano absoluto implica la desaparición de esa multiplicidad de voluntades individuales enfrentadas entre sí. En definitiva, el equivoco concepto de "estado de naturaleza" refiere a la situación que se produce siempre que es quebrado el pacto de sujeción al soberano. "La sociedad formada sin ninguna potestad común que mantenga a todos a raya por miedo a un castigo, no basta para procurar la seguridad que exige el ejercicio de la justicia natural" (C.V, 5).

En la sociedad actúan muchas voluntades definidas por sus respectivos fines privados y no una sola voluntad como ocurre en el Estado. En éste se da el sometimiento de esas voluntades discrepantes a quien dispone de fuer-

za suficiente para lograr la convergencia de todas ellas en la unidad y la concordia. "La unión así creada se llama Estado, o sociedad civil y también persona civil... El Estado, pues, ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre muchos hombres debe considerarse como la voluntad de todos ellos y que puede, por consiguiente, utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y defensa común" (C, V, 9). La cuestión de la unidad constituye el centro del proceso de formación del orden burgués en el contexto de disolución del mundo feudal. El principio unificador en ese proceso es la instauración del Estado moderno y toda la doctrina política de Hobbes "está atravesada por una única convicción fundamental: que el Estado o es único y unitario o no es nada y que, por tanto, o el hombre acepta esta suprema razón del Estado o se pierde en la violencia de la guerra perpetua y universal".⁸

El Estado sólo puede funcionar como principio unificador si logra eliminar toda otra fuente paralela de poder como, por ejemplo, la representada por la Iglesia. Un pensamiento preocupado por las condiciones de unificación de las voluntades en una sola no podía desatender las relaciones entre Iglesia y Estado. Gran parte de la obra de Hobbes está encaminada a sostener una posición audaz al respecto, cuyas conclusiones descansan en una argumentación que exige el sometimiento radical del poder religioso al poder civil representado por el soberano. Como expresión suprema de la organización unitaria de la sociedad, el titular del Estado adquiere poderes absolutos también en el plano religioso. A pesar de que en la coyuntura histórica de Hobbes predomina el conflicto de poderes entre instituciones civiles y eclesiásticas, la parte medular de su planteamiento rebasa ese antagonismo circunstancial. En rigor, de lo que se trata es de afirmar hasta qué grado el cuerpo político sólo es concebible a partir de un principio de unidad, es decir, una instancia mediadora de la multiplicidad contradictoria de voluntades individuales e intereses particulares.

6. El contrato social

Cualquiera que sea el caso con la sociedad, sea ésta una comunidad natural o un cuerpo artificial, lo cierto es que el Estado no existe por naturaleza sino en virtud de un pacto social. Por cuando satisface su necesidad de paz y seguridad los hombres deciden por acuerdo recíproco, o debido a la fuerza coercitiva, renunciar al derecho ilimitado que resulta de su libertad e igualdad naturales y transferirlo al soberano (persona física o asamblea). La hipótesis contractual está, pues, en la base de la explicación del surgimiento del Estado. El contrato político es "el acto en virtud del cual los individuos aislados del estado de naturaleza, obligándose a obedecer las órdenes del soberano, constituyen voluntariamente un cuerpo político capaz de sustituir la miseria y la anarquía de la guerra universal por la paz civil".⁹

La tradición jusnaturalista considera dos acuerdos diferentes como origen del Estado: el pacto de unión (por el cual los individuos se unen en una sociedad de respeto mutuo) y el pacto de sujeción (en cuya virtud delegan su

poder y acatan las órdenes del soberano). Según los teóricos del derecho natural la asociación de los individuos da origen a la sociedad y la subordinación de éstos a la potestad soberana da origen al Estado. De acuerdo con lo antes mencionado, Hobbes no puede aceptar el supuesto implícito en la teoría del doble contrato, a saber, que la multitud (de voluntades individuales) se convierte en pueblo o sujeto unitario (voluntad única) con independencia de su sometimiento al soberano. No hay pacto de unión y, además, pacto de sujeción sino que, para Hobbes, el contrato político conlleva ambos acuerdos en un mismo acto. "La novedad de la solución hobbesiana consiste en haber sustituido el doble contrato por un contrato único, mediante el cual los individuos se comprometen a someterse a un soberano único; es únicamente en la sujeción respecto de este soberano que ellos devienen de multitud en pueblo, cuerpo político. El *pactum unionis* se reduce, por tanto al *pactum subiectionis*".¹⁰ En la sociedad no hay voluntad única (por simple consenso) y ella sólo se da en la sumisión, es decir, en el Estado. "Hemos dicho que para la seguridad de los hombres no sólo se requería el consenso sino también la sumisión de las voluntades con respecto a lo que es indispensable para asegurar la paz y la defensa (y en esta unión o sumisión consiste la naturaleza del Estado)" (C, VI, 3).

El pueblo es una entidad única que obra de concierto; este acuerdo común es imposible en la multitud porque en ésta no hay unificación de las voluntades. Los representados sólo adquieren unidad en y a través del representante, pero la idea de representación introducida por Hobbes difiere del esquema liberal que ha difundido mayormente estas nociones. En este esquema el representante recibe un mandato de sus representados quienes, finalmente, retienen el poder soberano para sí. El representante de Hobbes, en cambio, aparece como la condición de la unidad de sus representados. "Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. En efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados, es lo que hace la persona una... y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud" (L, 16).

En la mayor parte de sus formulaciones Hobbes distingue con precisión entre el Estado, es decir, la multitud unida en una persona y el soberano (hombre o asamblea) a cuya voluntad ha sometido cada individuo su propia voluntad. Sin embargo, dada la hipótesis que reduce el doble contrato a un contrato único, o sea, en virtud de que la unión de los ciudadanos no es la condición previa de la potestad soberana sino una consecuencia de ésta, se abre paso a una ambigüedad que ha acompañado prácticamente a toda la literatura política. Estado es el pueblo organizado, pero Estado es también el conjunto de instituciones —el poder soberano— que ejercen el dominio político. Por ello es posible encontrar en Hobbes —como en muchos otros autores— dos conceptos expresados mediante una misma palabra: "la multitud unida en una persona se denomina Estado" (L, 17) y, a la vez, "ni el conjunto de los ciudadanos, ni uno de ellos, si exceptua-

mos a aquel cuya voluntad reemplaza la voluntad de todos, debe ser considerado como el Estado" (C,V, 9).

7. El poder soberano

La persona a quien el Estado confiere el poder soberano, tiene dominio absoluto sobre los ciudadanos. "Al derecho absoluto del soberano va ligada la obediencia de los ciudadanos; esa obediencia es tan grande como requiere necesariamente el gobierno del Estado, es decir, suficiente para que el derecho absoluto no se haya concedido en vano" (C, VI, 13). No existe siquiera un cuerpo jurídico al que deba atenerse el comportamiento del soberano porque no hay ningún criterio de legalidad o justicia exterior al establecido por el Estado. No existe la justicia por sí misma o el bien en sí más allá de las leyes dictadas por el Estado. "Antes que existieran los poderes políticos no existía lo justo y lo injusto, de modo que la naturaleza de lo justo e injusto depende de lo que está ordenado. Toda acción es por naturaleza indiferente, y el que sea justa o injusta depende del derecho del gobernante. Los reyes legítimos hacen justas las cosas que mandan, por el hecho de mandarlas, e injustas las cosas que prohíben, por el hecho de prohibirlas" (C, XII, 1).

En la obra de Hobbes hay una ambigüedad por cuanto puede ser leída como una propuesta a sus contemporáneos o como una descripción de la lógica real del poder. Al margen de la intención del autor, la vigencia de sus textos se debe a esta segunda posibilidad. Así, no puede extrañar el realismo de ciertas formulaciones como, por ejemplo: "el soberano de un Estado no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorben y haciendo otras nuevas" (L, 26). Por ello mismo ha sido tantas veces confirmada históricamente la tesis de Hobbes según la cual quien ejerce el poder soberano, "tiene también el derecho de juzgar qué opiniones y doctrinas son enemigas de la

paz y de prohibir que se enseñen" (C, VI, 11). El círculo de hierro del absolutismo queda completado por la idea de que "los ciudadanos, por numerosos que sean, no pueden en justicia despojar al soberano de su poder sin su consentimiento" (C, VI, 20).

8. Estado y sociedad

Más grave que la ambigüedad en la noción de "Estado" es la ausencia en Hobbes del concepto de "sociedad civil". La expresión sí aparece en sus textos pero como sinónimo de "Estado". La ausencia de ese concepto no es casual sino el resultado necesario de su teoría, toda vez que en ésta no es la sociedad quien constituye al Estado sino el Estado quien constituye a la sociedad. Por otra parte, tanto las motivaciones políticas inmediatas como el marco histórico, es decir, el carácter apenas embrionario que tenía entonces la organización de la sociedad burguesa, le compelen a dar preferencia a la demostración que se pretende rigurosa de la forma absolutista del Estado y no tanto al examen de la estructura y tendencia de las fuerzas sociales. Hobbes vive en un período de crisis revolucionaria y por ello ve en el comportamiento de los ciudadanos más una pasión disolvente y en la sujeción absoluta al poder soberano la única garantía de paz y seguridad. Las marejadas sociales habían desbaratado la unidad del poder, sin la cual, como dice Rousseau, "ningún Estado y ningún gobierno podrá jamás estar bien constituido".

Por lo anterior, Hobbes rechaza decididamente una tesis tradicional del pensamiento político griego y medieval referente al carácter social del hombre. A pesar de que son evidentes las manifestaciones orgánicas de ese carácter social (familia, aldea, gremio, etc.), Hobbes se apoya en el supuesto de la guerra de todos contra todos basado en una forma extrema y no verificada del individualismo. En consecuencia, no ve hasta qué grado los ciudadanos organizan sus relaciones y constituyen la sociedad civil sin esperar a que todo sea ordenado desde la cúspide del poder. En la perspectiva de Hobbes, fuera del Estado el hombre carece de toda verdadera relación social: eliminado el principio de sociabilidad, que el hombre sólo deriva del Estado, las relaciones humanas se precipitan en la guerra y en el desorden. "Hobbes pasó por alto y omitió incluir en su modelo la fuerza centrípeta de una clase burguesa coherente dentro de la sociedad. Estaba impresionado con la fuerza divisoria y destructiva de la competencia por el poder introducida en su modelo y no vio que el modelo también genera necesariamente una diferenciación de clases de la cual puede esperarse se produzca una cohesión de clase, al menos en la ascendente"¹¹.

Los antagonismos propios de la sociedad burguesa impiden, y esto lo vio Hobbes con más profundidad que nadie antes de él, el funcionamiento coherente y armónico de las relaciones sociales. No hay conciliación de los intereses privados porque éstos se desgarran en sus radicales contradicciones. De ahí la necesidad de un poder soberano que someta tales intereses privados a la reglamentación pública. En efecto, "puesto que, fuera del orden po-



lítico, no existe un orden social y racional propio de las relaciones burguesas como tales, el Estado debe ser constituido, y provisto de poder absoluto, para garantizar, con la paz civil, la seguridad universal y la reglamentación de las relaciones entre los súbditos¹². Sin embargo, de allí no se sigue que los ciudadanos renuncien a organizar su intervención en la vida social. El concepto de "sociedad civil" es necesario para poder pensar esa participación. Ni siquiera la forma absolutista del Estado cancela por completo tal intervención. Además, sin el concepto de "sociedad civil" no es posible dar cuenta de las relaciones diferenciales entre los ciudadanos y el poder soberano las cuales, en ningún caso, quedan reducidas a meras relaciones de sujeción y sometimiento.

La insuficiencia radica, pues, en la creencia de que la multitud, simple colección de voluntades individuales, aisladas y enfrentadas entre sí, puede convertirse en pueblo sólo a través de la mediación del poder soberano absoluto. El esquema no permite ver, entonces, que en la multitud misma hay gérmenes de unidad; el mecanicismo de Hobbes lo conduce a suponer la sociedad completamente fragmentada, es decir, como una no sociedad y, por tanto, la sociabilidad queda íntegramente concentrada en la acción del soberano. "Se puede decir entonces que la sociedad existe, quiere y actúa, en la persona del soberano y en su voluntad: la unión de los individuos es posible sólo gracias a la sumisión universal, esto es a la relación incondicionada de representación que reduce su voluntad a la voluntad única del Estado"¹³. La teoría de Hobbes tiene un acierto fundamental: registrar con nitidez las fuerzas fragmentadoras de la sociedad mercantil y la necesidad en ésta de un poder coercitivo para mantener la unidad social, pero desconoce su potencialidad orgánica, la capacidad de establecer una sociedad civil que no se identifica con el poder político ni se reduce a éste y sin la cual ni siquiera el Estado absolutista estaría en condiciones de lograr esa unidad.

9. Liberalismo y absolutismo

La diferencia básica entre la doctrina política liberal y la de Hobbes radica en que la primera parte del supuesto de que la sociedad es previa e independiente respecto del Estado y este supuesto es explícitamente rechazado por Hobbes. Su afirmación del control absoluto ejercido por el Estado sobre la vida individual y social es inescindible del convencimiento de que los ciudadanos, dejados a su propia dinámica son incapaces de asegurar el orden social. En la perspectiva liberal, por el contrario, el hombre aparece como miembro de un conjunto social más o menos desarrollado, integrado en los organismos de la sociedad civil. Los individuos no se contraponen entre sí de la manera supuesta por Hobbes. En la sociedad considerada al margen del poder soberano, es decir, en el mal denominado "estado de naturaleza", el liberalismo cree encontrar una situación de paz y asistencia recíproca. Por ello la autoridad ejerce apenas el papel de árbitro imparcial en los conflictos incidentales. La actuación de los hombres en conformidad con sus intereses no desemboca en una contradic-

ción insuperable entre utilidad individual y bienestar común. La libertad —que en Hobbes figura como condición del afán de dominio sobre los otros y, en consecuencia, debe ser enajenada en el pacto de sujeción— aparece en el liberalismo como facultad inalienable de la persona humana y nunca como fuente del conflicto generalizado.

La teoría liberal se funda en el supuesto de la armonía espontánea e inmediata de los derechos individuales. Contra toda evidencia empírica el liberalismo cree en la conciliación de intereses en la sociedad burguesa y presenta a ésta como el reino de la armonía universal. La mayor sensibilidad política e histórica de Hobbes advierte cuán lejos están las relaciones sociales mercantiles de tener semejanza con esa Arcadía. El individualismo y los antagonismos de la sociedad burguesa la acercan más a la condición de guerra descrita por Hobbes que no al establecimiento de las relaciones pacíficas y racionales imaginadas —sin apoyo en la experiencia— por la corriente liberal. Esta corriente repudia la instauración de un poder absoluto porque supone factible el despliegue armónico de los intereses privados. La soberanía reside entonces en la sociedad y el mandatario es sólo un representante del pueblo soberano y sus decisiones dependientes de la voluntad de éste.

La experiencia histórica de varios siglos de sociedad burguesa muestra la más radical desarmonía en los intereses privados. El poder político se ejerce conforme al esquema liberal sólo cuando las relaciones sociales adquieren un cierto equilibrio que vuelve innecesario el recurso al despotismo. Sin embargo, la reproducción de los conflictos es inherente a la estructura misma de la sociedad mercantil. En la historia de las sociedades capitalistas, una y otra vez la soberanía le ha sido arrebatada al pueblo, frente al cual se han impuesto formas absolutas de poder. Hobbes no admite más alternativa que la absolutista porque ignora la cohesión que puede alcanzar la organización de la sociedad pero, en última instancia, su teoría ha probado corresponder más a la naturaleza profunda del poder político en la sociedad burguesa. Mientras el bloque dominante tenga la hegemonía en la sociedad civil, la forma absolutista del Estado —con todas las modalidades permitidas por el desarrollo del capitalismo y el predominio imperialista— será el recurso último de quienes detentan el poder. La lógica de las cosas mismas le ha dado la razón a Hobbes frente a sus críticos liberales.

Notas

¹ Norberto Bobbio, Introducción a *Del ciudadano*, p. 9

² Tito Magri, Prefazione a *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 7

³ *Ibid.*, p. 12

⁴ C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, 1970, p. 83

⁵ C.B. Macpherson, Introduction to *Leviathan*, Penguin Books, p. 58

⁶ John Plamenatz, Introduction to *Leviathan*, p. 11

⁷ C.B. Macpherson, *La teoría...*, p. 91

⁸ N. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 10

⁹ T. Magri, *Op. Cit.*, p. 29

¹⁰ T. Magri, *Op. Cit.*, p. 31

¹¹ C.B. Macpherson, Introduction to... p. 56

¹² T. Magri, *Op. Cit.*, p. 21

¹³ *Ibid.*, p. 34

Ateísmo Cristiano

Una de las primeras y más constantes acusaciones hechas en contra del cristianismo naciente fue la de ateísmo. ¿Quiénes hacían esta clase de acusación? ¿Por qué se le atacaba de no tener Dios? ¿Cuál era el mal tipificado por esta acusación? Estas son algunas de las cuestiones que se plantean a quien lee con atención la literatura cristiana más primitiva, y en particular a los autores llamados apologistas.¹

Para dar respuesta a estos interrogantes tenemos que volver la mirada a la Roma del Siglo de Augusto. En esta época la religión romana cobra un esplendor inusitado; reflejo de esto es la fastuosidad de los juegos del año 17a.C., los grandiosos *Ludi Saeculares*, magistralmente descritos en los *carmina* de Horacio, y la consagración del *ara pacis* el año 9 a.C. Masas impresionantes de sacerdotes, dignatarios y fieles dejaban en el espectador esa fascinación entusiasta y embriagante de lo magnífico; el romano podía estar seguro de presenciar algo de la magnitud divina. Era la celebración de la *Pax Romana* por la cual los dioses habían hecho un pacto con los hombres, alianza de la cual Octavio Augusto se consideraba autor. Las fiestas eran, en buena medida, la apoteosis de su persona. El título de Augusto tenía origen sacral, como queda claro en la IV Egloga de Virgilio donde se canta el vaticinio según el cual un niño debía llegar como salvador del mundo. Octavio se esforzó, con poco éxito, en evitar que se le diera en vida un trato reservado a los dioses; en el año 12 a. C. encontramos su nombre incluido en los juramentos oficiales, entre Júpiter Optimo y Máximo (el dios soberano de la religión de Estado) y los dioses solares. Hacia la misma época se organiza la religión del *genius* del Emperador, que se inscribe naturalmente entre los cultos de los Lares, cultos que se contaban entre los más populares en la época republicana. Nos dice Pierre Grimal que cada uno de los doscientos sesenta y cinco barrios de la urbe —los vici— designaba un presidente (*magister*), generalmente un liberto, para dirigir los cultos. Así hasta los más ínfimos entre los habitantes de Roma comulgaban en el reconocimiento hacia el César (P. Grimal, *El Siglo de Augusto*, p. 124).²

El César tenía imperiosas razones para promover esta clase de culto en las colonias. Desde Cartago hasta el norte de las Galias y desde Palestina hasta Hispania, el culto del Emperador se extendió premeditadamente, produciendo la unidad del Imperio en una creencia hasta entonces desconocida.

En este contexto las acusaciones de ateísmo, lanzadas en contra de los cristianos, revelan toda su gravedad. La negación de los cristianos de sacrificar al genio del empe-

rador, o a los dioses romanos, tenía un acento político evidente, que las autoridades romanas no podían pasar por alto. Mientras los cristianos fueron sólo un puñado de judíos disidentes, el fenómeno era irrelevante; pero cuando se empezaron a multiplicar las fraternidades cristianas que practicaban la comunidad de bienes y se identificaban con la masa de los pobres y los marginados, cundió la alarma en los círculos gubernamentales. Durante el reinado de Adriano, un apologista cristiano autor de la llamada "Carta A Diogneto", podía escribir: "Cristianos hay por todas las ciudades del mundo" (cap. 6).³ El pueblo romano y el gobierno percibieron de inmediato el potencial transformador de la actitud práctica cristiana. Desde entonces los cristianos fueron vistos como peligrosos agentes de cambio fuera de los planes del Estado. Ya Taciano (segunda mitad del s.II) se quejaba diciendo: "Por qué tenéis empeño, oh griegos, en que como en lucha de pugilato, choquen contra nosotros las leyes del Estado" (*Discurso contra los griegos* c.4).⁴ No hay que olvidar, sin embargo, que Taciano distinguía entre leyes y costumbres, aceptando las primeras y rechazando las segundas. El cristianismo se oponía, en la práctica a las costumbres esclavistas y discriminatorias del sistema romano y el Evangelio echaba por tierra la ideología sacralizante del poder imperial. Así teórica y prácticamente los cristianos hacían temblar la muralla con la que el Estado había circundado su sistema socioeconómico.⁵ Primero poniendo en obra la abolición de las distinciones esclavistas y luego negando la intocabilidad sacral del poder del Estado. En pocas palabras, los cristianos profesaban que: ni el Estado está por encima, ni los esclavos por debajo del nivel que corresponde al hombre.

No hay que atribuir a los primitivos cristianos una especie de anomismo anárquico: Justino (m. 164), en su Primera Apología, declara que por parte de los cristianos no había dificultad para pagar los impuestos dado que Jesucristo mismo los había pagado diciendo: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22,17). Lo inaceptable para el cristiano era la adoración de la persona (el *genius*) del Emperador. La *proskynesis* o adoración es ahora reservada exclusivamente a Dios, lo cual no impedía reconocer el papel de la función gubernamental. Taciano, que en esto es fiel discípulo de Justino, dice: "El emperador manda que se le paguen tributos y yo estoy dispuesto a pagarlos, mi amo me ordena que le esté sujeto y yo estoy dispuesto a reconocer mi servidumbre. Porque al hombre se le ha de honrar humanamente; pero temer, sólo hay que temer a

Dios, que no es visible por ojos humanos ni por arte alguna comprensible. Sólo si se me manda negar a Dios no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré antes para no ser embustero ni ingrato" (*Disc. c. los griegos C4*) Estas distinciones que nos parecen tan inocentes, eran un manifiesto de la desacralización y relativización del poder del Estado operada por el Cristianismo; las consecuencias para quienes adoptaban esta actitud y para quienes se veían amenazados por ella, eran de suma gravedad.

Tomando como absoluto exclusivo al Dios de los cristianos y poniendo por obra diariamente el significado real de esta proposición, las comunidades cristianas se convirtieron en un peligro subversivo, al cristianismo se le endilgó el calificativo de conspirador. Así escribía el historiador Dión Casio:⁷

Los que atentan contra nuestra religión para distorsionarla con extraños ritos, deben ser aborrecidos y castigados no solamente a causa de los dioses (el hombre que desprecia a los hombres no honrará a ningún otro ser) sino porque esta clase de hombre, trayendo nuevos cultos en vez de los antiguos, persuade a muchos a adoptar prácticas extranjeras de las que brotan conspiraciones, facciones y cábalas que no son provechosas para la monarquía. No se permite a nadie ser ateo o brujo" (*Hist. de Roma* c. 52,36,1 ss)

La subversión consistía también en poner en tela de juicio, y en rechazar las costumbres de los mayores (las *mores maiorum*). El cristiano rechazaba el criterio de antigüedad como fundamento de la validez de una actitud o una costumbre; sólo la verdad y la razón podían tener suficiente peso como argumento ... Verdad y razón que los cristianos poseían en plenitud en la Revelación del Logos de Dios, patrón y medida de las semillas (*spermatá*) del Logos —semillas de verdad y razón— que se encontraban diseminadas por todo el mundo (Justino)⁸. Si de antigüedad se trataba, el cristianismo, con toda su novedad, podía reclamarse de Moisés, autor más antiguo que todos los filósofos griegos. Por lo demás, la verdad del cristianismo se expresaba máximamente en su práctica virtuosa, como informa el autor anónimo de la "Carta a Diogneto": "Los cristianos dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable y por confesión de todos sorprendente" (c.5)⁹. Sorprendente sí, e inquietante pues estremecía los cimientos mismos de toda una civilización. El sistema romano reposaba sobre su institución esclavista; sólo el número inmenso de brazos no pagados podían sostener a los senadores y patricios que vivían en la ociosidad y el despilfarro.

El cristianismo penetró primero en la clase humilde y explotada, en la clase de los esclavos, los huérfanos y las viudas. Los cristianos, nos dice Arístides (s.II), no desprecian a la viuda no contristan al huérfano: "A los siervos y siervas y a los hijos de éstos —si alguno los tiene— los persuade a hacerse cristianos por el amor que hacia ellos tienen, y cuando se hacen tales, se hacen hermanos sin distinción" (*Apología*, versión siríaca,

c.14, 4-5)¹⁰. Hacer hermanos sin distinción a los esclavos y a sus hijos, y aun el mero reconocimiento de igualdad de derechos religiosos (que en esta sociedad no eran muy distintos de los civiles), era percibido por quienes estaban interesados en mantener el sistema esclavista, con preocupación, y en algunos casos con pánico. Las consecuencias potenciales de esta clase de conducta no se podían ocultar. Las persecuciones fueron, hasta cierto punto, una respuesta violenta a la cuestión planteada por los cristianos.

Entre las exigencias de los perseguidores figuraba en primer término el juramento de fidelidad a Roma, implícito en el sacrificio a los Dioses del Estado. El ateísmo de los cristianos no era, pues, mera discrepancia ideológica, era una opción explícita y práctica por el reconocimiento de la igualdad de derechos de los débiles y explotados. Esto, junto con la relativización del concepto del Estado romano —por la desacralización de la persona del Emperador— era bastante más de lo que el romano de la clase dominante quería tolerar.

Contra la intocabilidad sagrada del poder imperial y la aceptación ciega de la distinción de clases entre débiles y fuertes como producto de la fatalidad, el cristianismo ofrecía la alternativa de un cierto ateísmo¹¹: un mono-teísmo estricto y el reconocimiento de la igualdad fundamental de todos los hombres.

Notas

1. Para toda esta cuestión ver H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1966, tomo I, p. 201-250, (Colección Biblioteca Herder, sección de Historia, no. 76) W.H.C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Blackwell, 1965. Los textos citados están tomados de D. RUIZ BUENO *Padres Apostólicos* (citado en adelante PA), Edición Bilingüe completa, Madrid, BAC, 1974 (3a. Ed.) y del mismo: *Padres Apologistas Griegos (s. II)* (citado en adelante PAG), Texto griego y versión española, Madrid, BAC, 1954.
2. P. GRIMAL, *El siglo de Augusto*, Buenos Aires, Eudeba, 1972 (5a. Ed.) (Biblioteca Cultural, Colección Cuadernos, no 186).
3. En PA, p. 851.
4. PAG p. 577.
5. "En cuanto a tributos y contribuciones, nosotros procuramos pagarlos antes que nadie a quienes vosotros tenéis para ello ordenados por todas partes... (...) De ahí que sólo a Dios adoramos; pero en todo lo demás os servimos a vosotros con gusto confesando que sois emperadores y gobernadores de los hombres..." PAG, p. 200.
6. Dión Casio nació al principio del reinado de Marco Aurelio, fue gobernador de varias provincias romanas, llegó dos veces al consulado. Era un convencido de las ideas imperiales, en ésta optica escribió los 80 libros de su *Historia Romana* de los que sólo se conservan 25: los referentes a los años 69 antes de Cristo al 44 después de Cristo, tiene también referencias a los años 216-219. Murió el año 235. El fragmento que damos está citado por J. ZAMEZA *La Roma pagana y el Cristianismo*, Madrid, Editorial Bibliográfica Española, 1943 (2a. ed.)
7. Ver JUSTINO, *Segunda Apología* capítulos 7-9; en PAG 269-273
8. Tema favorito de los Apologistas, ver también la I Apología de Justino y la nota 5. *supra*.
9. ARISTIDES, *Apología* versión española de la traducción siríaca en PAG 145.
10. Justino era bien consciente de ello: "De ahí que se nos de también el nombre de ateos; y si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos" IApol. c. 6, PAG, p. 187.



La vida después del psicoanálisis

Si todo tratamiento alcanza un término, el análisis como proceso aplicable a la vida es interminable. Freud contaba con que la acción estimulante del tratamiento psicoanalítico prosiguiera en la vida posterior. Aun más, abrigó la esperanza de “que los procesos de remodelamiento” continuaran “espontáneamente en el sujeto analizado”.¹ Pero no se confiaba a esto sin un alertamiento escéptico. La bestia, la animalidad instintiva, que está despierta siempre y asoma en su insomne indomabilidad por el ojo del sueño, sólo aguarda momentos traumáticos, de flaqueza y desaliento, para volver a afectar el yo, lo que parece indicar que en la impredecible y muchas veces ambigua existencia posterior al análisis, la expectación autoanalítica está destinada a volverse infinita.

Quizá existan tantas prosecuciones del análisis como diferentes y únicos son los individuos. A este respecto Freud se preguntaba cuál era ese estado nuevo creado por el análisis, que constituiría la diferencia esencial entre una persona que ha sido psicoanalizada y otra que no lo ha sido². Al igual que Freud no estamos en condiciones de poder señalar las diferencias entre algunos psicoanalizados y otras personas que no han recurrido al análisis. Pero un estudio de personas psicoanalizadas, aunque no pueda ser sino circunstancial, puede dar a conocer si en ellas ha surgido un estado nuevo, o mejor, un ser nuevo. Un estudio de esta índole nos revela lo que para muchos no ha de ser nada imprevisto: que el psicoanálisis antes de desembocar a una cura se abre a un conflicto entre el antiguo yo del sujeto analizado y su yo naciente, el yo nuevo. Sin la contrastada existencia de un conflicto no habrá un yo nuevo del que dependa el cambio. Y sin el nacimiento de un yo orgánico, el tratamiento se habrá concertado al *como si* se practicara el análisis, eludiendo siempre el centro del ser que es desde donde puede nacer y desarrollarse un yo nuevo.

Por lo común las personas se refieren espontáneamente al yo anterior al análisis para contrastarlo con los rasgos y características del yo actual, el yo que ha crecido y cambiado por el análisis. Aquí mantendremos los términos de referencia en relación a los diferentes yoes, por la intención de simplificar la descripción del conflicto y de los cambios. Sin embargo, será preciso aclarar que reconocemos a través de todo yo una determinada orientación del carácter.

Es en este sentido como interpretamos la concepción de Fromm del carácter y de las orientaciones caracterológicas. Fromm concibe el carácter como un sistema di-

námico en que la energía humana se estructura en el proceso del vivir. Según la orientación por la cual el individuo se relaciona con el mundo se estructura un determinado tipo de carácter. Por lo general un carácter se estructura por la combinación de diferentes orientaciones, más o menos supeditadas al predominio de una de ellas.³

Cada vez que nos referimos a un tipo de yo lo haremos en referencia al conjunto de conciencias, inclinaciones, creencias, tendencias, pasiones, propias del modo de relacionarse de una orientación del carácter. De este modo consideramos que en una persona coexisten más o menos diferentes yoes, entre los cuales generalmente hay uno que prevalece. El yo nuevo del que hablaremos, correspondería a determinados momentos del crecimiento orgánico y a la madurez de la estructura del carácter, en movimiento hacia la orientación que Fromm denomina productiva.⁴ A pesar que el carácter básico permanece invariado, el yo nuevo crece a expensas de las energías de un espectro nuevo y diferente de rasgos y tendencias del sistema de ese carácter.⁵ Este yo tiende entonces a convertirse en un sistema orgánico en movimiento, pues su energía proviene de la reorientación que se opera por el análisis en el carácter fundamental de la persona.

El yo representa —a veces como un títere, a veces como un actor— las fuerzas y las tendencias de una determinada orientación caracterológica. Pero por alguna de sus conciencias el yo presenta también una reacción frente a estas fuerzas que lo caracterizan y lo sustentan⁶. Las reacciones pueden ser conscientes o pueden darse mediante síntomas o en sueños. A medida que crece la reacción del yo contra las propias fuerzas del carácter, se va gestando el conflicto que podrá dar nacimiento a un nuevo actor, a un nuevo yo. Y podrá darse en consecuencia el paso progresivo de un tipo de yo actor que actúa en representación de fuerzas que apenas controla, y con las que entra en conflicto, hacia un nuevo yo actor que actúa con un poder propio de energías y razón.⁷ Pues si las antiguas tendencias son indestructibles pueden ceder sus energías a las nuevas tendencias que configuran el yo naciente. Sólo renaciendo del carácter, el nuevo yo puede superar al antiguo. Este nuevo crecimiento se da entonces en el conflicto que, sin embargo, puede postergarse indefinidamente. Toda la eficacia del psicoanálisis depende en verdad de este paso: puede ayudar al yo a percatarse de sus fuerzas caracterológicas y crear en él una fuerte tendencia a despojarse de aquellas que son negativas, pero el salto realmente difícil

es el abandonar las antiguas tendencias y encarnar las nuevas.

Freud distinguía un yo inerte o defensivo de un yo maduro⁸. Pero la naturaleza del conflicto psicoanalítico en Freud es menos dinámica. No vislumbra la posibilidad de un cambio de la orientación del carácter, ni el apoderamiento y un uso razonable de la energía del ello por el yo. Freud percibe siempre una perpetua "lucha"⁹ entre un yo "alterado" por defensas y resistencias y un ello con su poco variable fuerza instintiva¹⁰. Aunque en realidad en su texto incluye varias veces la palabra "integración" no le otorga sin embargo todo el significado de su función entre las fuerzas en discordia. Con el fin de dominar las partes incontrolables del ello, Freud insiste en que el análisis puede ayudar al yo inerte, al yo alterado, mediante la inclusión en su estructura de controles que define "sintónicos"¹¹. Mediante estos controles que vienen a sustituir a las represiones, se va formando el yo de la síntesis¹², el yo de la armonía¹³, por lo que esta supuesta armonía se alcanza a merced del *taming*¹⁴, de la domesticación de los instintos. De modo que para Freud el conflicto se da entre las fuerzas del yo y las fuerzas de los instintos, sin una posible integración de la energía, pues estos últimos sólo pueden ser domeñados. Y mientras estas fuerzas instintivas pueden hacer fracasar todo yo nuevo —que él denomina "maduro"—, Freud reconoce cierta impotencia del análisis en auxiliar al nuevo yo para que pueda posesionarse de controles más eficaces en contra de aquellas fuerzas. "Por el momento —confiesa Freud en 1937— hemos de rendirnos a la superioridad de las fuerzas contra las cuales vemos que quedan anulados nuestros esfuerzos. Aun ejercer un influjo psíquico en el simple masoquismo es una carga pesada para nuestras posibilidades"¹⁵. La armonía en el yo analítico no se da pues por una integración, sino por la relativa estabilidad de las relaciones de fuerza. Si se conoce la evolución del pensamiento de Freud y se consideran las condiciones sociales en las que vivió, será tal vez comprensible que en su concepción Eros tienda a contener o a contaminarse con las fuerzas destructivas, más que a integrarse en la armonía del yo.

Pero la aspiración a la armonía en el ser, que mediante el tratamiento abrigaba Freud, es legítima. El papel del psicoanálisis según él es el de "lograr las condiciones mejores posibles para la función del yo"¹⁶. "Lo que a Freud le importaba —recalca Fromm— no era el máximo del desarrollo del yo sino el óptimo alcanzable por el hombre"; es decir, "que éste *debía* tratar de reemplazar el ello por el yo en la medida de sus posibilidades"¹⁷.

El conflicto

A lo largo del conflicto psicoanalítico el yo nuevo está propenso a perder fe y fuerza, en su lucha contra el yo gemelo inmaduro y las presiones de la sociedad, especialmente la urbana contemporánea,

mezquina, egoísta, destructiva, medio a su vez que propicia el crecimiento de yoes enajenados. Ante estas condiciones, el yo nuevo debe vitalizarse para emanciparse del conflicto en busca de su crecimiento y su autonomía. Si el conflicto ha de resolverse, el proceso no puede ocurrir en forma pasiva y sin la renovación energética y vital del nuevo yo. A los ojos del yo nuevo el yo preanalítico es reconocido como el ser del fracaso, y resulta arduo, a veces intolerable, albergar en uno mismo al ser que, desenmascarado, envilece y avergüenza, origina culpas y desalientos. En tales situaciones la persona expresa el fuerte sentimiento de su necesidad de volver a nacer, de transformarse totalmente en otra. Pero no se puede decapitar el yo que se repudia sin perder la propia cabeza. El decapitador no cree que el acusado pueda regenerarse, que pueda dar nacimiento a una nueva persona a través de sí mismo; por esto lo condena a la guillotina. El analizado en este trance no acierta cómo seguir en vida cargando un yo que desea muerto, un yo que no debería haber nacido nunca. El hombre es habitado por los dos yoes y se habita en ambos. Si la culpa se magnifica se acrecienta el conflicto y el sufrimiento. Y por el escepticismo de ciertos ambientes ante las posibilidades de cambio, la persona no encuentra fe en otros de que él logre cambiar y renacer; a veces no encuentra esa fe ni en su psicoanalista. Las crisis conflictivas pueden perdurar durante años, hasta que la persona zaherida y desgarrada por el tremendo conflicto de fuerzas y estilos de vida, logre emanciparse.

Pero el conflicto no siempre es consciente y tiende muchas veces a ser evitado. La persona retorna a vivir mediante un yo preanalítico sin percatarse por más o menos prolongados periodos de tiempo de haber vuelto a su antigua trampa. Informará holgadamente de su comprensión analítica. Revelará una historia secreta dentro de la historia de su vida, sin que las dos historias entren en realidad en contacto. Ambas se establecen, en cambio, como vidas paralelas en una suerte de doble personalidad. Se reserva el yo analítico para ciertos escenarios y personas, mientras que para otros medios vuelve a operar, casi automáticamente, el yo antiguo. Es la común ambigüedad post-analítica, el quedar bien con el Cristo y con el César.

El conflicto puede diferirse en el tiempo. Al nuevo yo se le ha entrevisto, se le añora desde un futuro que se confía conquistar gradualmente. La persona pide siempre tiempo, un tiempo necesario para habitarse en el nuevo yo, que suele llegar siempre tarde. Freud sostenía que "el análisis progresa mejor si las experiencias patógenas del paciente pertenecen al pasado"¹⁸. Pero a menudo se constata que el análisis del pasado no garantiza que se resuelva el presente. No hay dudas que el yo adulto alcanza una visión más reconfortante si comprende el yo de su ser niño, pero esta visión no es necesariamente potencializadora. El yo adulto confrontado con la urgencia del presente debe estar alerta para percatarse en todo momento de la verdad del hecho que está viviendo. Su lucha no lo es tanto contra el yo del niño, sino contra el otro o los otros yoes del adulto que es él mismo. El yo necesitado de tiempo padece la enfermedad de huir del presente, y al diferir los enfrentamientos decisivos de la



vida analiza el pasado para huir del presente y se va convirtiendo en lo que Fromm denomina un "adicto" al psicoanálisis: se trata de transformar todo conflicto real en uno neurótico, que se entregará al curso del análisis hasta que desaparezcan las situaciones vitales que exigen una decisión importante¹⁹.

Alertamiento, decisión, responsabilidad, interés, vitalidad, son las características que requiere el yo nuevo para no confinarse en un "mundo analítico" que en lugar de abrirse a la vida gira en órbitas cada vez más distantes.

Los síntomas

La persistencia de los síntomas, o aún su empeoramiento después de un análisis, despiertan las burlas que en su tiempo conoció Freud. El análisis cuidadoso de los síntomas permitirá reconocer que si en la apariencia permanecen invariables, corresponden en cambio a una nueva constelación dinámica. Si se tiene en cuenta la existencia del conflicto podrá comprenderse cómo los síntomas son ahora el resultado del contraste entre los yoes, sobre todo el contraste entre los intereses y las energías que ellos representan. Al yo preanalítico le angustia confiarse al nuevo estilo de vida que exige el yo analítico, y a éste le angustia que perduren las inclinaciones del yo antiguo la solución del conflicto dependerá de la ampliación de la conciencia, la vitalidad la atracción hacia la vida, que logre asumir el yo naciente.

Sin verlos ilusorios, sin embargo, y en su incipiente crecimiento, el yo que nace está apenas organizado para enfrentarse a la realidad que va revelándose. De ahí la gran propensión de muchos analizados a sufrir miedo en una constancia e intensidad que desconocían. A un autor de la línea ortodoxa le impresiona "el elevado porcentaje de psicoanalistas que padecen en grado notable del temor a aparecer en público".²⁰ Sólo que al reconocer este miedo lo interpreta en sentido inverso. Piensa que el psicoanálisis se vuelve una profesión atractiva para los temerosos que sólo pueden tolerar la vida ocultándose detrás del diván. Pero bien puede ser lo contrario: el miedo como consecuencia de la práctica de esconderse de la realidad que se pretende analizar. Sin embargo, el miedo, como frecuente resultado de análisis de diversas orientaciones requiere nuevos estudios. En muchos casos es evidente cómo crece en consonancia con la precariedad del yo naciente, ante la exigencia de hacer cambios relevantes en la vida que plantea el psicoanálisis. Y el miedo también es frecuentemente un sustituto orgánico de una conciencia abierta que todavía no se ha estructurado, cuando surge por el despertar de la capacidad intuitiva en seres de conciencia todavía limitada para ver directamente la realidad.

La precariedad con que nace el yo analítico lleva a muchos analizados a considerar el análisis cual simple antesala abierta a otras búsquedas. Es notable cómo desde muchos intentos psicoanalíticos las personas se dedican a las prácticas sexuales orgiásticas, a experimentos de vida en comunidad, a la persecución de fuerzas cósmi-

cas, de impregnaciones divinas, a la búsqueda aparente de cambios políticos y revolucionarios. Wilhelm Reich fue el prototipo fáustico que las recorrió todas, hasta que tal parece depositó su fe en los platillos voladores. Tal vez en esta última esperanza por primera vez no se equivocó.

El miedo como angustia des-reprimida aumenta en proporción a la búsqueda megalómana post-analítica. Cuanto más pretende magnificarse el yo analítico para contrarrestar sus limitaciones, más intenso crece el espanto que comienza a retraerlo de la vida. En todo caso el dilema es bien conocido: ¿Si el psicoanalista no ha superado sus miedos cómo puede el analizado tener fe en superar los propios? Empero, más allá del tratamiento, no puede dejarse de reconocer que el analizado al sensibilizarse comienza a vivir al pulso de una vida que va organizándose en una totalidad aterradora. Si el miedo es pues un tipo de sensorialidad que avizora el peligro o la dificultad cuando no se cuenta todavía con fuerzas para enfrentarlos, es también una señal de alarma ante un medio social que va dejando de ser humano.

También es frecuente que el analizado suela volverse exigente y crítico ante los defectos ajenos y muy indulgente con los propios. También de esto alertó Freud cuando veía que a algunos analistas, investidos en este caso del "poder de la verdad", les resultaba difícil no abusar de este poder, para aplicarlo a otros, quedando ellos invariables.²¹ A menudo la inflación de los defectos ajenos y el ensombrecimiento de los propios, corresponde a la exteriorización de la pugna interna entre el yo analítico en lucha contra sus propios defectos y en lucha contra el yo antiguo que persiste en preservarse.

Otras veces el escepticismo, el resentimiento contra el analista, el repudio contra el análisis, son en realidad reacciones que encubren el intento por desvitalizar el propio yo naciente que de todos modos se despertó en el tratamiento. Es cuando el yo incipiente contrasta los intereses de prestigio y poder, o cuando el yo nuevo comienza a cobrar conciencias indeseables para quien trata de apuntalarse en un yo más viejo que el diablo. Cada día es más frecuente descubrir individuos encumbrándose en el poder político que se han servido del psicoanálisis para pulir y aguzar la astucia maquiavélica.

En los casos de aparente muerte del yo analítico, o de represión post-analítica de este yo, lo que persiste en su lugar es una suerte de "conciencia maldita", para usar la expresión de una persona que la padecía. El conflicto se traslada del terreno de la vida al conflicto entre conciencias. Y la conciencia maldita se reduce a ser un testigo, y nada más que un impotente testigo, de la obsesionante repetición de síntomas y conductas sin otro destino. En verdad las conductas irracionales y repetitivas son momentos que pueden volverse muy decisivos, tanto para seguir perdiendo fe como para volver a recuperarla. Las repeticiones, paradójicamente, no son necesariamente idénticas, ni son siempre improductivas, ni se agotan en sí mismas; puede llegar a ocurrir que finalmente la ola vital de toda repetición rompa el cristal de la tumba del enterrado en vida. Aunque hay casos en que la tendencia a la repetición se convierte en una destrucción sistemática

de toda manifestación de salud y vitalidad, tanto propia como ajena, y muchas veces con toda lucidez de la conciencia. El resentimiento por no haber podido encarnar el yo nuevo que se había vislumbrado, a cambio de la persistencia de la sola conciencia maldita, puede motivar toda esa venganza y el revanchismo.

Los Sueños

El conflicto psicoanalítico se revela en toda su intensidad y significado en el escenario onírico. Con el despertar de un nuevo yo es inevitable la polarización de los sueños. Surgen y se multiplican los que tienden a la vitalidad y al crecimiento, entre los que persisten en revelar la naturaleza del yo antiguo. Aun cuando esta polarización tienda a reducirse, y pareciera que los sueños vuelven a ser idénticos o peores²² que los del pasado, deberá tenerse en cuenta que muchas veces el descaro en representar la patología del yo antiguo es un intento desesperado del yo nuevo por superarla. El cuidadoso estudio del desenvolverse del sueño, de su vertiginosidad, de su inusitada vivacidad, de la singularidad indicadora y hasta acusadora de la tensión onírica, las reacciones mismas del despertar que son testimonio de reprobación, desasosiego o desaliento, pueden poner de manifiesto el hecho de que la estructura onírica del yo inmaduro resalta con más intensidad cuanto más trata de ampliarse la conciencia del yo nuevo. Aquellos que insisten en lamentar que los sueños vuelven a empeorar después del análisis deberían percatarse de que si el yo nuevo fuese reprimido no habría ni la recurrencia onírica que intensifica la temática antigua ni la reprobación a la misma.

Conclusiones

La formación de un yo híbrido que amalgama entre mejorías y culpas, bienestar y retrocesos, las estructuras de ambos yoes es, probablemente, una evolución habitual del conflicto psicoanalítico. Con igual frecuencia vemos que el conflicto suele perpetuarse más o menos mitigado, más o menos crítico y dramático. No se alcanza una identificación plena y convincente con el yo analítico, que a su vez no logra fortalecerse, ni tampoco se logra regresar por periodos prolongados a la antigua adaptación ambivalente y simbiótica con el medio social. El conflicto puede expresarse también por la alternancia recurrente de dos síndromes: un síndrome de goce, vitalidad, interés, concentración y actividad, y un síndrome negativo de resentimiento, insatisfacción y miedo. Estos dos síndromes se alternan en diferentes combinaciones, pero un minimum de uno de ambos siempre estará presente. La insatisfacción y el miedo no dejarán de ser vectores que inciten a un mayor crecimiento. Por otra parte, la fuente de este síndrome negativo no es exclusivamente psicoanalítica.

La solución que Freud vislumbra para el conflicto es de tipo "hobbsiano". Puesto que la monstruosidad del ello es inextirpable, lo único que puede hacer el yo es armonizar un convenio erigiéndose como líder con preten-

siones de control y fuerza. El estudio de nuevos psicoanalizados hace prever que la lucha puede todavía darse al estilo "hamletiano"; mediante la decisión de ser, de ampliar la conciencia, de impregnarse de la energía vital para enfrentar la complejidad social y el miedo. Freud reconoce que el fracaso en el conflicto se debe a la superioridad de las fuerzas del ello, por la contaminación o la impotencia de Eros ante las tendencias de Muerte. Fromm condiciona la desrepresión y los cambios vitales en función de la relación de fuerzas entre las tendencias biófilas y las necrófilas, no solamente en el individuo sino también, ineludiblemente, en el seno de la sociedad. El conflicto, en este punto, se encuentra varado ante el dilema todavía no resuelto de cómo estimular las fuerzas de la vida, que son finalmente las que propician la solución del conflicto y la afirmación vital del yo nuevo. Pues sólo la vida puede dar nacimiento a la vida.

Notas

1. Léase acerca de esta esperanza en el artículo de Freud, "Análisis terminable interminable", en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968; Vol. III, p. 569.
2. *Ibid.*, p. 550.
3. El concepto de carácter en Erich Fromm puede estudiarse principalmente en *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, y en *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
4. La orientación productiva del carácter se encontrará en *Ética y Psicoanálisis*, p. 90 y en *Sociopsicoanálisis...*, p. 104.
5. Aunque en ningún modo explícito, Fromm relaciona el yo con el carácter, por lo menos en la manera que aquí presentamos; este autor escribe acerca del cambio de la orientación del carácter en ambos libros citados; en particular véase Fromm, *Sociopsicoanálisis...*, p. 41-42.
6. Sin esta contradicción activa o pasiva, consciente o inconsciente, en un mismo yo, entre diferentes sistemas orgánicos representados por otros tantos yoes, no cobran relieve y fuerza las tendencias que propician un cambio.
7. Las diferencias entre la actividad productiva y la improductiva están descritas por Fromm en el *Sociopsicoanálisis*, p. 106.
8. Las relaciones entre el yo maduro y el inmaduro o inerte, en Freud, se derivan de su trabajo "Análisis Terminable e Interminable"; véase particularmente la página 552.
9. *Ibid.*, p. 557.
10. *Ibid.*, Capítulo III.
11. *Ibid.*, p. 552.
12. *Ibid.*, p. 556.
13. *Ibid.*, p. 548.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, p. 564.
16. *Ibid.*, p. 570.
17. Según escribe Fromm en la *Crisis del Psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 44.
18. Freud, "Análisis Terminable e Interminable", p. 554.
19. En Fromm, *Crisis del Psicoanálisis*, p. 14.
20. Ralph R. Greenston, *Técnica y Práctica del Psicoanálisis*, Editorial Siglo XXI, México, 1976, p. 382.
21. Freud, "Análisis Terminable e Interminable", p. 559.
22. Utilizamos la expresión de algunos psicoanalizados que padecen lo que ellos denominan "el empeoramiento" de sus sueños. En realidad resulta muy inquietante, después de haberse atrevido a penetrar la verdad de los sueños y del inconsciente, el creer que no se ha avanzado más que hacia una trampa infernal: el propio infierno se vislumbra con mayor agudeza pero no se encuentran salidas ni posibilidades de cambio. Sin embargo, este "empeoramiento" puede dar sorpresas del todo favorables, al orientar y mover a la persona en direcciones contrarias, hacia la superación y el cambio de lo que parece revelarse en el período nostálgico como un destino irremisible.

***La pasión del poder:
La tragedia del Rey Macbeth***



Análisis de Macbeth



La tragedia de Macbeth se presenta al lector (no al espectador, porque éste recibe por lo general una interpretación bastante elaborada) como algo monstruoso. Asesinatos de ancianos, mujeres y niños son su adorno principal. Canciones de brujas que preparan cocimientos repulsivos, un trasfondo sobrenatural y la macabra imaginación de Macbeth, siempre presente.

No parece quedarnos otra alternativa que la de decir: ésta es la historia de unos asesinos. La idea de la repetición de sus crímenes no nos deja espacio mental para pensarlos en otros términos que no sean los de la psicología criminal. Por otra parte, si estamos de acuerdo en que el motivo es la ambición, en nada nos ayuda saberlo: todos los criminales sufren de una pasión y todos los crímenes tienen un móvil. Pero claro, se trata de las apariencias, y las apariencias en el teatro son en realidad el cúmulo de emotividad provocada por una obra dramática: el horror de las muertes de Lady Macduff y de su hijo siempre será más grande que cualquier reflexión de los personajes centrales en un momento crucial.

Sin embargo, una vez sobrepasada la primera impresión nuestra orientación necesaria es ir al carácter de Macbeth y al de Lady Macbeth, y tratar de verlos no a través de las explicaciones que nos dan las experiencias culturales de nuestra época, sino sacando las conclusiones que nos ofrece el mismo texto, para asegurar su validez universal, entre otras cosas. Desde luego que no pretendemos ver esta tragedia como la vieron los isabelinos, tampoco como la comprendieron los franceses en el siglo XIX, porque tantos prejuicios debieron haber tenido ellos como nosotros; sino en la forma que puede resultar más lógica tanto para unos como para otros, o sea como todos hubieran podido verlo de haber seguido una cierta línea de pensamiento dentro de la obra misma.

La ambición es pues el motivo por el cual Macbeth y su esposa se convierten en asesinos. Como es obvio la ambición es un cumplimiento precisado en actos diversos que no incluyen el asesinato necesariamente. Puede también resultar en acciones positivas como es el esfuerzo honesto para hacerse acreedor de un premio o el desarrollo de una habilidad cuya práctica puede traer espléndidos resultados.

El caso es que la ambición de Macbeth no puede considerarse "positiva", y esto es importante porque la primera imagen que tenemos de Macbeth viene a través de su futura víctima, el Rey Duncan, en cuyas alabanzas lo

vemos como un soldado valiente, excesivo en el celo de servir a su Rey y merecedor por ello de un nuevo título de nobleza. O sea, que las ambiciones de Macbeth hasta el momento, han seguido el camino permitido dentro de lo honesto... y con éxito: no es un personaje desleído, ni un hombre mal recompensado, ni sus hazañas se pierden en el anonimato. (A este respecto comparémoslo con Yago, quien es lo contrario.)

Pero le basta una predicción para que todo cambie y su conducta se convierta de natural en antinatural, de "positiva" en "negativa". Este día de transición está marcado por Shakespeare en una forma especial porque no es un día como todos; su calidad híbrida trasciende los designios humanos y es descrita por primera vez con las palabras adversas de las brujas.

"Fair is foul, and foul is fair:
Hover through the fog and filthy air."¹

Lo bello es lo horrible, lo bueno es lo infame y el aire es sucio e irrespirable. En este aire envenenado, preparado especialmente para él, después de una "batalla perdida y ganada" al mismo tiempo, entrará Macbeth y lo reconocerá en forma impresionante, con las mismas palabras de las brujas.

"So foul and fair a day I have not seen".² Y no verá otro así, porque éste es el día clave de su vida.

El interés de estas frases es grande, ellas significan algo más que el valor funcional de la predicción y las fantasías que despiertan. La predicción funciona como la circunstancia en que la pasión de Macbeth se vuelve irrefrenable, pero su efecto no es simple ni a él puede dársele toda la responsabilidad, porque corresponde a un mal inasible, a una droga de la naturaleza que él toma sin darse cuenta. Su complejidad no depende como en otras obras de la conjunción del carácter con la circunstancia, sino de que esta circunstancia es creada intencionalmente para corromper el carácter.

Esta variante juega posteriormente, como veremos, porque la destrucción definitiva de Macbeth también es decretada en forma sobrenatural y fuera de su alcance. Por supuesto, también plantea el problema teórico del personaje trágico que sufre de una tentación que se acopla con sus instintos, y además implica el peso mayor de la tentación, puesto que sus fuerzas han sido debilitadas de antemano.



Si esta tragedia fuera un Milagro o un Auto Sacramental trataría simplemente de un hombre a quien el mal convierte en su víctima. Como no es teatro simbólico, veremos, muy por lo contrario, cómo Macbeth se rodea de víctimas; no la fuente, sino la consecuencia de su relación con el mal.

Banquo, por su parte, más discreto que Macbeth, piensa como Santo Tomás que "a los demonios no hay que creerles aunque digan la verdad" y así lo expresa:

"And oftentimes, to win us to our harm
The instruments of darkness tell us truths,
Win us with honest trifles, to betray's
In deepest consequence."³

Pero Macbeth, que ha entrado en la tónica del día señalado, se dice a solas:

"This supernatural soliciting
Cannot be ill, cannot be good."⁴

Se equivoca redondamente porque el bien no puede sufrir vetas de mal y si las tiene, no se trata del bien. El personaje entra en seguida en el mundo de la fantasía tan frecuentado por él y visualiza mentalmente una escena monstruosa: la del asesinato del Rey Duncan. Al mismo tiempo que termina su parlamento con una nueva clave de confusión, "y nada es más que lo que no es".

"My thought, whose murder yet is but fantastical,
Shakes so my single state of man that function
Is smother'd in surmise, and nothing is
But what is not."⁵

En otras palabras "es" sólo lo que está pensando y la realidad no existe para él. Poco después, cuando Duncan nombra heredero del trono a su hijo Malcolm, Príncipe de Cumberland, la fantasía sigue su camino y Macbeth lo contempla como un obstáculo dentro de un proyecto que hasta el momento no es más que una instancia de su imaginación dinámica:

¡The Prince of Cumberland! That is a step
On which I must fall down, or else o'erleap,
For in my way it lies. Stars, hide your fires;
Let not light see my black and deep desires..."⁶

En la segunda parte de este parlamento empieza a funcionar algo que tiene significado como recurso poético y también como una forma "convenida" de identificar la realidad con elementos naturales. En forma repetida, Macbeth huirá del sol, de las estrellas, del día; la luz es su enemiga porque sabe que sus pensamientos son negros y ha elegido la oscuridad como refugio.

Ya es posible hacer la observación de que la imaginación de Macbeth substituye sus impulsos éticos. Teme las malas acciones que se le vienen a la cabeza no porque sean malas, sino porque se le presentan como imágenes que lo aterrorizan, le paran de punta los cabellos, le hacen latir el corazón y tiembla.

"Whose horrid image doth unfix my hair
And make my seated heart knock at my ribs,
Against the use of nature? Present fears
Are less than horrible imaginings."⁷

Los términos en que se mueve no son morales (el mal se ha mezclado con el bien); su contraposición genuina es la fantasía del mal y el terror que lógicamente le produce esa misma fantasía.

El mundo en que vive después de que el aire ha sido enrarecido por las brujas es híbrido, sucio, mezcla de elementos irreconciliables, pero sobre todo es irreal. Esta idea difícilmente puede sorprendernos porque un asesino es siempre el iluso que pretende modificar el mundo por medio de la desaparición de una persona, o en el peor de los casos, de un grupo de personas.

Deseoso y aterrorizado, perseguido por sus deseos y enfrentado por ellos, como un demente, podría vivir un tiempo indefinido si no fuera porque confía lo ocurrido a su esposa, quien funciona dentro de la tragedia como elemento de "realización" de cuanto él ha pensado.

Lady Macbeth aparece por primera vez leyendo una carta en que su marido le comunica las predicciones. La reacción es inmediata: aquello que Macbeth visualiza dentro del horror de su mente fantásica es acogido por su mujer con el mismo contenido, pero en otra forma; lo que en él es imaginación morbosa, en ella es proyecto de realización rápida. No nos equivoquemos pensando que si Macbeth es el pensamiento, su mujer es la acción. Lo cierto es que Lady Macbeth es fantásica en la acción así como su marido lo es en el pensamiento. La lógica terrible de ella no delata una mente realista sino dos elementos bien distintos: primero, una inteligencia clara empleada para servir fines que jamás dieron buenos resultados, o sea, el absurdo; segundo, una solidaridad indiscutible con su marido y un deseo de servirlo que pasa por encima de los reclamos de su propia naturaleza.



Después de recibir la carta, Lady Macbeth nos alarma con su acertado retrato del alma de su marido:

"... Yet do I fear thy nature;
It is too full o' the milk of human kindness
To catch the nearest way. Thou wouldst be great,
Art not without ambition, but without
The illness should attend it. What thou wouldst
highly,
That wouldst thou holily; wouldst not play false,
and yet wouldst wrongly win."⁸

Macbeth está demasiado lleno de lo que ella llama "la leche de la bondad humana para seguir el camino más fácil", pero, y éste es el dato crucial, "no juega falso, pero ganaría malamente". La cooperación de Lady Macbeth será esa, la de convencer a su marido de que quien está dispuesto a ganar malamente no debe tener escrúpulos en que sus medios también sean malos... No le falta razón; la ambigüedad de Macbeth es insostenible: nadie puede adquirir por medios buenos aquello que no lo es. Por lo tanto aporta su lógica fatal; para lograr la coordinación de las acciones de su marido cambia la calidad de los medios... en vez de alterar la de los fines. Esta es la lógica descarnada del loco, no la del cuerdo, no la del hombre realista en su más alta acepción.

A pesar de ello, Lady Macbeth posee una cierta cordura innata; esa que la hace desmayarse cuando se entera de que Macbeth acaba de asesinar a los guardias de Duncan, la que le impide matar a Duncan con sus propias manos porque "se parece a su padre dormido", la que la lleva al conflicto final de sus escenas de sonámbula y a su suicidio, la que la hace reflexionar en un momento de soledad:

"... Nought's had, all's spent,
Where our desire is got without content.
'Tis safer to be that which we destroy
Than by destruction dwell in doubtful joy."⁹

Para luego, en presencia de su marido, tres líneas después, afirmar seriamente:

"... Things without all remedy
Should be without regard; what's done is done."¹⁰

Ella preferiría estar en el lugar de "los que destruimos" porque ha descubierto que la destrucción sólo lleva a júbilos dudosos; pero no ha de admitirlo frente a su marido, ante quien adopta una filosofía especial ("lo que está hecho está hecho") de la que ya no está convencida. Lo cierto es que el desastre es irremediable porque Macbeth efectivamente ha aprendido a coordinar la maldad de sus medios con la de sus fines y en su próximo asesinato, el de Banquo, ya no le pide opinión, sino compañía.

Ya decidida la muerte de Banquo ella expresa curiosidad por saber qué ocurre y él contesta:

"Be innocent of the knowledge, dearest chuck,
Till thou applaud the deed."¹¹

El parlamento tiene un especial contenido amoroso. A causa de los resultados terribles de la unión de Lady Macbeth y Macbeth, hay la tendencia a subestimar la fuente de esta relación, que es amorosa y sexual. Se trata de dos personas cuya solidaridad no da resultados felices, pero no por ello es menos íntima, ni menos entregada. Esta "reina demoníaca" a que se refiere Malcolm al final de la obra, está regida por su apasionamiento hacia Macbeth.

Después de llamarla "polluela" (¿es imposible visualizar a Lady Macbeth como una polluela?) Macbeth hace una de sus recurrentes invocaciones a la oscuridad, con gran alivio de que las "buenas cosas del día" desaparezcan y se le dé sitio a la noche, su actual protectora.

Luego, Macbeth nos sorprende (y seguramente a su mujer también) con otra reflexión dentro de la lógica del mal:

"Things bad begun make strong themselves by ill.
So, prithee, go with me."¹²

Lady Macbeth no tiene nada que oponer a este razonamiento impecable y a una súplica de él, salen de escena, porque forzosamente, la noche también es la hora del amor.

Después de la segunda predicción, surgida con cierta gratuidad del mandato de Hécate quien culpa a las brujas de tontería por haber favorecido a un ingrato "que no trabaja para ellas sino para su propio provecho", Macbeth ha sufrido otra modificación en sus ideas medio-fin.

"... From this moment
The very firstlings of my heart shall be
The firstlings of my hand. And even now,
To crown my thoughts with acts,
be it thought and done."¹³

Ahora va del pensamiento al acto, es más, del presentimiento al acto. La intervención de su esposa ya no es posible; cuando las acciones nacen del presentimiento, la presencia de un intermediario no es necesaria. Ha quedado excluida y sólo le restan la locura y la muerte; su intento de "ayudar" a su esposo ha dado los frutos contrarios a los apetecidos, como era de esperarse y ahora es patente sólo la fragilidad de una mujer cuya fuerza asombraba a su propio marido:

"Here's the smell of the blood still; all the
perfumes of Arabia will not sweeten this little
hand. Oh, oh, oh!"¹⁴

No hay nada más patético que esta "manecita" de Lady Macbeth. Mucho se ha hablado de las manos; de manos ensangrentadas que se muestran con altanería, de manos asesinas, de manos vacilantes,

pero a ella no le queda más que esta manecita que lava obsesivamente y el comentario final de Macbeth, al recibir la noticia de su suicidio:

"She should have died hereafter;
There would have been a time for such a word."¹⁵

Ha muerto y ya no hay tiempo para esa palabra y casi para ninguna otra, no cabe más que la reflexión conocida y terrible de Macbeth sobre el significado de la vida:

"Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing."¹⁶

Lo que hemos presenciado es la destrucción (como en la mayor parte de las tragedias) física y espiritual de dos personas.

Lo que individualiza cada tragedia son los motivos de la destrucción y la evolución de esos motivos es lo que se concreta en los vericuetos de las respectivas anécdotas.

Aquí ocurre que los motivos son de dos órdenes: la premeditada intención de las brujas por una parte, y por la otra la ambición negativa de Macbeth, encauzada en tal forma que lo convierte de un hombre que asesina sólo con el pensamiento en otro que asesina simultáneamente con el pensamiento y la acción.

Además, en las dos intervenciones de las brujas podemos ver que las relaciones de Macbeth con el "mal" no son satisfactorias ya que "no trabaja para ellas", o sea porque no están dirigidas al mal mismo, sino a una ambición personal y luego al deseo de seguridad que se vuelve tan excesivo.

El mal encarnado en las brujas y en Hécate, funciona en forma tan viva como el bien, cuya fuerza se hace sentir a lo largo de toda la obra. Este choque de potencias contradictorias y misteriosas envuelve a los dos Macbeth, y hace que la vida se convierta para ellos en "una fábula contada por un idiota, llena de ruido y de frenesí que no significa nada". La inversión anunciada por las brujas se realiza hondamente en su doble movimiento: lo bello es feo y lo feo es bello, porque los valores positivos de la vida de los personajes se convierten en horror en tanto que la segunda intervención de las brujas resulta en el triunfo del bien y en la destrucción de Macbeth.

Pero Macbeth nunca llega a ser símbolo del mal sino de la debilidad del hombre que frecuenta el mal y no lo sabe, que cree razonar y enloquece, que elige los caminos de su destrucción imaginando que son los contrarios, y cuya triste recompensa viene a ser el reconocimiento de su equivocación cuando es demasiado tarde.

Los enemigos de Macbeth son aquellos que convierten siempre y por principio, el mal en bien, como los define el anciano de la escena I y del acto tercero.

"God's benison go with you; and with those
That would make good of bad, and friends of foes!"¹⁷

Su contraparte es Banquo, a quien se le permite una cierta medida de duda, pero nunca una acción que salga de lo que se espera en un hombre cabal:

Thou hast it now: King, Cawdor, Glamis, all,
As the weird women promis'd, and, I fear,
Thou play'dst most foully for't: yet it was said
It should not stand in thy posterity,
But that myself should be the root and father
Of many kings. If there come truth from them
As upon thee, Macbeth, their speeches shine.
Why, by the verities on thee made good,
May they not be my oracles as well,
And set me up in hope? But hush! no more."¹⁸

Por supuesto, con eso basta para que Macbeth, en su actual estado de ánimo, decida su desaparición.

Pero la obra avanza en sus implicaciones cuando caemos en la cuenta de que el antagonista natural de Macbeth, con quien se refugian los nobles perjudicados o inconformes y cuyas tropas finalmente derrotan a las de Escocia, es el Rey Eduardo de Inglaterra: nada menos que un santo.

"A most miraculous work in this good King;
Which often, since my here-remain in England,
I have seen him do. How he solicits Heaven,
Himself best knows; but strangely-visited people,
All swollen and ulcerous, pitiful to the eye,
The mere despair of surgery, he cures,
Hanging a golden stamp about their necks,
Put on with holy prayers; and 'tis spoken,
To the succeeding royalty he leaves
The healing benediction. With this strange virtue,
He hath a heavenly gift of prophecy,
And sundry blessings hang about his throne,
That speak him full of grace."¹⁹

Esta descripción del rey, nos lo presenta como la fuerza sobrenatural cuyas proyecciones derrotan todos los poderes maléficos. Para contrarrestar el ambiente de las brujas era necesario un santo y Shakespeare lo procura. Luego, en el parlamento final, el nuevo Rey Malcolm, promete a sus súbitos reparar en cuanto sea posible los daños recibidos:

"... this, and what needful else
That calls upon us, by the grace of Grace,
We will perform in measure, time, and place.
So, thanks to all at once and to each one,
Whom we invite to see us crown'd at Scone."²⁰

Por gracia de la Gracia, ha sido vencido Macbeth y por Ella se iniciará un nuevo ciclo de vida en Escocia... que se romperá tal vez trágicamente cuando los descendientes de Banquo lleguen al trono; pero eso ya no nos concierne.

Esta tragedia es intensamente sacramental en el sentido de que el conflicto entre las fuerzas maléficas y las benéficas no sólo está encarnado en personajes muy precisos (el Rey Eduardo y las brujas) sino que ambas partes tienen iniciativas propias. La historia de Mac-

beth y la de su mujer es una ilustración trágica (puesto que está motivada por sus errores) del desairado papel del hombre en un universo donde él es el más débil y donde sus intervenciones erróneas se vuelven sistemáticamente en contra suya. La sabiduría humana, según esto, no puede ser más que la comprensión de la armonía universal y el convencimiento de formar parte de ella.

La tragedia de Macbeth viene a ser una alegoría cuyos personajes tienen significado si los contemplamos en un cuadro de conjunto, renunciando por el momento a la línea anecdótica. El y su esposa ocupan el lugar del hombre que ha elegido su desgracia (¿Adán y Eva?); al lado de Macbeth está Banquo, el hombre que se convierte en víctima a pesar de su equilibrio interior simplemente porque le toca en suerte estar en contacto con un mal que funciona dinámicamente. Macbeth es además, un rey en una obra donde aparecen otros dos reyes: Duncan, que está a la altura de la condición humana, y Eduardo, que la supera, o sea que tiene con ellos una relación simbólica de grado. Frente a Macbeth están los hombres que convierten "el mal en bien y el enemigo en amigo" y que son sus contrincantes necesarios. Envolviéndolo todo, el "mal" con sus encarnaciones en oposición al "bien" que a su vez tiene las suyas: Eduardo, sus soldados, los nobles que huyen de Escocia, el hijo de Duncan, etc.

La interpretación de la tragedia en estos términos, nos da una imagen pictórica útil para su comprensión pero falsa en principio: no hay otra tragedia con un ritmo tan acelerado y una dinámica tan rápida como ésta.

La estructura está dividida claramente en tres partes marcadas por tres ciclos de muertes: el del Rey Duncan, el de Banquo y el de la familia Macduff. Esta división sería meramente exterior, o sea de tres sucesos centrales en la anécdota, si no fuera porque también coinciden con la evolución del personaje.

En realidad la obra se divide en tres partes porque marca tres actitudes ya mencionadas de Macbeth en relación con el crimen y lo que éste significa para él: a) un medio deleznable para adquirir una situación de bonanzas. Aquí interviene Lady Macbeth para hacer de ese medio algo lógico y necesario; b) el período en que Macbeth y su mujer reconocen la ineficacia del medio, pero ya no puede él utilizar otro diferente para lograr su seguridad. Banquo es, en efecto, demasiado peligroso; c) en este último, el asesinato se ha convertido de medio que era, en la única forma de subsistir, no importa que se trate de mujeres y niños. Este camino, que el mismo Macbeth denomina "tedioso" es su respiración y su vida.

En seguida se cumplen las predicciones y Macbeth es destruido. Aquí mismo termina la trayectoria de Lady Macbeth: la división se sostiene no sólo basada en los sucesos, sino en la trayectoria de los personajes. Dicha trayectoria, o sea el movimiento de ellos dentro de la obra, es disidente. Macbeth va hacia la perfección de su sistema de acción, eliminando cada vez con más celeridad los obstáculos que se interponen en su camino. La imaginación que lo acompaña no es su conciencia sino su miedo,

su capacidad para la alucinación monstruosa (¿es una alucinación el fantasma de Banquo en una obra donde Hécate y las brujas son reales? Por supuesto que Macbeth también ve una daga que con seguridad pertenece a lo irreal), su identificación con los elementos nocturnos. En cambio, Lady Macbeth va hacia la desintegración de este sistema que ella completó en el momento oportuno. Está tan convencida de su error que enloquece por no poder soportar aquello que ha creado.

El problema de Lady Macbeth en cuanto al juicio que su locura despierta es análogo al de Hamlet. Hamlet finge una locura para evitar preguntas indiscretas, pero al mismo tiempo nos hace sentir una locura profunda, una desintegración que se delata en un frenesí dirigido contra su alma y los valores que en ella aún quedan. Lady Macbeth enloquece al final de la obra pero sus actitudes, sus consejos, son los que nacen de una mente enfermiza. Ambos tienen dos locuras: una cierta, escondida, irremediable, la otra fingida en el caso de él; en el de ella, simplemente agravada por los malos resultados que le da la primera.

Esta obra es de las menos ornamentadas de Shakespeare. Comparémosla, por ejemplo, con el Rey Lear y veremos que se adorna con su fuerza poética y con dos escenas pequeñas:

La primera es la del portero que queda rezagado la noche de la muerte de Duncan, y su oficio es el de cambiar el tono de la escena anterior y bajar la intensidad para preparar el ambiente escénico a recibir una intensidad mayor: la del descubrimiento de Duncan muerto. De otra manera, no tendría sentido que Shakespeare, entre un asesinato y su descubrimiento, nos haga escuchar una perorata sobre el triple efecto del alcohol.

La otra es la de Lady Macduff. Esta escena ilustra una pequeña trayectoria trágica lograda instantáneamente y su presencia en la obra se justifica porque agranda el horror que el espectador debe sentir por las infamias a que Macbeth ha descendido, pero eso no obliga al autor a mostrarnos una mujer que no huye ante las advertencias porque:

"...When our action do not,
Our fears do make us traitors."²¹

Recibe otro aviso cuando es tarde, y no le queda más que admitir:

I have done no harm. But I remember now
I am in this earthly world, where to do harm
Is often laudable, to do good sometime
Accounted dangerous folly. Why then, alas,
Do I put up that womanly defence,
To say I have done no harm?²²

La entrada de los asesinos no le da tiempo a responder. Esta corta visión de "la tragedia de Lady Macduff" es muestra de una sabiduría casi artesanal: el crimen resulta cruel, monstruoso hasta el extremo, pero no melodramático.

Notas

Se añaden aquí, con objeto de facilitar la lectura, traducciones literales, verso a verso, de los pasajes citados. Las referencias se dan según la edición de Shakespeare preparada por W.J Craig para los Oxford Standard Authors, que en alguna ocasión difiere de la utilizada por la autora: así en la escena de donde proviene el pasaje 17, que ella ubica al principio del acto tercero y Craig imprime al final del segundo.

1 (I.i.11-12):

Fair y *foul* calificaban el clima, como en español se dice bueno y mal tiempo. Aquí implican asimismo varias otras contraposiciones: puro/corrupto, justo/inicuo, bello/feo. Los traductores suelen optar, justificadamente, por esta última:

Lo bello es feo y lo feo es bello; Volemos entre la niebla y el aire inmundo.

2 (I.iii.38):

Nunca he visto un día tan feo y tan bello.

3 (I.iii.123-126):

Y a menudo, por seducirnos para nuestro daño, Los instrumentos de la obscuridad nos dicen verdades, Nos conquistan con fruslerías honestas, para traicionarnos En la más profunda consecuencia.

4 (I.iii.130-131):

Esta solicitud sobrenatural No puede ser mala, no puede ser buena.

5 (I.iii.139-142):

Mi pensamiento, cuyo crimen es apenas fantasía, Tanto sacude mi entera condición humana, que su función Se ahoga en conjeturas, y nada es Sino lo que no es.

6 (I.iv.48-51):

¡El príncipe de Cumberland! He ahí un peldaño En el que debe caer, o librarlo de un salto, Pues yace en mi camino. Estrellas, ocultad vuestros fuegos; Que la luz no mire mis hondos y negros deseos...

7 (I.iii.135-138):

Cuya horrenda imagen alborota mi cabello Y hace al firme corazón golpear las costillas, Contra el hábito natural. Los temores presentes Son menos que las imaginaciones horribles.

8 (I.v.17-23):

... Pero temo a tu naturaleza; Rebosa demasiado la leche de la bondad humana Para tomar el comino más cortao. Quisieras ser grande. No careces de ambición, pero careces De la maldad que debería acompañarla. Lo que altamente quisieras, Lo querrias santamente; no quieres jugar falso, Pero quisieras ganar a la mala...

9 (III.ii.4-7):

... Nada se tiene, todo se gasta Cuando nuestro deseo se logra sin contento. Es más seguro ser lo que destruimos Que habitar, por la destrucción, el goce incierto.

10 (III.ii.11-12):

... Las cosas que no tienen remedio No deberían tenerse en cuenta; lo hecho, hecho está.

11 (III.ii.45-46):

Sé inocente del conocimiento, querida polluela, Hasta que aplaudas el hecho...

12 (III.ii.55-56):

Lo que mal comenzó, con la madad se fortalece: Así pues, te lo ruego, ven conmigo.

13 (IV.i.146-149):

Desde este momento Las primicias mismas de mi corazón serán Las primicias de mi mano. Y aun ahora. Por coronar mis pensamientos con actos, hágase lo que pienso.

14 (V.ii.55-57):

He aquí todavía el olor a sangre; ni todos los perfumes de Arabia endulzarán esta manecita. ¡Ay, ay, ay!

15 (V.v.17-18):

Debió haber muerto más adelante; Habría habido un tiempo para esa palabra.

16 (V.v.27-28):

Narrada por un idiota, llena de sonido y de furia. Sin ningún significado.

17 (II.iv.40-41):

¡La bendición de Dios os acompañe, y a aquéllos Que quieren hacer bien del mal, y amigos de los enemigos!

18 (III.i.1-10):

Ya lo tienes: Rey, Cawdor, Glamis, todo, Como las parcas prometieron, y me temo Que muy sucio jugaste por ganarlo; pero se dijo Que no pasaría a tu posteridad, Sino que yo mismo sería raíz y padre De muchos reyes. Si la verdad procede de ellas, Como sobre ti, Macbeth, sus discursos brillan ¿Por qué razón, cumplidos en ti sus axiomas, No habrían de ser también mis oráculos Y elevarme a la esperanza? Pero ¡silencio! basta ya.

19 (IV.iii.147-159):

Una labor milagrosa de este buen rey, Que a menudo, desde mi estancia aquí en Inglaterra, Lo he visto hacer. En qué forma implora la Cielo, Él mismo lo sabe; pero a personas con extraños padeceres, Todas hinchadas y ulcerosas, lastimosas de mirar, Desesperación de la cirugía, las cura Colgándoles al cuello una moneda de Oro Mientras pronuncia santas oraciones; y se dice Que a la realeza sucesora hereda él La bendición curativa. Con esta extraña virtud, Posee un celeste don de profecía, Y diversos beneficios que circundan su trono. Lo proclaman lleno de gracia.

20 (V.v.100-104):

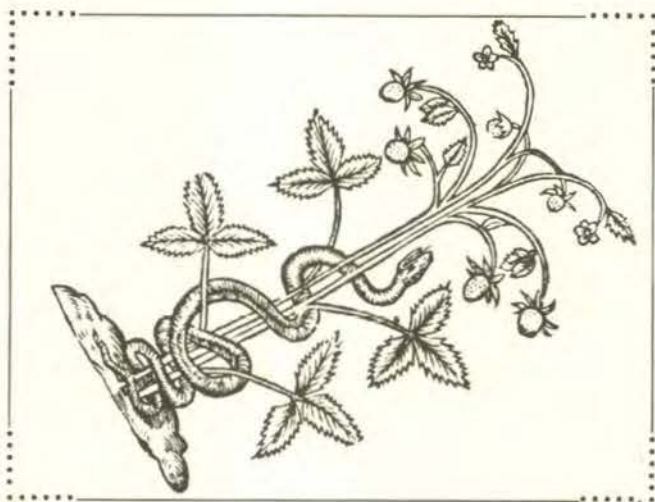
... esto, y todo lo necesario Que de nosotros se requiera, por la gracia de la Gracia Lo ejecutaremos en su medida, su tiempo y su sitio. Así, agradecemos a todos juntos y acada uno Y los invitamos a nuestra coronación en Scone.

21 (IV.ii.3-4):

... Cuando no nuestras acciones, Nuestros miedos nos hacen traidores.

22 (IV.ii.72-77):

No he hecho daño alguno. Pero ahora recuerdo Que estoy en este mundo terreno, donde hacer daño Es a menudo laudable, hacer el bien a veces Equivale a locura peligrosa. ¿Por qué entonces, ay, Recurro a esa defensa mujeril, Decir que no he hecho daño alguno?



Tiempo y significado en Macbeth

Arise and bid me strike a match
And strike another till time catch;
(Yeats)

En *Macbeth*, quizá más que en ninguna otra obra de Shakespeare, se observa una preocupación por el tiempo elevada a tema central: los dos personajes principales están involucrados vitalmente con el paso del tiempo y su significado. Es interesante hacer notar que es muy alto el grado de recurrencia de la palabra "tiempo" ("time").¹ A pesar de tener varios significados según los diversos contextos —en virtud de la obsesión de Macbeth por recuperar significados vitales y de la carrera que emprende contra el tiempo—, la connotación de duración, de existencia sucesiva, siempre está presente en cualquier contexto en que aparece la palabra, creando así efectos de profunda ironía trágica. Por ejemplo, es claro que cuando Macbeth dice (I, vii) "Away and mock the time with fairest show", el significado aquí de la palabra "time", dado el contexto, es el de "mundo", "época". La versión de Astrana Marín da este primer significado.²

¡Vamos! Y que se trasluzcan los más risueños semblantes
a los ojos del mundo. (I, vii)

Sin embargo, la relación que guarda Macbeth con el tiempo, como duración, es casi personal: lo invoca, lo personifica, lo reta, trata de engañarlo y, finalmente, lo encuentra desprovisto de significado.

Así pues, en esta obra Shakespeare expresa dramáticamente, no sólo la manera en que el tiempo afecta al hombre, sino también la forma en que los actos del hombre distorsionan el tiempo para sí mismo y para los demás; es una exploración de cómo la relación buscada y deliberada con fuerzas sobrenaturales negativas trae consigo una ruptura de cielos y valores vitales que resulta en un sin-sentido de la vida. De esta manera Shakespeare define poéticamente, a través de una complejísima y compacta red de imágenes, el aspecto de la relación que guarda el hombre con el tiempo.

Quizá uno de los grandes equívocos en *Macbeth* es precisamente el del tiempo. Se observa en la misma estructura de la obra un claro movimiento temático en el que el tiempo parte de una irresoluble ambigüedad, con-

vertida luego, a través del crimen, en un tiempo infausto, en una distorsión del significado de la vida, y resuelta finalmente en un tiempo nuevo, regenerado y liberado sólo por los valores humanos más básicos:

... restituir el alimento a nuestras
mesas, el sueño a nuestras noches, liberar nuestras
fiestas y banquetes de puñales sangrientos,
rendir legítimos
homenajes y recibir libremente honores,... (III, vi)

La nota inicial que Shakespeare hace sonar en *Macbeth* es la de un tiempo ambiguo. A la pregunta, "¿Cuándo volveremos a encontrarnos las tres?" (I, i), sólo hay respuestas cada vez más vagas y más alejadas de las medidas usuales del tiempo humano, hasta llegar a la ambigüedad central de la obra: "cuando la batalla esté ganada y perdida" (I, i). La nota con la que concluye la obra es también de tiempo, "... lo cumpliremos en su medida, tiempo y espacio." (V, vii (ix)), pero de un tiempo ubicado, humano, liberado de la tiranía del crimen gratuito. La nota que escuchamos con grandes fanfarrias, después de la muerte de Macbeth, es que 'el tiempo es libre' ("The time is free") (V, ix).

I

But 'tis strange:
And oftentimes, to win us to our harm,
The instruments of Darkness tell us truths;
Win us with honest trifles, to betray's
In deepest consequence. (I, iii)

Algo sobre lo que poco se ha insistido en las interpretaciones de esta obra es la peculiar significación temporal que tienen las profecías de las brujas, la cual está sugerida por la secuencia de las primeras tres escenas. Es precisamente aquí donde se observa el primer gran equívoco que como una trampa le tienden las brujas a Macbeth, ya que el discurso dramático, al fijar una secuencia temporal, sugiere las vastas consecuencias de su posible inversión. Al invertirse el orden entre la segunda y tercera escenas, el carácter incontrovertible de 'futuro' quedaría, sin lugar a dudas, prefijado a las dos últimas profecías —Cawdor-rey—: el equívoco se desvanecería. La secuencia dramática, tal y como está concebida, sin embargo, tiene otras consecuencias. Para

el espectador, Macbeth-Cawdor es ya un hecho; la profecía se transforma así en la crónica del pasado inmediato. Macbeth-Cawdor, en virtud del equívoco, es futuro y pasado (el tiempo de las brujas no es el tiempo de los humanos). Sobre este eje de tiempo ilusorio inicia Macbeth su descenso en espiral hacia la deshumanización, hacia la pérdida del tiempo y del significado de la vida. Al hacer suyo el tiempo de las brujas, Macbeth se avoca a la búsqueda de un tiempo final, realizado —“cuando finalice el estruendo”—³, a consumirse en su irresoluble ambigüedad— “cuando la batalla esté ganada y perdida”. (I, i).

En las profecías de las brujas siempre habrá un equívoco de tiempo, un inhumano e irresponsable juego con la ignorancia del hombre. Es así que la aparente imposibilidad de cumplimiento en la predicción final (IV, i) —“... ninguno dado a luz por mujer puede dañar a Macbeth”— tiene explicación, por una parte, en la ignorancia de Macbeth y, por otra, en un grotesco equívoco de tiempo: ser “dado a luz por mujer” resulta diferente de ser “arrancado *antes de tiempo* del vientre de su madre” (V, vii (ix)) (el subrayado es mío). De la misma manera, al iniciarse la obra, Macbeth ignora que el título de Cawdor ya le ha sido conferido. Aun en el momento mismo en que se pronuncia la profecía, Macbeth responde a

ambos títulos, el de Cawdor y el de rey, con el mismo grado de incredulidad:

... y en cuanto a rey, eso está tan distante del horizonte de mi creencia como ser Thane de Cawdor, (I, iii)

de tal manera que al realizarse la primera profecía, la de Cawdor, el intelecto de Macbeth, engañado y limitado por la ignorancia de las circunstancias, cae en la trampa y toma el nuevo título como argumento irrefutable y conclusivo de la veracidad y bondad de las predicciones:

Esta solicitud sobre-natural *no puede ser mala*, y no puede ser buena. Si mala, ¿por qué me ha dado una garantía de éxito *comenzando por una verdad*? (I, iii) (el subrayado es mío)

La reacción de Banquo a las profecías marca el contraste dramático y apunta hacia la otra alternativa: el argumento no sólo *no* es conclusivo, sino que con frecuencia “los agentes de las tinieblas nos profetizan verdades y nos seducen con inocentes bagatelas para arrastrarnos páfidamente a las consecuencias más terribles” (I, iii).



Cawdor es la bagatela.

Esta penetración lúcida y profunda del juicio de Banquo tendrá, más tarde, un eco en las palabras del Macbeth acorralado y desilusionado:

¡Que se crea nunca en estos demonios de juglares, que se burlan de nosotros con oráculos de doble sentido, que dan palabras de promesa a nuestros oídos y quiebran nuestras esperanzas! (V, vii (ix))

A partir del momento en que la incitación al mal tiene en Macbeth una aceptación tácita —“¡Mi pensamiento, donde el asesinato no es aún más que una sombra...!” (I, iii)—, su imaginación y capacidad de raciocinio paulatinamente se van infectando por una lógica del mal. Macbeth se sume en una pesadilla que gira alrededor de una ilusión, del sueño, como dijera Jan Kott “del asesinato que rompa la sucesión de asesinatos, que sea la salida de la pesadilla y la liberación.”⁴ Macbeth concibe esta liberación en términos de perfección, de inamovilidad, de un tiempo sin cambios en el que los actos no tendrían consecuencias. La infección del mal paraliza su razón, tal y como él mismo lo prevee desde un principio (I, iii), y el crimen, como en los momentos de más lucidez e imaginación lo percibe, es inevitablemente la enseñanza de sangre que ha de volverse en contra del mismo maestro (I, vii). Sin embargo, al planear el asesinato de Banquo, el razonamiento ya no es una exploración del mal y sus efectos, ni un debatirse entre la bondad o maldad de las profecías; ya no es sino un intento artero de auto-justificación. Todas las razones que Macbeth se da a sí mismo están *fuera de tiempo*: nada hay en lo que arguye que no haya sabido desde un principio:

Sobre mi cabeza han ceñido ellas (las brujas) una corona infructífera y me han dado a empuñar un cetro estéril, que me arrancará una mano extraña pues no tengo hijo que me suceda. Si ello es así, para la posteridad de Banquo mancillé mi alma, para ella asesiné al bondadoso Duncan, para ella sola vertí el odio en el vaso de mi paz; y he entregado la joya de mi vida eterna al enemigo común del género humano, ¡por hacer reyes a los hijos de Banquo! (III, i)

Así, Macbeth vive en la falsa esperanza de que el asesinato de Banquo ‘curará’ su vida y ‘lo hará perfecto’; se embarca en una carrera contra el tiempo, tratando de rebasarlo, de burlarlo —“Away, and mock the time with fairest show.” (I, vii) Mas el burlador resulta, al fin y al cabo, burlado: Banquo es asesinado pero no su futuro: Fleance logra escapar. Es el final de la esperanza, el retorno a la pesadilla que él mismo va tejiendo:

¡He aquí mis fiebres que vuelven! De lo contrario hubiera quedado tranquilo (I had else been perfect), compacto como el mármol, firme como la roca, sin trabas, tan libre y amplio como el aire que envuelve al mundo. Pero así me veo oprimido, encadenado y agarrotado a mis miedos y mis dudas insolentes. (III, iv)

2

Time, thou anticipat'st my dread exploits:
The flighty purpose never is o'ertook,
Unless the deed go with it. From this moment,
The very firstlings of my heart shall be
The firstlings of my hand. (IV, i)

La carrera que Macbeth emprende contra el tiempo está expresada poéticamente en un cúmulo de imágenes que sugiere un intento de adelantarse, de rebasar al tiempo. Desde un principio se establece la dicotomía que ha de culminar en los ‘mañanas’ inconexos del último gran soliloquio, ya que desde el mismo momento en que el futuro se le presenta con la aparente promesa de realce, Macbeth habla de un ‘tiempo’ y una ‘hora’ que ‘corren por el día más difícil’. Es interesante hacer notar que el verbo, a pesar de que el sujeto está en plural, se mantiene en singular, sugiriendo así el principio de esa desintegración que irá haciéndose cada vez más evidente —“Time and the hour runs through the roughest day.” (I, iv)

El movimiento de estas imágenes es, constantemente, como el de la marea que sube: las profecías de las brujas están vistas como prólogos al acto ‘creciente del tema imperial’ (I, iii); el anuncio de que Malcolm será el Príncipe de Cumberland es un obstáculo que debe ‘saltar’ (I, iv); al imaginar las consecuencias del asesinato de Dunca, Macbeth preferiría ‘saltar’ la vida futura, y concluye, como todos sus soliloquios, en una inconclusión: no tiene “otra espuela para agujonear los flancos de (su) voluntad, a no ser (su) honda ambición (*Vaulting ambition*), que salta en demasía y (lo) arroja del otro lado.” (I, vii). Sin embargo, para Macbeth, estos saltos en demasía, estas olas henchidas sólo lo “arrojan” a un *impasse*, a un bajío de tedio y de sangre espesa del cual ya no hay salidas:

He ido tan lejos en el lago de la sangre,
que si no avanzara más,
el retroceder sería tan difícil
como el ganar la otra orilla.

... I am in blood *Stopp'd* in so far, that,
Should I *wade* no more.
Returning were as *tedious* as go o'er. (III, iv)
(El subrayado es mío)

Macbeth ha querido adelantarse a su destino aprovechando la marea creciente de su ambición, para encontrarse de regreso a un vado de tiempo percibido desde un principio —“But here, upon this bank and shoal of time” (“sobre el banco de arena y el bajío de este mundo”) (I, vii). Esta gran ironía está sugerida en la secuencia y en el efecto acumulativo de todas estas imágenes que hablan de ‘saltos’, de mareas crecientes, de carreras desenfrenadas, de voceros que quieren adelantarse a su rey—“Quiero ser yo mismo vuestro mensajero (*harbinger*)” (I, iv). Conforme avanza la tragedia, las imáge-

nes son cada vez más apremiantes: el tiempo se ha vuelto su enemigo y las escaramuzas son cada vez más frecuentes, cada vez más personales. El tiempo se ha personificado.

¡Tiempo, anticipa mis terribles empresas! Los proyectos fugitivos nunca se efectúan, a menos que los acompañe la acción. Desde este momento las primicias de mi corazón serán las primicias de mi mano. (IV, i)

La obsesión por 'ganarle' al tiempo, al actuar sin pensar, es lo que informa del carácter mecánico de los actos de Macbeth a partir del asesinato de Banquo. Esta carrera contra el tiempo, más desesperada cuando mayor es la conciencia de haberla perdido, no sólo está evocada por el conjunto de imágenes que, en su recurrencia, le confieren el carácter de tema, sino que aun la estructura misma de la obra la refleja. Hay un patrón en los crímenes que comete Macbeth que se repite, con variantes significativas, a lo largo de toda la obra. Son cinco las etapas principales que se observan en este patrón:

- 1) Crimen concebido a instancias de agentes sobrenaturales.
- 2) Crimen debatido internamente.
- 3) Participación de terceros en la etapa de decisión.
- 4) Cena/banquete —violación de valores humanos elementales tales como amistad, lealtad, cariño y piedad.
- 5) Crimen cometido.

En el primer crimen, predomina la segunda etapa: el debate interno acusa un movimiento de vaivén que sugiere la duda y el tormento por los que pasa Macbeth. El edificio de su razonamiento, precariamente apuntalado con el equívoco de las profecías, se desploma ante el em-

puje irracional de su ambición y ante las soluciones prácticas que le propone su esposa. Pero imaginativamente, el crimen está concebido como un gran cataclismo. La magnitud de la traición que Macbeth está a punto de cometer está bellamente evocada en la imagen del cáliz "que nosotros hemos emponzoñado" (I, vii), y en la yuxtaposición dramática de la cena en el trasfondo —para Duncan ésta, en verdad, ha de ser la 'última cena'. Macbeth sabe que su atentado es contra los valores más esencialmente humanos.⁵

El se encuentra aquí bajo una doble salvaguardia. Primeramente, soy su pariente y vasallo, dos poderosas razones contra el crimen. Además, como hospedador suyo, debiera cerrar las puertas a su asesino y no tomar yo mismo el puñal... Y la piedad, semejante a un niño recién nacido cabalgando desnudo en el huracán... revelaría la acción horrenda a los ojos de todos los hombres hasta apiadar las lágrimas a los vientos... (I, vii)

La cena es simbólica de la armonía y convivencia entre los humanos; pero por su propia voluntad, Macbeth rompe con estos lazos. En el primer crimen se aísla al abandonar la cena antes de tiempo; la segunda es, de manera más evidente, un ardid, ya que la organiza simplemente como coartada y no para compartir amistad o alegría. En esa segunda cena quiere mezclarse con los invitados, pero ahora sus propios crímenes lo separan de los demás. El fantasma de Banquo, al ocupar su lugar, desplazándolo, es una extraordinaria imagen visual del aislamiento moral de Macbeth.



Conforme Macbeth avanza en su carrera de crímenes, adquiere un dominio cada vez mayor de la máscara — “presentaos como una flor de inocencia; pero sed la serpiente que se esconde bajo esa flor” (I, v). Si en el primer crimen, la etapa de convencimiento es personal, íntima y desgarradora, en el crimen de Banquo es un acto de consumada hipocresía. No obstante, tienen algo en común: la apelación a la hombría. Así como Lady Macbeth trata de convencerlo llamándolo cobarde y acicateando su orgullo, de la misma manera Macbeth trata de convencer a los asesinos con el mismo argumento; más aún, trata de persuadirlos de que el asesinato de Banquo es también una necesidad personal de los asesinos. En este segundo crimen, a diferencia del primero, predomina lo externo, los ardides y trucos con que Macbeth quiere engañar al destino. La etapa de deliberación es mucho más corta y abunda en argumentos falaces, mientras que la etapa de convencimiento es extraordinariamente larga y retorcida. La cena, que en el primer crimen estaba en segundo plano, pasa ahora a primer plano. Para el tercer crimen, el asesinato de la familia de Macduff, varias de estas etapas han desaparecido. Ya no hay debate interno, sólo la obsesión de adelantarse al tiempo, no hay banquetes ni terceros ‘personales’. Sólo queda la masacre, gratuita y mecánica.

Al repetirse el patrón del crimen en etapas cada vez más breves, desapareciendo algunas de ellas en el último, el espectador tiene la impresión de que el tiempo se apresura hacia su propia regeneración (‘el tiempo es libre’) y de que Macbeth acelera su carrera contra él, volviéndose más inhumano y mecánico en sus actos. Esta impresión se ve reforzada por las imágenes de tiempo que a partir

del crimen de Banquo son más frecuentes. Al iniciarse la escena tercera del cuarto acto, se abre para el espectador la perspectiva final de los crímenes de Macbeth: no se reducen a los personales, los identificables —Duncan, Banquo y la familia de Macduff—, sino que caemos en cuenta de que el crimen se ha convertido en algo impersonal que se extiende de manera anónima a toda Escocia:

MACDUFF: Cada nueva aurora gimen nuevas viudas, gritan nuevos huérfanos, nuevos dolores hieren la cara del Cielo...

MALCOLM: Creo que nuestra patria sucumbe bajo el yugo; llora, sangra, y cada día añade una llaga a sus heridas...

ROSS: ¡Ay pobre patria! ¡Apenas se conoce a sí misma! No puede llamarse nuestra madre sino nuestra tumba... La campana de los difuntos toca sin que pregunte por quién, y las vidas de los bravos expiran antes que las flores de sus sombreros...

MALCOLM: ¿Cuál es la más reciente desgracia?

ROSS: La que data de una hora es ya tan antigua, que olvida la que anuncia, pues cada minuto trae una nueva. (IV, iii)

3 I have liv'd long enough: my way of life
Is fall'n into the sere, the yellow leaf;
And that which should accompany old age,
As honour, love, obedience, troops of friends,
I must not look to have; but in their stead,
Curses, not loud, but deep, moth-honour, breath,
Which the poor heart would fain deny, and dare
not. (V,iii)

Esta carrera desenfrenada contra el tiempo, expresada poéticamente en todas esas imágenes de ‘saltar’, ‘rebasar’ y ‘engañar’, es el resultado de un



vano intento por negar el devenir del tiempo. Al principio Macbeth imagina un tiempo sin consecuencias —“¡Si con hacerlo quedara hecho!... ¡Si el asesinato zanjara todas las consecuencias...!”—, pero lo sabe ilusorio, sabe que “en estos casos se nos juzga aquí mismo; damos simplemente lecciones sangrientas, que, aprendidas, se vuelven para atormentar a su inventor.” (I, vii)

Poco a poco, sin embargo, de mera especulación se convertirá en una obsesión tanto para Macbeth como para Lady Macbeth; comenzarán las constantes invocaciones a la oscuridad para que los proteja del devenir del tiempo, de las consecuencias del crimen. Con frecuencia, estas invocaciones se hacen eco, rítmica y sintácticamente:

LADY MACBETH: ...Come, thick Night,/And pall thee in the dunnest smoke of Hell,... (I, v)

MACBETH: ...Come, seeling Night,/Scarf up the tender eye of pitiful Day,... (III, iii)

LADY MACBETH: ¡Baja, horrenda noche, y envuélvete como un palio en la más espesa humareda del infierno!

MACBETH: ¡Ven, noche cegadora! ¡Venda los tiernos ojos del lastimero día,...

Ambos se esconden en la oscuridad y niegan el presente. Para Macbeth, ‘nada es más que lo que no es, —(I, vii)—; para Lady Macbeth, las profecías la hacen despreciar el presente y presentir ‘el futuro en el instante’.

Thy letters have transported me beyond
This ignorant present, and I feel now
The future in the instant. (I, v)

Intoxicada de entusiasmo, cree poder controlarlo todo, incluso al tiempo mismo; el ardid está en asemejarse al tiempo, ser como él cambiante y engañoso —“To beguile the time,/Look like the time”—; en ningún momento pone ella en duda que el crimen cometido los hará soberanos de su destino.

Y el gran negocio de esta noche, a todas nuestras noches, a todos nuestros días futuros, dará pujanza y dominación soberanas; dejadme a mí el encargo. (I, v)

Lo que Macbeth sabe especulación sin fundamento, Lady Macbeth lo pronuncia realidad absoluta, ‘lo hecho, hecho está’. Pero el crimen final incita a otros crímenes, despierta angustias y no trae consigo la ansiada “dominación soberana”. Una vez más se hacen eco en su decepción:

LADY MACBETH: ¡Vale más ser la víctima que vivir con el crimen en una alegría preñada de inquietudes!

MACBETH: ¡Más vale yacer con el difunto, a quien por ganar la paz enviamos a la paz, que vivir así, sobre el potro de tortura del espíritu, en una angustia sin tregua. (III, iii)

En la ceguera moral en que se sume, Macbeth ya no ve en el asesinato de Banquo un atentado más en contra de la naturaleza y de su propia naturaleza; el universo se ha vuelto su enemigo y no puede ver en él más que serpientes amenazadoras (Macbeth ha aprendido bien la lección —“sed la serpiente que se esconde bajo esa flor”).

Es que dimos un corte a la serpiente, pero no la hemos matado; cerrará y volverá a ser la misma mientras nuestra misera maldad permanecerá expuesta como antes al peligro de su diente. (III, ii)

Este es un síntoma claro de la corrupción moral y mental que sufre Macbeth. Ve en el futuro un enemigo, y trata de evitar la realización de la misma profecía con la que mal ha justificado su crimen. Nada más profundamente revelador en este momento que la imagen de una mente “llena de escorpiones” (III, ii). Es la expresión consumada de la inversión de valores (“fair is foul”). Los ‘ayeres’ y ‘mañanas’ ya sólo tienen un significado para Macbeth: tratar de consolidar su posición a través del crimen —“¿No fue ayer cuando hablamos?”—. Al sondear a Banquo para traicionarlo, finge necesitar sus consejos ‘mañana’. Pero este ‘mañana’ de Macbeth no tiene ningún significado, más allá del subterfugio con que quiere cubrirse; es una flor de tiempo que esconde la serpiente de la ‘hora oscura’. Así Macbeth, el ‘overreacher’, el estafador del tiempo, termina, él mismo, siendo estafado por el tiempo. “El mañana y el mañana y el mañana” no tienen ya sentido y se unen a la añoranza de que las cosas debieron ser siempre ‘en otro tiempo’ (V, v). No es esto, sin embargo, otra cosa que la consecuencia final, lúcida e inevitable, de aquella clarísima premonición inicial: que sucumbir a la tentación del crimen, que la sola imagen del crimen, es una sacudida tal a su ‘estado único de hombre’, que la acción se ve arrasada por la especulación y nada es más que lo que no es. El ‘presente ignorante’ se ha vuelto eterno, ha congelado el ‘futuro en el instante’ que Lady Macbeth creyó percibir.

Los nefandos actos de Macbeth son una violación, no sólo de su propia naturaleza,⁶ sino de la del mundo exterior; no sólo “¡Glamis ha asesinado el sueño y, por tanto, Cawdor no dormirá más —¡Macbeth no dormirá más!” (II, ii), con toda la evocación de la personalidad desintegrada que sugiere esta separación de nombres cual si fueran tres personas distintas, sino que ese sueño asesinado lo ha sido también para toda Escocia: un “lord” anónimo, dando voz a los efectos generalizados del crimen, añora el día en que “podamos restituir el alimento a nuestras mesas, el sueño a nuestras noches...” (III, vi).

En *Macbeth*, Shakespeare parece sugerir que el orden y la bondad de la naturaleza dependen de la presencia de estas cualidades en el hombre. El mal y el caos existen, potencialmente, en la naturaleza, pero es la acción del hombre la que estimula y pone en movimiento todas las fuerzas negativas.⁷ Como lo han hecho notar varios críticos, siempre que aparece Duncan abundan las imágenes de cariño, lealtad y agradecimiento, pero sobre todo, y de manera muy especial, las imágenes de fertilidad y cre-

cimiento. La influencia benéfica de los actos de Duncan se traduce en el crecimiento armonioso de su reino. Y este valor que se le da a la influencia del hombre sobre la naturaleza, simbolizado inicialmente por Duncan y violado más tarde por Macbeth, será regenerado por Malcolm y sus virtudes que se oponen a los vicios de Macbeth. El símbolo de la re-inversión final de los valores está dado en la figura del rey Eduardo el Confesor, quien tiene poderes *sagrados* que son la antítesis completa de Macbeth y las brujas. El rey Eduardo puede curar y restablecer, y a diferencia del mal representado por las brujas y sus equívocos deliberados, tiene el don *sagrado* de la profecía.

Cada acto de Macbeth y de Lady Macbeth, más aún, cada deseo, tienen su contrapartida en el mundo externo y en sus propias vidas. Si Macbeth aprende a ser la serpiente bajo la flor, su mente se llena de “escorpiones”. Lady Macbeth insiste en que con un poco de agua queda lavado el crimen, para encontrarse con que “¡Todas las esencias de la Arabia no desinfectarían esta pequeña mano mía!” (V, i). Ambos invocan la oscuridad como a un aliado, pero al final Lady Macbeth no puede dormir sin la luz de una vela junto a su lecho; mientras que Macbeth no encuentra ya significado en la vida y la ve sólo como una “fugaz antorcha” (“Brief candle”) (V, v). Los efectos de estas invocaciones se dejan sentir no sólo en sus vidas sino en la naturaleza. De ahí que todas las imágenes de oscuridad no sean en *Macbeth* mera ornamentación verbal sino complejas realidades humanas con efectos concretos —dramáticamente concretos— en el mundo exterior.

Macbeth expresa su primera intuición del mal invocando la oscuridad en los siguientes términos:

¡Estrellas, apáguese vuestros fulgores! ¡Que no alumbe vuestra luz mis negros y profundos deseos!

... Stars, hide your fires!
Let not light see my black and deep desires. (I, iv)

Lady Macbeth se expresa en términos y con propósitos semejantes:

¡Baja, horrenda noche, y envuélvete como un palio en la más espesa humareda del infierno!

... Come thick Night,
And pall thee in the dunnest smoke of Hell. (I, v)

Al iniciarse el acto segundo, antes del asesinato de Duncan, la noche es tal que parece como si las plegarias de ambos hubieran sido respondidas; la naturaleza parece protegerlos, con su oscuridad, de los ojos del mundo. Pero esta protección es engañosa; es más bien esta oscuridad —siempre asociada con la muerte— una expresión concreta del caos que está a punto de desencadenarse, al que Macbeth y Lady Macbeth han estimulado con sus

actos e invocaciones, y que acabará por envolverlos a ellos mismos. Poéticamente, esta materialización de sus deseos está expresada en términos que recuerdan la primera invocación de Macbeth.

BANQUO: El cielo está económico esta noche. Todas sus candelas se han apagado. (II, i)

De la misma manera, la exclamación de Lady Macbeth, al saber que Duncan vendrá a pasar la noche con ellos y que se propone partir al día siguiente, tiene una respuesta dramática concreta después del asesinato:

Según el reloj, es de día, y, sin embargo, la sombría noche apagó (strangles) la lámpara viajera. ¿Es que reina la noche, o siente vergüenza el día, que las nieblas cubren (entomb) la cara de la difunta tierra que un vivo resplandor debía acariciar? (II, iv)

Lady Macbeth ha jurado que “jamás verá el sol esa mañana” (I, v), y, efectivamente, el sol —literalmente— no vuelve a aparecer en Escocia hasta que ‘el tiempo ha sido liberado’ y Malcolm toma las riendas de su reino —“¡No hay noche, por larga que sea, que no encuentre al fin el día!” (IV, iii).

Durante el reinado de Macbeth, la oscuridad envuelve a toda Escocia como una mortaja; es una tiranía sin paliativos⁸ ni compensaciones, una oscuridad de muerte y esterilidad. Mientras Duncan vive, el mundo y el tiempo están en armonía de creación y desarrollo.

DUNCAN: ¡Bien venido seas! He comenzado a plantarte, y me esforzaré hasta hacer que alcances tu pleno crecimiento. (I, iv)

Con Macbeth ya no hay crecimiento; el tiempo se vuelve yermo como su corona y no volverá a dar fruto sino hasta ser ‘plantado’ nuevamente en el reinado de Malcolm —“newly planted with the time”. En el reinado de la oscuridad sólo crece la desconfianza, la angustia y la soledad; se quebrantan los ciclos de tiempo: ya no hay luz del sol, no hay descanso reparador; sólo hay una ‘luz espesa’ (“light thickens”), una noche continua en la que el tiempo se congela y el sueño agoniza. Lo que esta oscuridad engendra es lo antinatural (“confus’d events/New hatch’d to th’woeful time”), puñales imaginarios, miedos, sufrimientos y un sinnúmero de crímenes. Y es que en la imaginación de Shakespeare, tiempo, gestación y crecimiento a veces forman una unidad poética indisoluble. Puede generar vida o puede “cada minuto engendrar un nuevo (dolor)” (IV, iii). Cuál posibilidad sea la que se materialice dependerá de la dirección que el hombre le dé al tiempo.

El decrecimiento moral de Macbeth está concebido también en las imágenes poéticas que hablan de vestimentas inapropiadas y desproporcionadas.⁹

Ve, en fin, que su dignidad real flota alrededor de él como el manto de un gigante que hubiera robado un enano (Like a giant’s robe/Upon a dwarfish thief.) (V, II)

Mas en el universo de Macbeth, donde los valores se han invertido ("foul is fair"), este evidente proceso de deshumanización está visto, paradójicamente, como un proceso de crecimiento.

¡Las cosas que principian con el mal, sólo se afianzan con el mal! (III, iii)

¡La extraña ilusión que me he forjado es un miedo novel que desaparecerá con la práctica! ¡Somos todavía novicios (young) en la acción! (III,iv)

En este mundo puesto de cabeza, el paroxismo de lo absurdo llega al invocar la destrucción más completa en aras de una mezquina necesidad individual:

...aunque ruede revuelto el tesoro de los gérmenes de la Naturaleza, hasta agotar la misma destrucción, respondme a lo que os demande (IV,i)¹⁰

Pero aun este crecimiento en el mal es ilusorio, y la referencia que a ello hace Malcolm es irónica; efectivamente, Macbeth ha 'crecido' y ahora está 'maduro' ("ripe"), listo para caer:

Is ripe for shaking, and the Powers above
Put on their instruments.

Macbeth se halla al borde del abismo, y las potencias superiores ponen en movimiento sus instrumentos. (IV,iii)

Para Macbeth también llega, finalmente, la revelación de que

El camino de la vida declina hacia el otoño de amarillentas hojas; y cuanto sirve de escolta a la vejez: el respeto, el amor, la obediencia, el aprecio de los amigos, no debo pretenderlos. (V,iii)

*To this I witness call the fools of time,
Whick die for goodness, who have lived for crime.*
(soneto CXXIV)

Macbeth, al aceptar un comercio equívoco con las brujas, se convierte, paradójicamente, en el 'esclavo del tiempo' de que habla el portero (II,iii) ("time-server"). Sus actos no sólo distorsionan el tiempo interno sino también el externo. Busca consolidarse, a través del crimen, en un tiempo perfecto para él, sin consecuencias; para ello desafía al destino, trata de anular el futuro con el crimen fallido de Fleance y se burla del mismo tiempo, mas no logra derrotarlo pues le faltan las armas principales: la duplicación de su imagen en un hijo y el amor. La esterilidad lo ha marcado con su sino desde un principio, mientras que la búsqueda del tiempo perfecto lo ha llevado a perder el amor, la amistad y la lealtad. Rompe con los lazos que lo unen a otros seres humanos, y sus actos son una continua violación de los valores humanos más elementales. Cada acto de Macbeth tendiente a conseguir una "dominación soberana", que nunca alcanza, lo acerca cada vez más a un tiempo desprovisto de significado hasta no poder encontrar ya significado alguno en la vida misma —“¡La vida no es más que una sombra que pasa...”





Notas

¹ Para una definición e ilustración detallada del uso que tiene esta palabra en toda la obra de Shakespeare, ver TIME en Alexander Schmidt, *Shakespeare's Lexicon and Quotation Dictionary*, 2 vols. New York, Dover Publications, Inc., 1971.

² Todas las citas en español de la obra de Shakespeare entrecorridas de esta manera, ("), están tomadas de la versión española de Luis Astrana Marín: *William Shakespeare: Obras Completas*. Madrid Aguilar, 1960. Las comillas sencillas ('), indican que la versión española es una paráfrasis mía. Las citas con sangrado pertenecen, en todos los casos, a la mencionada edición de Astrana Marín.

³ Kenneth Muir en su edición de *Macbeth*. London, Methuen, The Arden Shakespeare, 1964, define el significado de 'hurlyburly' no sólo como 'estruendo' sino que enfatiza la connotación de confusión, tumulto, especialmente con el sentido de insurrección. Asimismo, cita a Knights quien sugiere que la palabra "implies more than the tumult of insurrection. Both it and 'When the Battaile's lost and wonne' suggest the kind of metaphysical pitch-and-toss which is about to be played with good and evil." Efectivamente, la ambigüedad es tal, que este "estruendo" no termina con la batalla de las primeras escenas sino que va en *crescendo* hasta llegar a un "clamor lleno de furia y desprovisto de sentido", que el mismo Macbeth ha desencadenado, a ese "cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa" (V,v) ("full of sound and fury").

⁴ Jan Kott, *Shakespeare notre contemporain*. Paris, Gerard Co. Marabout Université, 1965, p. 102

⁵ Ver el interesantísimo análisis que hace Cleanth Brooks de este soliloquio, sobre todo en lo que se refiere a la piedad enmarcada en imágenes de niños, en "The Naked Babe and The Cloak of Manliness", *The Well Wrought Urn*. New York, Harcourt, Brace World, Inc., 1975, pp. 22-50

⁶ cf. John F. Danby, *Shakespeare's Doctrine of Nature. A Study of King Lear*. London, Faber and Faber, 1951, 234 pp. Asimismo, un estudio excelente sobre el concepto de lo "natural" en Shakespeare es el de L.C. Knights, *Some Shakespearean Themes*. London, Chatto Windus, 1959. De especial interés son los ensayos sobre *Macbeth* y *King Lear*, pp. 84-142, que mucho han influido en la composición de este ensayo.

⁷ De ahí que difiera radicalmente de la tesis general propuesta por Jan Kott, en el sentido de que ese mundo de pesadilla es un mundo *dado* al cual Macbeth entra como un extraño, y que el crimen, para Macbeth, es una forma de conocerse.

"Macbeth a tué pour être aum même que le monde où le meurtre est possible, Macbeth n'a pas seulement tué pour devenir le roi. Il a tué pour se confirmer à ses propres yeux. Il a choisi entre le Macbeth qui a peur de tuer, et le Macbeth qui a tué. Mais le Macbeth qui a tué est déjà autre. Il sait déjà non seulement que l'on peut tuer; il sait aussi que l'on doit tuer." Jan Kott, Op. cit. p. 102.

Una tesis así, a mi parecer, ignora, sin embargo, los patrones de significado que se crean a partir de la textura verbal que apuntan en dirección opuesta. Macbeth no mata para adaptarse a un mundo de crimen; por el contrario, el asesinato de Duncan convierte el mundo en un mundo donde el crimen gratuito es posible. Ignora también el grito de una personalidad desgarrada y que indica el principio del colapso moral de Macbeth: "To know my deed, 'twere best not know myself." (II,ii)

⁸ Indicativo de la intención de Shakespeare es el hecho de que el poeta ignora para sus propósitos dramáticos, los años de reinado positivo de Macbeth, según sus tres fuentes, Holinshed, Buchanan, *Rerum Scotticarum Historia*, y John Leslie, *De Origine, Moribus et Rebus Gestis Scotorum*, citados en *Macbeth*, (ed.) K. Muir, London, Methuen (The Arden Shakespeare), 1964. Apéndices A, B y C. pp. 170-197.

De la misma manera, Shakespeare ignora la posible justificación, sobre la que mucho se insiste en las tres fuentes, de que Duncan fue un rey débil e inepto que dejó a su país en un estado tal de anarquía que sólo las 'sabias leyes' que formuló Macbeth pudieron contrarrestar.

(Holinshed) ... he set his whole intention to mainteine iustice, and to punish all enormities and abuses, which had chanced through the feeble and slouthful administration of Duncane. pp. 179-80 (Buchanan)... he applied himself to frame laws, an object which had been much neglected by the preceding kings, and enacted very many and very useful statutes, which now, to the great detriment of the public, are allowed to remain unnoticed, and almost unknown. Thus, for ten years he so governed the kingdom, that, if his obtaining it by violence were forgotten, he would be esteemend inferior to none of the kings who precede him. pp. 191-192 (Leslie)... he thought to secure his ill-won kingdom by favouring the nobles through the total suppression of brigandage, and indulging the common people with beneficial laws... p. 197

⁹ Caroline Spurgeon, en su estudio seminal de las imágenes en la obra de Shakespeare, ha sido la primera en notar esta constante temática en todas las imágenes de ropa que aparecen en *Macbeth*. *Shakespeare's Imagery and What it Tells Us*, London, Cambridge University Press, 1952, pp. 324-26 Few simple things — harmless in themselves — have such a curiously humiliating and degrading effect as the spectacle of a notably small man enveloped in a coat far too big for him... it is by means of this homely picture that Shakespeare shows us his imaginative view of the hero. p. 324

¹⁰ Cf. un parlamento muy semejante en imágenes e intención en *El Rey Lear*. (III,ii)

**Teoría del ocio.
(Reflexiones sobre el palíndromo)**

El aspecto sintáctico del palíndromo es trivial. Podemos construir secuencias finitas de variables tales que éstas tomen letras como valores y que el resultado de la sustitución sea un palíndromo, o casi.

Dado un alfabeto infinito $(a_i) i \leq \alpha$ la definición que resulta más simple es la siguiente:

Sea $(a_j) 1 \leq j \leq n$ una secuencia finita tal que:

(1) si $n = 2k$ (alguna k), entonces

$a_i = a_{2k+1-i}$ (donde $i \leq k$)

(2) si $n = 2k+1$ (alguna k), entonces

$a_i = a_{2(k+1)-i}$ (donde $i \leq k+1$)

Una consecuencia trivial de esto es que no puede haber una contradicción palindrómica, esto es, para un palíndromo el camino de ida y el camino de vuelta son uno y el mismo. ¿Pero es realmente esto así?

El camino de ida, en un caso, podría leerse:

¿Será mala cala Mares?

y el retorno podría ser:

¿Será mala cal a mares?

Algunas modificaciones extras nos permitirían concluir:

¿Será mala? ¿Calamares!

En estos casos debemos de admitir ligeras modificaciones en la distribución de las letras e incluso el empleo *ad libitum* de los signos de puntuación; en nuestro vocabulario inicial deberíamos haber dado cabida a espacios y signos de puntuación y forzar así a nuestros palíndromos a adoptar una rígida perfección formal. Pero, ¿obtendríamos goces absolutos de así hacerlo? La trivialidad puede fatigar a las conciencias más sanas ("sanas" es perfectamente palindrómico).

Una vez que los senderos de la investigación palindrómica nos muestran la posibilidad de lecturas múltiples arriba señalada, el entusiasta del manejo de las literales (sean éstas citas o simplemente letras) encontrará cierto placer malsano en la construcción de cuasi-palíndromos que pueden proporcionar sorpresas gratas y leves:

A Román enamora Ada

se devuelve como:

Ada a Román enamora

donde una mínima alteración del orden de los sustantivos, nos ha devuelto, sin embargo, el sentido original. En algunos otros casos, el cambio es más radical:

Ani será reina

se nos convierte en un texto ligeramente alejado del original:

Ani, era resina.

Y si se nos permite volver, por un momento, al palíndromo de lectura múltiple, el enfático:

¿Anis? ¡Era resina!

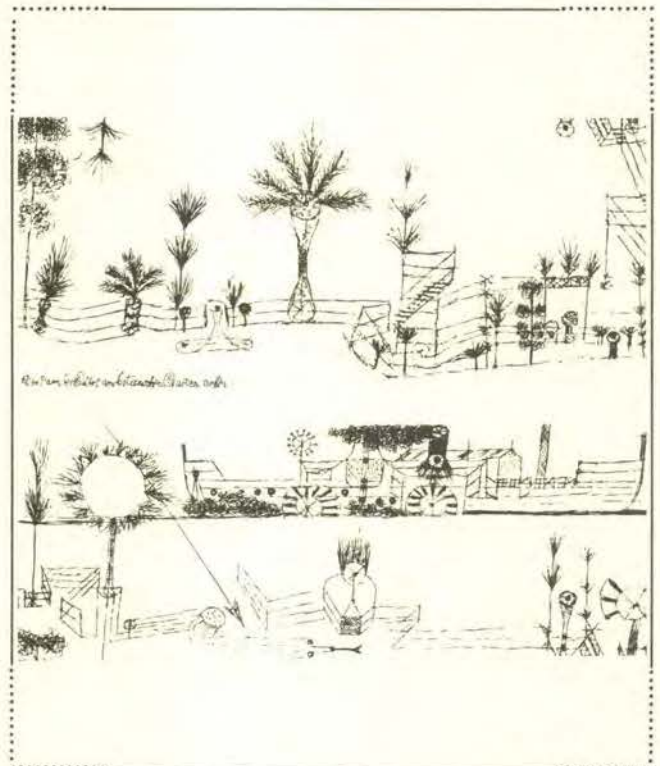
se nos convierte en la lacerante duda:

Ani ¿será resina?

Pero volvamos ahora a nuestra preocupación original que eran los cuasi-palíndromos. Si profundizamos aún más en el estudio de este curioso juego literal, podemos obtener sorpresas mayúsculas, y ligeramente perversas, al voltear un cuasi-palíndromo con una fiel alusión a nuestra herencia clásica:

Olaf, Edipo pide a mamá, Edipo no pide falo cuyo retorno le pedimos al lector lo realice con sumo cuidado.

Una vez que nos damos cuenta que los cuasi-palíndromos tienen una maldad de la que están exentos



los ingenuos palíndromos plenos, nuestro interés por esta investigación aumentará hasta el punto de hacernos suponer que la cuasi-palíndromía puede encerrar paradojas y contradicciones imposibles, formalmente, en el caso de los palíndromos normales. ¿Podremos construir cuasi-palíndromos que de salida quiten lo que dejaron de entrada? Un caso de esto parece habérselo dado el último ejemplo citado. Ahora un ligero temblor recorre nuestro cuerpo. La información que nos proporciona la lectura normal la elimina la lectura en retroceso. ¿Nos queda algo cuando concluimos con la lectura de ida-y-vuelta?

Sentimientos místicos nos invaden y posibles interpretaciones del mundo y de la vida surgen una vez que entramos por los laberintos sin fin de la cuasi-palíndromía ("cuasi-palíndroma-génesis" o "cuasi-palíndroma-poiésis" son expresiones largas y pesadas) o, incluso, de la palíndromía total con lectura diversa:

¡Dioses, oíd!

¡Dios es, oíd!

para acabar con la curiosa construcción:

¡Dio seso, id!

Cuál puede ser el significado profundo del palíndromo? ¿No podría ser el universo mismo, un conjunto enorme, no necesariamente infinito, de signos con significado para una mente omnipotente? Una vez que esta hipótesis se nos presenta, podemos dar una interpretación de los juegos malabares de la Divinidad: Dios, para evadir el tedio infinito de su soledad, construye palíndromos universales de complejidad pasmosa. Cada gran reventón del universo lo lee la mente divina de manera diversa; deja algunas cosas aparentemente inconclusas para tener leves sorpresas al devolver la lectura que hizo de entrada. El universo, al expandirse, proporciona una lectura de ida; otra más la proporciona al volver a su concreción original. El alfabeto universal, que podemos suponer finito, puede darle, a una mente todopoderosa, infinitas sorpresas con sólo permitir la repetición, un sinnúmero de veces, de la *misma* entidad. Platón supuso esta repetición al contemplar el mundo de las Ideas y, varios siglos después, el obispo Berkeley vería, en el mundo, la escritura de Dios.

¿Cuándo podrá concluir la lectura de este pasmoso libro de la Creación? Para nosotros, seres finitos, nunca. Para Dios, que necesariamente ha de tener una complejidad más que contable, la complejidad infinita contable de su Creación es sólo una pequeña parte de su Ser.

Pero una objeción poderosa surge en contra de lo que he dicho. El acto mismo de la Redención, conforme al supuesto que hemos considerado, tendría que repetirse de manera infinita, con variantes infinitesimales, en el proceso de esta lectura inconcluyente. El Hijo de Dios tendría que padecer eternamente. Y nosotros, cada uno de nosotros, seres finitos y perecederos, tendríamos una existencia eterna: repitiéndonos, de manera sin fin, en la cadena de sucesivas creaciones universales. Incluso otras hipótesis blasfemas podrían surgir al suponer el eterno y constante cambio.

Sin embargo, una última observación parece ser pertinente en este caso: si para una mente finita la construcción de palíndromos que se apeguen al esquema formal puede resultar problemática, esto no tendría por qué ser así para la mente omnicomprendiva del Creador: *cualquier* ordenación de símbolos tendría un significado oculto, que El podría conocer, y así, cualquier ordenación que se apegase al esquema descrito inicialmente sería un palíndromo legítimo. Un atisbo de esto lo tuvo Empédocles de Agrigento al decirnos que muchas criaturas surgieron con doble cara y pechos dobles; hijos de bueyes con cara humana y brotaron, también, hijos de hombre con cabeza de buey. Hubo también criaturas en las que se mezclaban algunas partes masculinas y algunas otras propias de mujer...

Todo lo anterior no comprende sino sofismas y oscuridad en tanto que el palíndromo, en cambio, puede resultar sorprendente por la claridad con la que nos presenta algunas verdades profundas:

¡Se es o no se es!

o algunas otras más triviales:

¡Así me trae Artemisa!

La narrativa palindrómica puede resultar demasiado descarnada y agresiva por lo directo y conciso de sus observaciones. Una vez que Filloy nos dice que

A su ralo vello lo llevó la rusa,

podemos pensar, casi de inmediato, lo que dijeron sus ofendidos captores:

¡Sara, a la rusa rasúrala a ras!

¡Rápala a la par!

y el resultado de esto fue que tuvimos a

Ada, rusa rasurada.

Nada puede ser más vejatorio que una murmuración palindrómica:

Alí cavila, Alí vacila

pues esto provoca, en un arranque de indignación, la airada respuesta:

¡Alí Cavinali va con Arimán o con Amira, no cavila ni vacila!

Posiblemente la sangre nunca llegó al río o bien, alguna noche tenebrosa escuchó el golpe metálico de los cuchillos y las chispas que de allí brotaron iluminaron los ojos irritados de los contendientes. El palíndromo, acerca de esto, no nos dice mucho más.

Distra mucho del espíritu palindrómico el de ser tan sólo narrador de tragedias. Los sucesos de la vida cotidiana pueden ser el tema, también, de la creación palindrómica. Charlas curiosas de fonda pueden conformarse dentro de las líneas de ida y vuelta:

— Ani, tocino o nicotina

o mole de lomo

sin anís

o mi carne en racimo...

¡Ana, nabo o banana!

— Adobo o boda

— ¿Ni flan al fin?

Esto vuelve a traernos a nuestra reflexión original: en el palíndromo se esconde la vida misma. En el breve es-

pacio de unas cuantas sílabas salimos del origen gamo-
wiano del universo y retornamos por el mismo sendero
hasta el origen. ¿Al original? Matesanz pudo ver el senti-
do profundo y palindrómico del yo-yo. Sin embargo, es
preciso hacer notar que un yo-yo que no patina es sólo
cuasi-palindrómico: se requiere lanzarlo dos veces para
que enrolle de manera adecuada. Pero, si dos cosas tan
disímbolas (?) como el yo-yo y el universo se comportan
de manera palindrómica ¿no garantiza, confirma y veri-
fica, esto, la hipótesis propuesta al comienzo de esta no-
ta?

Si todo lo anterior tiene, para el lector, visos de una
enorme paradoja, no me queda sino concluir con una re-
flexión profunda y, claro está, palindrómica:

A la paradoja, la joda: rápala.

Palindromas

*Causa profundo pesar tener una visión fugaz de
la perfección y sin poder alcanzarla*

A Nain Otsob: amada dama bostoniana.

Ay, las naves se van, sal ya
El río ama oírle
Baja al río a oírla, Ajab

Sonrió la amada dama al oírnos

Al amado, oda mala

Amor, yo soy Roma
Adán, yo soy nada
Sam, yo soy más

Samaritana, Ana tira más

Anota: la nota atonal, átona
La tira marital

La turba brutal
¡Animo, no: nómina!
¡A la marge, negra mala!

Anda ¡irá Ariadna?

Isa, yo soy así
Yo, sólo soy

Romano, con amor
¡otro por Oporto!

(C. José A. Robles, 1976)
(Nueva edición aumentada: 1977-1978)

Hola, Vera Arévalo H
Te vi yo hoy, Ivet
Esa gorda, drógase

Sam, se le peló; no le peles más

Ovalse Eclud: dulce esclavo

Yo haré trácala a la cartera hoy

El da más: amadle
Dádiva: Navidad
Anima, camina
Así me trae Artemisa
¡Arrópala y a la porra!

(Arábigos)
¡No molas Salomón!
¡A la tártara ratrátala!
¡A la romana anamórala!
¡Ada, romana anamorada!

Revolt, Lover!

Ana: útil lituana

A René: vamos a oír a Tina sobar ese rabo
sanitario. Asoma, venera

Variaciones

¡A la sala, soba rabos, a la sala!

De la diva
Avida la diva
Avida la mala diva
La diva ama a Vidal
Avida Leda, de la diva
 Laúd dual
Diva da dual laúd a David
Oír a dual laudario
Y de Eva (con Adán)
A esa ave, Eva asea
Eva: úsala suave
Eva usa vello, lo lleva suave
La diva Eva, usa suave a Vidal
Avida la ve Eva, la diva
¡Adán y Eva, yo soy ave y nada!

Ada a Román enamora

Arte, letra

Oí misa, simio
Oré por ese ropero

Oír a Sor Rosario

Avida, la mota mala toma la diva. Vida, la
mota la mató, mala diva

Lávale el aval

Zócalo: la coz

Ralo dólar

¡Never even!

Edipismos (y Adán)

Nada anal, Edipo pide lana, Adán

Adán, Edipo no pide nada

Sam, Edipo no pide más

A mamá Edipo pide a mamá.

Semipalindroma (Edipo psicoanalizado)

Olaf, Edipo pide a mamá, Edipo no pide falo

Capilares

A su ralo vello lo llevó la rusa (Filloy)

Sara a la rusa rasúrala a ras

Rápala a la par

Ada, rusa rasurada

Filosóficas

Se es o no se es (*tradicional*)

A la paradoja, la joda: rúpala

De la fonda

Ani, tocino o nicotina

o mole de lomo

sin anís

o mi carne en racimo

¡Ana, nabo o banana!

Ojeda la dejó

Ani era reina

Otero Loreto

Anit, negra argentina

León Noel

Oí Ravel y le varió

Oí Ravel: Eva rió

Ani, la roca coralina

¡Oídos, os odio!

¡De crema, Merced!

Adil Omar usa basura molida

¡Allí da Bobadilla!

¡No mames, sé mamón!

¡No mamo, so mamón!

¡Juárez era uj!

Asuma la musa

Asúmala la musa

Leonardo ¿podrá Noel?

Ramos Omar

Now I won

¿Anís? Era resina

Ani ¿será resina?

Ani era resina

Ani será reina

¿Será mala cal a mares?

La renegada general

Ese culo lucece

¿Será mala? ¡Calamares!

“Alto Popotla”

¡Alucina canícula!

A tí, Rita

Eso, José

¡A la Mode, dómala!

¡Eso jodido José!

Amira, rima

Ole culo. Lúcelo

Ema lame

Ema, dame tu tema dame

lame mal

Rápido, di *par*

Aloca, Coca, la Coca Cola

¿Será mala cala, Mares?

A la cola alócala

¿Lamer? Isa, Ada Suárez era usada así re mal

Alí cavila, Alí vacila

Alí Cavinal: va con Arimán o con Amira, no cavila ni vacila

¡Zorra! ropa por arroz

Arón usa la ruta natural a su Nora

Arón osa la ruta natural a Sonora

Rememora Rutilo, olí tu raro memer

Sonrió la amada dama al oírnos
Ay, las naves se van, sal ya
El río ama oírle
Baja al río a oírle, Ajab
Al amado oda mala
El da más, amadle,
Dádiva: Navidad

ANITA PATINA

AROMA MORA

REVOLT, LOVER!

No molas, Salomón
A la tártara ratrátala
A la romana anamórala
Ada, romana anamorada

AIROSA SORIA
¡ALUCINA, CANICULA!

La turba brutal
La renegada general
Animo no, nómina
¡A la margen, negra mala!

ARTE, LETRA

Anima, camina
¡Así me trae Artemisa!
Ojeda la dejó
¡Arrópala y a la porra!

LEONARDO, ¿PODRA NOEL?

NEVER EVEN!

A René: vamos a oír a Tina sobar
ese rabo sanitario. Asoma, venera

¡ALLI VES A SEVILLA!

Avida la mota mala toma la diva
Vida, la mota la mató. Mala diva

¡POR OTRO OPORTO!

Alí cavila, Alí vacila
Alí Cavinali va con Arimán o
con Amira, no cavila ni vacila

¡A la sala soba rabos, a la sala!

Sam, la sal a Salma S
Hola Vera Arévalo H
Te vi yo hoy, Ivet
Esa gorda drógase

**ISA YO SOY ASI
YO SOLO SOY**

OIDOS, ¡OS ODIO!

A TI RITA

DE CREMA MERCED

Avida la diva
Avida la mala diva
La diva ama a Vidal
Avida Leda de la diva
Laúd dual

Diva da dual laúd a David

Avida la ve Eva, la diva

La diva Eva usa suave a Vidal

¿LA TIRA MARITAL?

A esa ave, Eva asea
Eva, úsala suave
Eva usa coca suave
Eva usa vello, lo lleva suave

NOW I WON!

¿SERIAN AIRES?

Ramos Omar
Otero Loreto
León Noel

A LA COLA ALOCALA

Arón usa la ruta natural a su Nora
Arón osa la ruta natural a Sonora
¡Rápido, di par!

Ani, la roca coralina
Ani, era reina

¡LAVALE EL AVAL!

¡ALLI DA BOBADILLA

Anda, ¿irá Ariadna?

Yo haré trácala a la cartera hoy
Aloca, Coca, la Coca Cola

**Sobre
la militancia
revolucionaria
de los
intelectuales**

RICARDO
MORALES
AVILES,

nació en Diriamba, Nicaragua, en el año de 1939. Realizó estudios de Licenciatura en Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue profesor de la Universidad Obrera de México y de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. Ingresó a las filas del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1964.

Formó parte de la Dirección Nacional del F.S.L.N. de 1967 a 1973, año en el cual murió asesinado por la dictadura somocista el 18 de septiembre, en la prisión de Nandaime. Como intelectual orgánico del Frente Sandinista, dedicó gran parte de su trabajo revolucionario a la formación de cuadros de su organización. Durante sus diversas y forzadas estadías en las cárceles somocistas, escribió cerca de 40 poemas, de los cuales gran número han sido publicados por Casa de las Américas. Dentro del campo del ensayo destacan en su



producción: *Dos fragmentos acerca del arte que nace de la angustia, La poesía de Ernesto Cardenal,*

Problemas de los adolescentes y la educación, así como el testimonio que hoy presentamos. En este valioso texto de Ricardo Morales Avilés, el lector podrá acercarse a la realidad política y cultural del heroico pueblo nicaragüense; allí el intelectual comprometido nos muestra un riguroso análisis dialéctico de las relaciones entre cultura y política, y del compromiso que puede —y debe— desempeñar la cultura en las luchas de liberación.

En homenaje y solidaridad al combativo pueblo de Nicaragua, que en estos momentos libra una de las más fuertes luchas por su emancipación, presentamos el testimonio de uno de sus hombres más representativos que se destacó por su agudeza intelectual y gran firmeza revolucionaria.

Adalberto Santana

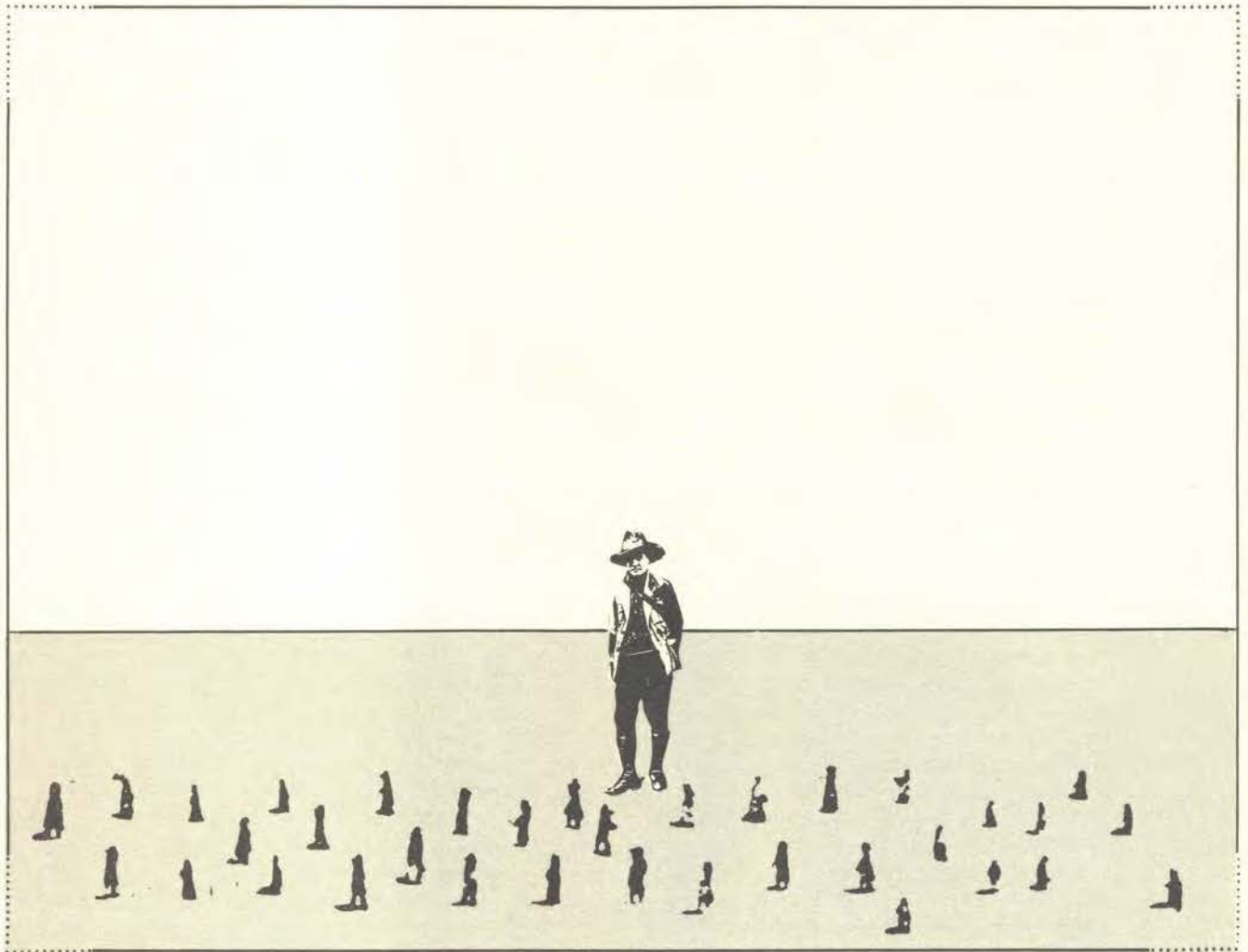


Se puede observar en la literatura actual de nuestro país, la irrupción vigorosa de temas sobre los problemas planteados por la realidad social y política. Los temas de honda preocupación humanista tienen la misma procedencia. Estamos ante la presencia de una literatura politizada (en el buen sentido del término, y en el malo también). Sólo que no toda la literatura es consciente de esa "politización", ni toda tiene el mismo signo ni el mismo sentido.

¿A qué se debe que las temáticas humanista, social y política se hallan a la vuelta del día? La razón general histórica, objetiva, es la transformación revolucionaria del mundo, los cambios revolucionarios que se operan, día a día, ante nuestros ojos. La razón particular históricamente objetiva, ligada estructuralmente a esa transformación revolucionaria del mundo pero específicamente nacional, es el cuestionamiento revolucionario ante el régimen político-social imperante en Nicaragua, detestado y mantenido por la burguesía oligárquica, a la cabeza la camarilla somocista, sostenida y sometida por el imperialismo: es la lucha popular por la destrucción de la dominación y la explotación capitalista, para instaurar el poder del pueblo que asegurará a nuestros campesinos

y obreros condiciones de vida y de desarrollo individual y colectivo no conocidos hasta ahora: es la aparición en estas condiciones de la fuerza organizada revolucionaria del pueblo y su enfrentamiento a las fuerzas reaccionarias capitalistas empeñadas, inútilmente, en salvar su dominación clasista. Estas transformaciones históricas condicionan y explican ciertas transformaciones mentales.

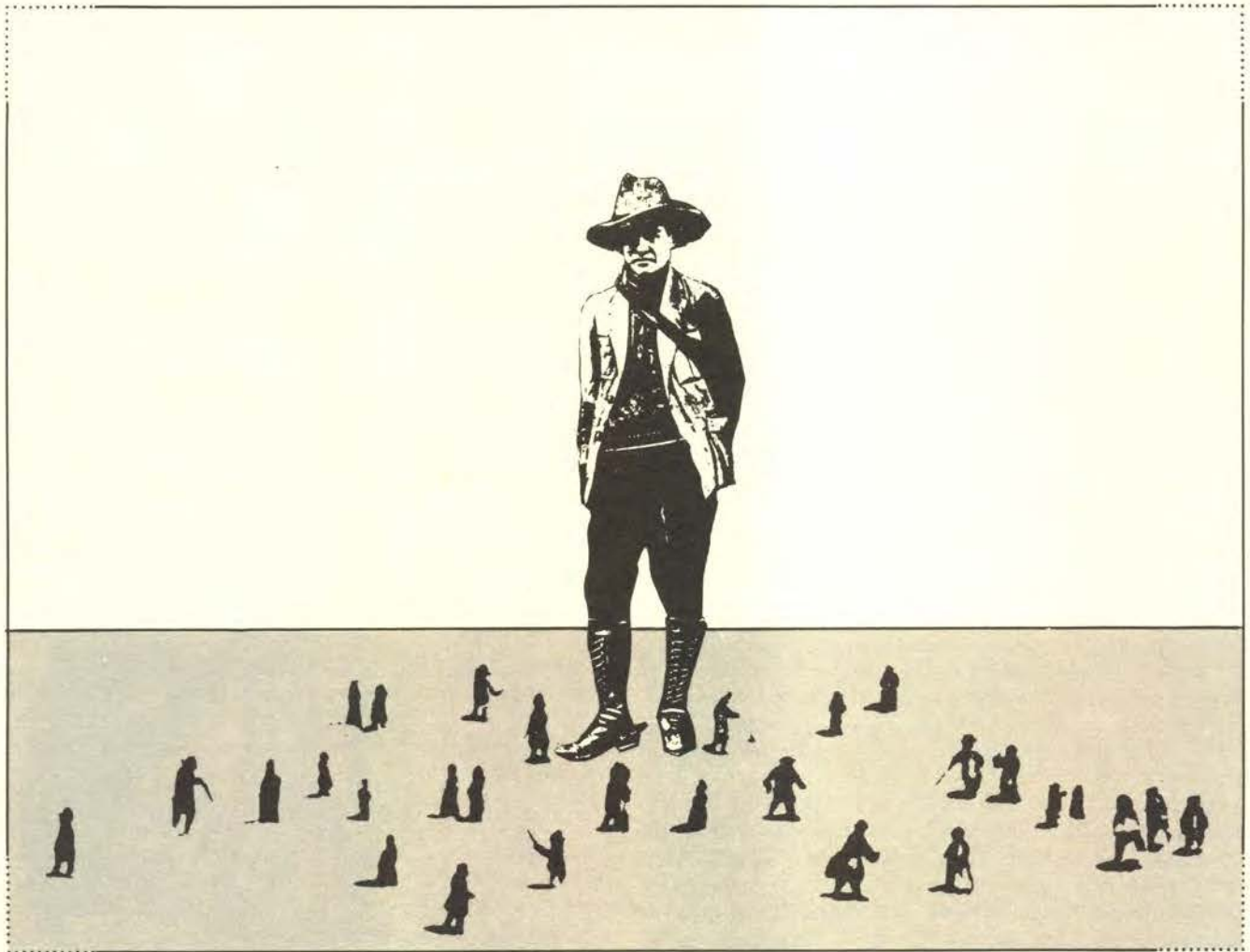
A nivel ideológico, la irrupción es la toma de posición y justificación frente a los cambios y la lucha. Se percibe fácilmente incluso a nivel de conciencia periférica, que todo esto está mal. La historia lo está diciendo y la realidad cotidiana también. El hecho de estarlo viviendo y pensando indica que está mal. Los obreros y los campesinos en pie de lucha con voluntad autónoma y consciente. Esos valores largamente heredados, aceptados, asimilados, son ahora rechazados, impugnados, condenados a muerte inexorable. Inversión-ruptura-desplazamiento. Nuevas perspectivas. Nuevas dimensiones y significaciones. Preparación del espíritu para la transformación del mundo. Vocación a partir de los supuestos ideológicos para una praxis cultural-estética-política-social.



Esquemáticamente la operatividad política e ideológica puede tomar una de tres posiciones. a) O se defiende la explotación capitalista sin modificaciones ni mayores adecuaciones, y tenemos la burguesía reaccionaria: somocismo-agüerismo, negación total, abierta, del poder al pueblo. b) O se defiende al capitalismo introduciéndole modificaciones, haciendo concesiones, reformándolo sin alterar la realidad y la sustancia de la explotación sutilmente enmascarada, y tenemos la burguesía reformista: social-cristianismo, nacional-popular conservadurismo, liberalismo democrático; apariencia de participación del pueblo en el poder. c) O se lucha por la destrucción del capitalismo para establecer un sistema social superior; y con ello tenemos las fuerzas revolucionarias del pueblo, obreros, campesinos, estudiantes e intelectuales revolucionarios; socialismo: Frente Sandinista, poder para el pueblo. La posición justificación de los intelectuales, consciente-inconsciente se inscribe en estas tendencias de la operatividad política nacional. Sólo que la realidad es más dialéctica que cualquier categorización, y más matizada; razones que hemos de tomar muy en cuenta a la hora de la crítica, de los enfrentamientos y de las relaciones. El intelectual quizás se preguntará y se

identificará, o quizás ya lo hizo y se contestó y se identificó, o quizás se vaya preguntando y contestando e identificando. Lo que no puede es rehuir la toma de posición, no hay ninguna tierra de nadie.

Culturalmente hablando, los intelectuales o producen y renuevan la cultura para el gusto y la aceptación de la burguesía, y al servicio de su dominación, o instrumentalizan las formas y los medios culturales como arma revolucionaria al servicio del pueblo. ¿Desempeñará el intelectual una función cultural dirigida al pueblo o será su posición una concesión a la burguesía y al imperialismo? Para el intelectual revolucionario la batalla cultural es la batalla por una nueva sociedad, por ello una nueva cultura desligada de la atracción de los comercialismos, modismos e intereses de la burguesía. La batalla por una cultura nacional, por nuevos personajes, por nuevo público, por nuevos actores, no puede desarrollarse por causas estrictamente culturales, por cuanto ese nuevo público, ese nuevo personaje —el pueblo— está estructuralmente conexas con la lucha revolucionaria. El papel del intelectual en la lucha revolucionaria sobrepasa lo meramente cultural y estético para incrustarse en cuestiones más profundas y de base, como son las de la



lucha por la existencia de una sociedad de hombres libres que trabajen con medios de producción comunes y hagan uso conscientemente de todas sus fuerzas individuales como una sola fuerza, para garantizar la satisfacción social organizada de todos los individuos, y asegurar, así, las condiciones materiales para una vida feliz. Resulta irrisorio el punto de vista según el cual la cultura no tiene nada que ver con la lucha revolucionaria o está por encima de ella. Quienes así piensan deberían tomar en cuenta más y mejor las razones anteriormente dichas, y el hecho de que la lucha revolucionaria conjunta la historia del pueblo con sus mejores jornadas, sus más nobles tradiciones, sus valores más altos e íntimamente caros y sus aspiraciones; y que la lucha revolucionaria, en todo su proceso, de la dialéctica de sus fuerzas y de sus triunfos, es la praxis generadora de las condiciones necesarias para una inagotable creatividad cultural y un inacabable desarrollo humano. La lucha por la cultura no puede estar por encima de la lucha revolucionaria, ni siquiera es paralela, es parte integrante de ella, es uno de los frentes de lucha de la revolución. ¿Cómo hablar de cultura, de cultura nacional, de creatividad y desarrollo, de bienes y valores culturales humanos, de realizaciones personales al margen de la lucha concreta que diariamente se lleva a cabo en las calles, en el campo, en las fábricas, en las haciendas, en las universidades y colegios? En la situación actual del pueblo el hecho de que pueda existir una prodigiosa literatura, estéticamente hablando, no cambia en nada la realidad de la explotación, del hambre, del analfabetismo, de la miseria. Para poner un ejemplo: los brillantes éxitos pictóricos y premiarios de Armando Morales no tienen ningún significado ni sentido para el pueblo, a no ser los de hacerle más evidente la cultura de la miseria y la miseria de la cultura. El intelectual revolucionario participa al igual que los demás, de la necesidad de expresar la inquietud de un país en trance de revolución, de la preocupación por expresar una convicción de la conciencia de la situación y de una nueva realidad de acción, pero se da cuenta que la nueva solución de los problemas y liberación del pueblo no puede venir principalmente y exclusivamente del ámbito de la cultura, sino a través de una acción revolucionaria, global y diferenciada; desplazada a partir de una prolongada lucha política militar.

Ahora que el pueblo ha emprendido su lucha político-militar por su liberación, la cultura y la producción cultural cambian de sentido. Hacer cultura es precisar las ideas que han de cristalizar la voluntad popular para el combate. Hacer trabajo intelectual es unirse al pueblo en su lucha y a su movimiento. De aquí las responsabilidades del intelectual revolucionario y el desafío a que lo tiene sometido la realidad del país. De aquí también la tarea fundamental que ha de cumplir: emigrar hacia el pueblo.

La migración hacia el pueblo es el meollo del asunto. Ir al pueblo quiere decir ir a los campesinos y a los obreros. Ir al proletariado. Para la literatura y el arte, para toda la actividad cultural en la batalla por el personaje perdido. No nos explicaremos debidamente los más rudimentarios fenómenos de la vida nicaragüense si no

descendemos hasta los obreros, y los campesinos. Hay que ir a la historia del pueblo, la pasada y la presente. Redescubrirlos. No es que antes haya faltado el acercamiento, que estuviera ausente la denuncia de las condiciones económicas, sociales y políticas del pueblo, expresadas en la obra literaria, en el ensayo, la publicación científica o política. No es eso. Sólo que no se trata del sustentamiento cariñosamente amargo de Joaquín Pasos, ni tampoco de la evocación idílica del campesinado —invocación del reino devorado— de Pablo Antonio Cuadra, ni mucho menos la falsa denuncia que de sí mismos hacen los funcionarios de la oligarquía agro-explotadora y que sólo se dirigen al pueblo para inventariar recursos y explotar más y mejor. Ni liberalismo sentimental, ni feudalismo cristiano, ni hipocresía capitalista. Hay que cambiar de signo y sentido. Producir culturalmente en la óptica de la dimensión popular, producir y actuar en la órbita de la dimensión de la lucha de liberación nacional. El intelectual revolucionario ha de servir de vehículo para una mayor inteligencia de la realidad del proceso histórico, de la lucha del pueblo y su organización revolucionaria.

El caso de Manolo Cuadra es aleccionador. En su producción se reflejan los problemas de su tiempo, su sensibilidad social le permite percibir las manifestaciones sociales y extraer de este fondo social-nutricio, su inspiración. En contacto con la lucha popular anti-imperialista de Sandino, su conciencia intelectual se politiza y entrevé desde entonces la posibilidad revolucionaria del pueblo nicaragüense. La honestidad de su ejercicio intelectual, la manifestación radical de su conciencia desembocaron en el camino de la acción política. No podía ser de otra manera. En un periodo en el que ciertos grupos po-



líticos e intelectuales buscaban una mayor libertad política y económica, en el marco de una distensión política internacional, inquietud que no correspondía a la tradición política de dominación de la oligarquía terrateniente ni a los intereses del imperialismo yanqui en Nicaragua. Manolo entra en choque contra el déspota y la situación totalitaria que domina el país, se radicaliza con sus contactos con los trabajadores y las luchas sindicales, la explosión proletaria instituirá el poder al hombre, la rebelión del hombre contra su miseria, la explotación, las condiciones inhumanas. Pero Manolo no logra precisar ni teórica, ni políticamente el lugar del proletariado, el papel de los campesinos y obreros en la lucha política, ni el desarrollo de la lucha de clases, lo que limita su práctica política. En la debilidad de las fuerzas revolucionarias que apenas están naciendo y la consiguiente inexistencia de su vanguardia política organizada, la inexistencia del movimiento proletario consciente organizado, está la explicación histórica de las limitaciones de Manolo. Pero abrió caminos en tiempos difíciles y hay que recordar sus ánimos a los intelectuales de hoy.

La producción intelectual será invitación y ayuda a la identificación de la realidad y del pueblo, encuentro de su yo, conciencia de sí para sí. Esclarecimiento, definición, profundización de los problemas de la situación nacional cuyas soluciones las dará la lucha revolucionaria. Todo un cambio en la personalidad del intelectual a través del trato con el pueblo, de las actitudes, de las críticas, de los diálogos con el pueblo, del estudio de la realidad, a través de lo que escribe, de lo que habla, de lo que actúa. A través del arte y la literatura el intelectual revolucionario ofrece al pueblo nuevas formas de percibir la realidad para lograr una reestructuración de su relación con el mundo, modificación de sus relaciones con el mundo burgués. Liberándole de los mitos burgueses, el intelectual, a través de su obra, hace volar la manseñumbre de la conciencia popular y la condiciona para la lucha liberadora. Seguir, posibilitar, poner en movimiento, encaminar y hacer un pueblo compañero de la creación intelectual, proporcionarle una realidad que ha de buscar y sugerir el camino para llegar a esa realidad.

Establecer un puente vivo entre el intelectual y el pueblo en mi país con más de la mitad de su población analfabeta, en donde los campesinos y los obreros se hallan al margen de la cultura, es tarea que requiere poner en juego la imaginación creadora. Constituye un desafío estimulante a la actividad creadora del intelectual. El arte y la literatura han de inventar las posibilidades artísticas para dirigirse al pueblo. Plantear la realidad artística o cultural en términos colectivos y no para la vocación de unos cuantos elegidos. Socializar. Ensayar y desarrollar las formas artísticas a través de una expresión colectiva. Poner en movimiento la cultura hacia donde se hallan reunidos los trabajadores. Ir a las masas. Cambiar el escenario de acción de la literatura y el arte, de toda la cultura y ligarla al movimiento de las masas: a la calle, a la fábrica, a las haciendas, al campo, a los colegios, a los sindicatos. La experiencia de llevar la poesía a los estudiantes que se tomaron las iglesias es un punto de parti-

da para ligar el arte a la lucha revolucionaria. Hay que pensar seriamente en las posibilidades de la poesía y narrativa oral para dirigirse a las masas. Pensar la literatura y arte con criterio de élites y creer que las masas populares son capaces de entender y apreciar el arte, es pensar con el criterio individualista de la propiedad privada capitalista (yo primero, sólo yo, yo contra todos); y desconocer, por un lado, la capacidad de invención y asimilación de los trabajadores, cuya práctica productiva los capacita y los sensibiliza para aprender la realidad y comprender el desarrollo histórico, y por otro, que la tibieza y el desinterés de las masas es consecuencia de la estructura de las relaciones sociales capitalistas y, por ello sólo un momento transitorio en su desarrollo. La realización del individuo tiene que ser la realización de todos. De todos y cada uno.

Para realizar la migración el intelectual tiene que incendiar el lenguaje y acabar con los estereotipos conceptuales y decir un discurso diferente. No someterse al lenguaje aceptado y establecido. Cambio de conceptos y de lenguaje. "Escribir en contra del capitalismo con el bagaje mental y vocabulario que se derivan del capitalismo es perder el tiempo." Para liberar el lenguaje y los conceptos hay que asir la realidad de manera nueva, hay que adoptar el punto de vista del proletariado. Hay que romper el orden ideológico establecido, el conservadurismo mental, impuestos por la oligarquía y el imperialismo; hay que romper las formas y las temáticas de la cultura, del arte y la literatura sacralizados por las clases dominantes. El régimen social de nuestro país es sobreviviente de un mundo históricamente muerto. Hacienda raquítica, rodeada de la realidad de la explotación feudal y la dialéctica judeo-cristiana, la incipiente burguesía nicara-



güense buscó su camino y su fortaleza entregándose al expansionismo de la burguesía imperialista. Desde mediados del siglo XIX comienza a nutrirse del imperialismo en proporción excesiva a su asimilación, de manera que su dependencia respecto del imperialismo se hizo total, y la penetración y la dominación de éste abarcó la totalidad social: economía-política-ideología. La burguesía comprendió desde entonces, que su existencia y su dominación de clase están en relación a la existencia y dominio del imperialismo (sólo que esto es un búmerang que han recogido los revolucionarios) y por ello, liberales o conservadores a su tiempo, han tenido como tarea vital facilitar y reforzar la penetración y la explotación adaptándolas a las circunstancias. La enajenación ideológica y cultural no se deja al azar. El maridaje oligárquico —imperialista se propone imponer— asentir-justificar-mantener su dominio y explotación sobre el pueblo.

Inculcar al pueblo patrones de conducta y culturales para que en su imaginación viva libre su condición real de explotado. Los intelectuales son atraídos a la órbita cultural imperialista. Y la influencia de Coronel Urtecho en las inquietudes estéticas innovadoras de aquellos poetas ligados a *Vanguardia* no es del todo inocente, histórica y políticamente hablando, como no lo son en absoluto las exposiciones y los premios de la Esso, como no podrían serlo los viajes que el imperialismo concede a los estudiantes, a los intelectuales y artistas. El intelectual revolucionario tiene que vivir atento y militante frente a estas ayudas y promociones imperialistas, combatir la frustración y la distorsión de la cultura, de las tradiciones y la historia del pueblo, poner al descubierto los modelos a que inconscientemente obedecen los estudiantes e intelectuales, y que están en relación con la tipología cultural que quiere imponer el imperialismo, evidenciar el distorsionamiento de las necesidades de las masas trabajadoras, los modelos de vida que se las pretenda hacer aceptar. Tiene que afinar el sentido crítico para distinguir en las manifestaciones ideológicas todo aquello

que tienda a justificar y mantener la dominación burguesa. El reaccionarismo de Coronel Urtecho, el socialismo en libertad de Tefel, o el humanismo conciliar de Pablo Antonio Cuadra, tienen una misma identidad estructural e histórica, y una misma finalidad: justificar y fundamentar la dominación de la clase burguesa. Se trata de presentar a los ideales de la burguesía, como ideales de todo el pueblo, un dominio como gobierno del pueblo, las contradicciones de clases como oposición de ideas, ignorar la lucha de clases para hablar de los intereses del ser humano, del hombre que no pertenece a ninguna clase y que no existe sino en la especulación. Pero no caigamos en el error de ignorar las diferencias que presentan entre ellas, reflejo de las condiciones internas de la burguesía y de ésta con el imperialismo, agudizadas por la lucha popular.

En base de esto, agudizar nuevamente el juicio crítico y distinguir lo que de positivo puedan tener, de forma que, sin sentirnos tentados por sus temas y lenguaje, podamos enfrentarnos a ellos, ya sea apoyándolos, transformándolos, combatiéndolos, según la situación concreta por la que atraviesa la lucha de clases y según se acerquen o se alejen de la lucha y de las posiciones revolucionarias. De otra forma no podríamos entender debidamente en relación a qué, la obra de Ernesto Cardenal es progresista y en relación a qué, debe superarse.

Nosotros valoramos mejor que nadie la crítica a que somete al capitalismo y al imperialismo, pero tenemos que decirle al padre Cardenal que la lucha anti-imperialista conduce al socialismo científico y que las experiencias tipo Solentiname, a pesar de la sinceridad, la honestidad y los buenos propósitos de los hombres como él, son utilizados por el imperialismo para la construcción de ilusiones, y que por eso, para el pueblo, Solentiname no está a la orden del día, sino la lucha contra el imperialismo yanqui, la lucha contra la oligarquía burguesa, la lucha contra la camarilla somocista y sus seguidores. Hay que decirlo tanto más que las posiciones cercanas a las posiciones revolucionarias son suscepti-



bles de transformarse y desarrollarse. Con lo positivo de las ideas hay posibilidades de entendernos, podemos discutir y esclarecer lo progresivo y lo incorporamos al patrimonio cultural del pueblo.

La claridad teórica e ideológica nos permitirá entender y entendernos con la nueva producción literaria, criticar, esclarecer y desarrollar sus formas y sus contenidos y consecuencias ideológicas y derivaciones políticas. Pensándola en el contexto de nuestra situación histórica podremos discutir la seudo enajenación de "Diario de un amigo" de M. Cajina-Vega, el indiferentismo cínico de la "Paz con Vosotros" de Julio Cabrales, tan sólo para poner dos ejemplos. Nos permitirá comprender y hacer comprender que la nueva problemática de la literatura es característica de las situaciones de ruptura revolucionaria en el seno de las relaciones de clase, que es una literatura de transición y que bajo la influencia intelectual revolucionaria, lo mejor de ella puede realizar el desplazamiento, la migración hacia el pueblo, y alejándose de la ideología burguesa dar, en la forma específica literaria, una obra de arte que revolucione lo artístico y se integre en la revolución social. Hay que valorar debidamente la honda apertura hacia la realidad de la nueva literatura: su voluntad de realismo.

Por último, el intelectual revolucionario tiene que organizarse e integrarse al movimiento revolucionario organizado. La organización revolucionaria dirige y coordina la lucha revolucionaria en sus diferentes niveles y formas. De esta manera, la organización es la integradora del esfuerzo cultural en la voluntad liberadora del pueblo. Organizadamente las ideas adquieren una fuerza material incontenible. Lo que aporta el Frente Ventana a la historia de la lucha revolucionaria y a la historia del esfuerzo cultural, es fundamentalmente la organización de su praxis intelectual que busca elucidar los problemas de nuestra política social y fundamentar el movimiento popular revolucionario. La obra personal de Fernando Gordillo, hay que entenderla desde la actuación organizada en el frente de la cultura y las relaciones orgánicas

con el movimiento revolucionario. Su obra literaria está comprometida con sus combates políticos y revolucionarios. Que la inmadurez de las fuerzas revolucionarias y sus relaciones con una distinta concepción política de la lucha revolucionaria no haya sabido estructurar la obra de Ventana en un proyecto global, que a un periodo de ajuste y de reorganización revolucionaria correspondiera un periodo de desorientación y atomización en el frente intelectual, que impidió la continuación de la obra de Ventana, además de la desaparición de Fernando Gordillo, no hacen sino evidenciar la necesidad de desarrollar la línea trazada por Fernando Gordillo y Ventana, y llevar la organización de los intelectuales en el movimiento revolucionario a nuevos niveles. Esto que es una necesidad es también una posibilidad, ahora que el Frente Sandinista de Liberación Nacional ha consolidado su capacidad organizativa y su línea estratégica revolucionaria han sido establecidas a través de su rica experiencia científicamente esclarecida. Esta es la garantía para desarrollar a fondo la línea del Frente Ventana y oponerla a la línea seguida por la Generación Traicionada, que como actitud y pensamiento (ideología y política) sólo desaparecerá cuando desaparezca la burguesía y las relaciones sociales que le dan sustentamiento. Organizadamente, el intelectual revolucionario, a través de una praxis científica-artística-literaria-política, diferenciada y diferenciadora irá haciendo saltar la realidad ideológica de la burguesía. Hay que ir más lejos. En nuestro país la lucha armada está planteada como medio principal para alcanzar la liberación y tomar el poder, de manera que el intelectual no sólo ha de esgrimir el arma de la crítica sino empuñar las armas. Para asumir plenamente su papel en la lucha revolucionaria, es el camino que han seguido los intelectuales como Leonel Rugama.

Sólo a través de la militancia revolucionaria organizada, podrán los intelectuales lograr una comprensión racional de la marcha y de los fines del movimiento revolucionario y participar conscientemente en la transformación del mundo que se verifica ante nuestros ojos.





Federico Patán

**La piedra
en el pozo
de
Luis Roberto
Vera**

Todo libro de poemas es un itinerario. Etapa el libro en sí, etapa cada poema que lo compone. Y pocas veces se ha comprobado esto tan claramente como en *La piedra en el pozo*, de Luis Roberto Vera. Leerlo es acompañar al autor en su cuidadoso tránsito por una serie de recuerdos, de vivencias, de visiones que se le han vuelto poesía. Poesía empeñosamente entregada al rito de la purificación.

He gustado de este libro. Desde él, una voz me ha entregado, seguirá entregándome, una serie de imágenes cargadas —éstas más que aquéllas— de significado. Y en mucho, esto es la poesía: encontrar la rica brevedad de una imagen totalizadora. El libro de Luis Roberto Vera abunda en preciosísimos hallazgos: “una playa en la memoria/ donde la soledad se haga sonora”; o bien: “Una primavera duerme aún/ en las cuencas vacías donde sopla el tiempo”. Aquí tenemos el estremecimiento de lo íntimo y de lo recóndito. Aquí el poeta cala hondo y me trae a la memoria un dicho hebreo: el agua tranquila llega profundo.

Agua tranquila, sí. Tranquila gracias al esfuerzo del poeta. En mucho de su libro, sobre todo en las primeras partes, hay en el autor el ansia de decir sin descubrirse, sin lanzarse al desgarró; el ansia de imponerse la contención. Esto significa lucha y algunos poemas —pocos— conservan las cicatrices del encuentro. Pero el poemario triunfa cabalmente. Hay en él una serenidad plena de ecos para quien la escuche. Por momentos pensaba yo en ciertos aspectos de la poesía oriental, quizás en mayor medida en “La sombra en el brocal”. Esa serenidad llena de tensiones constituye a la vez confianza y reto para el lector: la confianza de sentirse invitado a compartir un mundo y el reto de ver hasta dónde logra compartirlo. Muchos poemas de

Vera muestran la obsesión de lo comprimido, la búsqueda terca de la esencia, la avidez de dar mucho en poco. De aquí que el reto lanzado al lector conlleve la recompensa, primero, de la expresividad y, segundo, del desentrañamiento: “Penetrante equilibrio/ de un ciruelo en flor,/ fugaz.”

Itinerario de apariencia tranquila, el libro es muy visual e insiste en que las imágenes digan. A ellas queda la labor primigenia: a una imagen sucede otra, y luego otra, todas como aparte, como separadas, hasta que en la mente de quien lee se unen de súbito en una totalidad significativa y el poema adquiere todo su propósito y toda su belleza. Y ocurre esto partiendo de lo cotidiano. Otra virtud de Vera es la capacidad de encontrar lo poético de lo ordinario o bien cargar a este último de poesía. Cuando en “Círculos en el agua” cubrimos una geografía de lo más variado, esa capacidad surge cabal, aunque también la encontramos en otros momentos de la obra. En estos poemas descriptivos de lo esencial, el poeta exige el máximo de su idioma: una línea anuncia; dos, tres, cuatro líneas entregan lo nu-

clear, lo psicológico diríamos, de un paisaje. Y sucede que —paradoja de presencia constante en cierta poesía— cuanto más desnudo el verbo, más rica su lectura.

Y de pronto, el libro resquebraja su línea de desarrollo y nos topamos con un elemento nuevo, al que tal vez llamara yo amargura. Penetran en los poemas imágenes de ruptura, de polvo y decadencia, hasta ese entonces ausentes: casas ruinosas, sótanos que se hundan, arrumbados desechos, losas resquebrajadas. Y aparece en las preocupaciones del poeta el simple transcurrir de la existencia: “También el tiempo la borraré/ una breve primavera/ dentro de ti”, “el futuro,/ al que no alcanzamos sino en la muerte”, “el silencio/ te traiga a los huesos la humedad de la última noche”. Y una nueva dimensión ha llegado con lo que leemos. Por ello calificaba este libro de itinerario: lleva un transcurrir cronológico y vamos así pesando el crecer del poeta. De la contención inicial a la aparición de una profunda inquietud y, luego, a un obvio y rabioso dolor, expresado con los dientes apretados: “Y en Santiago de Chile/ tus amigos caen en las calles...”, “fraternalmente huesos esparcidos insepultos”, “El círculo de los buitres acecha en la línea del alba”.

Y el libro termina. Y el poeta nos abandona. Lo hemos acompañado en su maduración, la cual ha puesto clara y precisa ante nuestros ojos. Vinimos con él, página tras página, en el gradual tendido de sus motivos y de sus formas. En todo ello captamos la presencia de un ser que sabe decir y tiene qué decir. Para mi gusto, estamos ante un primer libro germinado de promesas y logros. Un primer libro que es poesía.

Vera, Luis Roberto, *La piedra en el pozo*, México, D.F., Ediciones de la Quinta Estación, 1968, 84 pp.



Dibujos de Saul Steinberg

Sergio França Danese

Gouverneurs de la rosée de Jacques Roumain

Sugerir la lectura de una obra debe justificarse no sólo por los valores intrínsecos de esa obra, sino también por sus relaciones posibles con el resto de la literatura y de la cultura; y si es posible en vez de sugerir sencillamente la lectura, probar que ella es necesaria y que participa de una tarea mayor, tanto mejor. Cuando se hieren susceptibilidades, la reacción es más pronta.

Ya es llegado el momento en que la crítica de la literatura latinoamericana debe hacer un alto en su producción para mirar hacia atrás y considerar sus posibles fallas, lagunas o injusticias cometidas contra el discurso

que le sirve de objeto. Todo crítico interesado por la literatura de nuestra América tiene la obligación de reflexionar un poco y ver hasta qué punto ha estado sirviendo realmente a esta literatura —la crítica no tiene sentido si no es la ancila de estas señoras letras— y hasta qué punto ha estado repitiendo errores, lugares comunes, exhibicionismos y desviaciones a los que está sujeta toda la actividad de investigación, de análisis y de divulgación, pero que no por ello son menos detectables y corregibles.

Nuestro caso americano siempre presentó muchos problemas y desafíos. Cualquier lector acostumbrado

a las obras y a su crítica nota en esta última cierta tendencia a generalizaciones, a muletillas y a distorsiones que, como enfermedades de una crítica seria, madura y bien lograda, se interponen entre las obras y su lectura, entre el proceso literario y su disfrute, para acabar transformando muchos actos de lectura en actos de prelectura en los que pierden los lectores, pierden las obras, pierde la actividad crítica. Eso ocurrió con términos, definiciones y consideraciones de muy variada procedencia y alcance dentro de la literatura latinoamericana, como el privilegio exagerado dado a ciertos auto-



res, el "barroquismo", el "realismo-mágico", el "realismo-maravilloso", la "parodia", lo "fantástico" y muchas otras nubes del discurso crítico que esconden tras su aparente belleza y gran acierto, un desconocimiento de las esferas más profundas en base a las cuales se crea este inmenso discurso estético sobre América que es nuestra literatura. La facilidad de los términos lleva a su repetición, a su digestión, a su mixtificación, y la crítica que irresponsablemente lo hace se daña a sí misma y a su objeto al distorsionar su función (porque pone axiomas en donde no deberían existir más que sugerencias) y al condenar la lectura a la comprobación de postulados bien expuestos pero mal examinados.

Sin embargo, las llamadas "muletillas" no son el principal problema. Hoy día se habla de literatura latinoamericana con una seguridad muy sospechosa, como un inmenso lugar-común vacío de su verdadera significación, por un hecho sencillo que se comprueba al contestarse estas pre-

guntas que todos los críticos deberían hacerse: ¿cuando hablamos de literatura latinoamericana, la entendemos realmente como un complejo literario producido por ese ente ya más o menos definido como América Latina, o estamos demagógicamente repitiendo algo que de lejos tiene que ver con el ideal de aquella América unida que Martí bellamente designaba "nuestra América"? ¿Al estudiar ese conjunto, realmente se incluyen todos sus componentes, todas sus manifestaciones, toda su extensión, en fin, como se esperaría de una crítica abarcadora que quiera seguir de cerca el fenómeno indiscutible que es esta uniformidad tan impresionante de nuestra literatura que todos reconocemos ya más o menos intuitivamente?

Cada crítico y lector tendrá su opinión, su actitud, sus disculpas. He aquí nuestra posición: para una crítica que se pretende latinoamericana, la nuestra lo es muy pocas veces, y su epíteto queda más como una voluntad, un posible deseado, que como

realidad. Claro, dirán, hay el problema de las lenguas, y él es suficiente para justificar ciertos deslices. La traducción de *Macunaíma*, de Mário Andrade, es una recreación perfecta de la obra-paradigma de la moderna producción literaria brasileña, y la pone al alcance de cualquier lector hispanohablante. Lo mismo se puede decir de *Primeiras histórias*, de João Guimarães Rosa, cuya traductora se esmeró por reconstruir el universo estético tan genialmente creado por el autor. Ello para citar casos extremos de discursos muy elaborados. La vecindad de los idiomas portugués y español es innegable. Que razones históricas hayan separado durante mucho tiempo los bloques lingüísticos no significa que la crítica las acepte, ni que los lectores las sigan y fortalezcan. El verdadero estudioso y amante de la literatura latinoamericana será, entonces, antes que todo, un hombre abierto. Pero hay una parte del discurso literario americano que está en francés, se di-



2000000000

rá. Necesidad, reflejo de un mundo colonizado y periférico, elitismo, reacción inconsciente en contra del imperialista vecino hablante del inglés, o lo que sea, el intelectual latinoamericano de hoy día es heredero indudable de una tradición que siempre privilegió el francés como segundo idioma. El verdadero estudioso y amante de la literatura latinoamericana será, además, esforzado. La América nuestra de Martí nunca se concibió aislada de todos los tipos de esfuerzos, en todos los niveles. Si es cierto que la lengua es el material primero del hombre, la literatura es su creación más fecunda y su conocimiento un instrumento necesario para el entendimiento del mundo. El estudioso de la literatura latinoamericana será, entonces, finalmente, un hombre de nuestra América, libre de barreras, de prejuicios, de perezas, de racionalizaciones y de justificaciones que ya no tienen cabida, porque se está hablando de un continente maduro que no busca nada más su identidad, sino su dignidad dentro de este mundo; que no anda sólo tras su originalidad, sino tras su autoridad sobre sí mismo y sobre sus destinos; que ya no quiere ser, sino que es.

En crítica literaria, eso significa tratar realmente la literatura americana como eso: como literatura de nuestra América; significa reconocer ciertos errores y ver que sí, que se marginaron algunas producciones, que se las vio con miedo o recelo o superficialidad, y que se interpusieron barreras que no deben existir porque todo lo americano es ante todo universalmente americano.

El caso de la literatura de Haití, o de las Antillas Francesas en general, es notorio y llama la atención tanto como el caso de Brasil, aunque en este último se note un cambio que parece que poco a poco conducirá a una apertura. Pero la situación de las literaturas americanas de expresión francesa es de una injusticia lamentable. Nadie les negará su carácter americano; nadie dirá que son sencillas "ramas" de la literatura francesa, porque ante todo estaríamos repitiendo un error y una escasez de visión de los que ya fuimos víctimas; nadie dirá que la len-

gua es una barrera concreta y definitiva. Durante años y años, generaciones enteras de escritores latinoamericanos y de públicos se formaron leyendo los originales o las buenas y malas traducciones de cuanto produjo la buena y la mala literatura francesa. Se habla de Balzac, Zola, Flaubert, Baudelaire, Hugo, Proust e infinidad de otros nombres tanto o más que de toda la lista de escritores nuestros que cabría aquí. Se debe pensar que esas literaturas son parte fundamental de una escritura latinoamericana, que tienen esa americanidad que la literatura francesa no tiene. Se les debe conceder un lugar. Pero la apertura de visión que planteábamos para este crítico-lector de nuestra literatura puede frustrarse por pura demagogia, por puro formalismo, por mera cuestión de coherencia. El crítico y el lector americanos lo harán porque podrán reconocer en esa literatura expresiones dignas de los momentos más significativos del resto de la literatura latinoamericana; porque verán que ahí también la creación literaria es esto mismo, es creación, es composición, es construcción de un discurso poético americano en la expresión y en el contenido, en uno como en el otro; la verán siguiendo este viejo camino y sendero largo de la búsqueda de nuestra identidad que ya comenzó en las tinieblas del siglo XVI, que produjo una Sor Juana, un Martí, un Machado de Assis, un Darío, un Carpentier, un García Márquez, un Mário de Andrade e infinidad de otros exponentes tan conocidos, y que configuró, elaboró, pulió, dio esplendor y grandeza a este discurso americano que es un medio y un fin en sí mismo, que es una voluntad y un encuentro, que es una pregunta y una respuesta, que es el decir de estas ganas tan grandes de ser, siendo, de hacer, haciendo, de existir, existiendo; la verán, en fin, como digna parte de este proceso literario tan impresionante que dio expresión a nuestra existencia, que recreó nuestro mundo por la palabra, que lo examinó, recorrió y representó con el Arte que se reconoce en cualquiera de sus líneas, en cualquiera de sus metáforas, en cualquiera de sus imágenes americanas de lo americano, ese discurso

que como la palabra primera, mítica —de la Biblia o del Popol Vuh— ordenó nuestro caos en un cosmos poético.

Lo que proponemos es una revisión y un trabajo, y toda revisión y todo trabajo tienen un comienzo o una propuesta de comienzo. Si está en nuestro derecho seguir esta voluntad de advertir, advirtiéndonos, está también el sugerir algún sendero por donde llevar más adelante esta tarea que será de todos. De las muchas maneras de empezar, vamos a señalar la nuestra como una posibilidad.

La primera persona que nos habló de *Gouverneurs de la rosée* (Gobernantes del rocío) fue —y no creemos que sea casualidad— Juan Rulfo. Vale decir que fue Rulfo quien nos llamó la atención sobre estos problemas que tratamos aquí, y aquí se lo agradecemos públicamente. El paso siguiente fue buscar el libro en una librería, para juntar nuestra afición por la literatura latinoamericana a nuestra fascinación por la literatura francesa en la lectura de un latinoamericano-que -escribe-en-francés. El trabajo no fue fácil; en dos grandes librerías especializadas en publicaciones francesas, en dos lugares distintos de América, el problema empezó al tener que convencer a los libreros de que el libro existía, sí, y había sido reimpresso en alguno de los últimos años. Ello muestra cómo andan las cosas. Después de seis meses de haberlo encargado por segunda vez, allí está él, en el estante de literatura latinoamericana, entre los de Roa Bastos y Rulfo; ocupando, pues, el lugar que creemos que le cabe y que merece.

¿Por dónde empezar una "presentación analítica" de la obra? Hay dos caminos, siempre, uno impresionista y otro más "objetivo", y la presión de la elección ha arruinado a no pocos críticos. Preferimos quedarnos con los dos, para intentar dar cuenta de la obra, de su lugar y de su papel dentro de esta tarea que proponemos.

Escrito en México en 1944, y publicado por primera vez en 1946 —años decisivos, los 40, para nuestra literatura— por Les Editeurs Français Réunis, *Gouverneurs de la rosée*

supo imponerse entre cierto público francófono como lo prueban las sucesivas reimpresiones de la obra siempre por el mismo editor, hasta la última, que trae fecha de 1972. En un trabajo de introducción a un problema mayor, como éste, no creemos que tenga tanta importancia la insuficiencia de nuestra formación para situar autor y obra dentro del proceso literario francófono (vaya un término vago, impreciso e inútil, que reúne tantas disimilitudes), ya que lo que nos importa es señalar su importancia en varios niveles para rescatarlos para el campo donde siempre debieron haber estado: nuestra literatura latinoamericana.

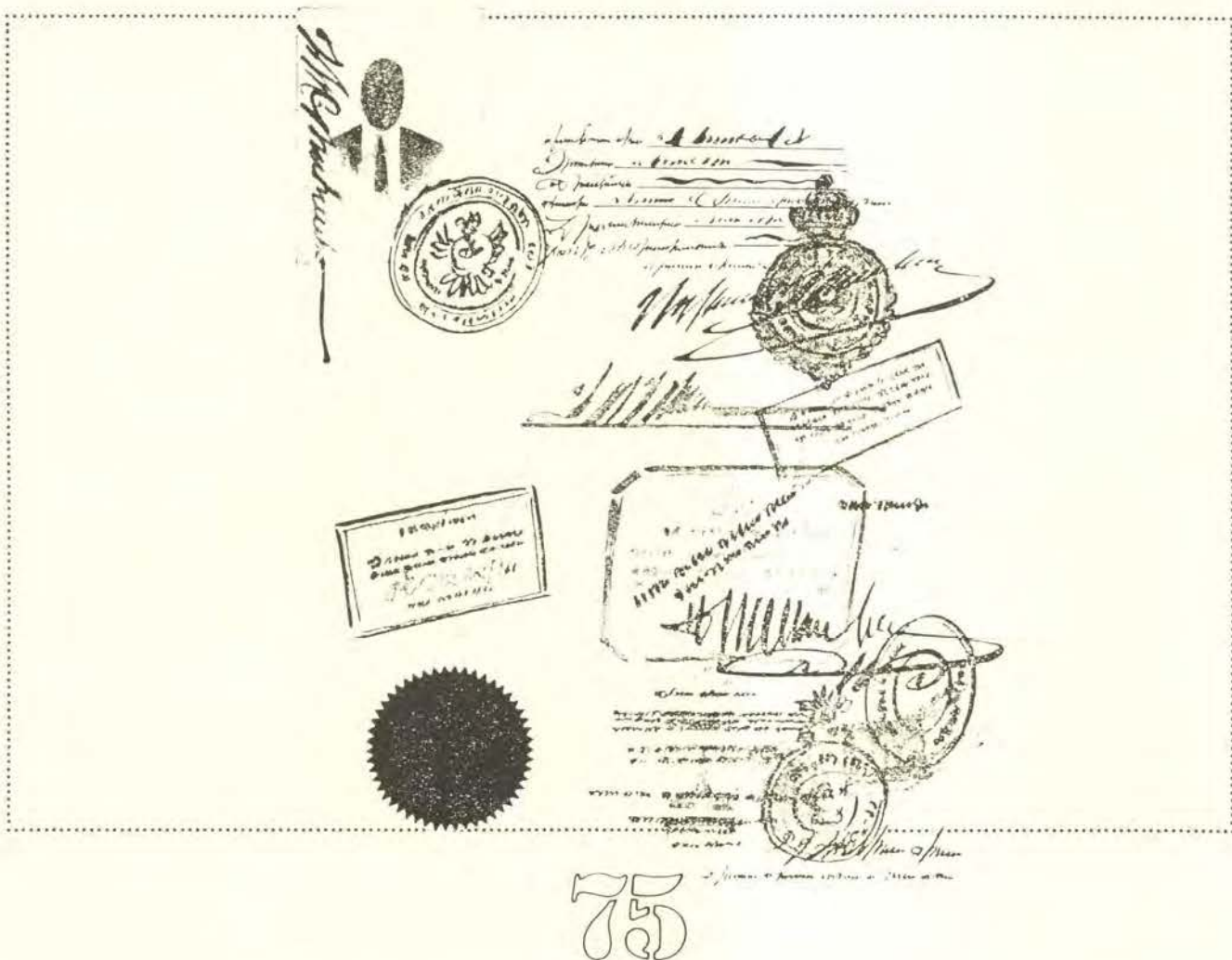
Jacques Roumain, haitiano de Port-au-Prince, nació en 1907 y, tras una vida agitada de la que los compromisos políticos e ideológicos nunca estuvieron ausentes, determinando intensa participación en los hechos de su país sobre todo a partir de los años 29-30, acabó muriendo en México, en 1945, dejando una obra considerable en el

campo antropológico —fue discípulo de Paul Rivet— y literario; por una trágica casualidad, su obra más conocida y admirada es precisamente estos *Gobernantes del rocío*, de publicación póstuma. Tal vez quepa señalar su formación que empezó por la agronomía y que tiene, como veremos, un reflejo particularmente importante (y, por qué no, interesante) dentro de su obra, que juega con cierta concepción ecológica de la naturaleza como un significado básico para la construcción de su “mensaje” literario (permitásenos rehabilitar este viejo concepto).

La obra, que suponemos desconocida —lo que justifica el tono de este nuestro texto— merece una presentación impresionista. ¡Cuántas veces fuimos llevados a la lectura de obras que nos marcaron por palabras de elogio que alguien, desde un sitio semiológico privilegiado (la edad, la cátedra, la letra impresa...), nos dijo!...

La fascinación de la lectura —el “placer del texto”, diría Barthes—

nos domina desde la primera página, para no decir desde el título, una significativa metáfora que indicia tanto el nivel poético del texto como algunos de sus significados básicos, la voluntad, la capacidad del hombre (“gobernantes”) y la unión con la naturaleza y su ciclo (el rocío, dentro del espacio real de la obra, es el agua que amanece en el mundo para permitir la continuación del ciclo de la vida de la tierra). Paralelamente a la fascinación de la lectura, otro, no menos importante: el descubrimiento, a cada línea, de un gran escritor, capaz de construir un discurso poético por innumerables procedimientos: uso de motivos bellísimos y de descripciones cargadas de metáforas que lejos de escamotear sus significados, los reelaboran de manera precisa y poética; de un lenguaje preciso y sobrio; de un humor significativo en ciertos momentos; en fin, de una infinidad de recursos sobria y elegantemente empleados con vistas siempre a construir su significación, su mensaje poético. El lector sensible



ciertamente dirá, como dijimos muchas veces en el transcurso de la lectura, que fue un hallazgo el libro, pensando en cuándo podrá releer aquellos pasajes que acaba de recorrer, aquellas cosas que muchas veces habrá sentido, quizás, pero que no había visto escritas o dichas de aquella forma; ese lector, como nosotros, tomará apuntes y subrayará frases enteras, remitirá de un lugar a otro, sacará citas y leerá pasajes enteros en voz alta; y anotará los nombres de algunos de los personajes que le quedarán en la memoria más o menos como quedaron Melquíades, o Ernesto, o el Gaspar Ilóm, o el Policarpo Patiño, o quién sabe cuántos otros de esa literatura privilegiada que ya todos conocemos.

La novela es "social", a pesar de toda la imprecisión de este término un poco esclerosado, demasiado genérico y obvio (¿qué cosa no es social?); pero a diferencia de la novela indigenista tradicional, por ejemplo, o de cierta novela de denuncia tan característica de los 20 o 30 primeros años de producción literaria latinoamericana en este siglo, su planteamiento de lo social y todo su plano de la expresión tienen una originalidad que le dan mucha importancia como obra de arte y la sitúan dentro del conjunto de obras que, en los años 30 y 40, señalaron el cambio radical del modo de representación de la realidad americana en la literatura. Claro, aquí estamos al principio, pero ello aumenta la importancia de la obra. Un análisis detallado muestra que, además de otros innúmeros valores, la obra posee también el de ser ejemplar con relación a cierto período del proceso literario latinoamericano. Conocerla será, entonces, también, ayudarnos en nuestro esfuerzo para comprender ese proceso.

Una originalidad básica es, como decíamos, la manera como se plantea el problema del cambio social —objeto último de toda novela "comprometida" (aquí no la queremos reducir a ello, para no hacerla perder su valor literario; además, ¿qué obra no está comprometida?)—: en último análisis, los campesinos haitianos, ahí representados metonímicamente por la comunidad de los habitantes de Fonds Rouge, son quie-

nes por sí mismos toman conciencia de su situación y operan el cambio necesario en sus vidas. La apertura y la poeticidad simbólica del tema social así planteado llaman la atención; su densa elaboración fascina y conmueve. Pero vamos por partes.

La aldea de Fonds Rouge y su región se ven inmersas en la más profunda miseria, por el agotamiento de las fuentes de agua que permitían la irrigación, por la erosión, por divisiones internas entre los habitantes, a causa de una antigua riña, y por presiones de un oficial de policía rural que así explota a los habitantes; el cambio desastroso se operó en un breve lapso de tiempo, y quince años antes todavía se realizaban los "coumbites", trabajo colectivo para las cosechas o para la siembra. Los habitantes se encierran en la más absoluta resignación, entrecortada tan sólo por su añoranza de tiempos pasados, por su irritación impotente que aumenta la división ya reinante y por los rituales que dedican a los dioses —los loas del Vudú— en la esperanza de que les concedan las lluvias que necesitan. Es entonces cuando vuelve de Cuba el negro Manuel, que estuvo allá por 15 años en las plantaciones de caña, trabajador explotado y sufrido; vuelve lleno de experiencia del mundo, de trato con la gente, con la tierra y con los problemas. Es toda una conciencia que regresa. Con un carisma muy efectivo, se da cuenta de la situación y pasa a la acción, por una parte buscando el agua que se necesita, con base en su experiencia con la tierra; por otro, tratando de reconciliar a los habitantes mostrándoles la necesidad de una acción colectiva para aprovechar el agua que efectivamente se encuentra y que es la salvación del desolado paraje de tierras secas y hombres y mujeres hambrientos. La conciencia que se crea o se despierta en los habitantes por la acción de Manuel y por sus palabras casi proféticas, acaba devolviendo a los habitantes su antiguo sitio fertilizado y revivificado, aún cuando, por un resto de odio impotente, Manuel es sacrificado por un enemigo derrotado.

Esa anécdota, que por sí misma ya tiene un evidente sentido simbólico y se constituye

en mensaje particularmente significativo, se presenta evidentemente no como un relato sencillo, sino a través de un discurso literario que juega con infinitos significados, símbolos, etc. En fin: ese contenido que presentamos muy sencillamente, y que en último análisis significa ya una voluntad de creación poética, nos es dado a través de una expresión que lo construye poéticamente y que alcanza muchos otros significados además de ese sentido simbólico-social pretendido por el autor.

El primer aspecto que podemos señalar, y que sitúa esta obra dentro de un paradigma de nuestra literatura, es el viejo motivo de la búsqueda de una identidad americana —o "créole", en el caso, lo mismo da—, y que un discurso muy poéticamente elaborado realiza en dos niveles: uno, en el discurso mismo, en el lenguaje; otro, en sus contenidos, en sus significados, en su análisis de la realidad.

El lenguaje de Roumain es americano, es mestizo, porque emplea ante todo un francés americano, embellecido por irrupciones del "créole" haitiano y por un uso particular del idioma, con ciertos giros que, como la presentación de un ritual vudú, rebasan toda intención "regionalista" o exótica. Se trata de un lenguaje que se asume y que sabe que su fin no es enseñarse, sino servir de expresión a otra cosa que tiene íntima relación con su misma existencia: un contenido americano de que también hace parte la creación de un discurso americano. Así pasa con ciertas maneras de decir y de contar, con los pasajes de humor, con las expresiones de educación o de cortesía del lenguaje cotidiano; es un discurso,

en fin, que no va hacia su exhibición, sino hacia su identidad. Es un lenguaje que, entonces, se vuelve sobre sí mismo, que tiene conciencia de sus posibilidades; es oral, rápido, ágil, por momentos, tanto que a veces el narrador no puede impedirse de decir "yo" y llamar al lector "compère"; por otros momentos, es sobriamente poético: "il se rappelait l'eau pure, sa phrase longuement dégor-gée, sans commencement ni fin..." (p. 58); por otros, de un humorismo

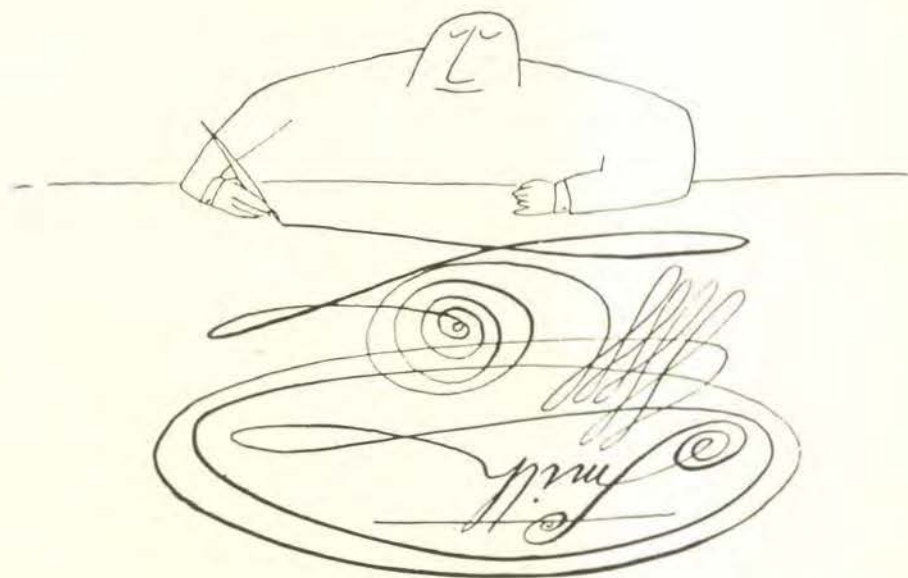
poético por ambiguo, por significativo: "on avait beau raccomoder le linge, il y en avait dont le derrière, sauf votre respect, paraissait par les bâillements du pantalon comme un quartier de lune noire dans les déchirures d'un nuage, ce qui n'était pas honorable, non, on ne pouvait pas le prétendre" (p. 82). Las descripciones son tan sobrias como el escenario que les sirve de referente: "La chambre s'éclaira: la table, une dame-jeanne sur le buffet de chêne, la natte enroulée dans un coin, et sur les murs clissés blanchis à la chaux, les images des saints, un vieil almanach." (p. 210) En fin, esa lengua que es el estrato más palpable del discurso, ese francés americano trabajado por la capacidad de un autor genial, ese idioma lleno por sí mismo de una significación especial que alcanza sus contenidos, se usa para recrear con maestría todo un mundo. Aun los términos más regionales, como los nombres de plantas o ciertas designaciones especiales de los objetos, se instauran con precisión y una vez entendidos pasan a hacer parte del universo discursivo yendo

siempre mucho más allá de la intención de exhibirse como rarezas de la colonia, como exquisiteces de un mundo exótico servido como manjar en mesas de disfrute enajenado...

En el contenido, la búsqueda de la identidad "créole" se confunde con la búsqueda de su propio destino, con la acción de su propia voluntad, con el encuentro histórico que se plantea para el negro campesino desde hace tanto inmerso en una problemática desesperante. Y el texto plantea todo esto de una manera bellísima, construyendo aquella anécdota ya simbólica que resumíamos arriba a través del manejo de símbolos, significados y connotaciones precisas y de inmenso valor poético, como el lector podrá observar.

El gran significado sobre el que opera el texto es la *miseria* reinante, que se cumple por la sequedad, la desolación, el polvo, el sol, el calor, la inmovilidad, el hambre, la riña, el recuerdo de un pasado mejor (algo así como el paraíso perdido), la desesperación, el abandono, el éxodo, la impotencia, y en fin el llamado extático y resignado a las divinidades afro-

haitianas —este último un aspecto importantísimo para la significación de la obra, ya que se relaciona aquí la miseria con un misticismo que no es humano, con una relación que rebasa al hombre y lo quita de su lugar condenándolo a un sufrir perpetuo. Para acabar de construir ese significado, el narrador irrumpe varias veces en la narración o en la descripción y refuerza con su intervención la situación insostenible de esos habitantes; es de una belleza impar ésta, entre tantas manifestaciones del narrador: "...il y a si tellement beaucoup de pauvres créatures qui hêlent le bon Dieu de tout leur courage que ça fait un grand bruit ennuyant et le bon Dieu l'entend et il crie: Quel est, foutre, tout ce bruit? Et il se bouche les oreilles. C'est la vérité et l'homme est abandonné." (p. 13) Por otra parte, hay una identificación metonímica recíproca entre la miseria de la tierra y la de los habitantes: ambos tienen los huesos a flor de piel, efectivamente en los últimos, metafóricamente en la primera: "Les os des pierres perçaient sa peau maigre..." (p. 58.)



La solución planteada es la re-fertilización de la tierra, su reencuentro. Ello se hace a través de un simulacro poético del mito bíblico del salvador y de la tierra prometida, y también a través de una metáfora de la fertilización de la tierra por el agua, todo ello reunido bajo la actuación del personaje Manuel, especie de Cristo negro que con una acción efectiva y palabras eficaces trae la reconciliación para los habitantes y el paraíso perdido, que se recupera a través de la fertilización de la tierra por el agua que él encuentra. Metafóricamente, simbólicamente, como decíamos, también se cumple el rito de la fecundación de la tierra cuando el protagonista posee a Annaise, su amor, en el lugar y en el momento en que revela el hallazgo del agua salvadora: el acto de posesión de la mujer y la perpetuación de Manuel en el hijo que ella concibe son paralelos a la recuperación de la tierra y a la mitificación de Manuel que, sacrificado en el momento en que lleva la victoria a Fonds Rouge, continúa vivo en la gratitud de los habitantes y en su "legendarización" en una canción que se le compone en homenaje, y que sirve para animar el ritmo del trabajo colectivo y de cuidar la tierra que se vuelve a hacer, esa conjunción de hombre y naturaleza de donde brota otra vez la vida. Como otro de tantos símbolos de la obra, las palabras de Manuel son recogidas por un personaje que se llama Laurélien Laurore.

Son básicamente tres los grandes sentidos que poéticamente construye la obra, su "mensaje": el primero, un mensaje ecológico que pone a la tierra como un ser vivo y palpitante que necesita el cuidado fertilizador de los habitantes —una relación carnal, incluso— para que siga produciendo vida, lección que se les había olvidado y que se recupera por la acción y las palabras de Manuel; el segundo, que de la conciencia de la posibilidad de salvarse viene la salvación; y el último, y quizás de alcance más amplio, que la salvación de esos habitantes vino por un proceso de sustitución de los viejos e inoperantes mitos que condenaban al hombre a la pasividad y a la espera resignada (los viejos dioses sincréticos afro-

haitianos) por un mito nuevo y vivificante, actuante, transformador, el de un hombre cuyas acciones e ideas se perpetúan y sobreviven, en fin, un mito que reubica al hombre en el centro de su destino, en su lugar como hombre, en su dignidad como gobernante del rocío, como el agente en ese dominio-uniión con la naturaleza. Esos significados se construyen a través de la obra, en una conjunción perfecta de expresión y contenido; pero también se manifiestan en diversos momentos por algo que podríamos llamar "matrices ideológicas" o "de sentido" de la obra, y que se expresan normalmente, como no podría dejar de ser, por la boca de ese personaje mítico, esa especie de Cristo negro profético y actuante tan bellamente construido por Roumain para ir al encuentro de uno de tantos aspectos de esta nuestra realidad americana.

Con estas breves pinceladas, esperamos haber dado una idea general de la obra en cuanto un proceso de significación de alta calidad. Es un libro ejemplar, y a los muchos aspectos que de paso señalamos para lla-

mar la atención sobre él y sobre la literatura que lo produjo, se agregarán otros que seguramente aparecerán en cada nuevo acto de lectura, esa lectura que proponemos aquí como principio de un trabajo mayor, de una tarea nuestra. Porque es un libro que es necesario incorporar definitivamente a los estudios de literatura latinoamericana, para hacer justicia tanto a la literatura nacional de la que él forma parte, como a un escritor de alta calidad que en nada es superado por todos esos grandes nombres ya tan conocidos de la historia literaria americana.

Hay un término que nos gusta mucho: el de dignidad de la obra literaria. Nos agrada tanto más cuanto más vemos que las obras poéticas tienen varias dignidades. *Gouverneurs de la rosée*, novela-poema de una de tantas voluntades americanas, las tiene. Y una de ellas es sin duda ocupar el lugar que se merece: en la admiración del lector, en la seriedad del crítico, en el esplendor del discurso de que es parte... ese discurso nuestro sobre nuestra América.



Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras

Bruno, Giordano
La cena de la cenizas.

Cernuda, Luis
**Pensamiento poético en la lírica
inglesa, siglo XIX.**

Dallal, Alberto
Gozosa revolución.

Fernández, Sergio
Miscelánea de mártires.

Frost, Elsa Cecilia
**Las categorías de la cultura
mexicana.**

Gallegos Rocafull, José M.
**El pensamiento mexicano en los siglos
XVI y XVII.
(Segunda edición).**

García Máñez, Eduardo
Doctrina aristotélica de la justicia.

Gómez Robledo, Antonio
Dante Alighieri. (Dos tomos).

Krauze, Rosa
**Introducción a la investigación
filosófica.**

Krauze, Rosa
**La filosofía de Antonio Caso.
(Segunda edición).**

Lutero, Martín
**A la nobleza cristiana de nación
alemana sobre el mejoramiento del
estado de los cristianos. (Traducción
de Marianne O. de Bopp y Cecilia
Tercero).**

Ocampo López, Javier
**Las ideologías en la historia
contemporánea de Colombia.**

Pascual Buxó, José
**Ungaretti y Góngora. Ensayo de
literatura comparada.**

Rejano, Juan
Alas de tierra.

Salmerón, Fernando
**Las mocedades de Ortega y Gasset.
(Segunda edición).**

Solórzano, Carlos
Testimonios teatrales de México.

Villoro, Luis
Estudios sobre Husserl.

Xirau, Joaquín
Descartes-Leibniz-Rousseau.

Xirau, Ramón
Mito y poesía.

Xirau, Ramón
**Introducción a la historia de la
filosofía.
(Segunda edición).**

Zea, Leopoldo
**América como conciencia. (Segunda
edición).**

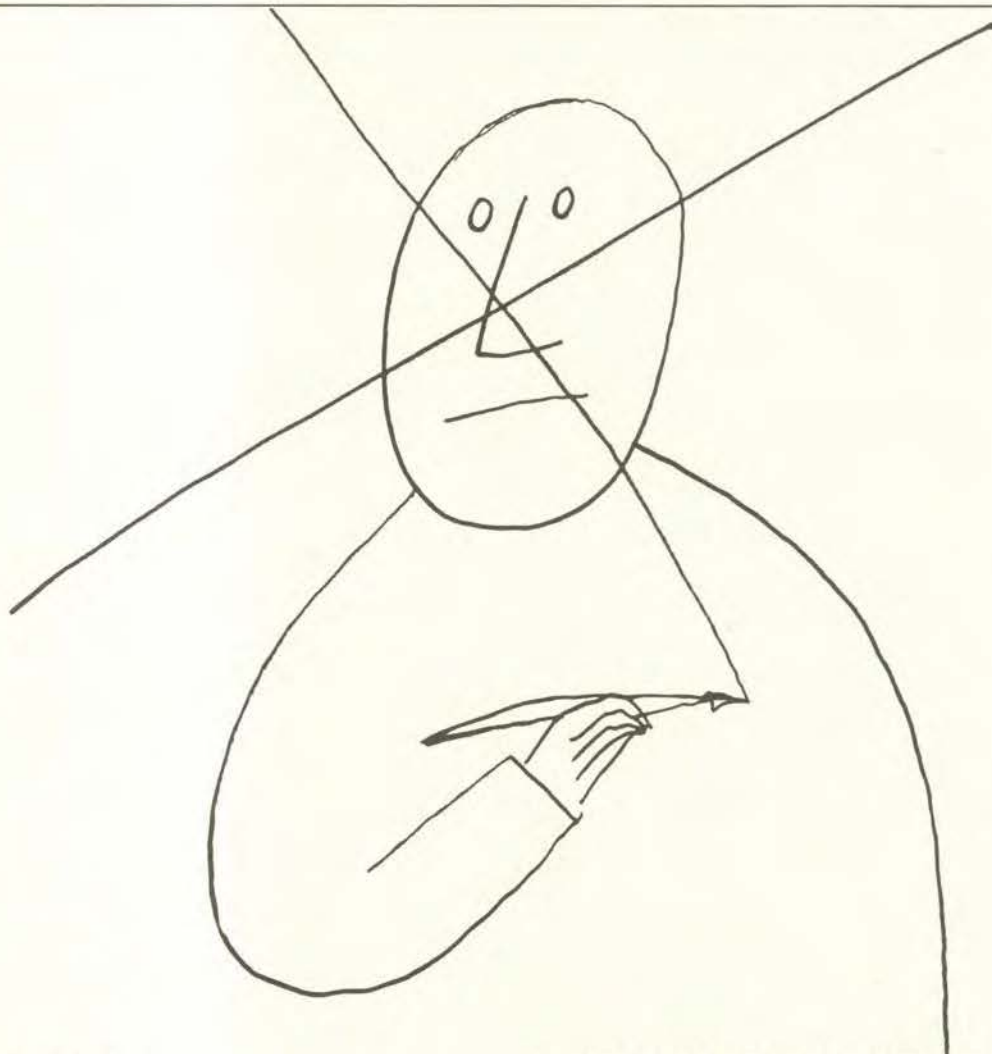
Zea, Leopoldo
**Introducción a la filosofía. (Quinta
edición).**

Varios Autores
La obra de Edmundo O'Gorman.

Varios Autores
**Estudios de historia de la filosofía en
México. (Segunda edición).**

Publicaciones periódicas

- THESIS. Nueva revista de Filosofía y Letras.
- Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Anuario de Bibliotecología, Archivología e Información.
- Anuario de Geografía.
- Anuario de Historia.
- Anuario de Pedagogía.
- Anuario de Letras.
- Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos.
- Anuario de Filosofía. (De próxima aparición).



COLABORADORES

GIUSEPPE AMARA:

Médico psiquiatra de la Universidad de Roma, y psicoanalista de la escuela de Erich Fromm en México.

SUSNIGDHA DEY:

Doctor en letras inglesas, españolas y alemanas. En la Universidad Jawaharlal Nehru de Nueva Delhi dirige un centro de estudios de literatura hispanoamericana; es también director de *Papeles de la India*.

LUISA JOSEFINA HERNANDEZ:

Maestra en letras, traductora, y autora de numerosas novelas (entre ellas, *Los palacios desiertos*, *La memoria de Amadís*, *Los trovadores*) y obras de teatro (*La pavana de Aranzazu*, *Apostasía* y otras.)

CARLOS PEREYRA:

Licenciado en filosofía. Ha publicado numerosos artículos y ensayos y es autor del libro *Política y violencia*.

LUZ AURORA PIMENTEL:

Maestra en letras inglesas. Actualmente realiza un doctorado en Harvard sobre literatura comparada en cuatro idiomas.

LUIS G. RAMOS:

Doctor en filosofía por la Universidad de Oxford. Publicará "Metástasis soteriológica en Andrés de Samosata" y "Los anatemas de Cirilo de Alejandría", ponencias que ha presentado en congresos.

ALFONSO REYES:

(1898-1959). El eminente *homme de lettres* que dejó como legado muchos cuestionamientos importantes sobre las letras y la cultura. El ensayo que publicamos es una muestra de la diversidad de temas que tocó.

JOSE ANTONIO ROBLES:

Licenciado en filosofía. Ha publicado trabajos sobre la filosofía de Russell, y le interesa la lógica y el problema de los universales. Es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

