

80 Per bi b1

NUEVA REVISTA PERUANA

Nueva Revista Peruana	3	
HONORIO DELGADO La psicología según Aristóteles	5	
JORGE BASADRE	Marx y Pachacútec	16
MARIANO IBERICO	La inquietud religiosa de Miguel de Unamuno	23
AURELIO MIRO QUESADA S. Cuaderno de Arte Nuevo	57	
LUIS FRANCE	El mal de la luz	68
ALEJANDRO MANCO CAMPOS. Armonía	71	
ESTUARDO NUÑEZ	Un castillo de cartón	72

CRONICAS

Literaria, por Alberto Ureta
 Política, por Carlos Wiesse R.
 Científica, por S. P.
 Artística, por Enrique Dammert y Jorge Patrón.

NOTAS

Arturo García Salazar: *La iniciación de la República*, por Jorge Basadre; — Alberto Ureta: *Una morena y una rubia*, por Luis France; — Jorge Basadre: *El pueblo en la literatura*, conferencia por Luis Alberto Sánchez; — Mariano Iberico: *J. F. Elguera*; — J. J. Bachofen; Roberto Neves: *Antón Simonsen*, por S. Undset; — César Gongora: *La vida de Goethe*, por J. M. Carré; *La vida como objetivo*, por J. Krishnamurti; Alberto Ulloa: *Yanquilandia bárbara*, por A. Ghirardo.

ENCUESTA: *Lo que aprenden nuestros hijos*.

INFORMACIONES Y COMENTARIOS

Pinillos y Zagarra. — Centenarios de José Casimiro Ulloa y de José Antonio Barrenechea. — La bibliografía peruana en Sevilla. — El gobierno de Inglaterra. — Keyserling

DOCUMENTOS

La Constitución del Kuó Min Tang. — Decretos del Gobierno del Perú que dispone que en los establecimientos de educación que funcionan en el país, no podrán enseñarse doctrinas que se opongan a la religión del Estado; que crea la «Biblioteca de la República»; que encomienda a Jorge Basadre la recolección y publicación de los discursos y escritos de Bartolomé Herrera; y que organiza la dirección de la «Biblioteca de la República».

1929: 2431

NUEVA REVISTA PERUANA

ALBERTO URETA

MARIANO IBERICO

ALBERTO ULLOA



ADMINISTRACION: AYACUCHO, 428. — LIMA.

PRECIO: S/. 0.50 EL EJEMPLAR

SUSCRIPCION:

EN PROVINCIAS: un año, cuatro soles.

EN EL EXTRANJERO: un año, £ 0-10 o \$ 2.

CASILLAS DE CORREO: 128 y 281.

LIMA - PERU

NUEVA
REVISTA PERUANA

ALBERTO URETA
MARIANO IBERICO
ALBERTO ULLOA

TOMO I

AÑO I

1929



SANMARTI Y CIA, EDITORES
LIMA - PERU

NUEVA
REVISTA PERUANA

Lima, 1º de Agosto de 1929

AÑO 1 — No. 1

NUEVA REVISTA PERUANA

ALBERTO URETA MARIANO IBERICO ALBERTO ULLOA

Año I. — Lima, 1.º de Agosto de 1929 — N.º. 1.

*N*UEVA Revista Peruana aspira a ser una publicación de actualidad. Quiere recoger con la inquietud, el sentido de afirmación del presente; y promover así, incorporándose al ritmo de los tiempos, los intereses permanentes de nuestra cultura.

En la hora de interrogación que vivimos Nueva Revista Peruana no viene a ofrecer fórmulas salvadoras ni a proponer teorías perfectas y falaces. Pretende traer un espíritu alerta, apto para captar lo nuevo y para turbar la estéril suficiencia de lo viejo.

Queremos suscitar un vivo sentimiento de los problemas. Y como sentir un problema y plantearlo es comenzar a resolverlo, esperamos señalar direcciones eficaces a nuestra ansiedad espiritual.

Estudiaremos, entre otras, la cuestión social, procurando al hacerlo, contribuir al advenimien-

to de una civilización más humana y más justa. Con ello cumpliremos un intenso voto de juventud y, acatándolo libremente, serviremos con entusiasmo el destino histórico de la época.

Como su nombre lo indica, la nueva revista es una publicación peruana. Creemos en la nacionalidad y la consagramos como un valor primario. Sólo que ello no ha de impedirnos rechazar los lugares comunes e inánimes para reemplazarlos con una visión sin compromisos aunque transfigurada por el fuego de un antiguo fervor.

La Psicología según Aristóteles

EL estudio de las actividades anímicas para ser iniciado con riguroso designio empírico después de Platón y Demócrito, requería una personalidad de las cualidades de aquella de Aristóteles. Capaz de separar la consecuencia en las relaciones personales, del propósito de buscar la verdad; bastante fuerte a librarse en lo posible del influjo de las opiniones de escuela, frente a su maestro y frente a sus críticos, Aristóteles logra salvar la psicología de servidumbre respecto a la teología, como amenazaba de seguirse con Platón, y respecto a esquemas mecánicos propios de lo inanimado, según se orientaba en las ficciones de Demócrito.

Conviene señalar, en primer término, lo característico del pensamiento de Aristóteles, aquello que lo diferencia de sus antecesores. El mismo lo puntualiza en los términos siguientes: "En las obras de la naturaleza, conforme al orden y a la ley, las cosas individuales no poseen su propio carácter en virtud del hecho que han tenido tales y cuales calidades desde el comienzo: es más bien a causa de que son específicamente tales como ellas son, que son producidas con semejantes cualidades. Su origen y desarrollo es determinado por su esencia y (las cosas) son dadas para el ser de esa esencia: la esencia no depende del origen. Los antiguos filósofos fueron de opinión contraria, porque no supieron reconocer que hay varias clases de causa: conocieron sólo la causa material y la causa eficiente, y aun éstas no de acuerdo con su diferencia, y dejaron fuera de consideración las causas formal y final".

Así como para comprender la teoría platónica del alma hemos necesitado referirnos a la concepción platónica de las "ideas", así para abordar la psicología de Aristóteles necesitamos previamente referirnos a sus conceptos biológicos, que, en parte, se confunden con los psicológicos. No son, en efecto, indiferentes al nacimiento de la psicología como disciplina autónoma las dotes extraordinarias de Aristóteles como naturalista, como observador de los seres vivos, tanto en lo que respecta a sus modalidades anatómicas, a sus procesos biológicos y de desarrollo, cuanto en lo propio de sus hábitos y de su conducta. El ha podido, en efecto, señalar y aclarar importantes particularidades de la vida de diversas clases de seres, lo que sólo ha hallado su ratificación gracias a investigaciones sistemáticas practicadas en nuestros días.

Montaigne dice que no encuentra en Aristóteles la mayor parte de sus movimientos anímicos ordinarios, y le critica de artificializar la naturaleza. Colocando lo psicológico en la Física, como correspondiente a los cuerpos cuya diferencia está en que tienen fuente interior de movimiento, Aristóteles no nos ofrece, realmente, una psicología especial y exhaustiva de la experiencia humana, pero es el primero que, en el fondo, encara con el criterio correspondiente el estudio metódico, general y orgánico de la vida psíquica: no lo eleva demasiado, como Platón, ni lo rebaja, como Demócrito. Montaigne le consideraría respecto a lo básico como buen arquero intelectual. (*"L'archer qui outrepasse le blanc fault comme celui qui n'y arrive pas"*.) Si Heráclito puede ser considerado como padre de la Psicología, Aristóteles merece el título de primer organizador de esta disciplina.

Aristóteles supo ver la íntima solidaridad que hay entre las partes del organismo vivo, señalando el hecho de que una modificación local repercute sobre el todo, que se comporta como una unidad. La actividad orgánica no es para él resultado de la suma de actividades elementales o atómicas. Por el contrario, considera que el todo

es anterior a las partes. Tratando de la formación de los organismos, dice: "Hay algo que forma las partes, aunque no directamente como una entidad identificable, ni aun como si el desarrollo final estuviera ya existente en ellas". El germen es tal, y con impulso y principio tales, que, cuando el impulso cesa, cada parte logra la existencia y vive además dotada de alma". Lo fundamental es ese principio y de él es que se deriva toda configuración en el organismo. Esto que es por excelencia, aunque no como realidad accesible, es lo que Aristóteles llama entelequia (*ἐντελέχεια*): encierra lo que es y las virtualidades de lo que será; pero lo que será en tanto que materia, es otra cosa, que Aristóteles designa como dinámica (*δύναμις*). Un símbolo hará comprensible la diferencia: En un bloc de mármol existe la estatua antes de ser esculpida; existe, asimismo, como concepción, en la mente del escultor que la ejecutará. En el primer caso es en tanto que *δύναμις*; en el segundo, en tanto que entelequia. No son, pues, los agentes físicos y los elementos químicos los que constituyen la esencia del ser, de la misma manera que aunque el calor y el frío ablandan y endurecen el hierro, no por eso ellos producen la espada. Estos símiles tomados del arte, no deben, sin embargo, llevar a una mala inteligencia del asunto, haciendo pensar en la dirección de los fenómenos desde fuera: "el arte es el origen y la forma de lo que deviene, trabajando sobre algo ajeno a sí mismo; pero el movimiento de la naturaleza tiene lugar en la cosa misma, y procede de una segunda entidad que tiene esta forma actualmente".

En lo existente encara Aristóteles la realidad o *substancia* (*οὐσία*), que comprende la *materia* (*ὕλη*) — que no es por sí sola una cosa determinada — y la *forma* (*εἶδος*), en virtud de la cual adquiere carácter aquello que la materia integra. La materia es idéntica a la potencialidad, mientras la forma lo es con la actualidad. Este criterio de forma ya había sido expresado simbólicamente, mucho antes que Aristóteles, por el filósofo chino Lao-Tse, de manera nítida y simplísima, cuando

dice: «las diversas partes de un carruaje no son un carruaje».

En los seres vivos es el alma lo que confiere la forma o actualidad. El alma es para el cuerpo su primera actualidad o entelequia. De los cuerpos de la naturaleza, unos poseen vida y otros no, entendiéndose por vida el poder de autonutrición, de independiente crecimiento y decadencia. Las plantas no tienen más facultades anímicas que las correspondientes a estos requerimientos, más la capacidad de reproducción. Se trata de un alma vegetativa, sin la que no podrían ciertamente existir los animales; siendo en ellos principal la capacidad de sensación, de movimiento y apetición, que da a su alma categoría propia: alma animal, o sensitiva y apetitiva. En el hombre, además de la vida vegetativa y la animal, tiene lugar la vida racional, y es él el único que posee en la naturaleza alma racional o *vovs*. Esta sería la única clase de alma que procede de afuera y es inmortal y divina. No se infiera de lo dicho que el hombre posea varias almas y no una sola. Se trata de estados, etapas o niveles de alma, no de almas individuales, y los estados inferiores se hallan contenidos en el superior, "de la misma suerte que el triángulo se halla incluido en el cuadrilátero". Cada etapa anímica sirve de órgano a la más alta, de la misma suerte que los cuerpos no son sino órganos o instrumentos que se forman y existen sólo para los fines del alma. Por otra parte, Aristóteles halla tan insensato separar el alma del cuerpo como la vista del ojo, o en el trozo de cera, la cera de su forma.

Tampoco se deduzca supervivencia de la personalidad individual de la inmortalidad del alma racional que postula Aristóteles, pues para él, cuando el cuerpo muere, no queda ni memoria ni amor, ya que éstos nunca pertenecen a la facultad pensante activa, sino a la integración total que con la muerte ha perecido. El alma inmortal procedente de fuera se uniría transitoriamente con el cuerpo para retornar después a su otro mundo, sin que la unión con el cuerpo tenga sobre ella consecuencias.

como sucedería según las creencias pitagóricas y las teorías de Platón; carece, pues, de intención moral la inmortalidad de *voûs*.

Tres aspectos tiene la actividad anímica: el cognoscitivo, el conativo y el afectivo. En el plano del alma animal, corresponden a estas actividades, la sensación, la apetición y el placer, el dolor y los estados de ánimo. Las sensaciones tienen la prioridad para Aristóteles, que no concibe apetito o afecto sin conocimiento. Los órganos de los sentidos, según él, se adueñarían de cualidades reales de los objetos, las que serían aportadas, por movimientos de la sangre y de los "espíritus animales", a un órgano central, el *sensorio común*, situado en el corazón.

En la percepción sensorial el alma tomaría en sí misma la *forma* de la cosa percibida, sin su *materia*, como el lacre recibe la forma de un sello de hierro sin el hierro. Hay, pues, un verdadero proceso de asimilación, que se llevaría a cabo gracias al movimiento suscitado por el objeto en un *medio* situado entre éste y el sentido correspondiente, el cual, a su vez, recibiría movimiento de ese medio ya agitado por el objeto externo. Para Aristóteles resulta ya evidente que "es el movimiento que se propaga en este medio lo que provoca la visión" — lo mismo para la audición, etc. Tal medio, por lo demás, no tendría por qué participar de las cualidades sensibles que transmite, las que tampoco existen en los sentidos cuando no les son transmitidas por los objetos mismos. Los órganos de los sentidos sólo tienen la disposición adecuada, esto es, aquella potencia que es indispensable para que en presencia de los objetos se haga actual la cualidad o cualidades correspondientes. Estos órganos se dividen, según Aristóteles, en dos grupos: 1º, órganos de percepción directa — del gusto y del tacto (que no se considera simple, sino compuesto de varias clases de sensaciones), y, 2º, órganos de percepción indirecta — de la vista, del oído y del olfato.

La percepción sensorial sería la capacidad de discernir las cualidades sensibles de las cosas, Aristóteles, si-

guiendo a Sócrates y Platón, distingue dos clases de caracteres de los objetos sensibles: una es la correspondiente específica a cada órgano de los sentidos, como los colores para la vista, los sonidos para el oído, los olores para el olfato, etc. — son las cualidades especiales; la otra clase es la que puede ser alcanzada por más de una de las modalidades de los sentidos, como la forma y el tamaño de un cuerpo, que puede ser accesible a la vista y al tacto, y así el movimiento y el reposo, el correr del tiempo, el número y el ser — tales son las cualidades sensibles comunes. Para el sensorio común vendría a ser lo mismo que el movimiento o la existencia de algo le sea transmitido de parte de un órgano de los sentidos o de otro. Este sensorio común sería también el centro por el que nos daríamos cuenta de que sentimos nosotros mismos cuando estamos sintiendo algo.

El placer y el dolor constituirían la polaridad básica de la vida efectiva; siendo el primero un movimiento de la vida interior suscitado en conformidad con las necesidades vitales del organismo, mientras que el dolor surgiría del obstáculo a la realización de tales fines propios. Los deseos nacerían de la apetición — que, como la sensibilidad, existe ya en el nivel del alma animal — de lo que previamente es sentido como placentero. Las pasiones resultarían de la mixtura de placer y dolor, dominando ora el uno, ora el otro, según la pasión correspondiente. Las pasiones no procederían, pues del alma superior, racional, aunque con ésta las experimenta el hombre. Lo distintivo de la vida anímica del hombre, además de la capacidad de conocer las verdades universales — capacidad que crea la ciencia — es el poder de reglar conscientemente la propia vida para no dejarla gobernar por los apetitos de cada momento — lo que origina la moral.

Admirando soberanamente *Edipo Rey* de Sófocles, y reconciendo que no nace el hombre con buenos impulsos y sentimientos, sino con la disposición para adquirirlos así o malos, Aristóteles preconiza la tragedia como medio catártico, con un criterio que, con justicia, podríamos ca-

lificar de psicoanalítico. La tragedia tendría como consecuencia "purgar por medio del temor y la piedad — dice — nuestra mente de aquellas y similares emociones" que se representan en la escena. Por otra parte, aconseja no reprimir sistemáticamente los apetitos, sino permitirles su expresión harmónica y mesurada.

El carácter sería el conjunto de disposiciones del ánimo, de sentimientos y de afectividad de la naturaleza humana. La voluntad sería la apetición deliberada — con ejercicio de la razón — de algo que está en nuestro poder lograr, siendo nuestra elección la causa suficiente de los actos escogidos. Por eso es que se considera al hombre responsable de los actos que puede elegir.

El sensorio común también constituiría el centro de actualización de la fantasía, de la que arranca el deseo y el pensamiento general. La imagen dejada por el objeto aprehendido en la sensación se conservaría — a pesar de desaparecer la causa externa que la suscitara — por virtud de la persistencia de los movimientos transmitidos al corazón por el *πνεῦμα* y la sangre. (Uno de los graves errores de Aristóteles es rechazar el papel del cerebro en estas funciones, reconocido ya por Alcmeón y reafirmado por Hipócrates y Platón.) Las imágenes pueden ser o persistentes (residuos de la sensación) o secundarias (representaciones propiamente dichas.) La memoria sería la base de los actos de evocación, de generalización y anticipación necesarios al pensamiento. El papel de la emoción en el recuerdo y la asociación por semejanza y por contigüidad son familiares a Aristóteles. Los juegos de la fantasía, los ensueños, el dormir y el despertar dependerían también del sensorio común, cuya actividad estaría sujeta a los efectos de la fatiga de los órganos de los sentidos, de los cambios de la sangre y de los "espíritus animales", sobre los cuales repercutirían otras actividades del organismo, tales como la digestión. La falta de sensación haría posible la emergencia de las imágenes, en apariencia caprichosas, que constituyen los ensueños y que

son residuos de sensaciones cuya actualización sería obstaculizada en las condiciones de vigilia.

El pensamiento o entendimiento, aunque presupone la memoria y la fantasía, es más que la memoria y la fantasía; requiere interpretación y evaluación de los datos. Hay entre la memoria y la imaginación, por una parte, y el pensamiento, conocimiento o razón, por otra, una relación comparable a la que existe entre las cualidades sensibles y la sensación. Pensar implica comprender el sentido de las imágenes, llegando por ese medio al conocimiento de la estructura del mundo real, esto es, lograr precisar la verdad. El pensamiento no opera directamente con los objetos del mundo exterior alcanzados por los sentidos, sino con las generalidades correspondientes, o sea, los tipos concernientes universales de relación. La relación que existe entre el pensamiento y las cosas es semejante a aquella que hay entre la forma y la materia. El proceso de comprender la realidad por la contemplación del mundo encarna la determinación en el espíritu de la forma correspondiente. En este caso el entendimiento está sujeto *pasivamente* al conocimiento, es *informado*, mediante las sensaciones y las imágenes, de la realidad, y ello es de manera acabada si el sujeto no asume previamente una determinación por su propia cuenta. El entendimiento es actual sólo mientras se ejercita. No existe el pensamiento antes del conocimiento del objeto. El pensamiento actual de una verdad y la verdad misma no existen separadamente. La sensación por sí no nos dá las verdades científicas, aunque nos suministra los medios de verificar si el objeto o el acontecimiento es tal como es. El conocimiento científico explica y da la razón del hecho, por ende, no es inmediato. Es cierto que hay verdades simples que son aprehendidas intuitivamente por el espíritu. La ciencia investiga las características de lo existente, su entidad real y las leyes universales de conexión entre los acontecimientos. El conocimiento de los principios de la ciencia no es en sí mismo ciencia, o sea conocimiento demostra-

do, sino razón o, como se le puede llamar, intuición racional.

Además del pensamiento o inteligencia pasiva, derivada de una manera naturalística, Aristóteles sostiene la existencia de un pensamiento perfectamente separable y separado de la materia, puro, no mezclado, cuya naturaleza es la *actividad*—es el *νοῦς ποιητικός*: inmortal (1) y siempre activo y operando, mientras el pasivo es inseparable de la materia y perecedero. El primero se puede comparar a la actividad y la forma; el segundo, a la potencialidad y a la materia. Para la mayoría de los críticos de Aristóteles esta dualidad de pensamiento revela una radical incongruencia — criterio que no comparte Werner Jaeger. Estudiando a fondo el desenvolvimiento espiritual del gran estagirita, encuentra que el concepto de entelequia no es un concepto primariamente biológico: “La *ἐν-τελ-ἐχεια* dice Jaeger, tiene un sentido lógico-ontológico, pero no biológico. En cada clase de movimiento se prende la mirada de Aristóteles al *τέλος*. No es el hecho de que algo *deviene* lo que excita su interés, sino que *algo* deviene, que lo que señala la meta logra su ahinco: el *εἶδος*”. La forma (*εἶδος*) con relación al movimiento es, pues, lo que se llama entelequia, en la medida de que cada cosa posee el fin (*τέλος*) realizado por el movimiento. Reconoce Aristóteles validez a la causalidad mecánica y material, pero como subordinada a la determinación formal y final; no toma la materia y la fuerza como si fueran la naturaleza misma — según postula Demócrito y sus secuaces —, sino como instrumentos a su servicio y bajo su dirección. La naturaleza sería como el arquitecto que procede regulando según su plan íntimo, mientras que los elementos serían meramente sus albañiles. Y así tenemos que,

(1) El alma racional—forma pura—, a la muerte del individuo, retorna a lo que fué su origen, esto es, al espacio celeste, donde existe el éter inmaterial. El éter, a su vez, no vendría a ser sino una tenue vestidura del *νοῦς*—“la forma de las formas” (*Ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν*)—. De esta suerte es descartada la inmortalidad del alma individual: con la muerte se extingue la conciencia del propio ser personal.

de la misma suerte que la realidad es, en su determinación formal y en su esencia, necesariamente tal como es, — y no explicable como posibilidad y azar —, así también *la forma más acabada debe ser un acto puro, en un todo determinación y pensamiento.*

La teleología de Aristóteles es inmanente, a diferencia de la trascendente de Platón; pero la culminación del pensamiento del estagirita entraña un retorno a la visión platónica. Cierto es que, como quiere Schopenhauer, "el extremo opuesto de Platón es Aristóteles", pero — conviene agregar — sólo en tanto que empírico. En su obra metafísica y en la misma científica, tras sus métodos e investigaciones realistas, en que intencionadamente critica el idealismo de su maestro (y también sus grandes intuiciones científicas), deja entrever una velada actitud platónica, tal vez a su pesar. Podemos adherirnos a la opinión de que en esto radica precisamente el interés y la hondura de su pensamiento, que comienza en teoría naturalista — creando y regimentando la esfera de las ciencias especiales — y culmina en filosofía sostenedora del concepto de libertad y de Dios como unidad del mundo, sin ser la materia del mundo. Sus ideas acerca de la entelequia y la razón activa y autónoma confieren a su obra apicalidad. Sin eso carecería de la polaridad necesaria a abarcar todos los fenómenos y sus gradaciones esenciales. Así como Heráclito encuentra legítimo que *λόγος* se sirva de *εἰμαρμένη* y afirma que "el alma es propia del *λόγος*, que a sí mismo se multiplica", — Aristóteles halla natural que la causa material se subordine a la final y que la forma "acuñada se desarrolle viva", siendo indispensable para la inteligencia de las cosas ver ese desenvolvimiento del origen esencial propio de la cosa.

Supongo haber dicho lo suficiente para que no se crea en dos Aristóteles opuestos, platonizante el uno y antiplatónico el otro, sino en uno — que ciertamente cometió graves yerros, principalmente en el campo de las ciencias, a veces sólo por combatir las opiniones de su maestro

—sino en uno, digo, para quien la Física sin Metafísica es un cuerpo sin cabeza. Esto nos permite apreciar mejor el hecho de que aparte de los móviles sensuales de la conducta, postule, en acuerdo con Platón, el querer, racional y libre, como capaz de triunfar — gracias a la constitución apropiada del carácter — de los bajos apetitos, ordenando la conducta en conformidad con lo excelente, y si hay múltiples formas de excelencia, escogiendo el modo de vida que acorde con aquella mejor y más completa. “La bondad moral — dice, enfáticamente, — es un estado de voluntad o elección”. Lo que no obsta para que afirme la gran verdad complementaria de que “Algunos hombres son libres por naturaleza; otros, por naturaleza esclavos”.

HONORIO DELGADO.

Marx y Pachacutec

SOCIOLOGOS sagaces, historiadores eruditos, agitadores brillantes han hecho, están haciendo digresiones sobre el socialismo peruano prehispánico a propósito del socialismo doctrinario de nuestra época. Pachacutec que según dicen unos cronistas aunque otros lo nieguen, reglamentó definitivamente, afianzó en sus formas postreras el imperio venerable y tutelar del Tahuantisuyo, da a través del tiempo y del espacio, la mano al señor don Carlos Marx. Y lo curioso es que tal enlace sugiere, en unos, opiniones optimistas y, en otros, opiniones pesimistas; y sirve como tesis favorable o desfavorable, según los casos, al socialismo en general.

El carácter del Estado y de la sociedad que los españoles encontraron en el Perú, puede difícilmente ser negado. En lo que respecta al reparto de la propiedad de las cosas entre la colectividad y el individuo, «la propiedad de explotación representada casi exclusivamente por el suelo aprovechable era colectiva en la persona de la comunidad o ayllu administrado por los incas; pero la propiedad de uso representada por los frutos de la tierra necesarios para el consumo de cada familia y los objetos de uso personal, era individual». (Salvo el patrimonio particular de los incas, los curacas y la nobleza en general; y salvo los bienes muebles que podían ser hereditarios). En lo que respecta a la distribución de la riqueza, los frutos que el pueblo consumía ordinariamente, apenas representaban «el equivalente de los gastos o trabajo de cultivo» y el resto servía para el sostenimiento particular

del Inca y de la nobleza o se guardaba en los depósitos o almacenes de las ciudades o de los tambos y subvenía en caso necesario a la colectividad. En lo que respecta al elemento productor de la riqueza, el pueblo, estaba sujeto a la obligación general del trabajo y la pereza era un crimen severamente castigado; aparte de las tareas campestres que comprendían el laboreo de las tierras del Sol, de los ancianos, enfermos, soldados, etc. de la colectividad y de los Incas, tenía la obligación de hacer ciertos artículos para cuya fabricación el Estado suministraba las materias primas y tenía así mismo la obligación de las obras públicas y otros servicios de la religión o del gobierno; pero los miembros de la nobleza imperial, los curacas, los sacerdotes, los soldados y los empleados estaban exentos de dichas obligaciones. Además de todo esto, el Estado realizaba una labor patriarcal de tutela y de beneficencia, ahorrando a los súbditos las tareas excesivas, dándoles cierto minimum de bienestar, creando un "status" de abundancia y de orden.

La opinión hostil ante el Incaico con vistas a una deducción general sobre el socialismo y sus efectos, fué insinuada hace muchos años por Pareto. Los hombres, como el semidios del mito griego, adquieren fuerzas siempre que están en contacto con la tierra. Si los mejicanos resistieron a la invasión española, fué, en parte, porque tenían propiedad privada, fuente de energía y de iniciativa; si los peruanos dieron lugar a una victoria inaudita y vergonzosa de los conquistadores, fué porque estaban bajo el yugo de la propiedad colectiva. Idea que, más tarde, ha sido desarrollada más extensamente por un eminente erudito peruano, el Dr. José de la Riva-Agüero, a quien tanto deben todos los que se dedican a estudiar nuestro pasado. Aquel régimen comunista y despótico fué deprimente y, por ello, sus efectos resultaron desastrosos siendo responsable en mucha parte de los males que todavía afligen al Perú; y es una desgracia que la sociedad en nuestra época tienda otra vez a la socialización». La experiencia del Perú incaico ha sido con-

cluyente. "La tutela del Estado enriqueció y enervó a las naciones que componían el Imperio del Sol. Llegó este a la misma senilidad apática por la que con tanta facilidad han sucumbido todas las sociedades de tipo análogo, como los imperios indostano y egipcios, el chino, el persa aqueménide, el romano y el ruso. Mucho más que ellos, el del Tahuantisuyo para obtener el sosiego y el bienestar material, ignoró toda libertad, desarraigó toda iniciativa, comprimió toda espontaneidad y todo arranque; e hizo así, de una de las razas mejor dotadas de la América indígena, una tímida grey de esclavos taciturnos. Como siempre sucede, las virtudes viriles se refugiaron en la aristocracia política o guerrera". Por eso el estudio de este proceso histórico "es tan útil y sugestivo en los días presentes".

La opinión optimista es, en cambio, más reciente. "La organización social incaica — acaba de decir Haya de la Torre, — es la experiencia económica y política más extraordinaria de todo el pasado. Elevar el comunismo primitivo sin destruirlo, del tipo tribal al de un vasto Estado, es la misma obra que realiza la naturaleza al unir las células sin matarlas para constituir tejidos y órganos". De otro lado, Valcárcel en sus admirables libros "Del ayllu al Imperio" y "De la vida inkaika" presenta el cuadro eglogico e idílico del Incario e, inevitable sugiere la nostalgia. En todo caso, ha dicho José Carlos Mariátegui que no adopta ante esa época una actitud absorbente pero sí una actitud unciosa, la comunidad indígena dota al Perú de una base autóctona para las posibilidades futuras del socialismo.

Optimistas y pesimistas tienen razón, posiblemente, y al mismo tiempo no la tienen. Esto de decir que las cosas son en parte buenas y en parte malas está desprestigiado porque en ello se basan los que no tienen ninguna opinión, los que quieren esconderla y los que quieren estar bien con Dios y con el diablo. Pero desde el punto de vista realista (y, todo realismo, es en el fondo relativismo) ofrece la única fórmula acertada en determinados casos.

Seguramente el imperio incaico fué, al mismo tiempo, admirable y nefasto. Sorprenden y maravillan la organización administrativa, el proceso de expansión y el sentido de orden que los Incas implicaron; pero un criterio justiciero sin necesidad de que adolezca de los prejuicios liberales o burgueses, un criterio inclusive socialista — el socialismo es la suprema reivindicación del derecho a la vida — tiene que mirar con desapego el hecho de que entonces los hombres, aparte del Inca, y de los suyos, fueran apenas "piezas de la máquina económica, números de la estadística gubernativa".

En el llamado comunismo incaico hay que distinguir dos aspectos: el aspecto económico y el aspecto político y administrativo. El aspecto económico — la comunidad de tierras — fué anterior al Incario, como por otra parte fué anterior o extraño a él el apogeo de las artes cerámicas y textiles nuevamente comprobado con los recientes y maravillosos descubrimientos de Paracas. Ello es ya inobjetable, sobre todo después de los trabajos de Cunow, proseguídos recientemente por el Dr. Hermann Trimborn. La economía local o regional quedó, con el advenimiento de los Incas, intacta en muchas partes del territorio. Los Incas aprovecharon de la comunidad de tierras y la extendieron; pero allí no está su característica, su *mensaje*. El funcionarismo, la estadística, la utilización de cada hombre para los fines estatales, el sentido de expansión sagaz: eso fué lo que trajeron de nuevo. En conjunto, resultaron creando políticamente y adaptando económicamente una organización social que tiene semejanzas con la que propugna el socialismo moderno (propiedad colectiva de las fuentes de producción, distribución equitativa de los productos, obligación general de trabajo, bienestar generalizado); pero esas semejanzas son más bien aparentes, parciales o de nombre. El socialismo — considerando aquí sus principios generales únicamente — es lucha contra la explotación y, en una u otra forma, aunque no se acepte la rigidez marxista, es lucha de clases; y explotación y castas — ni siquiera clases — hubo en el

Imperio incaico. Desconociéronse los zánganos en el pueblo — aunque existieron en gran número en la casta de la familia real, de los orejones, de los curacas, de los sacerdotes — pero ha dicho muy bien quien dijo que la pereza era castigada porque implicaba una defraudación al Estado, es decir al Inca; no hubo hambrunas ni empobrecimientos, pero ello era producto de conveniencias administrativas y no de una norma genérica de justicia y la desigualdad efectiva estaba implícita en el hecho de que el incaico era un gobierno de una casta reducida, a base de diferenciaciones infranqueables, mientras el socialismo en sus más extremas formas apenas si quiere crear un gobierno de clase aunque con el propósito de destruir todas las diferenciaciones sociales. Los *llacta-runas* o tributarios trabajaban bajo condiciones permanentemente fijadas por la costumbre, pareciéndose en algo a los artesanos y los siervos de la Edad Media; pero el modo de producción en nuestra época es inestable, se halla en incesante progreso, se produce casi exclusivamente para el cambio y el cambio está entregado a la llamada libre competencia que tantos beneficios acarrea al capitalista más poderoso o que más ha reducido el coste de producción. El socialismo postula la libertad del individuo para escoger su trabajo pues su ideal de igualdad, se refiere, sobre todo, a la iniciación, al punto de partida; y en el Imperio incaico el individuo tenía su faena prefijada. El socialismo es producto esencialmente técnico y científico; y los Incas ungiéron su poderío a base de una mentalidad colectiva que era típicamente semiprimitiva, según la acepción que a este término dá Levy-Bruhl; por ello se explican la unidad que para los indios había entre el mundo visible y el invisible, el animismo, los brujos, las ceremonias rituales, las conopas o amuletos, las apachetas: mentalidad semiprimitiva que permite la identificación entre la religión y los Incas, el conformismo obligatorio ante ese carácter divino de los jefes, la falta de diferenciaciones en el pueblo, el no hacer sino lo que hicieron los antepasados: mentalidad semiprimitiva que

en el Perú, como en Polinesia, hace ver en el desembarco de los blancos, la aparición de dioses omnipotentes. El Incaic fue una expansión política y militar; el socialismo debe ser conciencia, convicción, idea. Tales diferencias junto con el hecho en sí de que nuestra sociedad sea industrial y diferenciada y la incaica fuera rural, teocrática, indiferenciada, abren entre el socialismo doctrinario actual y aquel socialismo, diferencias fundamentales.

Lo político, lo administrativo, fue casi íntegramente derruido con la Conquista; pero antes, quizá la favoreció implícitamente. A esa mentalidad semiprimitiva de las masas indígenas y a las ventajas obvias que tuvieron los españoles, débese la facilidad de la Conquista en gran parte; y, en parte, también, al carácter absorbente del Estado, a pesar del cual y quizá a causa de él mismo no logró crearse no ya el vínculo colectivo de adhesión patriótica pero ni siquiera la mera conciencia de la vinculación racial.

Si el aspecto político y administrativo del Imperio incaico, es decir lo típicamente incaico, fue fugaz en conjunto, el aspecto económico cuyas raíces eran antiquísimas, supervivió: fue un factor de resistencia a la colonización, segunda etapa de la Conquista y única en la que dicho factor económico pudo influir. El ayllu ha sido, así siempre el testigo de todas las evoluciones por las que ha atravesado el Perú. Pero no en vano pasan los años, los siglos, y con ello, los aluviones de nuevas culturas. El ayllu fue, en gran parte, suplantado y modificado con la Conquista, con el Virreinato con la Independencia y con la República. En la costa casi íntegramente y en sectores de la sierra, especialmente al Norte, ha desaparecido. Aún en las partes en que supervive, es necesario un laborioso esfuerzo para convertirlo en "cooperativas de producción y de consumo".

En resumen, pues, muy poco o nada tiene que hacer el socialismo doctrinario de nuestros días — o mejor dicho de los días del futuro — con el socialismo peruano pre hispánico. La comparación, arma eficaz y elegante en

la poesía que no es sino un salto acrobático sobre el Universo violando a veces las leyes físicas y lógicas, es muy peligrosa en cuestiones científicas, pues la ciencia es, esencialmente, diferenciación, individualización, precisión. Las características típicas del Incario, sobre todo desde el punto de vista estatal, político y administrativo favorecieron a la Conquista pero ello nada prueba contra el socialismo en general, porque la comparación no viene al caso. Si la comunidad ha de servir al socialismo peruano, ha de ser en pequeña escala, y sufriendo transformaciones fundamentales. La obra spengleriana—más aceptable en su sentido formal y parcial que en su rígida armazón de conjunto— puede contribuir con su tesis sobre la repetición de las culturas, a poner de moda las equivalencias históricas reforzando los argumentos de quienes se fijan en el socialismo moderno para hablar del imperio incaico, Pero es preferible creer que si bien el progreso intelectual y moral no existe sino en el sentido de que núcleos humanos cada vez mayores se están formando bajo reglas genéricas, hay, en cambio, progreso material en la civilización misma aunque el dolor y el mal sean algo fatal; y que, producto de diversas evoluciones sin precedentes, la época individualista o capitalista, (como aquel aprendiz de brujo que invocó a los demonios y luego quedó sometido a ellos), creó un poder económico insospechable lo organizó pero cayó bajo su masa, debiendo por eso al cabo de dilaciones y crisis que acaso sean el patrimonio de nuestra generación, asumir algún día este poder por vez primera en el mundo, la colectividad, el Estado para, ensanchándolo y robusteciéndolo, realizar una labor social. Pero aún entonces seguirán siendo extraños, como ahora, el señor don Carlos Marx y Pachacutec.

JORGE BASADRE

La Inquietud Religiosa de Miguel de Unamuno

INTRODUCCION

HAY dos grandes estilos de pensamiento y de actividad espiritual, el de quienes aspiran al reposo y la paz, el de quienes se abrazan a la vida con su pasión y su inquietud. Estas actitudes suscitan dos metafísicas: la primera la metafísica del sér, la segunda la metafísica del devenir. La metafísica del sér presupone un ente invariable como fundamento de la realidad. La metafísica del devenir concibe la existencia como cambio incesante.

Además, la metafísica del sér, obedeciendo al voto espiritual que la engendra, hace de aquel no sólo el fundamento existencial de las cosas, sino la norma de éstas, es decir la ley inconvencible a que deben someterse todas las apariencias variables y fugaces. Con esto el alma cree encontrar en la concepción del sér y en la del orden inmutable que en él reposa, la posibilidad de vencer la división interior y algo como una promesa de armonía y de paz final. Por eso la metafísica del sér inspira un misticismo de absorción cuyos ejemplos más saltantes son sin duda el neoplatonismo y Spinoza.

La metafísica del devenir no promete la absorción; el acabamiento en el seno del sér absoluto. Al contrario, creando la realidad con la materia fugitiva del tiempo, ofrece al espíritu una perspectiva de cambio sin fin. Es

en cierto sentido una filosofía de lo irreparable pues lo que una vez acontece no ha de repetirse nunca. Es también en cierto sentido una filosofía de la ilimitada esperanza, puesto que en el reino de lo imprevisible que ella consagra, pueden realizarse los más locos designios. Pero es sobre todo una filosofía trágica. Sabe que sin ilusión no puede existir la vida, pero también denuncia todas las ilusiones como formas en que nuestra inquietud se congelaría si las llegara a realizar.

La fórmula de Proclo: "el sér es, sale de sí, vuelve a sí" satisface el anhelo metafísico de quienes aspiran al reposo. La fórmula de Heráclito: "la guerra es madre y señora de todas las cosas" expresa el sentimiento de la vida de quienes confieren a la inquietud y a la lucha la dignidad más alta.

Y aquí surge una pregunta inevitable: la lucha para qué? *No para volver* como lo querían los neoplatónicos porque reintegrarse en el sér es abolir la lucha y por lo tanto morir. Hay pues que luchar para avanzar, para seguir.....

¿Pero a dónde?

I

RAZON Y VIDA

Lo que desde luego se observa al estudiar la filosofía religiosa de Unamuno es la declaración franca de que las exigencias del sentimiento son opuestas a las exigencias racionales. El corazón quiere vida y la razón le ofrece la muerte. Mas para apercibir así la originalidad como la profunda significación humana de la actitud que Unamuno adopta ante esta oposición, conviene referirla a la distinción que Nietzsche establece entre filosofías del conocimiento y filosofías del instinto vital, consagradas las primeras a estudiar las condiciones y las posibilidades de la facultad de conocer, dirigidas las segundas a justificar por un lado y a estimular por otro las exigencias

vitales del hombre; las primeras críticas y especulativas, las segundas dogmáticas y dinámicas.

Según Unamuno, lo fundamental, el resorte que en definitiva mueve y determina a los hombres es el sentimiento entendido como el conjunto de fuerzas oscuras e inexplicables que se agitan desde las profundidades de lo inconsciente. Esas tendencias son en resumen el instinto. Unamuno las exalta en una de sus formas más intensas y fuertes: el apetito de conservación personal, el anhelo de perennidad que a trueque de vivir acepta y hasta ama el dolor, la angustia, la miseria, todo menos la muerte, el acabamiento, el no ser. La filosofía del instinto saca del deseo la existencia del objeto. Unamuno deduce la inmortalidad del hecho de desearla. La suya es, pues, una filosofía del instinto.

Pero lo que le individualiza es que en él el objeto de la creencia, o mejor del deseo, no llega a convertirse en esa como alucinación que en otros filósofos del instinto elimina o por lo menos disimula la división interior del alma. En él por el contrario, envuelto en incertidumbre, acediado por la duda, tanto más problemático cuando más deseado, no como una posesión sino como una conquista aventurada, engendrando así en el alma que lo anhela y que no lo alcanza una lucha sin fin, una agonía interminable. Por manera que esta filosofía, que nace en la pugna obstinada y terrible entre el instinto y la razón, lejos de darnos la unidad ficticia en que el conflicto se suprime, nos descubre en el conflicto mismo la verdadera unidad del alma, dividida y trágica.

La tendencia a perseverar en el propio sér, de que hablaba Spinoza, se presenta en el sér humano con una intensidad particular, no sólo por que la estimula el temor constante de la muerte sino porque el hombre quiere difundir sin término su vida y su conciencia personales. Y así vivir, es el anhelo sustancial, insaciable y terri-

ble cuyo imperativo se traduce primeramente en todas las formas biológicas del hambre y luego en las diversas expresiones de los instintos sociales que desde el egoísmo hasta el amor tienden a afirmar, conservar y ampliar eternamente la vida.

Esa avidez esencial es según Unamuno el origen del conocimiento sensible en el animal y en el hombre aislado y del conocimiento racional en el hombre social. Del conocimiento sensible, porque ella discierne en la realidad circundante los elementos que es necesario asimilar o rechazar para subsistir; del conocimiento racional, porque el pensamiento no es más que un lenguaje interior, brotado del lenguaje exterior y dirigido primitivamente a satisfacer el instinto de perpetuación en la especie. Por manera que el mundo material que nace del hambre y el mundo ideal que nace del amor reconocen el mismo origen profundo.

Pero sucede que la razón, lejos de orientarse a satisfacer las necesidades vitales que le dieron origen se emancipa de ellas y, buscando el conocimiento puro se vuelve antivital. Provoca entonces por su oposición a los designios más hondos del alma así el sentimiento trágico de la vida como los esfuerzos desesperados por poner la razón antivital al servicio del hambre trascendente de inmortalidad.

Entre tales esfuerzos el catolicismo ocupa un lugar de preeminencia, pues es en concepto de Unamuno la religión cristiana que con mayor fuerza afirma y que más hondo significado confiere a la voluntad de eternidad. La creencia católica en efecto recoge la aspiración fundamental de la vida cristiana y la consagra con el dogma de la resurrección y la consiguiente inmortalidad no sólo del alma sino también del cuerpo.

Muestra Unamuno como esa creencia se define a través de la historia. Las dos grandes corrientes espiri-

tuales helénica y judaica de las cuales brotó el cristianismo habían llegado ya a la concepción de la otra vida y en una u otra forma a la de la perpetuidad del alma individual. Pero ni en el helenismo ni en el judaísmo el apetito y la idea de inmortalidad alcanzan la plenitud y el valor que en la conciencia cristiana. "Así cada uno por su lado judíos y griegos, llegaron al verdadero descubrimiento de la muerte que es el que hace entrar a los pueblos como a los hombres en la pubertad espiritual, la del sentimiento trágico de la vida, que es cuando engendra la humanidad al Dios vivo. El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fué la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió! (1)

Tal descubrimiento, — el de la muerte como preparación para la inmortalidad — que los procesos religiosos judaico y helénico habían preparado, es lo específicamente cristiano. Pero donde se reveló con todo su incomparable valor religioso fué en el alma de Pablo de Tarso, aquel judío fariseo helenizado que no conoció personalmente a Jesús y que por esto acaso le descubrió como Cristo, el apóstol de gentiles que haciendo de la resurrección el dogma central de su teología, dice en la epístola a los Corintios (I, XV. 12, 15): «Por qué si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó vana es nuestra predicación y vana es nuestra fe».

Después de siglos de incesante actividad teológica, la cristología pauliana recibe una nueva y solemne consagración en Nicea por obra de Atanacio, hombre voluntarioso y fuerte que por encima de toda preocupación racional afirma, contra el peligro arriano, la creencia en la resurrección del Cristo y con ella la esperanza religiosa de la inmortalidad personal.

A este dogma de la resurrección en Cristo y por Cris-

(1) *Del Sentimiento trágico de la Vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid 1912 pág. 64.

to corresponde un sacramento que es el eje de la piedad popular católica: la Eucaristía sacramento inmortalizador cuya eficacia reside en un admirable materialismo trascendente. Comemos y bebemos a Dios, ingerimos carne y sangre de inmortalidad. Y en la Eucaristía se condensa todo lo esencial del catolicismo "por que lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es mas bien ético. Y es en Kant, en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral y no ésta de aquella como en el catolicismo". (1).

La religión católica sirve, pues, con mayor energía que las sectas protestantes en anhelo de inmortalidad. Mas como quiera que en su empeño encuéntrase con la razón hostil, tiene que pactar con ella y de esta suerte originase el improbable trabajo de formular en términos de razón lo que por naturaleza es irreductible a las categorías racionales. Y así nace la escolástica, formidable construcción de la mente dedicada al propósito imposible de acordar las contradicciones y de suprimir los conflictos inherentes a la vida.

Por eso la dogmática católica, entregada a la labor paradójal de racionalizar un contenido instintivo, incluye una filosofía esotérica, inaccesible al vulgo. Por eso el catolicismo más bien disimula que soluciona el conflicto espiritual de cuyo fondo brota el sentimiento trágico de la vida. Conflicto pronto a definirse como una lucha a muerte entre la voluntad que se obstina en vivir y la razón que le opone sus negaciones perentorias.

Como el amante en la exaltación de un amor contrariado, así Unamuno al estudiar el duelo entre razón y vida se empeña en abolir las posibilidades de su esperanza.

(1) Ibid pág. 69.

Es concluyente su crítica de las tentativas encaminadas a probar racionalmente la inmortalidad del alma. La encamina desde luego a refutar la doctrina profundamente irracional de la sustancialidad. Muestra cuán insostenible es desde el punto de vista de la razón el concepto de una sustancia simple que sea la base o el principio de los fenómenos conscientes; pues lo único que conocemos son esos fenómenos y racionalmente, es decir lógicamente, no podemos inferir de ellos la existencia de una sustancia distinta no fenoménica. La sustancia espiritual es, pues, una ficción insostenible e incapaz por lo tanto de ofrecer una base positiva al anhelo de inmortalidad que ella pretende satisfacer.

La inmortalidad no ha podido ser probada empíricamente pues los resultados de las investigaciones psíquicas son muy mediocres. Tampoco la salva el panteísmo porque si volvemos a Dios como antes en El estábamos, es decir sin conciencia personal, es que hemos dejado de existir. Ni la salva por fin el agnosticismo, por que lo incognoscible es tan solo un concepto de límite, sobre el cual no se puede fundar sentimiento ninguno. "Por cualquier lado que la cosa se mire siempre resulta que la razón se pone en frente de ese nuestro anhelo y nos le contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida". (1)

La razón insiste Unamuno es enemiga de la vida porque, tendiendo a la fijeza desconoce la incontenible movilidad de nuestra conciencia profunda, porque tendiendo a lo abstracto desconoce la individualidad concreta, porque erigiendo el imperio absoluto de un uniforme mecanismo aniquila entre sus mallas inflexibles con la autonomía interior, toda posibilidad de sustraer a la disolución nuestra conciencia personal.

Para decir lo mismo en otros términos, la razón es enemiga de la vida porque es en el fondo materialista y monista. Materialista, ella resuelve la realidad en un conjunto homogéneo de movimientos calculables; monista,

(1) Ibid pág. 92

suprime las diferencias que nos individualizan, en beneficio de una unidad impersonal. De todos modos trabaja en contra de la vida que es multiplicidad y cambio imprevisible y de la inmortalidad que requiere la perduración de un núcleo personal e irreductible.

“Frente a todas las negaciones de la *lógica* que rige las relaciones aparentes de las cosas, se alza la afirmación de la *cardiaca*, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza diga que se te ha derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar”. (2) Y sin embargo la razón suele movilizar todo el aparato de sus deducciones en servicio de las tesis del instinto vital, es decir de la *cardiaca*. Es que entonces, abandonando su función especulativa se entrega a la labor abogadil de defender proposiciones adoptadas de antemano y definidas por una autoridad extraña a la pura evidencia racional.

Así nace el *dogma* que quiere decir decreto, esto es obligación de creer, imperativo que la razón, como todas las otras potencias del alma debe acatar humildemente.

Y aquí, antes de seguir a Unamuno por las nuevas rutas a donde su inquietud va a conducirnos quiero observar que si no se asimila íntegramente la vida al instinto no puede ser considerada la razón como una actividad antivital. La vida del hombre es justamente una lucha mas o menos franca mas o menos encubierta entre el instinto y la razón. En el propio concepto de Unamuno es la razón quien provoca la duda, quien condena a los hombres a la agonía religiosa que es la expresión más alta de la vida. Sin la razón la existencia humana dejaría de ser lo que es: una agonía. La razón es pues un extremo

(2) *Vida de D. Quijote y Sancho*, Madrid 1905 pág. 333.

de la vida, un término dialéctico, negativo si se quiere pero de todos modos un resorte vital encargado de perturbar la confianza, de denunciar como falaces las ilusiones del instinto y de promover así la energía creadora que reemplaza las ficciones desaparecidas por otras destinadas a su vez a perecer sacrificadas por la crítica implacable y fecunda.

Por lo demás yo no hago estas reflexiones con un propósito de rectificación. Yo sé que ellas concuerdan perfectamente con la inspiración fundamental de Unamuno. Inspiración que si ya se deja percibir en *El sentimiento Trágico de la Vida* se manifiesta de modo indudable en la *Agonía del Cristianismo*, donde al hacer de la vida una agonía se incorpora la muerte en la vida y con la muerte la razón encargada de estimular mediante la duda, la inagotable productividad del espíritu.

Y es la muerte el sustento de la vida

Y de la fé la duda.

Las hago sobre todo porque quiero indicar que hay que distinguir dos sentidos de la palabra vida en la filosofía religiosa de Unamuno. En un sentido la vida es el instinto o mejor el hambre de inmortalidad; en otro sentido es ese hambre y además la razón que lo combate, la indefinible realidad que van creando el sí y el no por virtud de su propia oposición.

En este último sentido las expresiones vida y tragedia se equivalen. La tragedia es vida y la vida es tragedia. No pretendamos pues suprimir la tragedia sino queremos que la vida se abisme en la quieta unidad de la muerte.

II

LA FILOSOFIA DE LA DESESPERACION.

El racionalista está en su derecho cuando niega la posibilidad de probar la inmortalidad del alma por vía lógica o científica, pero se conduce absurdamente cuando se enfurece contra quienes creen en ella y se equivoca o

habla hipócritamente cuando afirma que es innecesario aceptar la inmortalidad personal para hallarle un sentido a la vida.

Sin inmortalidad, la vida no tiene sentido, digan lo que quieran los filósofos. Por eso cuando la razón — de suyo desconsoladora y disolvente — al par que denuncia la inmortalidad como una quimera, presume de brindar al alma un motivo de contentamiento interior y de esperanza, es más desconsoladora todavía. Y por eso también vale más que la razón ruede por su pendiente natural hasta hundirse en el más profundo escepticismo, que en ese fondo ha de encontrarse con el indeclinable anhelo del corazón y de tal encuentro saldrá una base — “terrible base” — de consuelo.

Esta base es la desesperación engendada por la imposibilidad de saber y la terrible necesidad de creer; la desesperación que nos descubre, junto con la división la trágica unidad del espíritu ¿Y el consuelo? Es difícil decirlo porque el reside no en una síntesis ficticia y por lo tanto formulable de las potencias en lucha, sino en el sentimiento que de esa lucha se desprende, en la santa incertidumbre” donde se exalta nuestra conciencia de existir y que nos preserva así de las desoladas abstracciones del racionalismo puro como de la yerta inmovilidad de una fé sin sombra de duda.

Ahora bien ¿Cómo es esa vida que de la desesperación nace y a la desesperación conduce pero que tiene la virtud maravillosa de restituirnos incesantemente lo que nos quita y de mantenernos así desesperados, en una constante espera?

Unamuno la describe en páginas admirables llenas de hondo lirismo. Nos muestra como la desesperación que palpita ya en el fondo del amor físico, engendra luego el amor espiritual, virginal; como la compasión hacia nosotros mismos que nace también de la desesperación nos incorpora en el drama humano y con éste en el drama

universal y divino. Son páginas que no solamente nos insinúan en el misterio de una experiencia personal sino que además, y por virtud de la profundidad de esta experiencia nos dan una como impresión a la vez dolorosa y gozosa de la suprema realidad metafísica.

El amor es ante todo un conflicto, una lucha entre la vida y la muerte, una desesperación de tener que incluir la muerte en el proceso mismo de la vida. "Hay sin duda escribe nuestro autor algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva, animal se nos presenta en el invencible instinto que empuja a un macho y a una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. Lo mismo que les confunde los cuerpos les separa en cierto modo las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, luchan por un tercero, aún sin vida. El amor es una lucha y especies animales hay en que al unirse, el macho a la hembra la maltrata y otras en que la hembra devora al macho luego que éste la hubo fecundado" (1). El amor es inmediatamente ansia de goce, mediatamente anhelo de perpetuación; y en la vida que perpetúan los amantes o mejor dicho el amor hay una perpetuación de muerte. De la carne del dolor y de la muerte que combaten sin tregua a la vida pero que al combatirla la promueven, la exaltan, la eternizan.

"Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu" es decir, todo lo que hay de corruptible, de mortal, en la composición de la vida.

Y en cierto modo de la carne nace el espíritu. El amor de la carne, que perpetúa el dolor y la muerte es decir la vida suscita el otro, el del espíritu destinado a combatirlo y acaso a vencerlo. Los hijos de la carne traen consigo una nueva posibilidad de la vida a saber: el amor que en sus padres despiertan y que no sólo protege y defiende a los hijos sino que santifica y depura el efecto recíproco de los padres. Sentimiento preñado de com-

(1). Del sentimiento trágico de la vida, pag. 134 y 135.

pasión por el ser indefenso, frágil a quien muerde el dolor o arrebatada despiadadamente la muerte. Amor hijo del dolor que inaugura el reino del espíritu, ideal, virginal destinado a engrandecerse a espensas del reino de la carne. Y de esta suerte la carne es madre y enemiga del espíritu.

El dolor es así en definitiva la raíz de la vida espiritual. El dolor engendra la compasión. Y la compasión es amor y el amor es espíritu. Y como quiera que no es posible amar sin conocer el dolor, es al fin y al cabo de nuestro propio sufrimiento, de nuestra propia angustia y de la compasión hacia nosotros mismos que ellos nos inspiran, desde donde nos levantamos para subir por grados a las más elevadas y vastas regiones del amor.

Amamos a nuestros semejantes porque adivinamos su dolor y lo compartimos. Los amamos sobretudo porque sabemos que sobre ellos como sobre nosotros está suspendida la misma amenaza de muerte; porque nos sentimos hermanos en el mismo terrible destino. De esta suerte la desesperación tiende entre nosotros y los otros un vínculo irrompible; y es así como gracias a ella podemos incorporar la humanidad entera en el sentimiento de la propia existencia personal.

Pero hay más: el hambre de vida y el anhelo irrefrenable no sólo de inmortalizar la propia conciencia, sino de extenderla, de multiplicarla, de insinuarla en todos los misterios y en todas las posibilidades de lo creado, suscitan, junto con la angustia ante la amenaza de la muerte, la desesperación de no poder serlo todo sin dejar de ser nosotros mismos. Y sucede que, llevados por un irresistible instinto de personalización (1) transferimos

(1) Esta facultad de personalización a que Unamuno alude y que él considera en cierto modo como dependiente de la compasión y del amor es en nuestro concepto una facultad primaria. Aún más la ineludible condición psicológica de la compasión y del amor. No personalizamos porque compadecemos sino al contrario: compadecemos porque personalizamos. Es la proyección sentimental que los alemanes llaman *Einführung* y que transfiriendo a los objetos circundantes el contenido de nuestra vida interior nos da la irresistible impresión, a la vez religiosa y estética de la animación universal.

aún a las cosas inanimadas nuestra congoja íntima. Como nos parece que al igual que a nosotros tienen sed insaciable de vida y van a morir, las compadecemos y las amamos; y así del amor trágico por nosotros mismos brota un amor trágico por el cosmos.

El universo flota como una apariencia inconsistente sobre el abismo de la nada. Para salvarlo del anonadamiento recurrimos a Dios, supremo dispensador de existencia, alma en quien asume proporciones cósmicas el drama del hombre. "Dios es pues escribe Unamuno la personificación del todo, es la conciencia eterna e infinita del universo, conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella. Personificamos al universo para salvarlo de la nada. Y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor" (1).

Hemos llegado a Dios pero no hemos eliminado el dolor que persiste como un elemento irreductible, como una fatalidad ineluctable en toda posibilidad de vida. Y como quiera que Dios es la vida de la vida, el misterio de Dios es el misterio del dolor. Es el enigma que inquietaba al gran Jacobo Böhme, el misterio que nos lleva a Dios y a veces nos aparta de El, porque es necesario que Dios sufra y es necesario también que se encuentre más allá de todo dolor para que en El se encienda y se apague para volver a encenderse el tormento religioso del alma.

Vemos aquí como Unamuno adopta el procedimiento habitual en los filósofos del instinto y que consiste en atribuir al ser universal las modalidades del yo. El yo es voluntad y conflicto trágico, pues el ser universal debe serlo también. En el yo hay un dualismo de instinto y razón pues ese dualismo se transporta al universo, y es como si el instinto se sublimara en Dios y la razón se hipostasiara en la materia. Mas lo que en la mayoría de

(1) Ibid pág. 140.

los casos suelen ser el resultado de un movimiento inconsciente, de una fusión más bien estética entre el alma y el cosmos, es en Unamuno el producto de una desesperación religiosa, de un desafío consciente a la razón antivital en nombre de la imaginación consoladora. Con lo cual manteniéndose el dualismo entre razón y voluntad se mantiene también la desesperación y con ella su inseparable y terrible consuelo. Fruto y simiente de desesperación el Dios de Unamuno se nos ofrece a veces como el miraje de un oasis en el desierto. Sabe el viajero que el oasis no existe pero tiene que perseguirlo porque de no hacerlo ya no le quedaría sino morir sobre las arenas inclementes.

En el proceso que de la desesperación lleva a Dios hay empero un motivo más sutil y es a saber: que no podemos concebir la realidad sino bajo la categoría de la conciencia. Si el universo existe, el universo debe ser conciencia. Pero no, porque Unamuno no tardará en decirnos que la conciencia necesita para existir de algo que se le oponga, de algo que no sea conciencia. Con lo cual, volviendo por los fueros de su idea capital, restablece el conflicto como la condición de toda existencia.

Al Dios vivo no puede buscarlo, ni descubrirlo, ni probarlo la razón. Es la fé quien lo encuentra, lo posee y en cierto modo lo crea. Pero ¿qué es la fé? No es desde luego una convicción teórica, la posesión de una verdad filosófica o científica. Es la confianza en la palabra que nos reconforta, la adhesión al mensaje que recoge y exalta nuestro hambre de inmortalidad. Por eso la fé contiene en lo hondo de sí misma una imperiosa voluntad de creer, una ansia por suscitar la esperanza en que se sustente nuestro anhelo. Y como quiera que esa voluntad se afirma contra toda evidencia racional hay también en el fondo de la fé una profunda incertidumbre; un temor angustioso de que al fin y al cabo sea la razón quien terga

la última palabra. Pero la fé implica sobre todo un supuesto fundamental: la existencia de un Dios personal, viviente, que sufre en nosotros y fuera de nosotros, cuya palabra de amor escuchamos y a quien nos remitimos como a una fuente inagotable de vida.

Así pues Dios es una suprema creación de la fé. Pero también Dios se crea en nosotros y nos crea y con su aliento nos alienta. Si no tuvieráramos el ansia de eternidad y el anhelo de Dios, Dios no existiría porque sería ignorado. Si Dios no existiera ¿cómo podríamos buscarlo? De este modo insinuándonos la fé en la misteriosa relación que une el querer al existir y la realidad al ser, nos hace vislumbrar esta equivalencia insegura y profunda: crear: crear.

Es una necesidad de esperanza quien crea la fé pero es la fé quien a su turno sirve de sostén a la esperanza. Creemos porque esperamos y esperamos porque creemos. Círculo que recorre la desesperación, ritmo en que sentimos la más honda palpitación de la existencia. Porque es la vida que no quiere morir y crea a Dios para sacar en seguida de ese Dios hecho de carne y de dolor humanos un alimento inagotable, una garantía sobrehumana de inmortalidad. Y he aquí como en ese proceso que va de la esperanza a la fé y de la fé a la esperanza, tiene la vida si quiere eternizarse, que salir de sí misma para volver a recogerse en una incesante y trágica oscilación.

Y en el fondo de todo está el dolor. El dolor que es

Del árbol de la vida
la sabia vigorosa.

Así como él nos ha llevado a la fé y nos ha descubierto la esperanza, así nos lleva a la caridad que es un desbordamiento de compasión por los seres a quienes tortura nuestra misma angustia y de modo eminente hacia Dios en quien se condensan toda la vida y todo el sufrir universales; a la caridad que, como las otras virtudes religiosas, es la vida que sale de sí misma y vuelve a encontrarse en la nueva realidad más profunda y más vasta que suscita su desbordamiento de amor.

Nuestra realidad interior se define como una lucha interminable contra el dolor — que al par que nos desgarrara nos personaliza — y contra la materia que amenaza ahogar nuestro anhelo de expansión infinita en la muerta uniformidad de su mecanismo. El amor compasivo nos hace descubrir en la perspectiva universal el mismo drama: Dios es la conciencia, el anhelo de expansión infinita que lucha por libertarse de la inercia paralizante e impersonal de la materia. Mézclanse entonces nuestra angustia a la angustia divina, luchamos por el triunfo universal de la conciencia, trabajamos por el advenimiento del Reino del Espíritu, del Reino de Dios. Y esa es la caridad.

El mal es la abdicación de la vida ante la muerte. Más concretamente: es la pereza y la avaricia espirituales que cerrándonos a la compasión, nos remiten a la estéril pasividad de la materia. Sólo la caridad pues, que hace a los hombres salir de si mismos les permite recogerse y vivir. Sin que importe que en veces el impulso de caridad aparezca como un anhelo de dominación y de conquista espirituales, que el amor haga sufrir y proveque la inquietud. Todo eso es vida. Y es sin disputa preferible a la prescindencia de quienes creyendo vivir se abandonan a la muerte por avaricia y por pereza.

No olvidemos que toda esta vida espiritual deriva del conflicto entre el hambre de inmortalidad y la razón. Y que Dios aparece en ella como el recurso supremo, como una posibilidad desesperada de salvación y de esperanza. La religión es así la unión a Dios en esta vida por la esperanza de poseerlo en la otra. De poseerlo y no de absorvernó en El. O mejor de irlo poseyendo en una expansión sin término.

La degradación de la energía parece indicar que la materia camina hacia la homogeneización total o acaso a anularse. ¿Entonces todo sería espiritual? Algo de eso

anunciaba San Pablo en la *apocatástasis* o anulación de todo en Dios y en la *anacefaleosis* o reducción de todo a Cristo. Más suponiendo que todo eso llegara a suceder, la supresión de la materia ¿no implicaría la supresión del espíritu puesto que es en aquélla donde el espíritu se apoya? Y suprimida la materia ¿qué sería de la individualidad que queremos conservar a toda costa? "Y hemos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina." (1)

Unamuno siente la grandeza del acto en que la conciencia individual se niega y se deja absorber por la conciencia divina pero agrega: "Y el alma, mi alma al menos anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, incabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca". (2) Con esto descalifica todo anhelo de quietud perfecta, de armonía absoluta y final. "No matéis el tiempo" exclama porque no quiere la existencia inmóvil de la idea sino la existencia anhelante y esperanzada en el seno del Dios vivo, del Dios Hombre. No matéis pues absolutamente el dolor porque al desaparecer se llevaría también nuestra vida. Dejémosle existir y prefiramos a una gloria sin angustia y sin esperanza, un purgatorio sin fin doloroso y viviente.

Hemos visto como grado por grado la oposición que palpita en el fondo más humilde de nuestra existencia personal llega a transfigurarse en el gran dualismo cósmico de conciencia y materia. Hay que afirmar ese dualismo nos dice el instinto, diga lo que quiera la razón, pe-

(1) *Ibid* pág. 251.

(2) *Ibid* pág. 251.

ro sucede que el propio instinto nos impulsa en cierto modo a suprimirlo puesto que debemos luchar por el triunfo universal de la conciencia.

Aquí aparece una nueva forma de desesperación en que Unamuno no insiste acaso lo bastante y que proviene, no ya del conflicto entre vida y razón, o entre vida y materia, tomadas como términos absolutos, sino precisamente del sentimiento de su inseparabilidad. La materia como la razón es indispensable al juego de la vida, por lo tanto debemos amarla y odiarla al propio tiempo, querer y no querer el triunfo universal del espíritu: quererlo porque de lo contrario abandonaríamos la partida, no quererlo porque si llegáramos a abolir la materia nos aboliríamos con ella.

Si suprimiéramos la materia nos quedaría según Unamuno el máximo sacrificio religioso: ahogarnos en el seno de la conciencia divina. Pero es que ya no habría conciencia divina tampoco, porque, abolida la materia, todo se disiparía en la vacua unidad de la nada.

Pero este misterio de la discordia y de la unión indisoluble entre la vida y materia tiene todavía otro aspecto inquietante: el problema del mal. La vida es el bien la materia es el mal dice Unamuno, pero si la materia como el dolor que ella engendra son indispensables a la vida, el mal también lo es. Y si Dios es la vida por excelencia, el mal es una parte de Dios, un elemento indispensable de crueldad y de negación y no una simple forma de laxitud como parece pensar Unamuno. (1)

(1) Estas indicaciones se refieren sobre todo a la actitud de Unamuno ante el problema del mal en *El Sentimiento Trágico de la Vida* (1912), pues en *L'Agénie du Christianisme* (1925) leemos lo siguiente que parece revelar un cambio en dicha actitud: "más allá, *Jenseits*, es una fórmula germánica del progresista Nietzsche. Dios está dentro del bien y del mal, y los envuelve, como la eternidad está dentro del pasado y del porvenir y los envuelve, y no más allá del tiempo". Y no es que el mal se transfigure y pierda por así decirlo su maldad al incorporarse en el conjunto de la vida universal, porque Dios no está más allá sino dentro del conflicto en que el bien y el mal se confrontan.

III

LA CUESTION PRACTICA Y EL QUIJOTISMO

La religión pertenece a la actividad práctica del espíritu según Unamuno. Ella no nos da un conocimiento sino que ofrece a nuestro anhelo de inmortalidad una incierta esperanza. Y como quiera que de esa incierta esperanza depende nuestra vida, es al fin y al cabo la religión quien a la vez disciplina y promueve nuestra actividad toda. Y así no es la moral el fundamento de la religión sino al contrario, es la religión el fundamento de la moral.

En verdad de todo lo que llevamos dicho puede inferirse cual será la filosofía práctica de Unamuno, no porque ella derive como la consecuencia lógica de una premisa, sino porque va envuelta en el sentimiento profundo de la vida que Unamuno traduce. Ella emerge de la desesperación como un imperativo a la vez absurdo y heroico. Vivir como si la inmortalidad fuera efectiva. Merecer la eternidad de tal modo que si como dice Oberman la nada nos está reservada, por lo menos sea ello una injusticia.

El hambre de no morir y la posibilidad de eternización que él estraña implican ya una dirección para el trabajo humano. Si queremos la inmortalidad esforcémosnos por ser insustituibles en nuestro oficio o profesión. Así crearemos una como necesidad cósmica que nos mantenga en la vida, pues seremos un elemento irremplazable, una fuerza ineludible. Pero sobre todo así impregnaremos el trabajo de religiosidad y lo santificaremos. El propio anhelo de inmortalidad determinará nuestra conducta para con nuestros semejantes, inspirándonos en primer término un amor compasivo por ellos y luego impulsándonos a grabar en sus almas nuestra huella. Porque la conservación egoísta y cerrada de una mezquina individualidad no basta a una alma verdaderamente re-

ligiosa y apasionada. Esta quiera acrecentarse, difundirse, ofrecerse a los demás como alimento y a su vez nutrirse de ellos.

Un amor así no es contemplativo, por el contrario es dominante, proselitista. Lejos de mantenerse en una estéril actitud espectacular, el amor religioso lucha en una cruzada incesante por llevar a las almas al camino de la inmortalidad y de la salud. Mas en ese empeño por penetrar en las otras almas y por extender hasta el infinito nuestra propia vida, al par que entremos en contacto con una realidad más vasta y más verdadera que la nuestra —la realidad colectiva, la comunidad social— sentimos nuestra profunda solidaridad con ella y así no sólo, comulgamos en la esperanza sino que participamos en la culpa común. "Cristo el inocente, como conocía mejor que nadie la intensidad de la culpa, era en un cierto sentido el más culpable. En El llego a conciencia la divinidad de la humanidad y con ella su culpabilidad". (1)

Sed perfectos como vuestro Padre nos dice Jesucristo. Es decir llegad hasta El, confundíos con él, por obra del amor y de la fé. De manera que el cristianismo lejos de ser como se ha sostenido una moral de esclavos promueve por el contrario; a todos los hombres a la dignidad de amos y de dioses.

Dos propósitos declara Unamuno le han guiado al escribir los ensayos centrales de su obra religiosa: esbozar una filosofía del sentimiento trágico de la vida y probar que esa es una filosofía española, o mejor quijotesca puesto que don Quijote es la eterna y suprema expresión del alma española.

Se ha acusado a España observa de no tener filosofía, de carecer de metafísica. Eso es exacto si por filosofía

(1) Ibid pág. 284.

fía se entiende un simple sistema ideológico, pero deja de serlo si la filosofía es una reflexión sobre la vida. En ese caso España tiene en su literatura y en su historia una filosofía. Filosofía trágica y por lo tanto religiosa que contra la razón busca lo imposible y que viviendo en un terrible dualismo entre la realidad y el anhelo hace que al fin y al cabo la realidad capitule ante la fuerza generosa del anhelo apasionado. No es un simple azar el que, al modo que un Italiano, Croce, descubre el valor normativo y universal de lo económico, un español descubra que lo religioso en general y especialmente el catolicismo español es en el fondo una economía de lo eterno. Economía de lo eterno es decir empeño por conquistar desde la tierra el derecho a la eternidad, ansia por asegurar la vida inmortal del alma contra todos los obstáculos de la razón o de la ciencia.

Y bien, ese anhelo de eternidad que centra los obstáculos opuestos por la razón o por la ciencia erige su desesperada esperanza es para Unamuno el quijotismo. Don Quijote en efecto, impulsado por su sed de gloria imperecedera, de eterna fama combate, en nombre de un ideal irrealizable, contra el mundo mezquino pero real de la miseria humana. Ese mundo se mofa de él y aparentemente le vence en el combate singular a que Don Quijote lo invita, más en verdad el noble caballero sale siempre invicto porque con la fuerza interior de su pasión y con tanto querer y esperar logra crear sobre el mundo fugaz que lo vence la realidad inmortal de su quimera.

Don Quijote es la encarnación más fecunda del hambre de eternidad. Su anhelo de fama imperecedera, no es sino el anhelo de no morir; las aventuras de su existencias caballeriza sólo fueron las peripecias de una ambición de vida eterna. Don Quijote es el símbolo admirable de cómo el ansia de inmortalidad puede engendrar las más altas virtudes y promover sin término la energía

creadora y heroica. Don Quijote ilustra aquella ley misteriosa en cuya virtud desde el fondo más humano de su naturaleza, el deseo de gloria personal, elevase el hombre a las más excelsas posibilidades de la vida divina.

"Amó Don Quijote a la gloria encarnada en mujer", (1) más exactamente quizá la gloria que él perseguía no era sino la sublimación de su amor por Dulcinea, la expresión espiritual de un sentimiento reprimido, recondito. De todos modos, amor a la gloria en Dulcinea o amor a Dulcinea en la gloria, el de Don Quijote es el amor a la inmortalidad, a la vida perdurable. "Y es que en el amor a la mujer arraiga el ansia de inmortalidad, pues es en él donde el instinto de perpetuación vence y subyuga al de conservación sobreponiéndose así lo sustancial a lo meramente aparential. Ansia de inmortalidad nos lleva a amar a la mujer y así fué como Don Quijote juntó en Dulcinea a la mujer y a la gloria y ya que no pudiera perpetuarse por ella en hijos de carne, buscó eternizarse por ella en hazañas de espíritu" (2).

El quijotismo español es el catolicismo español (3) irracional, sediento de vida y de inmortalidad. Don Quijote y Unamuno que representa su espíritu pelean por traer una nueva e imposible edad media, dualística, contradictoria, apasionada. Actitud esencialmente romántica por-

(1) Vida de Don Quijote y Sancho pág. 24.

(2) *Ibid* pág. 80.

(3) Tanto en la vida de Don Quijote y Sancho como en el "Sentimiento Trágico de la vida afirma Unamuno el parentesco espiritual entre Inigo de Loyola y don Quijote. En cuanto a la mística que Unamuno considera (*Ensayos*, Madrid 1916, vol. I pág. 150-151) como la filosofía castita del alma castellana, no es en el fondo sino una sublimación del Quijotismo. Don Quijote lucha por conquistar eterna fama, gloria imperecedera; mueve también a los místicos un ansia infinita de eternidad, solo que su ambición es más sustancial porque se dirige nada menos que a conquistar" por renuncia del mundo la posesión de Dios". (*Ibid* pág. 155), véase también *Vida de Don Quijote y Sancho* cap. LVIII).

que pide lo imposible y lo crea. Actitud esencialmente trágica porque en ese clamor Don Quijote está dividido y lucha con el propio temor de que su anhelo es absurdo y quimérico. Sabe demasiado, más por encima de su saber destructivo arde invencible su pasión.

La misión de Don Quijote es clamar en el desierto, que también el desierto "oye aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora y esa voz solitaria que va pasando como semilla dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un hosana eterno al Señor de la vida y de la muerte". (1).

"Clamar en el desierto porque el desierto tiene oídos", he ahí una frase en que se condensa toda la contradicción del alma española. "Clamar en el desierto" es el realismo desclado y solitario; "porque el desierto oye" es la porfía mística que desafía el absurdo y proyecta su obstinada esperanza. Cuando Keyserling (2) dice que Unamuno es el contemporáneo que mejor encarna el sentimiento español de la vida, piensa de seguro en esa dualidad de un realismo sin contemporizaciones, y de una quimera que no abdica, en su ruda lealtad de hombre del desierto que rechazando soluciones falaces, prefiere aceptar, descarnada, la tragedia.

IV

EL CRISTIANISMO Y SU AGONIA

Unamuno, como Pascal, no concibe a Dios sin Jesucristo. Y es que, como dice Pascal, Jesucristo es el verdadero Dios de los hombres. Cristo es el Dios sufriente y viviente que muere para resucitar y resucitarnos. Pero sobre todo Cristo es el Dios que agoniza en la cristiandad porque la cristiandad es el Cristo.

(1) Ibid pág: 320.

(2) *Das Spektrum Europas*. Heidelberg 1928.

Mas, la agonía no es como pudiera suponerse la extinción de la vida; es por el contrario la lucha de la vida contra la muerte o mejor, la vida misma en cuanto conflicto, división interior. Y así la vida cristiana es la agnición del cristianismo, el combate que en el propio seno de la conciencia y del amor cristianos, libran entre sí los elementos antagónicos —igualmente irreductibles y necesarios— que ellos contienen.

El cristianismo es un esfuerzo desesperado por combatir la angustia de la muerte con una esperanza de vida. Esa esperanza es el Cristo. Mas sucede que apenas comienza a iluminar el alma de los hombres, esa esperanza tendrá que defenderse contra las innumerables posibilidades de muerte que ella encierra. Defenderse contra la muerte y en cierto modo vivir de esa guerra, con lo cual se origina la trágica agonía del cristianismo en que se combaten y al propio tiempo se afirman las más hondas aspiraciones vitales del hombre.

El carácter agónico del Cristo y del sentimiento de la vida que El instituye, está ya expresado de modo indudable en sus propias palabras: "Yo no he venido a traer la paz sino la guerra". Pero talvez, más que en ninguna otra ocasión Jesucristo consagró en su persona la simiente inmortal de desesperación y de agonía cuando dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida". Porque, ¿se puede ser al mismo tiempo la verdad y la vida? ¿no es al contrario la verdad enemiga de la vida? ¿y no anunció Cristo al reunir las como los atributos de su persona y de su enseñanza, la futura división interior de quienes El buscan la verdad y la vida?

La división interior estaba preparada ya de modo concreto por el hecho de que el Cristianismo Primitivo —o para hablar con más propiedad el Evangelismo— era fundamentalmente apocalíptico. A nunciaba el próximo fin del mundo y la consiguiente resurrección de la carne

al modo judaico. Y como quiera que el fin anunciado no llegara, buscó el alma cristiana una nueva posibilidad de esperanza, la cual entrando en pugna con la antigua había de generar un terrible debate agónico.

Lo vemos en San Pablo con caracteres de singular intensidad. En su alma combaten dos concepciones antagónicas de la inmortalidad: la concepción de origen judío que toma como base la resurrección de la carne y la concepción de origen griego de carácter espiritual, pneumático. Lucha trágica porque los términos que en ella se confrontan, a la vez se oponen y se necesitan. De modo que al alma se le plantean estas dos exigencias contradictorias: la de abrazar los dos extremos del dilema, la de optar por uno de ellos solamente.

Se oponen y se necesitan, esa forma de inmortalidad espiritual que es la historia (perduración del nombre, influencia de la obra a través del tiempo) y esa forma de la inmortalidad de la carne que es la descendencia por obra de la generación física. Se oponen porque la virilidad carnal es en cierto modo hostil a la obra virginal, ideal del espíritu; se necesitan por que la carne es como el vehículo del espíritu y la condición de su eficacia. Y el hombre que quiere ser inmortal así en la carne como en la historia, agoniza.

Otra forma del conflicto entre carne y espíritu es la eterna oposición entre el verbo y la letra. El verbo es el espíritu, la letra es la materia. Pero el verbo necesita de la materia. "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros". La enseñanza de Jesucristo era oral, pero vino la escritura y lo evangélico se hizo Biblia y nació la letra enemiga del verbo.

San Pablo es el hombre de la letra dice Unamuno, del libro, que frente a la religión puramente evangélica crea la religión bíblica. De la letra nace el dogma y de la agnía del dogma nacen las herejías que lo combaten y por lo tanto lo afirman. La más grande de todas, la Reforma, que fué la explosión de la letra pero que reestableciendo la vieja contradicción latente quiere resucitar en ella la

palabra, sacar del libro el verbo, de la historia el Evangelio. Con lo cual comienza una nueva agonía.

"El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" quiere decir que el Verbo asumió una envoltura corporal y descendió para vivir entre los hombres en cierto lugar de la tierra y en determinada forma del tiempo. Y he ahí planteado el tremendo problema de la historicidad de Jesús que la crítica hace cada vez más inquietante y que Unamuno exaspera, acaso porque conviene que dicha cuestión permanezca insoluble como un fermento inmortal de desesperación y de vida.

Unamuno distingue en lo que podríamos llamar la materia histórica dos esferas de existencia: la realidad y la personalidad. La realidad es la existencia de las cosas tomadas en cierto modo en sí, fuera del espíritu que las contempla; la personalidad es la existencia entendida como eficacia, como fecundidad espirituales. Don Quijote por ejemplo tiene más existencia personal que el propio Cervantes; pues si Cervantes existe en la historia es gracias a la vida que en la perennidad de su fama y de su gloria le infunde Don Quijote. ¿Y Cristo? Cristo nos dice Unamuno existe en la cristiandad. Cristo es nuestro anhelo y nuestra esperanza, es nuestra alma que muere y resucita por obra del amor y del dolor. Cristo es nosotros mismos.

Y bien, el cristiano exige que Cristo haya tenido una existencia carnal, física, en un cierto lugar del espacio y en una determinada época del tiempo. Y lo exige porque si le es dable admirar y aun amar las creaciones de la fantasía o del sentimiento individuales o colectivos, no puede dirigirse a ellas como quiere dirigirse a Jesucristo. No se puede rezar a un símbolo, ni a un poema ni a una idea. Y es que el anhelo religioso pide realidad, la rea-

lidad de alguien que exista fuera del alma que lo anhela, de alguien que, independiente en cierto modo del grito que lo llama, pueda escucharlo y bendecirlo.

Juntamente con estas contradicciones hay otra no menos trágica, derivada de la posición del cristianismo frente a la vida social. El cristianismo en su pureza es un individualismo absoluto, como que es una preparación para la muerte, y hemos de morir solos. Por lo tanto al cristianismo le son completamente extrañas todas las cuestiones económicas, políticas, jurídicas y en general todos los intereses y pasiones que componen la vida del mundo.

Pero el cristiano es hombre y debe vivir en sociedad por lo tanto en la lucha donde se combaten y se vivifican su cristianismo y la sociedad. Y ni siquiera la moral, el deber, la justicia pertenecen en esencia al cristianismo, puesto que con él la acción no se inspira en el respeto al deber, sino en el temor de la muerte y en el amor que no son sentimientos morales. Y es que la moral es social y por lo tanto hostil a esa economía de lo eterno, a ese hedonismo trascendental en que consiste toda religión y especialmente el cristianismo.

En consecuencia todas las tentativas encaminadas a plegar la religión cristiana a determinadas opiniones, políticas, económicas o sociales, o bien acusan el profundo anti cristianismo de quienes pretenden utilizar la religión como un instrumento de gobierno o bien, y es lo más frecuente encubren la trágica agoría, la lucha entre dos formas de vida que se concilian en la apariencia pero que en realidad desgarran el corazón de quienes las profesan.

Ese duelo entre cristianismo y sociedad, podemos contemplarlo en la perspectiva más vasta que nos ofrece la radical oposición entre cristianismo y civilización. El cristianismo vive para la vida futura; la civilización



para la vida presente. El cristianismo es el más allá, la civilización el aquí y el hoy. Y sin embargo ni el cristianismo puede vivir sin la civilización, ni la civilización sin el cristianismo. Cristianismo y civilización se oponen y se necesitan como la razón y la voluntad, la carne y el espíritu. Y como no pueden ni ignorarse ni suprimirse, agonizan.

Pero todas estas agonías están como envueltas, penetradas por la agonía del amor y de la fe. Como ya hemos visto el amor trágico por el mundo quiere salvar a éste del anonadamiento para salvarnos con él. Y acude a Dios. Pero no a la mera idea de Dios sino al Dios vivo y personal que sufre, muere y resucita. Ese Dios sufre, muere y resucita en nosotros y por nosotros pero es al propio tiempo nuestro alimento de vida.

Y el amor con que amamos a Dios es un amor agónico. No nos basta haber creado a Dios, necesitamos a nuestro turno ser creados por Él; y como nunca sabremos si el divino objeto de nuestro anhelo existe realmente, nos desesperamos. Por manera que la agonía del amor religioso deriva en primer término de la compasión por la tragedia divina y luego de la tortura de no saber si esa tragedia es algo más que la proyección de nuestra angustia en el vacío.

El alma es la Sunamita que calienta con sus besos la agonía de Dios, Dios es al amado agónico que enciende los ardores del alma y la mantiene en la desesperación que es su vida.

En lo ya dicho va insinuando que la agonía del amor es la agonía de la fe. El amor es una voluntad de comunión en el dolor. La fe es la voluntad del alma de creer en el amado y de poner en sus manos, con su esperanza eterna la totalidad de su destino. Y agoniza la fé como el amor porque la asedia la duda, porque preñada de incertidumbre vé vacilar su esperanza. Esperanza que

vuelve a encontrar como el don con que el amado calma su anhelo suplicante.

Hay pues en la fé una sumisión fundamental del alma a la palabra del amado. Por lo tanto, implicando un elemento de pasividad, de recepción confiada y rendida, la fé más que viril es femenina.

Aquí muestra Unamuno como la virilidad, apetito masculino de procreación, simple *gana* y no verdadera voluntad de crear; decisión autónoma, libre albedrío, lejos de suscitar la fé lleva al desgano, a esa falta total de aspiración y de interés que él llama *nadismo* y que tantas expresiones encuentra en la virilidad española.

La fé, el espíritu no nacen de la virilidad sino de la feminidad. Y sobre todo de la feminidad promovida al rango excelso de la maternidad virginal. Si en el orden de la carne Adán es padre de Eva, en el orden del espíritu la Virgen María es madre del Creador, Madre llena de gracia, fuente de consuelo y de vida.

Unamuno llega a preguntarse si Dios es femenino. Y su pregunta tiene un profundo sentido, porque si Dios es el origen de la vida universal ¿no es como un seno materno de donde brotan todas las existencias? Y el misticismo, ese anhelo de morir para vivir ¿qué es sino el ansia por reintegrarse en la noche primordial que los griegos simbolizaban en la deidad femenina de Deméter y en cuya oscuridad veneraban conjuntamente los secretos de la generación y de la muerte?

El espíritu femenino es creador porque no se yergue como el espíritu viril lleno de luces insuficientes y del aprecio orgulloso de sus propias fuerzas, porque acepta la gracia inmerecida con que Dios la favorece.

Y así en esta oposición entre virilidad y feminidad, palpita acaso esta otra: la del orgullo y la humildad, mientras luce en la altura la palabra evangélica que promete a los humildes y no a los orgullosos el Reino de los Cielos.

CONCLUSION

No he pretendido imponer un orden, sistemático al desorden natural de Unamuno ni hacer una exposición exhaustiva de su experiencia religiosa. No he querido disimular bajo una apariencia arquitectural sus contradicciones íntimas ni condensar en unas cuantas páginas su inagotable riqueza. He dicho que la oposición entre razón y vida es el fondo más profundo de dicha experiencia y he procurado mostrar como de ese conflicto nacen todos los demás que constituyen la vida religiosa. Pero sería absurdo suponer que la derivación se hace por vía lógica o científica. En realidad esos conflictos son las fases concretas de una historia interior, y el conflicto fundamental a que aludimos es como un fermento que se encuentra en todos ellos, pero cuyas posibilidades de desarrollo son racionalmente imprevisibles. Por lo demás, ningún resumen, ninguna definición, ninguna fórmula podrían aprisionar la complejidad de esa experiencia. Esa experiencia es vida y por lo tanto indefinible.

Es indudable que el propósito central de Unamuno no es especulativo. Mas, como quiera que él atribuya a su experiencia un valor universal, hay en su obra un aspecto filosófico y hasta científico que cabe examinar. Cuando contemplamos ese aspecto descubrimos en él estos dos intereses primordiales: un interés psicológico y un interés metafísico. Hay por una parte la descripción penetrante de una experiencia personal y por otra, de modo más o menos tácito o explícito, el desarrollo de los postulados metafísicos que hacen posible esa experiencia.

En cuanto al interés psicológico, los alemanes dirían que el maestro español ha escrito una fenomenología de la vida religiosa. Unamuno en efecto, encuentra un fenómeno fundamental: la desesperación, e intenta derivar

de él todos los otros. Pero podría preguntarse ¿es en realidad la desesperación el único resorte esencial de la vida religiosa? Nos parece que no.

Hay además de la desesperación, en el contenido mas hondo de esta vida un elemento esencial a saber: el sentimiento de presencia. El hombre religioso y sobre todo el místico sienten a Dios como algo indefinible, inefable, pero presente, lo sienten sobre todo como una realidad dominadora, a veces adorable, a menudo terrible, ante la cual se niega y en cuya inmensidad quisiera absorberse el alma individual.

Y no es que Unamuno desconozca ese elemento. Lo conoce pero no le dá el suficiente relieve. "Una y otra vez escribe, durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abrian un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demas pues que los caminos de la vida son irrevertibles, y una y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza conciente, soberana y amorosa. Y ábresele a uno luego la senda del Señor" (1). Todo lo cual no es sólo desesperación y esperanza sino también presencia. Además Unamuno asimila de modo constante el amor al conocimiento. Y bien, si es así, si como diría Bergson el amor nos transporta al interior mismo del objeto amado, el amor nos entrega junto con la conciencia de nuestra propia actividad, el sentimiento oscuro pero cierto, de haber encontrado el ser a quien buscábamos. Y ese es el sentimiento de presencia.

En cuanto al interés metafísico, todo el se concentra al rededor de este motivo inagotable y profundo: la realidad es oposición. Discordia que no sólo pone frente a frente dos posibilidades irreductibles de existencia, sino que por decirlo así se enciende en el seno de esas posibilidades tomadas a parte y forma de ese modo una infi-

(1) Ibid, pág. 133.

nidad de conflictos internos incluidos en el gran conflicto cósmico.

Pero si ese conflicto es división, ruptura, también es unidad, desde que sólo se combaten los elementos que tienen algo de común, puesto que una forma de vida solo existe por su oposición a otras posibilidades de existencia. Esa unidad que a la vez se constituye y se desgarrar por la lucha de las tendencias opuestas que ella implica es la agnía. Y así se nos ocurre pensar que la metafísica de Unamuno es una reflexión sobre la agnía universal.

En las páginas precedentes he procurado seguir su desarrollo. Ahora quiero mostrar tan sólo y muy brevemente, como la desesperación religiosa que la inspira envuelve en el sentimiento de una misma tragedia toda la actividad del espíritu, así la moral como la estética y científica.

"Y el alma, escribe mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca" (1). Acercarse, pero ¿a dónde? Si se concibe un punto de llegada, un fin último y supremo, por lejano, por remoto que se le suponga, es que se admite un absoluto inmóvil, situado fuera del conflicto y del tiempo y hacia donde quisiera dirigirse el devenir inquieto, corruptible y discordante. Y si por otra parte se sostiene que toda realidad es lucha, es que se identifica el absoluto inmóvil con la nada y que por lo tanto se denuncian todos los ideales que bajo los nombres de belleza, de verdad o de bien prometen la armonía, la adecuación, la paz, pues todos ellos tienden a suprimir el conflicto y son en consecuencia formas en que se discimula la misma amenaza de muerte. Y sin embargo no debemos suprimir esos ideales, porque de hacerlo aboliríamos un término necesario en la dialéctica vital. No podemos pues ni conservarlos ni destruirlos.

(1) Del sentimiento trágico de la vida, pág. 251.

los. Y debemos anhelar dos cosas puestas al mismo tiempo: debemos anhelar que el fin se aproxime y alejarlo, para que pueda proseguirse sin término el misterio sagrado y cruel de la vida.

Marmeladov, el desolado personaje de Dostoyevski, había llegado al colmo de la tragedia porque "ya no sabía a dónde ir". El hombre moderno es en cierto modo ese personaje que no sabe ya a dónde ir por que su razón ha denunciado como puras falacias los ideales que en otro tiempo orientaban el esfuerzo humano y ponían mas allá de su angustia un horizonte de esperanza. Mas en la vasta tragedia del hombre hay dos categorías de espíritus: la de quienes colcan sobre todas las cosas el sentido de la vida: la de quienes, como Alíocha Karamasov aman la vida antes que el sentido de la vida.

A los primeros ya nos les queda sino morir, puesto que ha descubierto que la vida no tiene sentido, a los segundos les toca encontrar en la desesperación la esperanza y en la propia tragedia la alegría.

Unamuno, Dostoyevski Nietzsche pertenecen a esta segunda categoría de espíritus: aman la vida sobre todas las cosas y la vida les entrega su secreto jubileo y terrible. "La guerra es madre y señora de todas las cosas", dice Heráclito. Y como para luchar hay que creer, existe en el amor a la vida una exigencia de fe, y así del fondo de la angustia brota la creencia y la vida reivindica su inexpressable sentido.

"El amor busca con furia a través del amado algo que esté allende éste, y como no lo halla, se desespera" Pero qué es lo que busca? Se infiere que es un yo más vasto en que el yo personal del hombre pudiera incorporarse sin perderse, algo como un oceano en que la gota pudiera vivir al propio tiempo la limitación que la define como una existencia irreductible y la totalidad infinita en que se disuelve. Es la suprema experiencia

mística lo que Unamuno busca, y su tragedia personal estriba en que no la alcanza. Empero, en su desesperación escucha acaso la voz lejana y próxima, misteriosa y evidente que confortaba el alma de San Agustín con estas eternas palabras "no me buscarías sino me hubieras ya encontrado".

Y tal es la suprema enseñanza del drama interminable en que la vida y la muerte se confrontan para la mayor gloria de la vida: si no te angustiabas y murieras no vivirías: en el dolor profundo de tu angustia que quiere vivir y que muere, allí está la vida. Esa es la vida.

MARIANO IBERICO.

Cuaderno de Arte Nuevo

EN un enfocamiento del espíritu nuevo podrían señalarse los más variados caracteres. Reflejo del momento, sus límites se tienden en un sentido elástico. De un lado es un avance en vertical (profundidad, supra-realidad, subconsciencia, desenvoltura aún en los ambientes más misteriosos y más graves). Del otro, un estirón horizontal (cosmopolitismo, rapidez, dinamismo, universalidad, sentido cósmico). En la intersección, la honda polémica: humanización o deshumanización.

EL LABERINTO DE LA ESTETICA NUEVA.

Creo que la definición es todavía peligrosa. La estética nueva se encuentra perdida en un ambiente de irreflexión y descencierito. Pasado el periodo de la broma, no puede todavía contener sus palabras. Afirmados en distintas posturas, se engolan ya las voces que anuncian arias optimistas de "¡Tierra!". Pero la nave heterogénea no alcanza a llegar a la ribera.

Como está preparada me parece difícil que pueda llegar alguna vez. Simples aciertos fragmentarios no pueden servir para salvarla. De un lado incompreensión, la más sumisa devoción a las normas y al decorado clasicista, con que algunos sectores se detienen en una cómoda posición de rechazo. Del otro, una excesiva preocupación de modernismo, tendenciosa y retórica. En todas partes falta de inquietud,— la inquietud no es sólo movimiento,— ignorancia, una barata complacencia en los debates

más triviales, que tiene que producir una penosa equivocación de los conceptos.

¿Por qué esta indecisión, esta grave connccción angustiosa? A la estética nueva le ha faltado un enfocamiento de conjunto. La más ingenua de las críticas se ha detenido en el ropaje. Falta llegar a su interior, encontrar el sentido en que se juntan las más profundas inquietudes afines. No es posible destacar el arte de los otros problemas. Sería colocarlo en el aire, sin trabazón, sin sustentáculo. Sería, por lo tanto, negarlo.

Para el esclarecimiento de la estética nueva faltan todavía muchos matices importantes. Coincidente con ello, se puede ver también que sobran muchos. En un problema tan complejo no pueden evitarse las ilusiones de óptica. Cuando se observa sin medida es fácil poner en igual plano lo sustantivo y lo superfluo. El laberinto, por lo mismo, es exacto. La más falaz de las miopías no puede desligarse de los halagos de la anécdota. La crónica cuenta el episódico. Pero a la historia no le interesa sino el signo. Sin esa tabla de valores no es evitable el desorden más vano. Si queremos seguir las orientaciones de la crítica el menor riesgo que corremos será un vaivén dramático.

Si se rastrea, sin embargo, se verá que el problema no tiene notas tan extremas. Todo consiste en ponerse de acuerdo en algunos puntos esenciales. Los problemas de técnica no representan sino un paso. No puede verse en ellos ni una teoría ni un concepto. Menos un sentimiento, una impaciencia, una emoción. Lejos del fondo del asunto, la técnica se pierde en un simple debate de "métier". En la estética nueva lo que interesa es ubicarla. La caracterización de sus matices puede venir, pero después. Los elementos adjetivos ya son cuestión de espectador. La mejor hermenéutica es, en ese caso, la mayéutica.

LA JUVENTUD DEL ARTE NUEVO.

Si se insistiera en resumir en una sola nota la más profunda significación del arte nuevo, habría que señalar la juventud. El arte nuevo nace joven; mientras los movimientos anteriores habían pretendido una madurez apresurada. Atentos sólo a este desec, a este desplazamiento incuestionable, toda otra posición tenía que resultar inusitada. Cuando el espíritu nuevo se afirmó en su vitalismo, en su juego, en su intrascendencia aparatosa y en el fondo aparente,— de otro modo estaría cancelado,— la primera actitud fue de sorpresa. Era un estado que no entraba en los cálculos.

De allí provienen las más graves indecisiones del problema. Al espíritu nuevo — y el propio dadaísmo se había encargado de ratificarle —, se le tachaba de una movilidad exagerada. La lucha del momento vino a demostrar que en esa movilidad se contenía el más auténtico sentido de depuración.

Dadá llegaba a enfecar los problemas. Pero, en un gesto irónico, se contentaba con escamotearlos. Se explicables sus extremos. Al gesto de sorpresa sucede siempre una actitud de burla. La travesura es sólo un paso. Representa el momento de conciencia de su propia actitud, de rebeldía permisible, de discordancia con la nota severa del guardián. Si éste se indigna, sobre todo, no es posible evitar que los muchachos se regocijen a su espalda.

Pero afirmar la travesura como una base cierta es periclitar el pensamiento. Lo mismo daría el ensanchar un adjetivo, hasta ocupar el puesto de sustantivo del objeto que él no hace sino matizar y subrayar. Junto a la juventud del arte nuevo se apresuran así, con otras múltiples acentuaciones importantes, su presentismo — en cierto sentido —, su frescura, su luminosa exaltación.

El peligro consiste en contentarse, en una valoración del nuevo espíritu, con los caracteres más fragmentarios y episódicos. El episodio es un detalle, un color, una nota.

El crítico puede sostenerlo. Lo principal que hay en su espíritu no es el placer o la aversión. Es tan sólo el concepto, la intención, el sentido. Al crítico puede gustarle o no gustarle. La ponderación de su criterio consiste en saber tener escalas.

Pero hay que entender la juventud en un sentido justo. La juventud del arte nuevo no quiere significar una limitación de su sentido. Representa, al contrario, las más indefinibles posibilidades de expresión. Si no ha llegado a la madurez es por una impetencia y una impaciencia de la época. Al hombre lo entran todavía unos rezagos cientifistas, nihilistas y escépticos. Es necesario sacudir ese lastre. Afirmación de su postura, esa obra tiene que ser de juventud. El juego, el aparato, no pueden observarse sino como un despliegue de destreza. La agitación del deportista —aunque parezca vanidosa y estéril—, le sirve, al fin y al cabo, para afinar sus músculos.

Podrían señalarse algunas notas efectivas. El sentido puro, el optimismo, el dinamismo, el enfrentamiento directo con la vida, el entusiasmo, la inquietud, el no-espacio. La juventud provoca un estado de ánimo propicio a la virginidad de reacción, al puro instinto, a la fácil acuciación de lo inconsciente. Hay intensidad, hartazgo de más complicados elementos, facilidad para saltar, con amplio gesto olímpico, sobre todas las dimensionales detenciones. Su misma sencillez, su frescura, aumentan a un grado máximo sus posibilidades de abstracción y de estímulo, que pueden conducirla—con sólo aparentes desmesuras,—a una más rápida emoción, personal o social.

Sería fácil encontrar los ejemplos. El arte nuevo, verdadero, se afirma con realizaciones coincidentes. Mas por ahora basta presentar estos síntomas.

EL ARTE CLASICO, "TABÚ".

El movimiento "vanguardista" se presentó como un estruendo, una beligerancia, una actitud. Protesta del momento, tenía que acentuar el tablado y el gesto. No le bastaban los trabajos menudos. Necesitaba el decorado, el acompañamiento de la orquesta, para elevar su aria insistente hasta los más inéditos confines. Pasada la etapa del preludio sería ya más fácil empezar la función.

¿Qué és lo que se anunciaba de este modo?. El pensamiento tradicional—y entiéndase por ello la política, la religión, el arte,— se basaba en una pernicioso complacencia en la norma. El espíritu personal se disolvía en un pestulado inexorable. Su vibración estaba determinada de antemano. Más que la misma obra, lo que interesaba era su acomodo en un sistema. Si ese acomodo no existía, se cerraban los ojos a todos sus otros caracteres. El cambio de actitud—que los primeros movimientos hacían temer específicamente formalista,— necesitaba libertarse del tópico. A la hinchazón retórica tenía que suceder una época de desinflamiento. El pensamiento clasicista estaba sostenido en dos o tres principios. Era bueno sacarles a la luz, airearlos. Eso fué lo que, con excesivo paramento, se hizo.

Me parece que ésta ha sido una de las conquistas más profundas. Aunque no nos pongamos de acuerdo sobre más, en este punto no hay ninguna duda. El arte "tabú" necesitaba una trasvaloración de los valores; o, por lo menos, una revaloración que en muchos casos podía ser hasta ratificatoria. El hecho era no dejarse engañar. Cuando se tratara del goce estético debía bastar el recibirlo, aunque para ello hubiera que sacrificar la propia norma.

Los movimientos "vanguardistas" representan así la más definitiva cancelación de esos deslices. Basar el arte en normas fijas ha sido siempre estéril. Ni en el

arte ni en parte alguna puede justificarse la actitud idolátrica. Es buena siempre la herejía. O, al menos, la libre interpretación, el libre examen.

Al fin y al cabo las herejías siempre triunfan. Siempre he creído—y no es exagerada perspicacia,—que el mundo marcha hacia la izquierda. En el terreno literario, que es el que nos interesa por ahora, la regla no ha tenido excepción. El espíritu viejo—no hay que olvidar que viejo no es lo mismo que antiguo— se deshacía en aspavientos. Pero le faltaba la emoción.

Esa emoción, ese entusiasmo, es lo que menos se puede negar al arte nuevo. Aunque no se quisiera plantearlo sino en el terreno de la forma—con prescindencia de sus más profundos caracteres,—habría que llegar a lo mismo. Precisamente la crítica más reaccionaria es la única que no se resiste a concederle. En principio el estilo no significa sino forma. Pero en la práctica no es posible negar que tiene una importancia, de segundo plano pero cierta. Si la obra tiene algún sentido, la simple forma lo realza. Si no lo tiene, la forma puede escamotearlo y seguir siendo amable. Por algo la moda se hace moda. (“Lo que es moda no incomoda”,—dice el proverbio). En cambio, la obra de estilo antiguo, si no tiene sentido se concluye. Si lo tiene, la forma es siempre un lastre que nos impide la adhesión más vital. (Entre una imagen de Cocteau y una novela de Bourget, yo, personalmente, me inclino siempre a la primera. A ninguna de las dos le concedo verdadera importancia. Pero una me agrada por su brillo, su animación, su dimensión; y la otra me deja completamente en el vacío).

Creo que siempre la juventud tiene razón. Entre otras cosas, porque sus opiniones no son puramente cerebrales sino que obedecen a cierta necesidad interna. No creo que sea ésta una afirmación interesada. Sería asimismo peligroso que se le interpretara como elogio de toda exageración iconoclasta. Pero cuando se cancela un orden viejo es infantil el preocuparse por esos Terrores de la anécdota.

LA GRAN PROMESA DEL ESPÍRITU NUEVO

¿Puede bastar esta situación al arte nuevo?

La destrucción, la irreverencia, son sólo una protesta, una actitud de negación. A veces la protesta revela, sin embargo, sólo un sentido de impotencia. A la literatura nueva—que en una amplitud exagerada ha cobijado las expresiones más falaces—, se afilian los supérites de la retórica y el pensamiento clasicistas.

Si se revisan las Antologías, si se hace el recuento de las obras que ha producido el arte nuevo, habremos de encontrar la más completa depresión del espíritu. Al período de gestación no ha sucedido sino la más barata exageración imaginista. Las obras verdaderas—objetables pero escasas, quedan ocultas en un vano y artificioso paramento. La nueva literatura hace un desdén a la retórica. Pero, en el fondo, la persigue para encontrar los elementos decorativos de la época: el aeroplano, el automóvil, el cosmopolitismo, el negrismo, el deporte. (El propio bolshevismo no ha podido librarse de ese ambiente. Los sobrevivientes de una oratoria demagógica han pretendido restaurarla a su costa).

En verdad que no se concibe cómo ha podido perderse de ese modo todo el trabajo de unos años. Sabemos ya qué no es el arte. Pero no definimos todavía qué es. En el momento del ataque se protestó contra el engaño. Es igualmente doloroso tener que comprobar que estamos cayendo en otro engaño.

Por eso es necesario afirmar los conceptos. Al arte nuevo se le ha concedido un crédito que está obligado a cancelar. Pasado el período más prudente es hora ya de exigirle ese pago. Para ello tiene que librarse de toda esa carga peligrosa del pseudo-vanguardismo artificioso y destructor. Más que contra los sobrevivientes de la actitud tradicional—ya, por fortuna, muy escasos—, lo indispensable es combatir contra esos elementos que están actuando desde dentro.

La única forma de lograrlo está en acentuar el verdadero sentido de la hora. Mientras el arte se contenta con una actitud malabarista, no es evitable que haya muchos que falsifiquen credenciales. El espíritu nuevo debe seguir un destino más hondo. Las perfecciones de la forma, aún la más inobjetable delectación del arte puro, pueden caer en artificio. De nada sirve esa pureza si no se sostiene en un latido.

Hay, pues, que reaccionar contra el pensamiento "elitista" y escéptico que ve en una reacción apasionada la más penosa complacencia con el gusto vulgar. El peligro está en quienes alargan estas divisiones al extremo. Ni una obra tiene que ser bella porque nos apasiona; ni una obra bella tiene que emocionar, para ser tal, de la misma manera que un crimen o un drama pasional. Hay una escala de emociones, como hay una escala de conceptos. Una emociona. La otra excita. Pero, en el fondo, lo que no puede negarse es que junto con la emoción estética o, mejor aún, en ella misma, tiene que haber una emoción, un sentido humano que es, en mi concepto, la única condición sustantiva del arte.

Para no convertirse en pura forma, el arte tiene que seguir ese impulso. Entre las más inútiles y artificiosas expresiones, el "escribir con sangre" del principio nietzscheano es la sola actitud de salvación. El arte nuevo—como la religión y la política,—ha asumido una grave responsabilidad ante la historia. Pocas veces se ha podido observar más claramente cómo están enlazadas todas las formas de la época. Pero su savia se ha perdido en simples escaramuzas literarias. No sabe todavía presentar su batalla. Al espíritu nuevo,—una promesa y un destino, le es necesario un gran sentido heroico.

SOBRE EL "IRÓNICO DESTINO".

Sentada ya esta base me parece que es fácil continuar el camino. Las variaciones de la forma—que a estos años ha correspondido llevar a sus extremos más

insólitos—, son como notas adjetivas. No nos hagamos muchas ilusiones. El problema no estriba en romper una técnica. No es tampoco encontrar un nuevo estilo. Después de acabar con los principios, el arte debe confesar que no ha empezado todavía su marcha. La única forma de lograrlo, de anunciar verdaderamente el nacimiento de un espíritu nuevo, está en tener algún sentido.

¿Quiere esto decir que no podemos desprendernos de las limitaciones de lo real? La respuesta tiene que ser la más completa y definitiva negación de un realismo y de un naturalismo que sólo se deslizan en un bajo contacto con la tierra. El arte consiste, precisamente, en traducir la realidad pero para salvarla en un estado de ascensión prodigiosa. En estos tiempos de suprarrealismo no cabe duda a este respecto. La base del goce artístico está en el campo de lo maravilloso y de lo ideal. La poesía, por esencia, tiene que huir la realidad. Pero no puede, de otro lado, olvidar su sentido.

¿En qué consiste ese sentido, ese latido, esa emoción?. Es imposible definirlo. Sólo si se le siente no hay engaño posible. El espíritu sabe, por otra parte, que si falta, el arte puede entretenernos pero nos deja fríos, impasibles, extraños. No quedan sino el gesto, la pirotecnia, el "alalá".

No se puede tampoco exagerar hasta quitar toda importancia a las obras más puramente artísticas, que son tan exquisitas precisamente por ser frágiles. Pero si se quiere buscar lo que perdura, habrá que colocarlas en un segundo plano. De otra manera el arte se convierte en un deleitoso pasatiempo. Entonces viene el preciosismo, se producen las más falaces deformaciones de su anhelo, se tiende a lo barroco, a lo desordenado, a lo que desplazándose de su órbita fija viene a poner su centro de gravedad entre las nubes. Es lo que Ortega y Gasset—desentendiéndose de los más profundos caracteres—, llama el "irónico destino", que él quiere instaurar como la base de todo el arte de la época.

Pero el irónico destino está cancelado por esencia.

La base del humorismo, define Araquistain, "consiste en no tomar partido por nadie ni por nada, sino contemplarlo todo desde el punto de vista particular de cada ser y del punto de vista contrario". Con una actitud tan disolvente, podemos complacernos en las sonrisas más amables; pero no vamos a ninguna parte. El arte tiene que nutrirse de los problemas y del sentido de su época. Pasada la etapa del deliquio, la forma pura, decorativa y humorista no es sino un juego de salón.

Y es que en la hora actual conviven, con peligrosas confusiones, las dos tendencias más extremas. Una podría ser llamada: arte decorativo; y la otra: arte nuevo. Al arte decorativo son afines todas las exageraciones de post-guerra. El arte de "irónico destino" es, en cierta manera decadente, destructor, jugueteón, de periferia. El arte nuevo verdadero es, en cambio, constructivo, emotivo, desnudo.

De esta manera, el arte nuevo no se deshumaniza. Busca, por el contrario, humanizarse. Creo que es ésta la posición más lógica. Si el arte se contenta con la periferia es que que no existe, para dar paso al artificio. El único arte creador que es posible es el que tenga un gran sentido humano.

De este modo se ubican y se comprenden con justeza todos los nuevos movimientos. No es bueno olvidar que, por más aparato que tuviera, la época gesticulante vino a destruir y a presentarse en actitud alegre, juvenil, exaltada. Pero tampoco es bueno dejarse seducir por la apariencia. Hay que buscar un sentido más hondo. Quedarse en puro paramento, en pura broma, —aunque se agucen las interpretaciones más sùtiles,—no es otra cosa que anular el arte.

Tal vez si habría que volver a la frase: "El arte es único". Al menos en este sentido es verdadera. Tal vez también si son los mismos "vanguardistas" quienes más perjudican la exacta comprensión del nuevo arte.

Pero no es evitable su presencia. No es malo, por otra parte, que estén juntos para fletar la nave. Pero cuando se inicia la partida cada uno debe estar en su puesto, y nada más. Es éste, al fin y al cabo, el único aristocratismo disculpable.

AURELIO MIRO QUESADA S.

El Mal de la Luz

POMPON y Chabuca conversan muy juntas. En el canapé hay una tercera figura, es Fifi, la muñeca de Pompón que les ha cedido su puesto, y con una pierna estirada hacia el suelo parece que pretendiera bajar, pero los ojos pícaros de Fifi desmienten su actitud, ella quiere a todas luces descubrir los secretos de su dueña fingiendo una discretísima huída.

Pompón, nombre con resonancia de tambor, ojos negros, cara redonda sembrada de hoyuelos, está preocupada. Sentada sobre sus piernas, recogida sobre sí, parece dispuesta a dar un salto. Chabuca simula un traje tendido lánguidamente sobre el canapé y al que hubieran puesto una rubia cabeza decorativa como perchero.

Las dos fuman, tienen trajes brevísimos y bocas en forma de corazón.

—Bueno, esta vez resulta serio — dice Chabuca —, y pese a la insinuante dulzura de la voz Pompón, tarda en contestar como si no encontrara palabras a su pensamiento.

—Chabuca, — murmura al fin — será necesario que te lo cuente, pero no me vas a comprender.

El traje de Chabuca ondula, y la rubia cabeza se yergue un momento prestando atención.

Pompón se reduce más cual si pretendiera sacar de sí las palabras.

El cigarrillo se ha apagado. En esa hora de sinceridad olvida ella hasta la "pose" del vicio, y chupa distraídamente. Chabuca observa con profundo interés la inquietud de su amiga.

—No vas a comprenderme — insiste Pompón — por que yo tampoco me comprendo, y eso es lo peor que puede pasarme. Necesito tomar alguna determinación, me parece estar suspendida en el aire y temo caer en cualquier momento, pero ¿sobre piedra o sobre arena? Esa es la cuestión.

Si, es serio el asunto, pero no con la seriedad de las cosas felices: ¡mi buena Chabuca, creo que no irás a la iglesia tras de mi vestido blanco!

—¡Bah, rencillas de enamorados! — murmura Chabuca, optimista.

—Peor que eso! Desde hace algún tiempo cuando viene Emilio encuentra la salita casi a oscuras, prende entonces algunas luces y llevándome al sitio más claro me contempla largamente, yo cierro los ojos, reclino mi cabeza en su pecho y sintiendo latir su corazón soy feliz. Pero como no puedo eternizarme en esa postura no bien abro los ojos voy a apagar las luces que él prendió y estamos de la oscuridad a la luz en una continua lucha sin aplabras.

—No entiendo.

—Yo tampoco entendía al principio. Buscaba la oscuridad de un modo inconsciente, ahora comprendo que lo hacía para no verlo. ¡Es tan feo!

—Siempre lo ha sido.

—Si, pero yo vengo a descubrirlo ahora. ¿Si él no ha cambiado por qué han variado mis ojos al mirarlo? Es bueno, generoso, complaciente, y yo amo en él esas bellas cualidades, pero prefiero estar a oscuras para no verlo. Me recuerda al Cyrano.

—Que mujer no habría querido ser amada por él como Roxana!

—¿A oscuras?

—¿Es una cuestión de luz lo que te preocupa?

—Es la imposibilidad de unir a la belleza moral de Emilio, la belleza física.

—Si feo lo quisiste al principio ¿por qué no vas a quererlo ahora?

— Chabuca — dice la voz suplicante de Pompón—
tengo miedo de que el amor se vaya.

Fifi que está en un equilibrio absurdo, cae al suelo,
Pompón la recoge rápida, y con un amplio gesto mater-
nal se la lleva al pecho.

Chabuca la contempla largamente, sus labios frí-
volos en forma de corazón murmuran:

—¡Los hijos! Quizá es el único amor que no huye de
la luz.

Luis FRANCE.

Armonía

Un mundo nuevo en todo el mundo
y novedades amargas
para los museos de los niños futuros.

Verdad, la hora es blanca, sin embargo
se quema el pensamiento.

Es que vibraciones rojas
coloran la antena estética desde abajo.

Y la Tierra florece dioses
que saben crear el pan del día.

Ves, burgués, ahora?
Sobre el rubor de esta geografía inocente.
está creciendo el árbol de júbilo azul para el hombre
aplastado de tristeza.

Quítanos, todo, todo, todo hasta la nada,
No importa, si la calle asfaltada
es un río sin piedras para las barricadas;

*Cuidado que el corazón cuele mas que una piedra
cuando se ha sabido ser Dios.*

ALEJANDRO MANCO CAMPOS,

Un Castillo de Cartón

UN AS.

“La casa de cartón”. ¿Se puede escribir una nota bibliográfica sobre un “ejemplar malegrado de una edición clandestina”? Me resisto a hacerla, confieso — porque Martín Adán me ha contagiado algo de su aversión a desafiar los peligros y, también, a no desafiarlos. Actitud neutra de no saber contra quien se va, ni a quien se defiende, que todos clifican de timidez, por transacción. El problema estaría, entonces, en averiguar si se puede transar con Martín Adán. Transar implica que el que tiene la razón la sacrifique, parcialmente, en beneficio del que no la tiene. ¿Tiene la razón M. A.? Yo aseguro que no la tiene nunca, ni le preocupa tenerla. Toda transacción, pues, estaría — invariablemente — en bien suyo. M. A. siempre saldrá ganancioso de cualquier empresa, como en ésta de habernos dado una casa de cartón, descaradamente. M. A. ha sido siempre, y seguirá siendo, el Gran Afortunado, por el estilo de ese Gran Cínico o de ese Gran Griposo, con quienes nos topamos con frecuencia.

UN REY.

Yo debo haber conocido la casa de cartón en sueños. Tengo un recuerdo vago, entre las imágenes de un balneario con inquietud ciudadana — Barranco, una calle con árboles y amistad de colegiales, un poco extraña, sin aventuras amorosas, muy poco vulgar. Lo que es hoy la “casa de cartón” se levantaba muy pobremente, se estaba

haciendo de quíncha — para no traicionar un limeñismo tradicional y beato. (No sé qué oculta asociación entre quíncha y beatitud.) Tenía las cañas un poco a la vista; el enlucido era todavía quimera. Entonces lucía dos ventanas, mejor dicho, dos cuadrados, por los cuales probaban a sacar la cabeza un señor monomaniaco con gruesos anteojos, a quien llamaban Ramón de las Gafas, y otra persona con el remordimiento de vestir unos hábitos clesiásticos que sus amigos se empeñaban en adjudicarle. De lo que no doy fe es de si serían dos personas o una sola. Me inclino por lo último, ya que en su monomanía, Ramón, debía ser amigo del trasformismo. Es un problema que dejaremos varado.

Ramón de las Gafas se entretenía durante el día en empapelar las paredes interiores con hojas de un "Quijote" desencuadrado, lleno de notas y signos nemotécnicos.

No estaba concluída, y ya las armazones de cañas nos dejaban ver vagos proyectos de columnatas adosadas a las paredes y de complicadísimos frisos altos, en un extraño contubernio con lo churrigueresco, que también aparecía.

Por su parte, Ramón de las Gafas era un asiduo paseante de malecones y su neurastenia se dirigía a una muerte bajo las ruedas de un carro eléctrico. Hablaba de unos amores imposibles y sus anteojos seguían ávidamente a Beinglea, cuya misión sigue siendo todavía poseer calles, que se le entregan voluntariamente.

Pero un buen día, de esos alumbrados por un sol invertido, con las cejas para abajo y la barbilla hacia arriba, la casa se vino abajo, dicen que por una infidelidad de su sueño.

Ramón no tuvo donde guarecerse. Quedó en la indignidad más deplorable. La gente creía inminente ver cumplida obsesión de morir bajo las ruedas de un tranvía.

Pero salió M. A. de no sé donde y encontró a Ramón desesperado que se tiraba de los cabellos. Y le reconstruyó la "casa de cartón". Pero esta casa "de cartón" era una

ironía para Ramón, que la anhelaba eterna. Entonces, Martín Adán, en una actitud taumatúrgica, prometió a Ramón convertir el cartón, por medio del fluído AMAUTA en cartón—piedra. Y José Carlos Mariátegui ofició de alquimista. Sobre un base de cenizas de “ángeles rebeldes” — no de los estreñidos y pálidos del propio Adán, (pág. 27) sino de los del viejo Anatole—hicieron su composición. Se agregó sublimado neo—tomista y un poco de extracto concentrado Lenin. Total: resultó un “precipitado”. (Fué Martín Adán, sin que lo hubiera sospechado nunca, y de un tercer piso.)

UNA SOTA.

Y aquí se corta mi recuerdo. Intervino Freud, riñó a Don Censura, portero de la sala de la inconciencia, por haber dejado la puerta abierta, y desde ahí éste no ha querido ceder a mis ruegos. Don Censura le tiene cierta ojeriza a Martín Adán. Dice que es “un mocito” tímido y, al mismo tiempo, atrevido y astuto, y se vale de muchas argucias para engañar a las gentes. No dijo más Don Censura y dijo poco, en verdad. Si fuera ordenado M. A. — agregó algo más para que no me pareciera poco — yo lo dejaría entrar en el salón Consciencia para que se demostrara un poco. Pero apenas entra, — y ya ha hecho más de una vez la prueba — todo lo revuelve, todo lo vuelca, todo lo rompe. Se han aliado en él, el Gran Destructor y el Gran Desordenado. Se asombra Don Censura de que los críticos coincidan en presentarlo “disciplinado, racional y equilibrado”, a ese insoportable mataperro. Y le doy la razón.

OTRO AS.

Eguren ubica las cosas por el color; Adán las ubica por el olor. Los ojos de Eguren ven colores antes que formas; la nariz de M. A. es lo primero que actúa. Todo huele, las beatas, su primer amor, Catita, la señorita Mu-

ler, Herr Oswald Teller... Es capaz de oler hasta la santidad del Espíritu Santo.

Si Eguren capta inimitablemente los colores, M. A. huele y suda los colores (págs. 48—9)

EL JOCKEY.

Un parecido: M. A. y la figura de esta baraja.

UN CUATRO.

¿Quiere usted conocer aciertos estéticos de "La casa de cartón"? Le voy a proporcionar unas muestras, para que escoja. (Van para quien no haya tenido la viveza de conseguir uno de estos ejemplares — demasiado ejemplares — "clandestinos y malgrados".)

"El sol pugna por librar sus rayos de la trampa de un ramaje en que ha caído".

"Las tijeras del viento sonaban como en una peluquería, y uno no sabía si era el pelo de uno lo que cortaban o la seda china del cielo".

"Una hora sacristana apagó el sol con la caña de un sauce".

"... entró (el sol) por la única parte por la que no debió haber entrado: por entre las orejas del último boricario de panadero que en la ciudad tenemos".

"Cara gorda del campo con el ojo pardo de un charco que ríe, idiota".

UNA BARAJA AL REVES.

"La casa de cartón" fué planeada vagamente en Barranco. Y no tiene más relación con él. "La casa de cartón" es portátil y puede ser colocada en cualquier parte, hasta en el cielo. Alguno que otro de sus habitantes vivió en Barranco, accidentalmente, veraniegadamente, algún tiempo, pero nada más. M.A. ha traicionado al Barranco. Este esperó de él—cuando M.A.

se mudó, intempestivamente, una tarde—una novela local, como se lo había prometido, M.A. le robó unos tipos—que aún no siendo totalmente propios, eran pintorescos.— Le robó a la señorita Muler, al alemán zapatonudo, a la vieja veraneante. A Ramón nó; Ramón era ciudadano de lo infinito. M.A. trampeó al Barranco

UN TRES.

Los filisteos dirán que la literatura de M.A. es como el tonel de las Danaidas: sin fondo. No es así: el fondo de su literatura es la palabra. Adán tiene el sentido de la palabra: literatura pura. Se enloquece ante el hallazgo de la palabra exótica, rara y picuda. Y no sabe qué hacer con ella. No le queda más que, con ella y por ella, escribir un capítulo más a "La casa de cartón".

Las palabras de M.A. son picudas, no corren sino dan trancos en zig zag, cayendo, sucesivamente, sobre cada una de sus facetas.

UN DOS.

Martín Adán es lírico. Hay dos clases de lirismo: lirismo biológico y lirismo estético; lirismo que late y lirismo que se hace; lirismo vital y lirismo intencional. El lirismo de M.A. es lirismo biológico. La trasudan las palabras, hasta en sus sílabas y letras. Es un soplo que Adán les infunde, individualmente, a cada una.

UN SIETE.

Martín Adán era "poseur", aún desde cuando estaba en el "Deutsche Schule". El espíritu comprensivo y respetuoso, kantiano y luterano del "Lehrer" respetó esa pose. Así ésta fué orgánica, primitiva, pura, no tuvo para qué, ni por qué, ni en qué sublimisarse. Así fué posible "La casa de cartón", obra de pose. Así

fué, también, posible una generación con un agudísimo sentido de su época y, al mismo tiempo, clasicista. Fué posible la generación del 27, que venera a Cocteau, a Gómez de la Serna, a Montherlant al mismo tiempo que a Goethe, a Schiller y a Lessing. Sentido humanista que la priva de caer en un vanguardismo espasmódico e ignoranticio de individuos sin tradición intelectual. Generación que admira a Marx y se descubre ante Lenin, y, como ninguna otra, con un sentido estético del espacio y del tiempo. El "Lehrer" la enseñó a desenvolverse por sí misma. En otro colegio hubieran expulsado, por ocioso, a M.A., que negligía sus problemas de matemáticas por hacer versos. El "Lehrer" lo condujo a aprender alemán para que leyera a Goethe y a Heine, a Uhland y a los Bruder Grim y sacara de ahí la "disciplina", eso de "racional y equilibrado" que le encuentran que es clasicismo alemán, y no "orden", porque Martín Adán es biológicamente desordenado.

Aquí están unos cuantos naipes, con los que yo he logrado construir, por sólo cinco minutos, un pequeño castillo de cartón. Acaba de desmoronárseme. "C'est son métier".

Junio, veinte días y 1929.

ESTUARDO NUÑEZ

Crónicas

Crónica Literaria

EN todo tiempo los hombres de pensamiento han llevado a la literatura el afán de sus inquietudes y el debate de los problemas de su nación y de su época. Pero seguramente en ninguno como en éste que vivimos, la expresión de esas inquietudes alcanzó tanta violencia, ni fué tan apasionado el debate de los problemas sociales y políticos. Las múltiples y complejas cuestiones que dividen a los individuos, que han abierto hondos surcos entre los grupos sociales y que la guerra ha tenido la virtud de empujar a una crisis palpitante y aguda, commueven hondamente las conciencias y envuelvan a los hombres y a las clases en una contienda desesperada.

¿En la exacerbación de esas querellas de nación y de clase, qué parte toca a los que poniendo el pensamiento al servicio de la pasión y de los intereses han llevado la discordia al campo de la inteligencia y del arte? He ahí la cuestión que Julien Benda plantea en uno de los libros más sensacionales de nuestros días.

Esta requisitoria que envuelve en una sola responsabilidad a todos los intelectuales que han traicionado su misión, es también una revisión de las ideas matrices de la filosofía y de la ciencia. El debate, así, bajo la pluma de Benda se amplifica considerablemente, y es tan grave el problema y tan interesantes las ideas que en torno de él

se agitan que el libro llama vivamente a la discusión y a las reservas.

En lo fundamental, Benda tiene razón. No puede negarse la exactitud de sus observaciones cuando nota que hasta hace medio siglo podía distinguirse con toda nitidez la línea que separaba el campo de los laicos, cuya función es por esencia la persecución de los intereses temporales, del campo de los clérigos, consagrados por entero al mundo de las ideas.

Una serie ininterrumpida de estos últimos—filósofos sabios, religiosos, literatos y artistas—desplegó en el pasado una actividad que era una oposición formal al realismo de las multitudes. Unas veces de espaldas a las pasiones políticas, prestaron una adhesión incondicional a la actividad desinteresada del espíritu y fundaron su fe en el valor supremo de esta forma de existencia; y otras, inclinados sobre el conflicto de los egoísmos, predicaron en nombre de las ideas de humanidad o de justicia, la adopción de un principio abstracto, superior y directamente opuesto a esos egoísmos. “Gracias a ellos, exclama Benda, en dos mil años, la humanidad ha hecho el mal, pero ha honrado el bien”.

En los últimos años un cambio capital se produce. La frontera que separaba antes los dos órdenes desaparece: los hombres que se movían dentro de la órbita del pensamiento comienzan a hacer el juego de las pasiones; los que servían de freno al realismo de los pueblos se convierten en sus agentes y conductores. Los intelectuales, en su gran mayoría tomaron entonces parte en el odio de razas, de clases, de facciones, y en forma tal que contrasta a primera vista con la actitud que adoptaron los hombres de letras hasta hace pocos años, de los cuales unos permanecieron extraños a las pasiones políticas y otros adoptaron, frente a ellas, una actitud puramente crítica.

Y no hay duda que el clérigo hoy cultiva los odios políticos con todos los caracteres de la pasión. Con razón dice Benda: “Ya no deja al laico descender solo a la plaza pública, lo acompaña; y su literatura está llena

de un profundo desprecio por aquel que se encierra con su arte o con su ciencia y se desinteresa de las pasiones de la ciudad".

Fácil es, pues, comprender en qué medida los clérigos fortifican hoy las pasiones de los laicos; cómo y en qué forma aportan el formidable caudal de su argumentación si son pensadores, de su sensibilidad si son poetas, de su autoridad moral en todo caso.

Naturalmente, no siempre que el intelectual plantea y discute los problemas sociales y políticos traiciona su misión. Benda nota la diferencia que existe entre el clérigo que interviene en la lucha de las pasiones y de los egoísmos para dirigirla y estimarla y aquel que, colocado en un plano superior a los menudos intereses de la vida, alza su voz en medio de la contienda para hacer luz en la conciencia de los hombres. El clérigo falta a su misión solamente cuando desciende a la plaza pública para hacer triunfar una pasión realista de clase, de raza, de nación; pero no cuando lo hace para imponer principios de justicia abstracta. "Cuando Spincza, con peligro de su vida, escribe sobre la puerta de los asesinos de Witt: "*Ultimi barbarorum*", cuando Gerson sube al púlpito de Notre Dame para confundir a los asesinos de Luis de Orleans, cuando Voltaire combate por Calas, cuando Anatele France y Duclaux van a declarar en un proceso célebre, estos clérigos están plenamente y en las más alta forma en su función de clérigos".

Pero lo que a Benda le parece particularmente nuevo e inaudito es la adhesión incondicional del clérigo a la pasión chauvinista. Sólo en nuestro tiempo, según él, se ha visto a hombres de pensamiento hacer profesión de no someter sus sentimientos nacionales a ninguna norma de justicia. Y lo que es más grave, que esta adhesión incondicional sea más notable en los que él llama *clérigos por excelencia*, los hombres de iglesia. Estos que dieron antes el noble espectáculo de corazones solamente ocupados en Dios, desde hace cincuenta años se han entregado absolutamente y sin reservas a la pasión nacional,

han adoptado este sentimiento con la misma violencia de los letrados y de los políticos, y se han aprestado a sostenerlo en sus más discutibles injusticias.

En el análisis de esta pasión de los clérigos modernos es donde Benda muestra mejor la habilidad sutil y penetrante de su espíritu. Dos rasgos predominantes la caracterizan: de un lado, un concepto presuntuoso e irreal de perennidad; y de otro, la voluntad de asimilar a la forma de su espíritu la forma de un espíritu nacional que ellos enfrentan a otras formas de espíritus nacionales. En cuanto al primero, se resisten a creer que su nación está sujeta a una ley superior de disolución. "Los antiguos, dice, veían planear sobre la ciudad los designios ineluctables del Destino. La ciudad antigua se cobcaba bajo la protección divina, pero no se creía ella misma divina y necesariamente eterna. Estaba reservado a los modernos, — y bajo la inspiración de los clérigos, — hacer de su ciudad una torre que desafía al cielo". En cuanto al segundo, el autor de *La Trahisón des Clercs*, denuncia el afán moderno de concebir formas especiales de cultura opuestas entre sí y destinadas a romper y fraccionar la indivisible unidad de la conciencia humana. Los sabios de todos los países se esfuerzan en afirmar su pensamiento como algo que es parte de un patrimonio nacional; los artistas crean en nombre de una sensibilidad nacional, y en nombre de una ciencia nacional se elaboran los sistemas y las doctrinas y se plantean los problemas científicos.

De la simple constatación de los hechos, asciendo Benda al plano de las ideas para hacer una crítica general del pensamiento contemporáneo. Reabre el debate antiguo de Zenón y Heráclito, del ser uno, inmutable en su esencia, de los eleatas, y el devenir constante de la escuela efesiana.

Ya en libros anteriores había afirmado su posición intelectual frente a los pensadores que veían en la realidad una sucesión de estados, a la vez mutabilidad eterna y constante. En su *Belphegor*, su *Philosophie de la mobilité*, su *Ordination*, sus *Billets de Sirius* polemizaba con

Bergson, Maurras, Barrés, Sorel, Péguy. Hoy les ha encontrado una cabeza común: el pragmatismo, en cuyas enseñanzas ve discurrir las ondas del río heraclitiano, y contra él van dirigidos los más fuertes ataques de su argumentación.

Afirma que el clérigo moderno exalta la adhesión a lo particular y deprime el sentimiento de lo universal; dignifica la voluntad de sentirse en lo distinto y proclama despreciable toda tendencia a colocarse en lo general. Los escritores de los últimos años, en su gran mayoría, han glorificado el empeño de los hombres de adherirse, en su nación y en su raza, a todo lo que los distingue de las otras naciones y de las otras razas, y han repudiado, por el contrario, toda aspiración a afirmar la calidad de hombres, en lo que esta calidad tiene de universal y superior a las diferencias de grupo. En vez de predicar la disolución de los egocismos en un sentimiento de solidaridad humana, ha proclamado la alta moralidad de estos egocismos y denunciado el humanitarismo como una decadencia moral.

Del frente nacional han pasado al de clase, y han dicho al mundo burgués, unas veces, y al mundo obrero, otras, que en vez de atenuar el sentimiento de sus diferencias, necesitan esforzarse en sentir esta diferencia en toda su irreductible profundidad. Para apreciar la responsabilidad de esta enseñanza y los acervos de odio que ha acumulado, basta contemplar el efecto que ha producido la acción del fascismo dentro de la clase burguesa y del bolsheviquismo dentro de la clase obrera.

Este particularismo de los clérigos modernos ha llevado naturalmente a la exaltación de las morales especiales, en detrimento de la moral universal. Toda una escuela de filósofos enseña hoy que un pueblo debe hacerse una concepción de sus derechos y de sus deberes inspirada en sus propias conveniencias y no en los imperativos de la conciencia en todos los tiempos y en todos los lugares. ¿Qué mucho que esta enseñanza hubiera

justificado en Alemania la violación de la neutralidad belga, si muchos años antes el mismo criterio había justificado el crimen del proceso Dreyfus?

Y no sólo rechazan lo absoluto en la moral, sino también en la ciencia. Aquí los clérigos, según Benda, se han mostrado verdaderamente geniales en su aplicación a servir las pasiones de los laicos, porque no han vacilado en declarar que el contenido universal de la ciencia es una sombra, que sólo existen verdades particulares. No es de extrañarse, por lo tanto, dice, que haya llegado a hablarse de verdades francesas y verdades alemanas, de una verdad burguesa y de una verdad bolshevique.

Así las cosas, la religión de lo particular ha ascendido a las dominicas de la metafísica. Desde hace poco la metafísica adopta como estado supremo de la conciencia la *duración*, es decir aquello que nos afirma en lo más individual y distinto de nosotros mismos. "Nuestra edad ha visto, dice, este hecho desconocido hasta ahora: a la metafísica proclamando el culto de lo contingente y el desprecio de lo eterno".

De aquí a considerar que toda cosa sólo puede apreciarse en el tiempo había un paso. Y ése se ha franqueado. Toda cosa supone una sucesión, un proceso, jamás una permanencia, una cosa en sí. Esta concepción inspira todo el pensamiento de nuestros días. La crítica busca en una obra menos lo bello que la expresión del alma contemporánea, y la moral acepta una doctrina porque encarna la conciencia de su tiempo.

En seguida han aplicado estas doctrinas al Estado. Los que antes sostuvieron que debía ser justo, opinan ahora que debe ser fuerte; los que defendieron la libertad, predicán la sumisión ciega y el sometimiento de la toga a la espada, la necesidad de tener enemigos bajo su dominación, al agresión súbita, la astucia, la mala fe y el desprecio a los tratados.

Y a esta doctrina se le ha querido dar un valor moral. Hasta hoy se conocían dos doctrinas en cuanto a las relaciones de la política y de la moral. Platón decía: la

moral determina la política; Maquiavelo: la política es independiente de la moral. El clérigo moderno ha sentido una tercera; la política determina la moral. Cuando Maquiavelo formula su doctrina política, no confiere a sus ideas ninguna moralidad. La moral, para él, no tiene nada que ver con el gobierno de los hombres. Luis XI, Carlos V, Richelieu jamás pretendieron que sus actos obedecían a una norma ética. Por eso es que a pesar de sus violencias no turbaron en nada el curso de la civilización. Pero los clérigos modernos se han erigido en moralistas. Es la posición que adoptan Hegel, Barrés, Maurras. Y hoy, un gobernante, Mussolini, proclama la moralidad de su política de fuerza.

El realismo político y la religión de la fuerza son de inspiración pragmática. El pragmatismo ha enseñado que la voluntad es moral en tanto que es una voluntad de poder, que la moralidad de un acto se mide por su adaptación a su fin, que no existen sino morales de circunstancia.

En resumen, Julien Benda ve en la humanidad actual una masa en que la pasión realista alcanza un grado de conciencia y de organización desconocido hasta hoy, y dentro de ella una corporación que puesta en otro tiempo a ese realismo de las masas, no solamente no se le enfrenta ya, sino que, por el contrario, lo adopta y proclama su grandeza y su moralidad.

El libro de Benda tiene el mérito innegable de revelar en toda su desnudez una grave crisis de la conciencia humana. Lo que es discutible, y es bueno que se discuta, es el grado de responsabilidad que cabe a los intelectuales en la exacerbación de las pasiones políticas y nacionales.

Es evidente que los clérigos modernos comparten y dirigen estas pasiones, es evidente, también, que, en su gran mayoría han abandonado lo espiritual por lo temporal, y que en vez de servir de freno a los egoísmos, han hecho el juego de los laicos y servido sus intereses. Pero es la acción de estos clérigos lo que ha determinado la

crisis que denuncia Benda, o es más bien esta crisis el resultado de una vida impuesta por condiciones y exigencias actuales que sería interesante estudiar

No hay duda que algo ha cambiado en el mundo, y que es tan densa y fuerte la red de intereses y compromisos que envuelve al ciudadano de hoy por todas partes que le es cada día más difícil mantenerse en el plano de serenidad e independencia en que pudieron situarse en otras épocas ciertos tipos de excepción. Para los hombres de la Acción Francesa, los clérigos han hecho lo que Benda les inculpa; pero alegan que la responsabilidad de su obra debe recaer más que sobre ellos mismos, sobre la desgracia de los tiempos. Cuando todo es desorden y anarquía, la verdadera traición de los clérigos, han dicho, es encerrarse en su torre de marfil. Todo el mal, según ellos, ha venido de la democracia. Dentro de los principios de la antigua monarquía, la lucha de los partidos políticos no habría desencadenado la tormenta de las pasiones sociales y políticas. La izquierda, a su vez, atribuye el mal de la época a la resistencia que las clases conservadoras oponen a la realización de un tipo social elaborado de acuerdo con un concepto de la vida más humano y más justo. El mismo Benda reconoce que la sociedad moderna ha hecho del clérigo un ciudadano sometido, como tal, a todas las cargas que pesan sobre este título, y que, por lo tanto, es natural que le sea hoy más difícil que a sus antepasados el desprecio de las pasiones laicas; que la fe del clérigo reposa, en gran parte, en una serie de condiciones sociales que le son impuestas; y que el verdadero mal de nuestro tiempo no es tanto la traición como la desaparición de los clérigos, es decir, la imposibilidad de llevar en el mundo actual una existencia de clérigo. Benda llega a reconocer que el Estado moderno es en cierto modo responsable de la crisis por no haber sabido mantener una clase de hombres exceptuados de los deberes cívicos y absolutamente consagrados a alimentar el hogar de los valores espirituales.

Varios años antes, Georges Duhamel había ya in-

túdo este gran drama del espíritu en lucha con una sociedad que lo deprime y subyuga. Su *Salavín* encarna el tipo del hombre cuya vocación a la santidad convierte, dentro de la organización actual del mundo, en males y desgracias sus actos deseados, pero generosos, de beatitud y renunciamento.

La raíz primera del mal está, para Benda, en el error del hombre moderno de haber puesto el interés de su acción y de su pensamiento en lo fugitivo e inestable y no en lo eterno, universal y absoluto. En complicidad con una filosofía oficial y elegante, se ha perdido en el tiempo y errado el camino del espíritu. Pero es aquí donde Benda se nos presenta en lucha con su época. Dándose la mano, a través de los siglos, con Zenón de Elea, se yergue contra un sentimiento de la vida que la vida misma ha impuesto en el desarrollo de los acontecimientos y la evolución de las costumbres. Olvida el autor de *La Trahison des Clercs* que la filosofía más que un esfuerzo intelectual por revelar un ideal prestablecido, es un afán de interpretar la vida de acuerdo con el sentimiento de nuestra propia existencia.

Sobre todo, después de la guerra, la vida ha cobrado para los hombres un sentido nuevo. Interrumpiendo el curso normal de la existencia, derrumbando tronos, instaurando regímenes nuevos, poniendo en quiebra la civilización, la guerra ha hecho dudar de todo valor permanente e inmóvil. El sentimiento del absoluto estático pudo nacer y prolongarse dentro de una existencia exterior apacible y sin obstáculos, librada al ritmo regular y tranquilo de una sociedad sólidamente asentada sobre su base. Pero la inestabilidad de las instituciones, los cambios bruscos de la riqueza, la revisión constante de ideas y creencias tradicionales afirma y robustece de día en día en los espíritus el sentimiento de que la vida es cambio y evolución incesantemente renovada. Ya Iberico al enfocar el problema del absoluto en la filosofía actual, decía: "La hora presente de la cultura parece definirse por la crisis del absoluto platónico, inmóvil y

por la afirmación cada vez más acentuada de un absoluto viviente y movable. El absoluto platónico es eminentemente intelectual, y por lo tanto, las interpretaciones de la vida que en él se fundan están dirigidas y controladas por la inteligencia. El nuevo absoluto es más bien de naturaleza volitiva, irracional, y por lo tanto, las interpretaciones vitales que inspira se reclaman de una facultad distinta de la inteligencia y apta para recoger en su pureza la materia fluída de la realidad".

Pero en el fondo, este libro no hace sino circunscribir el debate que en los últimos treinta años, desde el asunto Dreyfus, ha colocado frente frente, en Francia, dos grandes tendencias de carácter social y político: el exclusivismo nacionalista, intransigente, irreductible, cuyos más altos representantes son Barrés y Maurras, y el humanitarismo idealista proclamado por Juarés, Romain Rolland, Georges Duhamel, y que hoy con tanto calor y tanta elevación vuelve a defender Julien Benda. De un lado una ideología que subordina el pensamiento y la acción, las actividades del espíritu—filosofía, ciencia, arte, religión—y los principios consagrados de justicia y libertad al interés de raza, de nación, de clase, y de otro una aspiración que reconoce como único valor absoluto y supremo de la vida el interés humano.

Maurras y Benda que polemizaron en los dos bandos opuestos frente al asunto Dreyfus, vuelven a encontrarse hoy para defender sus propios puntos de vista. Y por esto, dos libros igualmente célebres *L'Avenir de L'Intelligence* y *La Trahison des Clercs* cobran una significación extraordinaria en la actual lucha de ideas en que se resume la más importante polémica de los escritores franceses.

Es indudable que uno de los términos del dilema hoy irreductible moldearán el tipo de las sociedades y de las naciones en un futuro más o menos próximo. Pero cualquiera que sea la solución que los hombres de mañana aperten

al problema, el sufragio de las más altas simpatías acompañará siempre a los que han sostenido en la historia del pensamiento la causa de la humanidad, que es también del espíritu. .

ALBERTO URETA

Crónica Política

LA RIVALIDAD ANGLO-AMERICANA

UN tema tan vasto y complejo como el de la rivalidad que hoy separa a las dos naciones de habla inglesa no puede, obviamente, ser desarrollado dentro de los marcos de un corto artículo de revista. Apenas será posible indicar brevemente algunos de los motivos fundamentales que originan este antagonismo.

Durante los dos últimos años se han manifestado sordas corrientes de animosidad entre las dos grandes naciones anglo-sajonas, al punto de producir alarma en muchos de sus más sobresalientes estadistas. Evidentemente, esta situación de tensión no durará mucho. Vendrá una reacción, producida en el espíritu público por el descubrimiento de la gravedad de la crisis latente y vendrán esfuerzos sinceros de ambas partes, que tenderán a la conciliación, a eliminar asperezas, a limitar armamentos navales, a cooperar más estrechamente en la política mundial. Pero hay que considerar que estas alternativas de hostilidad y de buena voluntad, estas crisis de grave tensión, seguidas por una "entente" conciliadora, son fases características de toda gran rivalidad por el dominio mundial. Recordemos, por ejemplo, las difíciles situaciones de 1905 y 1911, entre Alemania y la Gran Bretaña, precursoras de la Gran Guerra, situaciones que fueron orilladas por las negociaciones de la limitación de armamentos navales y por la Misión Haldane a Berlín.

Convendría contemplar esta situación del antago-

nismo Anglo-Americano en forma más amplia—panorámicamente—analizando las causas profundas que lo originan y tratando de descubrir el objetivo de las fuerzas que hoy están en acción.

Procediendo por orden, podremos indicar someramente estas causas, que sería interesante describir más detalladamente en otros artículos.

Existe, en primer lugar, una tradición de rivalidad naval que arranca desde los tiempos de la Revolución Americana. La joven marina americana no ha desme-recido de la gloriosa tradición marítima de la madre patria y ha probado su temple en todos los encuentros de la Revolución y de la guerra de 1815, revelando su potencialidad latente y constituyendo así objeto de recelo por parte de Inglaterra.

Luego, un hecho de capital influencia en esta materia es la elevación de los Estados Unidos, después de la Guerra Europea, a primera línea. Antes de la guerra, fluía la corriente de la política mundial sin que aportaran los Estados Unidos contribución apreciable. Ocupados en el desarrollo y explotación de su territorio y en la consolidación de su influencia en el Continente Americano, no llegaban a desempeñar un papel internacional sobresaliente. Su situación económica era la de un país deudor de Europa, siendo el renglón principal de sus exportaciones la materia prima. Pero con el advenimiento de la guerra, el desarrollo de los Estados Unidos experimentó una desmesurada aceleración. Se realizó en cuatro años la evolución de cincuenta y surgió la hegemonía americana, que marca una nueva era en la situación financiera y económica del mundo. Recordemos que el antagonismo anglo-germano constituyó, durante los primeros veinte años del siglo el núcleo y la razón de ser de todos los sucesos que hicieron posible la guerra. Hoy día, desaparecido este factor, la situación anglo-americana puede apreciarse por las estadísticas que siguen, publicadas en el Boletín Mensual de

Estadística de la Liga de las Naciones para el mes de Noviembre de 1928:

EXPORTACIONES DE LA GRAN BRETAÑA, ALEMANIA Y ESTADOS UNIDOS.

	1913.		1927.	
	Exportación en millones de dólares	Porcentaje del comercio mundial	Exportación en millones de dólares	Porcentaje del comercio mundial
Gran Bretaña	2,556	13,9	3,447	11,3
Estados Unidos	2,448	13,3	4,758	15,6
Alemania	2,403	13,1	2,428	8,0

Aquí vemos que la Gran Bretaña reduce el porcentaje del comercio mundial de su rival, Alemania, del 13% al 8%, sólo para encontrar un adversario más temible, Estados Unidos, que hoy día alcanza a monopolizar el 16% del comercio del mundo, sobrepasando al volumen de Inglaterra en un 40%.

Es un hecho que actualmente no sólo poseen los Estados Unidos la hegemonía financiera y económica, sino que su progresión es mayor que la de cualquier competidor suyo. Mientras tanto, la Gran Bretaña pierde terreno. Y esta situación encierra una contradicción, pues Inglaterra sigue siendo la mayor potencia colonial del globo—sus dependencias cubren la cuarta parte del planeta—las armas y la diplomacia británica son factores primordiales en cuestiones internacionales. En cambio, los Estados Unidos poseen colonias sin importancia, no dominan, como la Gran Bretaña, los grandes puntos estratégicos ni cuentan con las fuerzas que, situadas convenientemente, cuidan del ingreso de los tributos al Tesoro del Imperio. Su fuerza, quizás su arma única, es el oro y con el oro han tejido una red que viene aprisionando al mundo. Así, pues, los Estados Unidos, económicamente los más ricos, son potencialmente los más

poderosos, naval y militarmente hablando. Y decimos potencialmente pues no han traducido todavía en términos de estrategia bélica su fuerza económica. La Gran Bretaña está obligada, por tal motivo, a buscar el modo de concertar combinaciones diplomáticas y estratégicas para contrarrestar el poderío de su contendor.

Los años que siguieron al término de la guerra han sido años de reconstrucción industrial y de competencia implacable. Era inevitable que chocaran las dos naciones que nos ocupan ya que uno de los hechos de mayor importancia ocurridos es el aumento progresivo y constante en la sustitución de mercadería inglesa por americana. En Sud América y en el Canadá, en Australia y en la India, en Europa y en la China, puede visiblemente apreciarse el aumento del volumen comercial americano a expensas del británico. El conflicto tiene proyecciones mayores que la simple exportación de mercaderías, pues abarca todas las materias primas fundamentales, el petróleo y el caucho, entre otras.

Otro factor importante es la lucha financiera y la competencia en la exportación de capitales, desde que la nación que exporta mayor cantidad de capitales es la que dominará eventualmente los mercados y fuentes de materias primas. Los Estados Unidos, con su inmensa acumulación de capitales, han podido desalojar a la Gran Bretaña de su privilegiada situación de primera exportadora de capitales del mundo. Las exportaciones en este ramo, verificadas por los Estados Unidos en 1927, alcanzaron la cifra de \$1,500,000,000; en cambio, la Gran Bretaña sólo exportó \$650,000,000. Y hay que observar que los Estados Unidos han sobrepasado a la Gran Bretaña en esta materia, únicamente desde el año de 1914.

Además, existe un aspecto más alarmante en esta cuestión, como es la penetración económica americana en el Imperio Británico, especialmente en el Canadá, Australia y la India. En el Canadá, por ejemplo, la influencia económica americana es muy importante.

Australia comienza a solicitar capitales de Nueva York en vez de pedirlos a Londres.

Es interesante, además, observar el gradual crecimiento de las esferas de influencia americana en Europa. Aquí, también, chocan las aspiraciones de ambos países, pues no puede considerarse a Europa como formando un todo homogéneo, contrapuesto a los Estados Unidos. Europa está profundamente dividida y en este terreno se entabla la lucha de las dos potencias anglo-sajonas. En Alemania predomina la influencia americana con la penetración de sus capitales en todas las grandes empresas industriales. De la riqueza alemana, calculada en unos sesenta millones de dólares, una cuarta parte está en manos extranjeras (americanas en su gran mayoría). De aquí la consiguiente orientación política, reflejada en las declaraciones del Canciller Muller en Ginebra el pasado mes de Setiembre, al efecto de que Alemania nunca formaría en las filas de "un frente unido" contra los Estados Unidos. La industria italiana está también en gran parte sujeta al capital americano, y así Italia ha caído en la órbita yanqui.

Con lo expuesto podría formarse el probable alineamiento de las fuerzas que respaldan a las dos naciones. En la esfera británica tendríamos a Francia y a sus satélites (Polonia, Checceslovakia, etc.) pues esa colaboración la ha adquirido la Gran Bretaña por el Pacto Naval y Militar de Julio, 1928. Existe, también, la cooperación del Japón, de acuerdo con la renovación del Convenio de Entente Anglo-Japonesa.

En la esfera americana gravitarían diversas naciones. Seguramente, los dos continentes americanos, aún cuando existe considerable oposición al imperialismo yanqui en la América latina y conserva influencia muy apreciable la Gran Bretaña. Y luego, todos aquellos países que han experimentado la penetración capitalista americana en gran escala, entre otros Italia y Alemania.

Aparecerían así, en formación, dos núcleos fundamen-

tales, dos grupos de alianzas, cristalizándose alrededor del antagonismo central angle-americano.

Es una de las grandes y trágicas ironías de nuestro destino humano, aquella que nos permite contemplar anticipadamente, analizar sin apasionamientos y predecir lógicamente, el curso de los acontecimientos que afectarán decisivamente a la Historia, convirtiéndonos a la vez en espectadores y en actores. Así, cualquier observador atento, anteriormente a 1914, pudo predecir la catástrofe que llegaba. Y, sin embargo, la magnitud de las fuerzas que actuaban excedía todo esfuerzo aislado o concertado de los hombres. Entre la situación actual y la que precedía a la Guerra Mundial, existen numerosos puntos de semejanza. Posiblemente prevalecerán nuevamente las mismas fuerzas, por encima de toda buena voluntad. Posiblemente aparezcan fórmulas salvadoras.

Mas, en la lucha para evitar la repetición de la catástrofe de 1914 es requisito indispensable discutir y analizar plenamente todos los factores de la situación actual. Así, quizás, por el concurso de todas las inteligencias, podrá detenerse el desastre que nos amenaza.

CARLOS WIESSE R.

Crónica Científica

EL MITO DE GLOZEL.

El mundo científico fué conmovido hace poco tiempo por el descubrimiento de los hermanos Fradin. Hoy la expectación está puesta en el señor Bayle, encargado de dilucidar, científicamente, la controversia judicial que, por "difamación", surgió contra los que—como creímos desde un principio—tenían toda la razón de su parte: los escépticos acerca del mito de Glozel.

Ordenado el exámen de diversas piezas pertenecientes al "museo de Glozel", este ha sido sabio y pacientemente practicado por el actual director de los servicios de identidad judicial de Francia. Ya está dada al mundo de la ciencia la primera relación de las investigaciones hechas sirviéndose del material ofrecido por las tabletas arcillosas que ostentan las inscripciones, base del mito de Glozel.

Cuidadosamente desprendidas del cuerpo de las tabletas unas pequeñas porciones prismáticas, fueron sometidas a diversos análisis tendientes a demostrar la coacción de las piezas, su constitución, los elementos orgánicos contenidos: vegetales y fibras teñidas, y la composición de la materia arcillosa.

Respecto a la coacción de las piezas, Bayle después de seguir métodos basados en la cristalografía y en una técnica especial, afirma la presencia de fragmentos vegetales no alterados lo cual demuestra temperatura inferior a los 150°; presencia de silicato de aluminio aún hidratado, lo que implica una temperatura inferior a los

450°; y presencia de minerales que han sufrido transformaciones a muy altas temperaturas.

Los elementos orgánicos incluidos en las tabletas: trozos de musgo, fragmentos de hojas (aún clorofilianas) etc. etc., valiéndose de la comparación de hojitas de gramíneas recogidas desde 1815, llevan a la certeza de que los incluidos en las tabletas, según el coeficiente de absorción 1,56, que corresponde al fragmento de gramínea de la tableta, solo datan de hace menos de cinco años.

M. Bayle al analizar las tinturas de las fibras encontradas en los prismas "gozelianos" no ha podido valerse, debido a la pequeñez de ellas, del análisis químico. Solo han podido ser empleados con efecto métodos ópticos basados sobre la absorción. Tampoco pudo estudiarse la fluorescencia de las fibras desde que éstas no lo eran. Por razones de técnica se limitó el estudio a las fibras rojas encontradas, presentando estas los caracteres de las materias colorantes artificiales conocidas solo desde hace muy poco tiempo.

Sujeta la materia arcillosa a la prueba del agua, se deshizo rápidamente. En ochenta segundos se deshizo una punta de un centímetro del prisma, puesta en agua de temperatura normal.

Los rasgos marcados por una lima y otros detalles hallados por Bayle bastarían a este para llegar a la conclusión de que las piezas de Glezel proceden del "laboratorio" de los hermanos Fradin. Sin embargo, hagamos un resumen que sintetiza las afirmaciones de Bayle:

La clorofila hallada en los elementos orgánicos presenta los caracteres de plantas conservadas desde hace menos de cinco años.

Los pelos de lana y algodón incluidos están en perfecto estado de conservación y sus tintes son materias colorantes modernas.

La diferencia de temperaturas de cocción de los componentes demuestra que *las tabletas* no han sido jamás cocidas.

La disgregación de las tabletas al contacto del agua tanto en sus superficies como en su interior, y la ausencia absoluta de indicios que demuestren la permanencia prolongada de ellas bajo tierra, llevan a la categórica afirmación de que estas no han estado enterradas durante un largo espacio de tiempo.

El análisis de M. Bayle comprueba científicamente afirmaciones que, basadas en principios históricos y de sentido común, a raíz del "descubrimiento" de los Fradín, fueron sostenidas en contra de las opiniones oscurecidas por la curiosidad de los hallazgos que crearon el mito del Glazel.

ARQUEOLOGIA AEREA

La Academia francesa de Inscripciones y Bellas Letras acaba de revelar los magníficos resultados obtenidos desde 1925 por medio de la exploración y de la fotografía aéreas para descubrir y estudiar los vestigios de antiguas civilizaciones. El sabio geógrafo, arqueólogo y políglota padre Leidebard, en colaboración con los servicios de la aviación francesa en Siria, ha hecho importantes investigaciones de este orden en la región del Alto Djeziré, entre el Eúfrates y el Tigris, y en las venedades de Damasco.

El proceso de sus trabajos es muy interesante. Volando en la región indicada, con un objeto simplemente geográfico, el padre Leidebard descubrió que los *tells* o montículos artificiales que cubren la vasta planicie, no eran desordenados, como aparecen a la vista del caminante o del observador terrestre, sino que corresponden al sistema de las comunicaciones asirias y romanas, marcado por tales señales que coinciden, además, con la ubicación de antiguos centros de cultivo o de puestos fortificados. Así se ha podido seguir nuevamente el trazo de las grandes vías comerciales y militares entre Resaína, Mardes, Nissibin, Singara y Thanurín, en una comarca de quince mil kilómetros cuadrados.

Las destrucciones sucesivas de las antiguas ciudades históricas, las invasiones persas y árabes, la tierra traída durante siglos por el viento del desierto, han cubierto ese territorio de una capa indescifrable para quien la recorre por el suelo, pero que ofrece al observador aéreo aspectos o modalidades que han podido conducirlo a la clave de nuevas e importantes exploraciones terrestres.

La fotografía aérea se ha incorporado así entre los auxiliares importantes de la arqueología, ya que en ella se puede alcanzar resultados inaccesibles para cualquier otro procedimiento, pues hay regiones a las que no es posible llegar de otro modo y visiones panorámicas que tampoco se puede obtener de otra manera. Ciertas ondulaciones del terreno son invisibles de tierra no sólo por la uniformidad del color y de la composición del terreno en estepa, sino porque no hay sombras perceptibles bajo sol ardoroso del desierto sino a las horas muy matinales o vespertinas en que sólo la coincidencia puede situar al observador en lugares de interés, mientras que la rapidez y la totalidad de la visión aérea permite a las mismas horas recorrer grandes extensiones cuando se producen iluminaciones oblicuas capaces de proyectar sombras. La fotografía aérea recoge todas esas observaciones y por el hecho de situar los lugares fotografiados en su medio natural, facilita la interpretación.

Así es cómo se ha podido levantar el plano de la ciudad bizantina de Thanurín; descubrir los campos de defensa y el *castello* central de la plaza fuerte de Tell Brak; ciento veinte kilómetros de frontera romana-bizantina entre Thanurín y Dara, con todos los puntos de defensa de primera línea, las etapas y los puestos de señales; sesenta kilómetros de la frontera romana de Séptimo Severo y de Dioclesiano, al este de Khabur; defensas romanas y planos de ciudades antiguas escalonadas sobre las orillas del alto Khabur; etc.

La investigación aérea no prescinde de la terrestre.

Por el contrario la necesita para confirmar sus descubrimientos, para realizar la exploración propiamente dicha, para las excavaciones sin las que no es posible el estudio. El avión resulta el pionner de la arqueología en nuestro tiempo.

S. P.

Crónica artística

El arte en el mundo ha experimentado una gran revolución en el siglo XX. Los artistas han buscado nuevas formas de expresión y han explorado los límites de la creatividad. En este contexto, el arte abstracto y el expresionismo han ganado terreno, desafiando las convenciones tradicionales. Los artistas han utilizado nuevos materiales y técnicas, como el collage y el ready-made, para crear obras que desafían la percepción y provocan el pensamiento. El arte contemporáneo se caracteriza por su diversidad y su capacidad para reflejar la complejidad del mundo actual. En este sentido, el arte no solo es una forma de expresión, sino también un medio para cuestionar y transformar la realidad.



Crónica artística

I RELUDIO AL JAZZ INTERPRETE DE NUESTROS DIAS.

(Escena, paleta y colores del jazzband a través de Ted Lewis.)

DENTRO de la fuerte pero amorfa vida del siglo que respiramos, el desequilibrio espiritual se ha agudizado. El fenómeno de nuevas orientaciones en florecimiento se precipita con la guerra de 1914: lo que sólo debió germinar muchos años después, eclosiona desbordante en cuatro años que son inolvidables para el mundo. Y así, lo que en 1913 era tartamudeo fué en 1917 vocalizar de palabras, y de imprecaciones.

Ideas rancias acerca de las Monarquías, de las Aristocracias, de la Kultur, de la Burguesía, de la Paz Armada y de los Gobernantes, se van a la tumba en un santiamén.

En tres madrugadas marchitaron los frondosos árboles de acero en que encarnaban el Poderío y el Imperialismo. Aquellas dos antenas, listas en la mente de todos, a rechazar los rayos del firmamento del viejo mundo, se doblaron, mohosas, en cómica huida. Al caerse, debiluchos, los bigotes del Kaiser había fallecido una época. Surgía, pteente, otra.

El caos de la guerra hizo por el mundo mucho más que el gran baño que fué—siglos antes—el Diluvio. Entonces, con la experiencia de Noé, sólo avanzaron la ciencia de la navegación y el arte de sufrir las consecuencias del abuso de jugo de uvas en el organismo humano. Pero desde 1914, como en los cuentos de hadas, la Cien-

cia se puso las botas de siete leguas y, en su formidable avance, cargó con ideas de toda clase. Por eso, lo que parece paradoja, el bestezco trágico de las "Berthas" que clavaban los destellos de sus espejos negros sobre París, hizo más por la renovación de las exigencias estéticas que los gritos y aspavientos de Marinetti y sus payascs, hístéricos de notoriedad.

Para la producción artística, que tiene un algo de mujer, trajeron nuevos vientos los abaniccs que son los aeroplanos. Y mientras las hélices batían las nubes estratificadas por siglos de paciente elaboración estética, el mundo se convulsionaba, alejando lejos de sí el polvo de naftalina que protegía sus aficiones para con un arte que, pronto, se convertía en histórico.

A juzgar por el sabor podrán confundirse los renglones anteriores con memoraciones o vaticinios apocalípticos; tal vez sí con un estudio de la Biblia. No es así; estas líneas sólo tienen por objeto el de hablar del jazz-band.

Ahora, que entre el Biblia cock-tail y el jazzband haya similitud de sabores por sus componentes, agrios y dulces, por cosmopolitismo y por alegría, esa no es culpa mía.

Sin embargo, entre el gran libro judío de ayer y la "orquesta negra" de hoy, hay rasgos que son comunes y que demuestran el parentesco. De preferirse uno u otro hay que escoger el escándalo jazzbandístico, es menos ensordecedor al que, en algunos pasajes, encierra la Biblia. Uno es superior al otro, está bien, pero eso no quiere decir que no existan lazos de familia entre ellos.

Un entendido en hacer genealogías (Las genealogías se inventan) nos demostraría por A más B que Jazbo, introductor del estruendo acompasadísimo y loco que lo hizo célebre, desciende en línea recta de los ar-

cángeles y querubines que en el bazar del cielo surten de artículos auditivos a la escena celeste—tempestades, vientos, etcétera, etc.

Con cierto airecito de modestia, la Biblia nos pone al corriente de todo aquello que antecedió en el tiempo a lo que para algunos incautos se debe, únicamente, al entusiasta Jazbo.

Tan cierto es que los recursos del jazz no fueron invento de Jazbo lo prueba la abstención de este: no patentó, en el país del interés y la usura, su serie de estruendos bailables. Jazbo sabía que la Biblia se había antecedido a él, pues son "jazzbandísticos" los ruidos de timbales, cornetas y cornetines, platillos y tan-tanes celestes que logran el "escándalo" que festeja a Moisés por su raid de ida y vuelta a las nubes; que después rugirá en el Apocalipsis y que al fin destempará el sueño de justos e injustos (gran mayoría) dormidos en "el regazo eterno" hasta un rato antes del gran espectáculo "El juicio final".—Dicen que ese día la Justicia no será ciega, Dios prestará su ojo, y que para festejar tan magno suceso se despertará a todos los que, bajo metros de tierra, duerman el gran sueño. Como todos, para entonces, estaremos pesadamente, sumidos en él, habrá una corneta encargada de despertarnos. Pero la Biblia no dice quién tocará esa corneta, ni nos explica cómo ha de sonar. Pero para que logre despertar a los muertos ... ¡sólo el cornetín del jazzband de Ted Lewis!

Al cír el cornetín — punto final de nuestro cansado reposo—despertaremos (Ted Lewis lo hará cantar muy suavemente). Y poco a poco—sonaja, sonajita—irán su alegría y su oro brillando cada vez más en nuestros cráneos. Derrepente chillará; y volverá a su canto suave; y ¡gritará! Entonces moveremos eléctricamente nuestras carroñas. Y alegres, a pesar de la interrupción de nuestro sueño, rápidamente; vestiremos entusiastas nuestras mejores carnes. Aristóteles volverá a sus andanzas. Heine dejará de lado, cosa vieja, su parálisis y, si las consigue, Cervantes tocará un par de castañuelas.

Perderá su honroso apodo, pero ¡sea! lo hará en homenaje a un artista.

Y Ted Lewis seguirá tocando mucho tiempo, él mismo se habrá arrullado. Al concluir vendrá la gran ovación. Sólo algunos dormilones no lo comprenderán.....

Es indudable que Jehová nos ha colocado en un momento que no nos favorece grandemente. Hoy el camino de la vida está lleno de vallas que impiden el "libre tráfico". Si la constancia porfiada—el instinto de conservación dicen sabios y sabihondos—nos empuja a seguir, siempre será escogiendo en nuestro camino, sólo algunas ventajas, pues las otras la vida nos impone rechazarlas u olvidarlas.

Si, según nuestros buenos deseos, todos los caminos deberían conducir finalmente al éxito y a la felicidad no sucede eso en la fría realidad. Un camino es la "vida intachable", otro "el camino de la fortuna" v. gr. El primero conduce a la pobreza y el otro, se desvía..... Etcétera. Etcétera. Es esta desigualdad en devenir constante y bullente lo que caracteriza, dando mayor fuerza de originalidad que a los anteriores, a los años que Dios, nos ha destinado.

Los años que el Rey de los Ejércitos, nos destina ¿tienen, acaso, mayor representación, dentro de alguna forma de arte, que la que el jazz ha conseguido? Interpretan el momento actual la escultura, la pintura, la novela, la poesía? El cinema? Salvo muy pocas excepciones, nó. Son balbuceos o esbozos poco afortunados los que lo pretenden. A menudo, candideces.

La poesía que cristalizó solamente en multitud de "ismos" y estrambotiquerías creyó tomar el pulso al latir de motor de explosión que es nuestra época pujante. Pero no le llegó a tomar el pulso, a lo más, el pelo.

La poesía no puede dejar nunca de gustarnos—es un bálsamo que nuestros antepasados nos legaron.— Pero ella nos "eleva", es decir, nos *saca* de nuestro momento: nos *separa* de nuestros días, mientras nos entregamos a vivirla en su mundo de ficción.

La poesía de hoy, si quiere interpretar nuestros años, debe ser breve, concisa. Ahorradora de caminos nos lleva, ágil y recta en su vuelo, la flecha que es la metáfora. La metáfora es bella ecuación algebraica; pero poseerla es difícil como grave es saltar en el trampolín que nos lanza a las estrellas....(Cuidado con la espina dorsal!).

Y por eso, bien lo sabemos, la poesía "de hoy" es una niña con muchos admiradores, pero sin novio. De ahí su tristeza y su debilidad.

Son, pues, muy raras las manifestaciones artísticas que *cogen* y expresan espíritu y vida actuales.

Por su sobresalto, por su corte violento, por su desequilibrio y por su medido romanticismo—que solo se entrega por miligramos—, el jazz interpreta, por supuesto que con la nebulosidad propia de toda música, el latir "sincopado" de nuestros días. Lo *coge* y musicalmente, a veces anti-musicalmente, lo devuelve en torrentes de alegría y de color que se desbordan de los plateados saxofones, de las hilachas de oro que son los cornetines, de las trenzas rubias de las guitarras del Hawai, de los amarillos tan-tanes con sabor a monotonías salvajes, de los tenores que son los violines, del requido satisfecho de los bombos panzones, de la plata del canuto (pobre niña!) que llora y que es la flauta, de los platillos, estrellas con que el cielo condecoró la orquesta, y de los

banjos, ya dormidos, ya despiertos, que cantan sus tristezas, que gritan sus borracheras.....Y todos siguiendo a la batura, espada que acaricia, brújula triunfante que señala la alegría.

Josefina Backer, muñeca eléctrica, vibración de esguinces negros y reflejos de bronce, es el índice de la muerte de un arte, del nacimiento de otro: "El rey ha muerto ¡Viva el rey!". Josefina no es más que 0 grados en el termómetro del arte. Josefina Backer 0°. Josefina Backer, nueva era.

La Backer atrajo a la masa, a la multitud desecsa subconcientemente de dejar de lado canseras, cortinas, cerquillos, tules y gasas que estaban por demás sobre la escena, y sobre ciertas personas... El arte de la postguerra podía ya comenzar a vivir.

Al igual que Josefina Backer, Jazbo—pieza de ébano encajada en una orquesta de cabaret—dá un grito gutural, y allá a fines de la gran guerra, inicia sus faiterías musicales impregnadas de un agrio saber a selva. Jazbo logra "escándalos" dignos de la Biblia.

Pasaron años en que sólo se le imitó. De las gentes locas por bailar al compás salvaje de músicas "negras" parecidas a las de Jazbo, nació la palabra *jazz* que fué aplicada en general a la que descendía de Jazbo. Muchas orquestas imitaron esa música. Muchos nombres se cotizaron en los estrados de los cabarets. Pero nadie, por entonces, superó a Jazbo. Fué tal el desbordamiento incontrolado de las notas, que pronto se inundó por todos los Estados de la Unión el jazz puramente negro. Pero allí no había casi arte, solo que de conformidad con los tiempos que soplaban se declaraba, primero, y luego se daba el certificado de defunción a la música melosa y dulzona que correspondía al estilo de los cerquillos, perillas, tules y gasas. A esta situación de "negrismo" siguió una época de estancamiento. Jazbo, Imi-

tación y Estancamiento corresponden al 0° del termómetro.

En la música de Jazbo y de los que le imitaron prima el instinto, de allí su aceptación por la masa.

El primitivismo musical no interpreta, sino dá, por entero, la sensación de movimiento. Es un compás muy marcado: dibujo hecho con líneas gruesas e imperfectas, pero esenciales, del movimiento de todo baile. Más que oírse esa música, se le baila. Es un resorte que nos torna incansables. Es música de metrónomo, pero de metrónomo de carne y hueso. Es música eminentemente sensual.

Esa fué la música de Jazbo y sus imitadores.—Al negro, en Estados Unidos de Norte América, se le mata, se le persigue, se le pospone, pero él imprime su espíritu primitivo, con el éxito de su estruendo musical, como un fierro candente al mascar en la piel animal.

Luego, el jazz se estancó. Y así quedó ahogado en U.S.A., demostrándose que el estruendo como música es un fracaso. Cabe afirmarse tan sólo su éxito como estruendo.

El jazz no cruzaba o no se imponía más allá de las fronteras. Iba a morir por auto-envenenamiento. Bien lo merecía!

Pero del estruendo insoportable, precisamente cuando la mueca agónica se pintaba en él, surge, resbala rápida la miel de los saxofones sabrosos y brillantes—crystalización de bostezos de felicidad—que rítmicamente acompañan a las orquestas de Paul Whiteman, Ted Lewis, Olsen y Coon Sanders.

Y vestidos en sus "smockings" impecables o en "fracs" elegantísimos, unos cuantos hombres logran llenar el mundo de notas melodiosas y nuevas. Para oírlos desde temprano en las noches, el sol se escondía muy pronto y la luna de las grandes ciudades guardaba

los estrépitos del día para no interrumpir el nuevo canto. Todavía sobre las blancas tarjetas que son las camisas de los "fracs" ninguna *alta autoridad* ha escrito las tres palabras que sobre esos pechos todos deberíamos leer: "Aquí hay arte".

Con el tiempo el jazz se ha transformado y ha dejado de ser grito salvaje que rememora vuelo de aves de rapiña en pos de bárbaras conquistas, carnes sedientas de lujuria.

En manos de algunos artistas verdaderos, la batuta de hoy dirige un vuelo de palomas. Ágiles, robustas, musculosas, optimistas, pero palomas.

El jazz ha dejado la ciudadanía norteamericana. Se ha hecho cosmopolita. Es el intérprete universal-cariñoso y burlón, con un algo de Chaplin de nuestros días.

Con sus ojos llenos de tempestades y del traqueteo de los grandes puertos, y sus cílios abrumados por el fragor de mil temporales y el chirriar de gigantescas grúas, Paul Whiteman deja una noche de ser marino, baja de su buque y, gordo y sonriente, se escurre por la aduana contrabandeando su bagaje cosmopolita, mariposa de cien colores, escondiendo su batuta, varita mágica que canta, émbolo que empuja, joya que vale millones.

Este gordo y sonriente "buen hombre" empuña el codo de su brazo con la zurda, la otra mano con la pluma que vuela que es su batutita, escribe toda la filosofía de la historia contemporánea, fragua de Vulcano.

Whiteman, antiguo marinero, dirige hoy una orquesta vivo retrato cinematográfico del latir de nuestros días ausentes de romanticismo. Fuerza y optimismo, caricatura, y estruendo de máquina de muchos H.P. la caracterizan. Su romanticismo es relativo, casi no existe; pero eso sí, si algunas veces se nos presenta, no

vale mucho, no vale nada. En un gordo alegre cabe mucho. Pero en un gordo no cabe el romanticismo. Por eso si Whiteman quiere, de vez en vez, ser Romeo, nos resulta desagradable. Sus piezas románticas tienen, de perfil, mucha panza.

Este antiguo lobo de mar inflado de robustez y de carcajadas burlonas, este sincopador maravilloso, tiene elasticidades y atletismos de Douglas Fairbanks, señal de los hombres a su estilo, encarnación del self-made-man, del optimista y también del niño. Porque, hermanos por el espíritu, Douglas y Whiteman tienen mucho de niños.....

Y como había vivido mucho y sufrido los embates de corrientes adversas, en la música es un pintor de claroscuros. Sus notas rastrean las profundas oquedades y saben subir a las cumbres. Pero suben en ascensores eléctricos.

Sus notas son bruscas, instantáneas como un disparo; otras veces, se duermen enredadas en los sensuales cordajes de sus guitarras del Hawái: se les oye como si las viéramos en el cine al "ralenti". Presas de caricias exóticas caen en el ensueño.

A veces la orquesta es un motor de explosión. Un lindo motor de explosión.

Y este vibrar de la música de Whiteman va escribiendo poemas: son bellas a menudo las curvas que traza un sismógrafo!

Whiteman, sismógrafo de nuestra época, intérprete de los yanquis, nos los explica, nos los traduce en los acordes de su orquesta con ese algo que tienen a la vez de niños y de brutos.

Un día unos payasos buenos dejaron sus piruetas. Su risa no estallaba en el momento preciso; sus máscaras de harina quisieron la risa pero sus ojos la negaron. En esos ojos había ternura, lágrimas y vida. Pero no esa

vida que se impone al payaso, vida de muñecos de resorte. Dejaron sus piruetas y sus falsas carcajadas. Aquella noche vistieron sus mejores galas, y en el momento de salir al redondel, robaron los instrumentos musicales de la banda del circo. Como ladrones caminaron sobre el aserrín. Todo el público esperaba una nueva payasada, grotesca y mecánica.

Pero esos payasos buenos tenían la ansiedad de gritar al público sus anhelos de vivir otra vida que aquella que aprisionaban sus máscaras inmóviles. Y fué entonces que surgió el milagro de Ted Lewis. Las estridencias de las falsas carcajadas no se oyeron más en aquel circo. Sin necesidad de falsear lo que querían expresar, dijeron esa noche en melodías inesperadas, todo lo que ellos eran: dolor, esperanzas, sonrisas de niños asombrados, amor libertad: vida.

Esa noche los instrumentos de la murga "atrapa público" se sublimaron. Y nació al mundo el arte de Ted Lewis.

La voz de Ted Lewis implora como debió implorar en Alaska, en medio del bullicio del cabaret paupérrimo del poblacho, una voz que no hemos oído nunca pero que llevamos prendida en nuestra alma:—"Georgia! GEORGIA!" Así imploró ese hombrecito, nuevo Francisco de Asís, que con su bastoncito, nos enseña a ser buenos; ese hombrecito impalpable que desfila siempre bueno ante nosotros, que nos regala carcajadas aún cuando sus ojos son los más tristes del mundo: Chaplín, el Quijote de nuestros días.

Porque Ted Lewis tiene mucho de Chaplín es que su voz sabe expresar como los ojos de este hombrecito que sufre mucho y que se sobrepone a su tragedia: una patadita en Lewis un "gallo" del clarinete y echa a volar su mala estrella. Ted Lewis es en el jazz lo que Chaplín en el cine.

Whiteman es gordo y Lewis es delgado, debe de ser por eso que este sobresale. Ha cambiado sus vestidos amplios de payaso donde titilaban las estrellitas

de las lentejuelas, lágrimas del circo. Hoy viste de frac y luce su solapa una camelia, condecoración expctánea del mundo a su arte. En él si cabe lo triste.

Si la música de Whiteman tiene algo de dionisiaca la de Lewis, me atrevo a afirmarlo, tiene mucho de judía.

Chaplin: humanidad triste, caricatura del romántico caído de una estrella, alegría brumosa de ojos velados por lágrimas, bondad para con los que le pisotean: Lewis también hebreo, también bueno.

Pero Lewis tiene arranques de optimismo potente; resurrecciones de alegrías. ¿Lo inspira la Fuerza que impulsa a Charlot, ebrio de valentía, a desafiar al león? A desafiar al león, cuando lo miran los ojos para los cuales él vive!

El amor, foco de irradiación del gran arte de Ted Lewis.

Pero en Lewis el amor es el amor de "todo un hombre", sin las exageraciones del estilo de Whiteman, y sin el espantoso melosismo de las canciones napolitanas, largos tallarines dulzones. Y sin la demostración huachafa de los dós de pecho, recuerdo del 1910: el tenor *impera sobre los desgraciados* de los coros. De esos dós de pecho insoportables, e inacabables, como los respaldos de las sillas del "art-nouveau", los moños, las modas de 1911 y los bigotes del Kaiser.

El mundo ha avanzado mucho y con él nuestras aficiones. La ortofónica nos ha vuelto exigentes, y ha renovado las melodías. Nos trae el mensaje de todos nuestros hermanos; proféticamente nos hablan voces de seres que nos están lejanos. Así ha muerto todo lo que había de falso. Y así hemos valorizado a Ted Lewis, el poeta que expresa el vivir de nuestros días con las maravillosas metáforas que nos regala su orquesta de antiguos payases.

Agil y elegante judío: si los hombres aún no te comprenden, ¡no importa! Feliz tú que tienes un tesoro!

¡Que ría el saxofón, ponte tu mágico sombrero" lleno de alegrías" y sigue acariciando al mundo con tus cantos. Sigue siendo quien eres. Si los hombres no te comprendemos, no importa. Que estallen las notas de tu crquesta:

¡Feliz tú que tienes la sonrisa de todas las mujeres!

Lima, Julio 13 de 1929.

ENRIQUE DAMMERT ELGUERA.

CINE ARTE DE HOY

EL cinematógrafo es uno de los más altos exponentes del arte del novecientos. Es, si se quiere, la nueva y única posibilidad estética que nos queda. Lo acelerado de nuestra vida ha dejado rezagadas las antiguas artes clásicas. Expresiones estéticas de un momento, no podían servir para realzar y plasmar nuestro vivir, que no es un momento ni varios momentos, sino el agolpamiento simultáneo de muchos en un devenir incesante y veloz.

La vida contemporánea no se desarrolla en el espacio. El espacio ha muerto o por lo menos está agonizando, el tiempo y la velocidad lo asesinan. Las artes que requieren de espacio mueren junto con él. Ahora sólo existe la belleza de la velocidad, por lo menos es la única que verdaderamente sentimos. El enorme desarrollo de la mecánica ha tenido una influencia decisiva en nuestra psicología, hemos dejado de considerarnos como hombres para medirnos como máquinas, y mientras las máquinas se humanizan más cada día, nosotros nos motorizamos más y más.

El atletismo y el deporte que tan hondo se nos han adentrado, no tienen en realidad sino un objeto: "poner a punto el motor" humano, para que en un momento

dado pueda dar el máximo de rendimiento, lo mismo que se prepara un aeroplano para cruzar el Atlántico o un automóvil para batir un record de velocidad o de distancia.

La división del trabajo ha deshecho nuestra personalidad. Reduciéndonos a un órgano de la gran maquinaria, ahora somos una tuerca, una biela, un eje; algunos, muy pocos, bujías de este gran motor de explosión que es la humanidad del "Veinte".

El dinero es el único combustible que puede mover esta máquina. Si este no existe, la máquina cesa de trabajar inmediatamente, comienza a enfriarse y hay que venderla como fierro viejo.

Esto es bueno o malo no lo sabemos, pero lo que sí sabemos, es que es, la sola carta que nos queda por jugar o renunciar, pero cómo renunciar es trampa tenemos que jugarla.

El cine arte mecánico, arte de tiempo, de rapidez, de sucesión de imágenes, de desplazamientos instantáneos es el único que puede plasmar este vivir, esta concepción mecanicista del mundo, el único que puede darnos la sensación y la expresión de la velocidad. El cine tiene que ser como es, mudo, darle palabra es quitarle rapidez y en la rapidez estriba su belleza y su expresionismo. Al cine se le ha falseado hasta hoy su dirección. Se ha pretendido convertirlo en satélite de la Literatura, sin darse cuenta que entre ambos existe un abismo insalvable. La Literatura es arte de ideas, el cine es puramente arte de imágenes, de muchas imágenes. De allí el fracaso de los "régisseur" al filmar obras literarias. El cine no podía coger de ellas sino el argumento, pero el argumento en una obra literaria no es lo esencial, no siquiera lo secundario, es sólo el pretexto de que se vale el autor para desarrollar su ideología o su estilo y esto necesariamente tiene que escapar al cine, porque con imágenes jamás se podrá dar ideas, lo más que se puede es seguir las y las surgerencias son completamente personales. Nunca po-

drá el ecrán darnos una noción cabal de la filosofía pirandelliana, del humorismo de Shaw o de la elegancia de Wilde. Felizmente hoy día se siente ya una marcada separación entre el cinema y la literatura, y mientras este busca sus motivos en la masa, la literatura se hace biográfica y personalista. Al fin han comprendido que no congenian, y se divorcian. Así ya no procrearán más hijos híbridos y andinos.

A una época como la nuestra que es un hacinamiento de hombres y máquinas corresponde lógicamente el arte que brota de una máquina. Por eso el cinema tiene hoy la fuerza incontrovertible de un sino.

Barranco, julio 1929.

JORGE PATRON Y.

Encuesta I de N. R. P.

Lo que aprenden nuestros hijos

Quienes toman interés en seguir los estudios, comentarios e iniciativas concernientes a la enseñanza pública han observado seguramente qué pequeña importancia se concede en ellos al grave problema de los textos, que es una parte principal del contenido mismo de la enseñanza.

Aun sin preparación ni cultura general en materias pedagógicas, la simple función alerta de padre, revela a millares de personas, día a día y en materias diferentes, la deficiencia o el absurdo de lo que aprenden nuestros hijos.

Desde el punto de vista de la formación de una conciencia nacional, la enseñanza no obedece a ningún concepto superior, ni siquiera razonable. No se da a nuestros hijos ni el noble sentido de su nacionalidad, ni el conocimiento comprensivo de la historia como fenómeno biológico y social, ni una idea clara del país, de sus condiciones y posibilidades, ni el sentimiento afirmativo de su nacionalidad.

Con el criterio de lo útil, no se selecciona lo que realmente merece ser estudiado por su valor educativo, cultural o humano, no se establece la tabla de valores de los conocimientos ni su adaptabilidad a las necesidades inmediatas de los escolares y a las futuras de los ciudadanos.

¿ Y desde el punto de vista psicológico?. Los textos de enseñanza no están condicionados en unos casos a la mentalidad infantil; en otros, a la de nuestros niños en función de su ambiente; son frecuentemente tendenciosos, contrariando el principio de la imparcialidad de la enseñanza que educa la libertad mental. Otras veces son incompatibles con el grado de desarrollo de la inteligencia a que corresponden sincrónicamente.

Sobre todos estos aspectos de asunto tan trascendente, tenemos informaciones, observaciones, reflexiones, que no queremos adelantar para no influir en la colaboración que solicitamos para libertar a nuestros niños de los malos textos.

No nos parecen la oportunidad ni la forma de abordar todo el problema del contenido y de la dirección de la enseñanza, por eso ahora limitamos esta encuesta inicial de N.R.P. a los textos de enseñanza primaria y secundaria.

Más por señalar algunos hitos en el campo abierto, que por limitar ceñidamente el contenido de la *Encuesta* señalamos los siguientes puntos a la consideración de los lectores de N.R.P.

a) La enseñanza de la Historia. Metodología. La enumeración y la narración. Las civilizaciones. Concepto social. Sentido humano. Influencia de la nacionalidad de los autores.

b). La Historia del Perú. Idea de las civilizaciones pre-hispánicas. Comparación con otras. Sentido económico y político, influencia social de la conquista y del coloniaje. La independencia, la República y la evolución institucional y social. Exaltación de los hombres ilustres.

c) La enseñanza de las ciencias.—Teoría y práctica.—Geografía social. La física, la química, la mineralogía en conexión con las condiciones del Perú. Geografía económica y social del Perú.—La Aritmética. Elementos comerciales.

d) La enseñanza filosófica, religiosa y literaria. Conceptos y ejemplos morales. Relaciones de la moral con la realidad. Disciplina mental. Investigación. Conceptos y ejemplos religiosos. Lecturas. Ejercicios orales y escritos. El buen gusto.

N.R.P. se reserva el derecho de publicar las respuestas o colaboraciones que estime interesantes. No lo hará sino excepcionalmente con las que no vengan firmadas.

Informaciones y Comentarios

PINILLOS Y ZEGARRA.

Renovando la emoción con que todos seguimos las alas peruanas de Pinillos y Zegarra cuando su primer vuelo continental, y que parecía un poco olvidada durante la etapa centro-americana de su segundo vuelo, los pilotos fueron recibidos entusiastamente al terminar el recorrido Nueva York — Lima.

Pero si el éxito revela la pericia afortunada de Pinillos y Zegarra, acredita igualmente que la condición esencial para volar sin riesgo y con utilidad es hacerlo en buenas máquinas. De nada vale el coraje de los aviadores si el instrumento para ejercerlo es una máquina gastada y peligrosa. La pericia misma no se puede adquirir con aviones viejos, que no corresponden al tipo actual del progreso aéreo. El aprendiz o el piloto que llegan a dominar perfectamente, bajo la luz de su buena estrella, una máquina atrasada, si alcanzan la oportunidad de manejar una moderna tendrán las mismas vacilaciones del chauffeur habituado a su camión roído y puesto súbitamente en el comando de un carro de lujo.

Es sugestivo el contraste entre el vuelo, apenas perturbado, siempre seguro de Pinillos y las catástrofes de Corneje, de Urquiza y de Garland. Las posibilidades del accidente no pueden ser eliminadas, pero sí reducidas a un mínimum que se confunda con la buena suerte.

CENTENARIOS.

La Universidad ha celebrado, por iniciativas de las Facultades de Medicina y de Derecho, respectivamente, los centenarios de José Casimiro Ulloa, sabio polígrafo, reformador de la asistencia de los alienados, organizador de la Facultad de Medicina, fundador de instituciones y de revistas médicas; y de José Antonio Barrenechea, diplomático eminente, canciller de audaces geometrías internacionales, juriscónsulto, rector de la Universidad, Decano de la Facultad de Derecho.

Por una coincidencia curiosa, un nieto de Barrenechea, José Gálvez, hizo el elogio de Ulloa en nombre de la Universidad, y, en el mismo nombre, un nieto de Ulloa, Alberto Ulloa, hizo el elogio de Barrenechea. José Gálvez revivió alrededor de la figura de Ulloa la inquietud y la aspiración de la generación liberal de los años 50 y 60. Alberto Ulloa, para situar y explicar la obra diplomática de Barrenechea, hizo el esquema de la vida internacional latino-americana de la primera media centuria de independencia.

Sería interesante que la Universidad conmemorara en sus efemérides centenarias a las grandes figuras nacionales en el orden intelectual, siempre que tales conmemoraciones no se conviertan en galvanizaciones de personajes secundarios al fluído de vanidades familiares. Si las actuaciones de esta clase mantienen el rango que han tenido las últimas, no sólo servirán para hacer una justicia, frecuentemente tardía, a hombres excepcionales, sino que darán motivo para estudios interesantes en el orden histórico o en el científico.

LA BIBLIOGRAFÍA PERUANA EN SEVILLA.

La Comisión organizadora de la concurrencia del Perú a la Exposición de Sevilla (C.O.C.P.E.S.) ha publicado avisos solicitando de los editores, publicistas y escritores nacionales, que le envíen sus obras o publica-

ciones para la sección bibliográfica del pabellón del Perú en la Exposición de Sevilla.

Poco recibirá la C.O.C.P.E.S. por ese sistema tan administrativo y tan ineficaz. Para dejar desiertas las estanterías del pabellón, se aliarán la desidia de los editores y de los autores, con la avaricia de los primeros y la indigencia de los segundos. Los editores no se desprenderán de ejemplares de obras cuyo costo no está cubierto por la venta, ni de obras que ofrecen el aliciente de un mercado fácil. Los autores casi nunca conservan sus libros, porque cuando el editor les ha dejado algunos, sus amigos se los han llevado inmediatamente. Parece un poco fuerte pedirles que adquieran sus propios libros donde los editores o donde los libreros de viejo para enviarlos a la C.O.C.P.E.S.

A este problema hay que agregar el que ofrecen las obras de autores muertos, agotadas en librería y que solamente pueden conseguirse de relance y pagándolas bien. ¿Crée la C.O.C.P.E.S. que va a haber patriotas que descempletan sus bibliotecas o que compren tales obras para enviárselas? ¿Habrà quién renuncie al provecho o al goce particular, evidente, oportuno, de un libro valioso de su biblioteca, para obsequiarlo a un anaquele donde espere el hipotético aprovechamiento que de él haga un erudito, un peruanófilo, o un turista anotador de extravagancias?

Es, pues, preciso que la C.O.C.P.E.S. se preocupe de algo más que de poner avisos en los diarios. Ya el valor de algunos de ellos habría cubierto el de unas cuantas obras nacionales. Pero en todo caso debe solicitar los fondos necesarios para adquirir los libros tanto de la época republicana como de la colonial que merecen figurar en la biblioteca de Sevilla

EL GOBIERNO DE INGLATERRA.

El sonado triunfo laborista en las elecciones inglesas ha sido un acontecimiento político universal. Ha ser-

vido, además, para que el mundo admire el mecanismo de la política británica, la pureza auténtica del sufragio, el acatamiento de la voluntad popular, sin protestas ni crispaciones de mal gusto.

Frente al gobierno laborista hay una evidente expectación. El programa de partido, por razones derivadas de ese mismo mecanismo claro de la política inglesa, no puede ser el programa de gobierno sino limitadamente; pero interesa vivamente saber qué es lo que los laboristas creen poder realizar, es decir la experiencia de un socialismo gubernamental, y los resultados que sus iniciativas puedan tener sobre la economía industrial, la organización social y la política externa de un gran pueblo.

No creémos, que el experimento inglés tenga sino un valor de observación; difícilmente puede alcanzar uno de ejemplo. Las instituciones y las ideas inglesas no tienen universalidad. El laborismo es un producto típicamente inglés.

Cuando se conozca las principales iniciativas del nuevo gobierno, sus críticas y sus defensas les dedicaremos una serie de estudios en N.R.P.

KEYSERLING.

Es casi seguro que el filósofo Hermann Keyserling vendrá a dar algunas conferencias en la Universidad de Lima. Lo que conocemos de su obra nos permite augurar que en sus disertaciones se prodigará la riqueza de una ideología viviente y honda. Y como a los dones del pensador se unen en Keyserling raras cualidades de suscitador y de poeta, derivaremos de su mensaje, con el provecho de la mente, el fecundo entusiasmo del espíritu.

Y así, al fin, tendremos en Lima un verdadero suceso intelectual.

Notas

Juan Francisco Elguera

Pasó bajo el peso de su meditación. Llevaba en sí yo no sé qué mundos de pensamiento por cuyas infinitas perspectivas erraban infatigables los ojos de su espíritu. Distinguir, definir, ordenar de modo riguroso las propias riquezas mentales, esa fué su pasión y su alegría; ese fué también su tormento y la fatalidad interior que lo confinaba al reino impalpable pero tiránico de las ideas.

Juan Francisco Elguera fué un "buscador de esencias". Lo individual, lo fugaz sólo le interesaban como signos de lo general y permanente. Era un espíritu formal. Perseguía el dibujo perfecto, la configuración acabada. Odiaba lo caótico, lo confuso, lo vago. Y era principalmente un espíritu universal, no porque su saber fuera enciclopédico, sino porque todas sus experiencias tendían a asumir una significación metafísica, cósmica.

Su espíritu universal y el fondo religioso y poético de su temperamento permitiéronle transfigurar con una luz de serenidad y de optimismo la conciencia de su propio dolor. Pensaba que el dolor tiene por su naturaleza la aptitud de volver al sér sobre sí mismo y de conducirlo a la posesión de su más íntima realidad. De conducirlo precisamente a la región donde la infinidad universal se conecta con la sustancia humana y de capacitarle por lo tanto para extraer de esa comunión profunda la más alta felicidad. Elguera aceptó el dolor pero le quitó

su amargura al integrarlo en la visión del sér absoluto y divino. Tal es la confidencia y también el mensaje de sus dos admirables ensayos: *El sentido de la vida en la tragedia griega* y *El dolor y el arte en el Universo*.

Como su pensamiento fué su vida. La ansiedad, la inquietud la agitaron, pero nada enturbió su pureza ni comprometió su ritmo esencial y profundo.

La actualidad es la presencia, la acción. Elguera no podrá acabar en el recuerdo, en el afecto admirativo y cálido de quienes recogimos la nobilísima irradiación de su alma. Siempre estará entre nosotros, en nosotros. Por eso, aunque entre la fecha de su muerte y la aparición de estas líneas ha trascurrido ya un largo espacio de tiempo, todo él se contrae y desaparece para dejar palpitante y fresca la dolorida evocación.

MARIANO IBERICO.

LA INICIACION DE LA REPUBLICA, *por Jorge Basadre.*

La obra que acaba de publicar con ese título Jorge Basadre ha sido recibida con vivo interés por todos los que en el Perú tienen afición a las investigaciones históricas, y su lectura será sumamente provechosa para los hombres cultos del país, poco inclinados en su mayor parte, por desgracia, a estudiar nuestro pasado, por más que deben comprender que un fuerte y altivo sentimiento nacional sólo puede nacer al calor de la solidaridad con las generaciones que nos han precedido y que el fundamento primero de la nacionalidad es el conjunto de tradiciones históricas y de hechos dolorosos o felices, que han ido modelando la conciencia colectiva.

Pertenece Basadre a ese grupo selecto de jóvenes escritores que han dirigido su actividad intelectual por el campo de la paciente investigación histórica, grupo del que sólo queremos mencionar ahora a Jorge Guillermo Leguía, cuyo brillante artículo sobre el libro de Basadre es una nueva prueba, si alguna fuera necesaria, de su conocimiento de las fuentes de nuestra historia, y de quien tenemos el derecho de esperar pronto la obra de aliento que su talento y su cultura nos prometen.

El libro de Basadre no es en realidad una historia de los primeros años de la República o de sus sucesos más importan-

tes o trascendentales, sino que está dedicado, después de dos cortos ensayos sobre algunos hechos y aspectos de la época anterior, a estudiar, principalmente, con verdadera capacidad, los años de 1827 a 1835 y en especial el período muy poco conocido de la primera presidencia de Gamarra. La obra está llena de referencias constantes a hechos y documentos, si no inéditos, por lo menos casi ignorados, que Basadre ha analizado con inteligencia y ha sabido utilizar con acierto, y el lector podría, sin excesivo esfuerzo, apreciar por sí mismo la validez y fuerza lógica de sus apreciaciones y comentarios.

La preferencia de Basadre por esa época corresponde a la que nosotros creemos verdadera dirección de su inteligencia. Al leer las primeras páginas de su libro, debemos confesar que temimos un momento que las aficiones sociológicas del autor lo arrastraran a generalizaciones apresuradas y a formar, como sucede en toda obra de tesis, esquemas lógicos en que deben después enmarcarse los hechos, por tenaz que sea para ello su resistencia. Pero, a medida que fuimos adelantando en la lectura, esa curiosidad apasionada de los hechos y de los fenómenos sociales que caracteriza al historiador, curiosidad que lo lleva naturalmente a buscar los caminos menos frecuentados y a abrir por sí mismo la senda que por otros seguirán más tarde libremente. Basadre, quizás sin propósito deliberado, no quiere detenerse a estudiar los primeros años de la República, porque siente la necesidad de internarse como *pioneer* en la parte menos explorada de la selva, y la época anterior a 1827 ha sido estudiada por numerosos escritores, entre los cuales no es el menor, sin duda, don Mariano Felipe Paz Soldán. Y aquí queremos decir humildemente que, a pesar de la sonrisa de compasiva ironía con que se ha hecho costumbre comentar las "ingenuas" reflexiones de Paz Soldán, preferimos, por nuestra parte, leer ese conjunto asombroso de hechos y de documentos reunidos por él con admirable esfuerzo y que constituye el más grande monumento histórico del Perú, a todos los ensayos de sociología retórica, sin base de hechos previamente estudiados y debidamente sometidos a una crítica severa, a que tantos escritores se inclinan, siguiendo la ley del menor esfuerzo.

En el primero de los ensayos recuerda Basadre las ideas y tendencias de monarquía separada de las española, que hubo en el Perú antes de la independencia, los planes de San Martín las discusiones de la Sociedad Patriótica, la misión de García del Río y Parroissien y las negociaciones de Riva-Agüero, y termina con una biografía de éste, que está escrita con serenidad de criterio.

El segundo ensayo, distribuido entre el final del primer

libro y el principio del segundo, es un corto estudio sociológico de los primeros años de la vida republicana, y se ocupa de la nobleza, la clase militar y los caudillos militares.

Sin seguir al autor en todos los puntos por él tratados, queremos observarle solamente que parece dar una extensión excesiva al concepto de caudillo cuando lo aplica al Gran Mariscal La Mar. El caudillo es siempre un hombre de voluntad y de acción, que sabe dominar a los demás y dirigirlos. Sus cualidades esenciales son la audacia, la ambición, el ansia nunca saciada de Poder—a veces noble y levantada, como en Piérola. "En el caudillo—dice el mismo Basadre—residen la ley y el poder". Si para arrastrar tras de sí a los demás como caudillo son, pues, necesarias energía, audacia y ambición, ¿cuán lejos estuvo de serlo el blando y caballeroso La Mar, moderado en sus actos, tímido en sus resoluciones y tan ajeno a toda ambición que no quiso presidir el Consejo de Gobierno en 1825, a pesar de la insistencia de Bolívar, y que sólo lo aceptó en 1827 por la influencia, para él irresistible, del ilustre Luna Pizarro!

Mucho menos estamos de acuerdo con Basadre cuando aplica a la nobleza de América, siguiendo el ejemplo de muchos escritores americanos, ideas y juicios válidos tratándose de la Europa, inclusive la de España misma, que conservó hasta hace poco más de un siglo algunos de los privilegios adquiridos durante la Edad Media. Hablar de "los impuestos que esa clase social demandaba" (pág. 1); sorprenderse de que "no consumara su misión dirigente" (pág. 3) o de que no estuviera "en forma ante la Emancipación" (pág. 46), son, a nuestro entender apreciaciones de una cruel ironía al referirse a nuestra nobleza criolla, que la Metrópoli mantuvo siempre apartada celosamente de toda función de gobierno y cuya más alta ambición no podía ir más allá de una orden militar o un título de Castilla.

Emplear las frases de "régimen feudal" (pág. 84), respecto de América es dar a esas palabras un significado arbitrario o suponer que hubo en algún momento algo como feudalismo en estas colonias hispano-americanas. Y esa no es la verdad histórica. Cuando se realiza el descubrimiento de América ya había muerto en España el feudalismo, por el crecimiento del poder real, que comenzó por dominar a la nobleza, apoyándose en los burgueses de las ciudades, y terminó sometiendo a la burguesía misma, como sucedió en la misma España bajo el reinado de Carlos V, cuando la heroica sublevación de las Comunidades de Castilla.

La esencia del feudalismo consiste en la confusión de la propiedad territorial con la soberanía. El señor, que tenía el dominio de los territorios del señorío, ejercía también en él,

como consecuencia obligada, la autoridad política y tenía jurisdicción civil y penal sobre sus vasallos, y era obligación de éstos hacer suyas las querellas privadas del señor y marchar bajo sus pendones a la batalla.

En los dos siglos anteriores a la conquista de América, logra la Monarquía dominar al poder feudal, asumiendo los reyes la plenitud de la autoridad política en toda la extensión del reino, con el establecimiento de los corregidores, y haciendo derivar de su autoridad el ejercicio de toda función judicial. Desaparecen los señoríos, y a la antigua nobleza señorial sucede la burguesía enriquecida de las ciudades, a la que los monarcas conceden títulos de nobleza y los Reyes de Armas descubren sin esfuerzo heroicas y remotas genealogías.

Rota, con el fin del feudalismo, la relación de vasallaje del señor sobre sus súbditos, la nueva aristocracia tiene que levantar su poderío sobre la base económica. El burgúes acaudalado tiene como suprema aspiración asegurar el lustre de su familia, acumulando en el representante de ella todo los bienes de que puede disponer libremente, y constituir con ese objeto mayorazgos y vinculaciones, a imitación de los antiguos mayorazgos señoriales.

Tal era la situación en España a principios del siglo XVI, cuando se realiza la conquista del Perú; y los españoles, al trasplantar a América sus instituciones sociales y políticas no establecieron, naturalmente, un régimen feudal, que no formaba ya parte de su organización jurídica. Es verdad que en los primeros tiempos muchos pensaron en convertir en feudos las encomiendas de indios pero los reyes de España se negaron siempre a establecer en los nuevos países un sistema tan contrario a las tendencias absolutistas de la monarquía española en esa época y tan incompatible con las necesidades de un Estado moderno. La encomienda no tuvo los caracteres de un feudo. Ni el encomendero ejerció jamás, en tal carácter, autoridad política en el territorio de la encomienda; ni pretendió nunca tener sobre los indios jurisdicción civil o criminal; ni pudo formar con ellos mesnada que lo siguiera como a su señor. La encomienda, sobre todo desde la abolición del servicio personal para trabajos que no fueran de carácter público, fué simplemente un vínculo económico, que obligaba al indio a pagar un tributo al señor y a éste a cuidar de la salud espiritual de sus encomendados. Por lo demás, las encomiendas mismas se habían extinguido definitivamente en el siglo anterior a la emancipación americana.

A la verdad, la nobleza peruana no fué feudal, ni constituyó una clase social dominante. El criollo acaudalado podía estar seguro de que él o los suyos llegarían a la nobleza y de

que no le faltarían nunca cuarteles bastantes para aspirar a una orden militar o a un título de Castilla.

No fué necesaria en el Perú una noche del 4 de agosto, como en Francia, en que la nobleza renunció espontáneamente a sus privilegios y al resto de sus derechos feudales; y no fué necesaria, porque la nobleza peruana no tenía odiosos privilegios ni derechos feudales que renunciar.

La revolución de independéncia no vino a arrojar a la nobleza de las funciones públicas ni a privarla de prebendas y sinecuras, de que nunca gozó, sino que justamente le abrió, como a todos los peruanos, el camino de los honores y del poder. Así pudieron individuos de la nobleza, como TorreTagle, Riva-Aguero u Orbegozo, llegar hasta la dirección misma del Estado, cuando en el régimen colonial habrían podido tal vez alcanzar los cargos de regidores perpetuos del cabildo o intendentes de una provincia del Virreinato.

Justamente, las figuras aristocráticas de Orbegozo, de Riva-Aguero y de La Fuente están constantemente en movimiento en las páginas del libro de Basadre, cuya mayor parte está dedicada, como ya hemos dicho, a la historia de la República durante los años 1827 a 1835. La familiaridad que el autor revela con los sucesos de esa época agitada le ha permitido hacernos una narración, en todo momento interesante y llena de verdad y de vida, de las luchas en el Congreso Constituyente de 1827 entre los partidarios de Santa Cruz y el grupo de los liberales, que dirigía Luna Pizarro, la elección de La Mar, los temores respecto de Bolívar, la invasión de Bolivia, la guerra con Colombia, la actitud del triunvirato formado por Santa Cruz, Gamarra y La Fuente, la revuelta contra La Mar, las rivalidades entre Gamarra y Santa Cruz, la deposición de La Fuente con intervención de la Mariscalá, etc., así como sabrosas semblanzas de Gamarra, Santa Cruz, La Mar, Salaverry y de la bizarra Mariscalá doña Francisca Zubiaga.

Y doblamos con saudade la última hoja del libro de Basadre, con el espíritu estremecido todavía por ese contraste de acciones heroicas y de hechos sombríos que el autor ha hecho pasar ante nuestros ojos y que forma, por desgracia, la historia de la humanidad en todos los pueblos y en todos los tiempos.

A. G. S.

EL PUEBLO EN LA LITERATURA, conferencia de Luis Alberto Sánchez en el local de la Sociedad Geográfica, iniciando el ciclo auspiciado por la Asociación Nacional de Periodistas.—

La atonía que, en contraste con las actividades musicales y hasta médicas se nota en Lima desde hace algún tiempo en lo que respecta a la literatura, ha sido interrumpida en parte con la iniciación de las conferencias de la Asociación Nacional de Periodistas, el 17 de julio pasado.

Dicha iniciación estuvo a cargo de Luis Alberto Sánchez, periodista y al mismo tiempo catedrático de Literatura Peruana en la Universidad y versó sobre "el pueblo en la literatura". Como, en contraste con la amplia información que en otras partes se dá de las conferencias y disertaciones, las ideas expuestas por Sánchez en la tribuna de la Sociedad Geográfica no fueron resumidas por los periódicos, la presente nota ha de reducirse a tan modesta y útil labor.

Después de breves palabras sobre el significado que esta nueva modalidad de la acción de la Asociación entraña, Sánchez entró de lleno a su tema. A pesar de la reciente divulgación de la teoría de la "deshumanización del arte" cree que nuestra época presenta una intensificación de la interinfluencia entre lo social y lo literario como lo demuestran, tomando sólo la literatura española, Baroja, la influencia rusa, la moda de imitar al Góngora de los romances populares, (García Lorca, Salinas, ets), la evolución que "Tirano Banderas", y "Ruedo Ibérico" marca en el arte prócer de Valle Inclán. Para Sánchez, cabe distinguir entre literatura *del*, *para* *sobre* y *con* el pueblo. La primera es el cantar, la conseja, la tradición, el folklore, lo vernáculo; la segunda, el folletín, la subliteratura; la tercera, la literatura que exalta a las masas, y la última la que se compenetra con el pueblo como interés y como anécdota.

La literatura del pueblo, estudiada en otras partes como no lo ha sido entre nosotros, tiene varios caracteres diferenciales: el anonimato, la soledad indígena, el diálogo criollo (inclusive la marinera, el tondero y hasta el triste costeño son diálogos), la tendencia croniqueril o rapsodista (la glosa de sucesos impresionantes desde la entrada de San Martín hasta el combate del "Huáscar" en Pacocha, el paso de los Alpes por Chávez, el 29 de Mayo, etc, deteniéndose también en los bandoleros, los matches de box y en las historias tristonas que dan argumento a los tangos) y el sentido alusivo y polémico; el donjuanismo, machismo o requiebrismo en el cual se injertan el odio a la ley y cierto romanticismo que en la sierra es contenido, aguardador, aficionado a la represalia, rondador

sin jactancia, y en la costa es pendenciero, jaranista, conquistador.

La literatura *para* el pueblo es, por medio del folletín, un producto de la instrucción obligatoria, de la industria democrática y ofrece los tipos de "malos malos" y "buenos buenos" como en el subcinema con desenlaces previstos. Allí el lector no tiene nada que imaginar, no hay sugerencia, el autor obra dentro de cierto criterio de explotación a caza de ediciones baratas y de gran tiraje.

La literatura *sobre* el pueblo está teñida por un afán de exaltar a la masa. Ella en literatura es cosa nueva. En las grandes obras del pasado, incluso las del ciclo homérico, los paseos dantescos, "Los Miserables", fué subsidiaria o disfrazada para servir de fondo para los grandes personajes. Aún en el realismo ochocentista, la masa afeada o apasionante, es una bambalina. Pero en "Encadenamientos" de Barbusse y en otras obras de nuestra época, es ya personaje, es lo esencial. Y ello llega también al cinema, a cierto cinema depurado culminando con las geniales realizaciones que, sin "estrella" ni "héroe", ha hecho Eisenstein. Literatura de masa, sin embargo, no significa siempre literatura proletaria y aún en Rusia con los testimonios irrefutables de Lunacharsky y de Trotzky se lucha contra la estrechez dogmática que quiere poner la literatura al servicio del partido comunista y de sus plataformas.

La literatura *con* el pueblo implica nítidamente el desasimilamiento de esa finalidad propagandista o sectaria, pues sirve los ideales del arte. Las novelas de Lenoff, Feding, el admirable teatro de Romain Rolland y aún ciertas obras de tendencia esteta pertenecen a este sector.

Sánchez concluyó su interesantísima disertación haciendo un elogio de la masa, pues la humanidad ha celebrado sus palpitaciones al unir a los grandes hombres. No cabe dentro de los límites de la presente nota hacer elogio de la personalidad de Sánchez como crítico bien informado, permeable a las nuevas cosas, inquieto, extraño al decoratismo solemne, ágil personal. Baste decir por ahora que junto con todo ello y su palabra sencilla, su gesto natural volvieron a la conferencia una conversación que el auditorio excepcionalmente numeroso siguió con auténtico interés que no decayó en ningún momento, cerrando con sus aplausos y felicitaciones aquella bella tarde. Y conste que en toda esta relación prima un criterio objetivo y que en nada intervienen aquí razones de camaradería.

J.B.

UNA MORENA Y UNA RUBIA, *por Luis France*.—IMP. TORRES AGUIRRE, LIMA, 1929.—Entre los libros aparecidos últimamente entre nosotros, éste de la escritora que firma con el seudónimo de Luis France, es sin duda uno de los más significativos e interesantes; no tanto por el valor literario que acredita, que es mucho, ni porque con él irrumpe en el escenario de nuestra literatura un escritor de talla, ya formado, de una personalidad tan relevante y definida, sino porque traduce un espíritu nuevo y una nueva manera de ver la vida; espíritu y manera de ver que corresponden al momento interesante que vivimos, y que nadie antes que Luis France ha sabido expresar entre nosotros con tanta penetración psicológica ni con tanta viveza y verdad de colorido.

Efectivamente, una nueva sensibilidad, exacerbada por todos los refinamientos del placer y de la civilización, que agita al mundo y pone en todas las cosas un sabor de pecado y de locura, que excita a vivir libremente, a revelarse contra prejuicios y preocupaciones tradicionales anima y vivifica la literatura de estos cuentos encantadoras que hacen pensar y reír, divertirse con los lances de una sociedad frívola y despreocupada y meditar en la tragedia que constantemente ensombrece el fondo de esta comedia cotidiana que es la vida.

Los cuentos de Luis France acusan en su autor un espíritu ricamente cultivado por la lectura—una lectura cuyos sedimentos se filtran en su libro sin pesar en forma de fría y pedantesca erudición—y por el trato de las gentes en un comercio asiduo de ideas y cosas del espíritu. Porque el valor sustantivo de esa obra está más que en otra cosa en el caudal de observación y análisis que ha acumulado pacientemente y que le ha permitido crear ese mundo interesante y animado en que se mueven las figuras que tejen con tanta soltura y gracia la vida de sus cuentos.

Cada uno de estos cuentos es un valioso documento humano. Luis France parece haber vivido la tragedia o la comedia que nos narra en cada uno de ellos y haber puesto en cada tragedia o en cada comedia todo su corazón, un corazón cargado de ternura y de amor unas veces, de odio y de desprecio otras, y siempre de una velada y finísima ironía para todos los ideales desmesurados que exigimos a la vida y que la vida no puede darnos.

Los tipos que desfilan son íntimamente conocidos por Luis France. Indudablemente no todos son él, pero se ve a la larga que en todos ha sondeado lo que hay de más secreto y escondido. Y es que el autor no sólo observa sus personajes sino que vive con ellos, entre ellos, en íntima y estrecha co-

muni6n espiritual, gozando, con sus alegrías, sufriendo con sus penas, participando de sus esperanzas y de sus ilusiones.

Hay en los cuentos de Luis France un sabor pronunciado de confidencia y atisbo diligente de hombres y cosas. Cuando se lee con atenci6n al autor se nota que sucesos, pasiones, intereses, intrigas, todo lo que ha pasado a su lado ha dejado en su espíritu una huella durable y honda, que todo cuanto ha visto o escuchado ha sembrado la semilla de una reflexi6n o ha sugerido un sentimiento.

Luis France conoce el coraz6n humano; pero sobre todo el coraz6n femenino. Si a veces alguno de sus hombres parece un tipo convencional o reminiscencia de una vieja lectura, sus tipos de mujeres son siempre reales, vivos y de una sola pieza. Y es natural que así sea desde que estos últimos son o él mismo o seres a quienes por un trato más simpático e íntimo ha podido sondear más profundamente.

El libro que comentamos es, pues, una revelaci6n en nuestro medio intelectual y un triunfo literario que abre a su autor una brillante carrera en nuestras letras.

ALBERTO URETA

J. J. BACHOFEN, MITOLOGO DEL ROMANTICISMO ALEMÁN.

A propósito del libro *Der Mythos von Orient und Occident. eine Metaphysik der alten Welt aus den Werken von J. J. Bachofen mit einer Einleitung von Alfred Baeumler*, München.

El mito no es lo irreal sino una cierta dimensi6n de lo real, una dimensi6n que no corresponde ni al orden en que las cosas se disponen cuando se ofrecen, por sí mismas a los ojos del alma ni al orden que el alma introduce en ellas cuando las clasifica o las define. El orden en que las cosas se disponen cuando se ofrecen por sí mismas a los ojos del alma es la historia, el orden que nosotros introducimos en ellas cuando las clasificamos o definimos es la ciencia. Y el mito no es ni una ni otra cosa. El mito es la visi6n de algo que no está en las cosas ni sobre las cosas sino que les es anterior. El mito es, en el dominio de la imaginaci6n y del sentimiento, algo semejante a lo que es el arquetipo plat6nico en el dominio de la inteligencia. El

mito es la imagen primordial y radiante a cuya luz se transfigura el material de la ciencia y de la historia.

El romanticismo alemán y muy en especial la obra de Bachofen, ha emancipado la concepción del mito así de la historia como de la etnología. De la historia, para la cual no existe el mito sino que tan sólo hay mitos cuyo orden de sucesión procura establecer de modo riguroso y de la etnología que considerando el mito como una expresión social lo estudia en función de otros productos sociales. El romanticismo alemán en cambio fundamenta su concepción del mito en estas dos presuposiciones fundamentales que no dependen ni de la crítica documental que hace la historia ni de la observación experimental de la etnología: 1º. Existe una alma popular en cuya profundidad la naturaleza y la vida se configuran en imágenes simbólicas. 2º. Estas imágenes simbólicas se forman en una región del pasado en cierto modo anterior al tiempo (*Vorzeit*) y en el cual el alma del pueblo (*Volkseele*) vive en íntima comunión metafísica con las potencias más hondas y más oscuras del Cosmos.

Esta concepción del mito ha dado sus frutos más interesantes en lo que respecta a la interpretación de la antigüedad griega. Interpretación que no solamente ha revelado la esencial estructura del alma antigua y el sentimiento metafísico de la misma sino que ha iluminado con una luz muy nueva todo el proceso histórico de su cultura. De suerte que el mito viene a ser "la exégesis de la historia", algo así como un tema musical y eterno que la historia desarrolla en el tiempo.

Pero dentro de la conciencia mitológica del romanticismo no nadie poseyó mejor que Bachofen lo que Baeumler llama el "sentimiento de la profundidad", por eso nadie pudo escurrir como él el contenido simbólico de los mitos ni expresarlo en la forma tan admirable por su eficacia y sugerencia. Bachofen es el poeta y el místico que descubre los hilos por donde el misterioso reino de los fantasmas se conecta con la sustancia misma de la vida. Bachofen es la nostalgia infinita, el lírico representante de la romántica religión del pasado — pero no de un pasado cronológico, histórico, sino del pasado ideal, metafísico donde se forman las imágenes, las creencias, los símbolos destinados a iluminar y a dirigir la actualidad del espíritu.

Ya Creuzer, Gorres, K. O. Müller, reaccionando contra el perjuicio estético que bajo la influencia de Winckelmann dominaba en la concepción de la antigüedad, inauguran una interpretación religiosa de la misma. Descubren en el alma antigua resortes secretos absolutamente insospechados hasta entonces. La idea que preside esta investigación es la de la polaridad entre el reino de la noche y el reino del día, El reino

de la noche es a la vez el de la mujer, de la muerte y de las potencias subterráneas (*ctonias*), el reino del día es el de la ley, de la razón, del hombre. Oposición que más que como un ritmo se define como una tensión religiosa en cuyo interior se mueven, se combinan o se desintegran todos los elementos de la civilización helénica.

Pero en la idea de esta polaridad palpita un sentimiento de importancia decisiva a saber: el del valor metafísico del sexo y en especial de la mujer en cuanto madre. Y he aquí el signo que preside toda la obra de Bachofen: La maternidad, origen primario de todos los seres, configurada en el símbolo órfico del huevo, que mitad blanco y mitad oscuro, representa en su oposición y en su unidad, el cielo y la tierra, el día y la noche, la vida y la muerte.

La maternidad, en cuanto origen de todos los seres es la naturaleza — así la terrestre como la celeste. — Considerada como la matriz oscura de donde salen y a donde han de reintegrarse las criaturas mortales, es identificada con la tierra y encuentra su personificación más venerable en Demeter, la madre tierra, la diosa de la vegetación y de los muertos. La maternidad finalmente es el destino, la fatalidad a que obedecen las propias divinidades olímpicas y cuyo temor reverencial pone un tono tan solemne y tan grave en la religiosidad helénica. En resumen en la maternidad, como lo sugiere el símbolo órfico, se condensa todo el profundo misterio de la vida y de la muerte.

La primera fase de las relaciones entre los sexos es la de un puro telurismo. En ella la mujer trae al mundo hijos de padres "equivalentes y sin nombre". El hijo obedece en consecuencia a la madre. Es la época que Bachofen llama *hutarismo* y a la cual corresponde en la tierra la máxima exuberancia de la vida vegetativa. Luego, con la agricultura, aparecen la ley del matrimonio y la *ginecocracia*, formas en que se manifiesta el imperio maternal de Demeter. Para Bachofen la ginecocracia es la poesía de la historia. Es una época de sensualidad pero penetrada de ternura, y llena de una pura y fresca vitalidad. Es la época de la intuición. "El verdadero pasado primordial del hombre" Es la arcadía de Bachofen y como el mismo escribe: "*el jardín paradisíal del amor materno*".

Más tarde, junto con las divinidades femeninas y presidiendo como ellas el misterio de la generación y de la muerte aparece Dionisos, el Dios-mujer, la transfiguración masculina de la feminidad. Con Dionisos asistimos a un retroceso hacia el afronditismo primitivo, con su exaltación de la sexualidad pero también con un íntimo sentimiento de fusión con la naturaleza. Dionisos es la embriaguez mística, es el oscuro

atractivo de las potencias subterráneas y el secreto germinal de la resurrección.

Como sobre la noche el día, así se levanta la religión de Apolo sobre la religión de las divinidades femeninas y subterráneas, Apolo es el masculino dios de la luz, el *Logos*. Con él, libérase la historia de las nieblas del mito e incíciense las civilizaciones de tipo paternal, que se oponen a las de tipo materno como el espíritu a la materia como la razón a la sensibilidad. Oposición que, según ya indicábamos, más que un ritmo es una tensión; por lo cual en ella, los elementos de las etapas superadas no son suprimidos sino integrados dialécticamente en las nuevas y más altas posibilidades de la existencia.

Bajo el signo de Apolo coloca Bachofen no sólo las manifestaciones específicamente griegas de la cultura que lleva su nombre sino además el derecho romano y el cristianismo. En el derecho romano se instituye el predominio del vínculo espiritual de la paternidad sobre el físico de la maternidad. Roma con su *delenda est Cartago* pone término al reino del Asia maternal y mística e inaugura el reino del Occidente paternal y racionalista. En el Cristianismo culmina ese movimiento con la completa supresión de la materia y la consagración del puro reino del espíritu.

Bachofen descubre a través de todo lo aparente un horizonte insospechado. Pero su contribución esencial al conocimiento de la antigüedad está en la profundidad de la intuición con que penetrado en el misterio de las religiones subterráneas (*ctonias*). Religiones en cuyo fondo más íntimo se articulan, de modo indisoluble estas representaciones: Tierra, Madre, Muerte, Destino. Bachofen percibió mejor que nadie la solidaridad de esas representaciones y ello le permitió insinuarse con admirable eficacia en las cuestiones más difíciles y oscuras de la civilización antigua.

El problema de la tragedia por ejemplo ha sido iluminado con nueva claridad. Nietzsche, con profundo sentido, vislumbró el fondo dionisiaco de la tragedia, pero no llegó a ver que la verdadera relación entre ella y Dionisos está en el hecho de que éste, por razón de su naturaleza femenina era también dios de los muertos y por lo tanto de los héroes a quienes se evocaba en la representación trágica. A Nietzsche le faltó definir el carácter dioniso-ctónico de la tragedia. A pesar de su protesta contra Sócrates su concepción de lo trágico fué esencialmente socrática. Y es que Nietzsche no tuvo la mirada simbólica. Y es que para él como para Rohde el mito no era sino ejemplo, comparación, concepto.

El camino sagrado es para Bachofen el amor a la madre,

para Nietzsche el amor a la generación. Para Bachofen el camino de la vida no es el que va al futuro sino el que vuelve al pasado, al regazo de la naturaleza, al místico, hogar de la humanidad. Nietzsche tiene el sentimiento del devenir, Bachofen el de ser. El hombre quiere, la mujer es. El hombre es el principio del movimiento, la mujer el principio del reposo. La mujer como la naturaleza dá la vida porque es la vida. Y porque es la vida, en su natural significación ella es también la muerte y la oscura fatalidad de todo lo que vive que la tragedia simboliza.

Pero hay más. Este sentimiento de las religiones ctonias se vincula en Bachofen con una concepción metafísica e histórica de singular profundidad. El pensamiento que preside toda su obra es el de que en el origen de la evolución humana está la madre, la noche. De la madre, de la noche nace el hijo, la luz. Pero la madre, el hijo no son conceptos aislados sino recíprocos aunque contrarios. La luz no se concibe sin la tiniebla, ni sin la madre el hijo. Son términos dialécticos cuya oposición y mutua necesidad conocía muy bien la sabiduría mística de los antiguos. Sabiduría que Bachofen restaura con su intuición de la maternidad como origen, coincidencia y receptáculo de todas las potencias cósmicas.

Finalmente esa metafísica engendra una filosofía de la historia. La vida del alma sigue la ley de la vida vegetativa que de lo bajo asciende hacia lo alto, que de la oscuridad va hacia la luz. La humanidad pasa de la tiniebla maternal a la luz del espíritu, más en ella, como en la alternativa de los días y de las noches, la luz se hunde en la tiniebla y del seno de la tiniebla vuelve a salir la luz. Es una ley profunda no inducida de la observación sino deducida de la relación primaria entre la madre y el hijo. Por eso Baeumler ha podido escribir con tanta penetración como poesía: "Bachofen no pinta imágenes de la realidad como los holandeses sino que pone sus figuras sobre el fondo de oro de la eternidad como los bizantinos. Echan de menos la verdad en la obra de Bachofen los ojos de los historiadores modernos habituados a la perspectiva y a color local. Bachofen a su vez busca en vano en las obras de los historiadores la verdad como él la entiende; la verdad de la eterna refacción" (1).

MARIANO IBERICO.

(1) *Der Mythos von Orient und Occident*. Einleitung ECCLXXVI.

SIGRID UNDSET, *Antón Simonsen*. Trad. F. Caracaca, EDIT, AMÉRICA, 1929.

Para los que pasan por la vida con los ojos fijos en sí mismos, atentos sólo a una sorda preocupación individual, y que de tarde en tarde clavan su mirada turbia en el infinito, esta preocupación y este infinito constituyen una venda, un hacinamiento de sombras, sobre tantas cosas pequeñas, humildes y pletóricas de belleza, que quizá hollaron sobre su camino gris, en su vagabundear descuidado y torpe. Pero un día—tras ellos—ha de venir un poeta que nos exalte una pobre hoja seca, abandonada en un sendero; vendrá un pintor que ha de sublimar un mástil taciturno en el océano desierto; vendrá un Knut Hansum que halle calor amical en una piedra de su camino cotidiano; y, aun vendrá un Barbusse que se emocione y nos emocione limpiando un par de botines enlodados de muchacha pobre. . . Y es que el arte florece de la realidad aunque después encime dicha realidad. El arte florece de la realidad, porque la realidad misma es también la manifestación de un Arte.

Vano empeño el del que desea eludirla, incluso Dante que se fabrica un mundo fantástico en donde buscar matices desconocidos, para luego volver de un infierno cuya única belleza reside en que los espíritus aman y piensan como hombres. La literatura más humana es la más bella, siempre que el artista capte un detalle aparentemente antiestético y lo devuelva iluminado con un trocito de su genio. Por eso "Antón Simonsen", libro sin trascendencia, puramente descriptivo de un ambiente nórdico, se revela, adquiere belleza y aun originalidad, porque no se ha salido del campo de lo real, y es un episodio que acaso sucede con frecuencia. Este Simonsen pudo llamarse Pérez, en España, o Smith en Inglaterra. Es el tipo de los que, por mediocres, carecen de nacionalidad. Hombre con alma de niño, un tanto teatral y un tanto fantaseador, un día llora sin enjugarse las lágrimas, para que advierta su compañera, y otro sueña con poder fumar una pipa tendido de espaldas. Posee un espíritu rehacio a toda emoción duradera, una fórmula para ahuyentar los pensamientos tristes. La vida lo aporrea y él sonríe mansamente. Sonríe sobre la tragedia sorda de su conviviente, que gasta los últimos encantos de su madurez al frente de una casa de modas y de pensión a un tiempo, siempre tras de su máquina de coser. Sonríe aun cuando sabe que la miseria aguarda a la puerta. A todo le sonríe, pero su sonrisa no es la sonrisa amarga de un Garrick, porque no es fingida. No sonríe ni aun por como-

didad, sino porque sí, porque su constitución espiritual se refleja en ese acto.

Comienza la historia en un anochecer y termina al rayar un alba. El protagonista ha sido despedido de la oficina. Pero "al fin y al cabo, Simonsen se había humillado toda su vida y se había inclinado, y había aguardado el despido, las riñas y los desprecios como algo inevitable". Su amargura, su desaliento, se condensan en una fórmula: "¡Ah, la vida es una enorme lucha"... Y nada más. Llega a su casa, pide su merienda y palpa con cualquier pretexto el brazo de una señorita Hellum. Antón tiene una conviviente, Olga, de la cual tuvo una hija, Sevanhild. Por esta razón ha prometido casarse con la madre. Pero su promesa no se ha cumplido durante un largo lapso. Olga, no obstante, aguarda con paciencia y se lo recuerda sólo cuando la costura le da tiempo.

Empero, es la cuarta vez que le despiden del trabajo. El, desde luego, no tiene la culpa. "¡Hola, pues no faltaba más"! Son los jefes y todos los empleados los que le han hostilizado, los que estaban tras él para ponerle faltas. Bueno, pero no hay que desesperar; ya Sigurd—hijo de su primer y único matrimonio—le conseguirá otro puesto, como le ha conseguido éstos. Entre tanto llevará de paseo a la pequeña Svanhild. No desconoce ningún rincón del parque. Y hasta tiene un lugar a propósito para que la muchacha pueda deslizarse en su trineo. (Porque la nieve abunda en la ciudad, y forma una capa parduzca sobre las calzadas) ¡Hola, con que le duelen los pies a Svanhild! Es de frío. "¡A ver si puede coger a papá!—y Simonsen corre botando, a pequeños saltidos, como una bola de caucho. ¡Ah, pero se han robado el trineo;... No importa. El le comprará uno para Nochebuena. Falta tan poco tiempo!...

Sigurd no puede conseguir al padre sino un cargo lejano, en Chimark. Simonsen lo entera, para conmovérla, de sus relaciones con Olga. Y sólo consigue que Mossa, su nuera, egoísta y colérica, vaya un día donde la pobre mujer y le proponga dinero a cambio de su libertad.

Sin embargo, no puede vivir desocupado, porque ellos son pobres, muy pobres. Y una noche, sentada sobre sus rodillas, Olga llora y acepta la separación, que el nuevo jefe impone para el día de Navidad.

Y llegó la Nochebuena. Pero fué aquella una Nochebuena triste. Svanhild ríe porque su padre le ha comprado el trineo y porque Sigurd la ha regalado una muñeca. Enrique hijo ilegítimo de otro padre y hermano de Svanhild sonríe irónico, Simonsen se cohibe y sueña con imposibles, Olga llora. Lloro porque presiente que Antón no ha de volver ya más... "Y no-

sotros nos quedamos plantados mis pobres ilegítimos y yo". . .
 "Y vegetarán en las largas tardes grisís, cuando la niebla agria y densa invada las calles llenas de barro y nieve. Cuando el frío obligue a entumecerse en las habitaciones oscuras, con trapos esparcidos por el suelo. Vivirán su vida sedentaria, ella cosiendo hasta los días de fiesta, Svanhild jugando en la calle, Enrique anocheciéndose en la oficina.

Sin embargo Simonsen se yergue y expande el viento.
 "—Quiero recordarte una cosa, Olga. Hay alguien que es más grande y más poderoso que Sigurd, más grande que Moses, y el cual ha de ser quien decida de lo nuestro. . ."

Y partió al amanecer del día siguiente. Solo y lúgubre, fumaba su cigarro en un departamento del tren. Piensa en las cosas que abandona, en Olga, e incluye entre los objetos de su nostalgia, el lecho blanco y blando, el lecho mejor que había poseído en su vida. . . Svanhild ya no tenía papá que la llevase al parque para deslizarse en trineo por la pendiente helada. . .

"Oh, Svanhild ya no tiene papá!" Lloro. "La vida había dejado una quemadura y una herida en el corazón de Simonsen". Pero se consuela pronto con la idea de "que, sin duda, tenía que haber alguien más poderoso que decida de estas cosas humanas," de estas miserables cosas humanas. Y viaja tranquilo ya, hacia su nuevo destino del que su dejadez y sus sesenta años no le permitirán, acaso, volver para cumplir su promesa. . .

Sigrid Undset es, pues, una novelista moderna; gusta de la psicología, de la observación y de la verosimilitud. Analiza sus personajes, los sintetiza y escribe. O los describe. Enemiga de aspavientos impresionistas e inútiles, lleva a sus héroes hasta el desenlace amargo, no con palabras, sino con hechos. La tragedia no está en su libro, está casi fuera de su libro, en el ambiente que dicho libro se forma en el espíritu del lector. Es éste quien debe interpretarla, quien debe instruir el desenlace que la escritora hizo inminente.

Abunda en originalidad. La mayoría de los autores, no importa que se llamen Anatole France, Herman Suderman, o Max Nordau, gustan de héroes jóvenes. Sigrid confirma la regla, porque es la excepción: prefiere un Antón Simonsen, obeso feo y viejo. . . Un Antón Simonsen fatalista por impotente. . .

ROBERTO NEVES.

GOETHE, VIES DES HOMMES ILESTRES, por
Jean Marie Carré

He aquí la pintoresca existencia del hombre que constituyó el centro del movimiento mental más poderoso y fecundo de Alemania. El autor nos presenta a Goethe despojado de esa especie de pomposidad con que generalmente se revisite a seres de marcada figuración mundial. Vive como los demás hombres, entre los hombres, y como hubiera vivido cualquiera de su condición social. Carré presta preferencial atención a la pintura del modesto hogar en que se desenvuelven los tiernos años del poeta, que es sobre todo filósofo, con el objeto de hacernos visible la formación de su psicología equilibrada y completa. Goethe sintió en su corazón la incapacidad de pasar ante una mujer sin ofrendarle algo de sí, sin dejar su huella imborrable. Jean Marie Carré no le pierde de vista casi ni un momento y procura, sobre todo, subrayar aquellos rasgos que le particularizan. En realidad no nos dice nada de nuevo. Es preciso reconocer su singular habilidad en hilvanar los acontecimientos, los sucesos de la existencia de su héroe, hacia el que parece tener puesta el alma. No se espere hallar en este volumen ningún raro estudio, toda vez que, según el mismo lo confiesa en su epílogo, prescinde totalmente de la interpretación filosófica y estética de las obras de Goethe.

El libro de Carré está en toda su integridad confeccionado con brioso ánimo, con estilo cálido, fresco, pulcro, con bastante finura, poéticamente, empapado de espíritu. Quizás nos presenta un Goethe demasiado cortesano, corriendo tras aventuras atrevidas y peligrosas. Pero nos presenta al hombre, que es lo importante, al hombre, con sus preocupaciones locales, sus aspiraciones vigorosas, con sus defectos con sus debilidades, con sus virtudes, transformándolo todo con su presencia, vificándolo, y en último término, con su reverenda ancianidad, esfumada en el horizonte del misterio, muy santa y filosóficamente.

Nadie tal vez tan febrilmente inquieto como Goethe, que perseguía y amaba la quietud en el arte, en las suaves contemplaciones, en el color, en el ritmo avasallador, en la visión olímpica de los mármoles griegos, en la azulidad tenue de los atardeceres, en la noche extrañadamente silenciosa, en la elocuente vibración de la música, en la armoniosa tranquilidad de la belleza antigua. Ninguno tan humano. Ninguno tan persistentemente abrasado por las calurosas irisaciones del divino amor que fecunda, purifica y alecciona. Goethe aparece en el libro de Jean Marie Carré con toda su tumultosa tempestad de

emociones renovadas, incapaz de vivir sin un nuevo estremecimiento musical de amor en las entrañas, siempre en la búsqueda de una distinta idea, de un nuevo pensamiento, de un superior y mejor estado interior, voluntarioso, fuerte en la corte con una elegancia refinada de un modo singular y altanero, osado, hábil funcionario, inmenso estoico, estudioso, objetivo las más veces, subjetivo otras, en una palabra griego. Goethe recorrió la tierra encauzado por el íntimo afán de perfectibilidad, por el hondo impulso de perpetua primaverización espiritual que le subía de las misteriosas profundidades de su ser insaciable. Más pagano que cristiano, por no decir enteramente pagano.

Y destacadas en el lienzo impresionista de su vida, produciendo efectos mágicos, como estrellas piadosas, como notas de una grandiosa pieza musical, indicando nuevas bellezas, nuevas melodías, caracterizando si se quiere las consecutivas etapas de su vida multiforme, que como su obra se rejuvenece a medida que avanza el tiempo; aparecen solícitas almas femeninas que regalan mucho de sí al poeta que sabe disnificarlas que van depositando cada cual indistintamente, en el ávido corazón de Goethe, la preciosa ofrenda de sus tiernos amores.

Tal es el Goethe que nos entrega Jean Marie Carré en su volúmen biográfico. Bien merece la preferentísima atención de los que gustan del arte y contemplan en la vida de sus más caros exponentes, el divino resplandor que entusiasma.

CESAR GONGORA.

LA VIDA COMO OBJETIVO, por J. Krishnamurti.— IMPRENTA TORRENT, MADRID.—Una obra, pequeña en su volúmen y grande en su contenido, que nos ofrece este autor singular que tan sorprendente figuración intelectual empieza a tener en el mundo todo. No nos ocuparemos en el teosofismo del autor. Simplemente subrayamos sus principios, que sin duda alguna, son de capital importancia, para los que anhelan estados supremos de inteligencia. Krishnamurti nos insinúa repetidas veces en el goce de la vida tal como se nos presente y en la superación diaria de nuestras conclusiones. El hombre, actualmente, colocado en el escenario del mundo, no sabe a ciencia cierta lo que tiene que hacer ni cual es el objeto final de su existencia. Se halla vacilante, como desconcertado, sin una perspectiva hacia la cual dirigir sus pasos resueltos. Pero cuando vislumbra la cumbre de su evolución no puede menos de experimentar su grandeza y dignidad hasta el punto de tor-

narse feliz. El objeto único de la vida es la independencia absoluta, la liberación definitiva. Pero para ello es indispensable aceptar con íntima satisfacción todas las experiencias por amargas o deliciosas que éstas puedan ser. No debemos huir de nada, nos dice, dejemos que cada pena o cada alegría inunden torrencialmente nuestros corazones y nuestras mentes porque constituyen precisamente ellos el perfume de la comprensión y son creadores de afectos nobles. Sólo cuando estamos más allá de todas las experiencias que la vida puede ofrecernos alcanzaremos en realidad la liberación, que es felicidad y gozo eternos. Cuando se percibe la visión de la meta, dice Krishnamurti, se establece para siempre la paz y aun en medio de las luchas, ella nos dará fuerza y claridad. El hombre debe vivir en el mundo de la verdad, es decir, en lo eterno. Lo eterno no tiene presente, no tiene pasado ni futuro.

Pero en lo que Krishnamurti sobresale más, es en su tolerancia que no conoce límites, en su esfuerzo para convencernos de la inutilidad de toda creencia, de todo dogma, de todo credo, que no sirvan sino para enjaularnos, para limitar nuestra expresión. Debemos dudar de todo.

Ir todavía más lejos después de haber salido al encuentro de la duda desde el fondo de nuestros corazones para poner a prueba la comprensión que hayamos vislumbrado. Debemos aún dudar de nuestras propias dudas, y lo que queda entonces, es lo definitivo y absoluto. Es preciso lanzarse en pos de la verdad. Caminemos por nosotros mismos, las experiencias ajenas no pueden sernos de ningún provecho, y sólo consiguen desfigurarnos. Krishnamurti nos recomienda muy especialmente que discutamos, que le critiquemos aún a él, que examinemos todo cuanto se nos presente y no se acepte una cosa por la sola razón de que tal o cual lo asegura. La verdad es una y la misma en todas partes y para todos. No le interesan sino aquellos que deseen beber las aguas de la vida, para lo cual antes que nada, es indispensable tener la mente y el corazón limpios, sin prejuicios, en lentitud, sin trabas de ningún género. El no quiere meternos en su jaula por que no posee ninguna. "Quiero nos recomienda, si puedo, mostraros la luz, pero debéis encender vuestra propia antorcha en la eterna llama". En otra parte: "Afirmó que la duda es esencial para el descubrimiento y la comprensión de la verdad". Pero lo más importante de este libro, no es el ropaje galano, sino el pensamiento.

El punto de vista de Krishnamurti, es pues, altamente extraño, sorprendente. Sus imágenes verbales son por completo puras, su lenguaje sencillo e impregnado de una rara ani-

mación espiritual. Este hombre es sin ninguna disputa filósofo y a la vez poeta. Sus palabras tienen un gran sentido humano. Con su estilo diáfano y colorido, rico en sonoridades sugestivas va lentamente descorriendo ante nuestra vista panoramas de infinita belleza y musicalidad. Este pequeño volumen suyo nos deja un profundo aroma en el alma, nos reviste de una confianza deliciosa, de una tranquilidad durable.

CESAR GONGORA P.

YAQUILANDIA BARBARA, por Alberto Ghirardo. — Historia Nueva, Madrid, 1929.

Este libro es el primero de una serie titulada "La lucha contra el imperialismo" en que ya se anuncian algunos cuyos autores son, como Camilo Barcía Trelles, garantía de mejor capacidad para tratar temas de tan grave interés. Si Alberto Ghirardo ha tenido un plan de exposición, no es seguramente el cronológico que parecía indicado en un libro que pretende dar la impresión de que el imperialismo yankee es un fenómeno creciente y sistemático. Tal vez hubiera sido también un método el de presentar agrupados los hechos que corresponden a la prosecución de un mismo fin, dentro de la política imperialista, como por ejemplo la persecución del petróleo, la de mercados de consumo, la inversión de capitales para el vasallaje económico, etc.

Pero el libro no hace nada de eso. Desde su título, de un desagradable mal gusto, hasta la vanidosa pretensión de dirigirse en nombre propio, y con voz agorera, "a los pueblos de habla española" para hacer sonar "en una hora solemne para la libertad" la palabra imperceptible del autor; todo en el volumen, no puede ciertamente decirse en la obra, es inconexo, desordenado, pretencioso, cursi. Alberto Ghirardo ha escogido una manera panfletaria de apóstrofe que sienta mal a la exposición razonada, a la discusión de una política, al análisis de situaciones complejas, a la discreta visión del porvenir.

El libro contiene exposiciones deficientes de la situación yankee mejicana, de las intervenciones en Santo Domingo, en Haití y en Nicaragua, del caso de Cuba, de los de Puerto Rico y Filipinas, y lleva como apéndice las cartas de Sandino, el nimbado caudillo de la libertad de Nicaragua, a Trucios y a Araquistáin, en ese mismo desorden. Algunos capítulos, bajo

títulos que se emparentan con el del libro, contienen extractos de documentos y, al final, se inserta algunos más.

Es deplorable que la lucha contra el imperialismo tenga que acoger bajo sus banderas a estos voluntarios sin preparación, que comprometen la seriedad de una discusión grave y científica, dando alaridos para asustar en nombre propio al Tío Sam.

ALBERTO ULLOA.

Documentos

LA CONSTITUCION DEL KUO—MIN—TANG.

I. LEY ORGÁNICA DEL GOBIERNO NACIONAL. (Kuo fontson tche fa)

El Partido Nacionalista de China, tomando como base la Ley Constitucional de los "Tres Principios del Pueblo" y de los "Cinco Poderes", formulada por la Revolución para establecer la República de China — después de haber, por la fuerza de las armas derribado todos los obstáculos y realizado el paso de la faz militar a la faz educativa — estima necesario establecer la constitución de los "Cinco Poderes" enseñar al pueblo a ejercer su capacidad de derechos políticos, y ayudar al partido a acelerar la restitución de esos derechos al pueblo. En consecuencia, en virtud de la misión histórica asumida por el Partido en lo que concierne a la dirección y al control del Gobierno, el Partido establece y promulga la siguiente Ley Orgánica Nacional.

CAPITULO I.

EL GOBIERNO NACIONAL.

Artículo 1.—El Gobierno Nacional ejerce en su plenitud las prerrogativas gubernamentales en la República de China.

Art. 2.—El Gobierno Nacional comanda la totalidad de las fuerzas militares terrestres, navales y aéreas.

Art. 3.—El Gobierno Nacional tiene la prerrogativa de declarar la guerra, concluir la paz y firmar los tratados.

Art. 4.—El Gobierno Nacional tiene la prerrogativa de acordar la amnistía general, la amnistía especial, y la conmutación de penas.

Art. 5.—El Gobierno Nacional está compuesto de Cinco Consejos: El Consejo Ejecutivo, El Consejo Legislativo, E

Consejo Judicial, El Consejo de Exámen y el Consejo de Control.

Art. 6.—El Gobierno Nacional comprende un Presidente y de doce a diez y seis consejeros.

Art. 7.—Los Presidentes y los Vice—presidentes de los Cinco Consejos tienen la calidad de Consejeros del Gobierno Nacional.

Art. 8.—El Presidente del Gobierno Nacional representa a este Gobierno para recibir a los Ministros Extranjeros, celebrar las ceremonias internacionales o participar en ellas.

Art. 9.—El Presidente del Gobierno Nacional es el Comandante en Jefe del conjunto de las fuerza militares terrestres, navales y aéreas de la República de China.

Art. 10.—En el caso de que el Presidente del Gobierno Nacional no pueda ejercer sus funciones por una causa cualquiera, es reemplazado por el Presidente del Consejo Ejecutivo.

Art. 11.—El Gobierno Nacional administra los asuntos nacionales por un Consejo de Estado. El Consejo de Estado está compuesto por los Consejeros del Gobierno Nacional. El Presidente del Gobierno Nacional es el Presidente del Consejo de Estado.

Art. 12. Cuando un asunto no pueda ser decidido por un Consejo o entre los Consejos, es resuelto por el Consejo de Estado.

Art. 13.—La promulgación de las leyes y la publicación de los decretos se efectúa, después de deliberación del Consejo de Estado, por la firma del Presidente del Gobierno Nacional y de los Presidentes de los Cinco Consejos.

Art.—14.—Cada Consejo puede, de conformidad con las leyes publicar decretos.—

CAPITULO II

EL CONSEJO EJECUTIVO.

Art. 15.—El Consejo Ejecutivo es el Supremo órgano ejecutivo del Gobierno Nacional.

Art. 16.—El Consejo Ejecutivo tiene un Presidente y un Vice—Presidente. Cuando el Presidente no puede ejercer sus funciones, por una causa cualquiera, es reemplazado por el Vice—Presidente.

Art. 17.—El Consejo Ejecutivo comprende varios Ministerios que se dividen y ejercen el Poder Ejecutivo. En lo que concierne a los asuntos ejecutivos especiales, el Consejo puede establecer condiciones para administrarlos.

Art. 18.—Cada Ministerio del Consejo Ejecutivo tiene un

Ministro, un Vice—Ministro para los asuntos políticos y un Vice—Ministro para los asuntos corrientes.—Cada Comisión tiene un Presidente y un Vice—Presidente. Todos son nombrados o revocados, a propuesta del Presidente del Consejo Ejecutivo, por el Gobierno Nacional.

Art. 19 — Cuando es absolutamente necesario, cada Ministro y cada Presidente de Comisión, puede asistir a las sesiones del Consejo de Estado y del Consejo Legislativo.

Art. 20.—El Consejo Ejecutivo, en lo que concierne a los asuntos de su competencia, puede someter proposiciones al Consejo Legislativo.

Art. 21. Las asambleas del Consejo Ejecutivo se componen del Presidente y del Vice—Presidente de dicho Consejo, de los diversos Ministros y de los Presidentes de las Comisiones, presididos por el Presidente del Consejo Ejecutivo.

Art. 22.—Los siguientes asuntos deben ser deliberados por la Asamblea del Consejo Ejecutivo:

- 1º Las leyes que se propongan al Consejo Legislativo;
- 2º El Presupuesto que se someta al Consejo Legislativo;
- 3º La Amnistia general que se proponga al Consejo Legislativo;
- 4º La declaración de guerra, la conclusión de la paz, la firma de los tratados y otras cuestiones internacionales importantes que se sometan al Consejo Legislativo;
- 5º El nombramiento y la revocación de los funcionarios ejecutivos antes designados;
- 6º. Las cuestiones que no puedan ser decididas entre los diferentes Ministerios y las diferentes comisiones de dichos Consejos;
- 7º Las otras cuestiones que deben ser sometidas a la decisión de la Asamblea del Consejo Ejecutivo en virtud de la ley o de la apreciación del Presidente de dicho Consejo.

Art. 23. Los diversos Ministerios y las diversas comisiones del Consejo Ejecutivo pueden publicar decretos, conforme a las leyes.

Art. 24.—La organización del Consejo Ejecutivo, de sus diversos Ministerios y de sus diversas Comisiones, es establecida por una ley.

CAPITULO III.

EL CONSEJO LEGISLATIVO.

Art. 25.—El Consejo Legislativo es el órgano legislativo supremo del Gobierno Nacional. Tiene, entre sus atribuciones, el poder de estatuir sobre las leyes, el Presupuesto, la declara-

ción de guerra, la conclusión de la paz, la firma de los tratados y otras importantes cuestiones internacionales.

Art. 26. El Consejo Legislativo tiene un Presidente y un Vice-Presidente. Cuando el Presidente no puede ejercer sus funciones por una causa cualquiera es reemplazado por el Vice-Presidente.

Art. 27. El Consejo Legislativo comprende de 49 a 89 Consejeros nombrados o revocados, a propuesta del Presidente de este Consejo, por el Gobierno Nacional.

Art. 28.— La duración de las funciones de los miembros del Consejo Legislativo es de 2 años.

Art. 29.— Los miembros del Consejo Legislativo no pueden ser al mismo tiempo funcionarios del Gobierno Central y de un Gobierno local.

Art. 30.— Las Asambleas del Consejo Legislativo son Presididas por el Presidente de dicho Consejo.

Art. 31.— Las decisiones del Consejo Legislativo son promulgadas por deliberación del Consejo de Estado.

Art. 32.— La organización del Consejo Legislativo es establecida por una ley.

CAPITULO IV.

EL CONSEJO JUDICIAL

Art. 33.— El Consejo Judicial es el órgano supremo judicial del Gobierno Nacional. Tiene, entre sus atribuciones, el control de los juicios, la aplicación de las sanciones disciplinarias y el control de los juicios administrativos. En lo que concierne a las decisiones de amnistía especial, de conmutación de penas y de reintegración en los derechos cívicos, estas atribuciones son ratificadas por el Consejo Judicial, a propuesta del Gobierno Nacional.

Art. 34.— El Consejo Judicial tiene un Presidente y un Vice-Presidente. Cuando el Presidente no puede ejercer sus funciones por una causa cualquiera es reemplazado por el Vice-Presidente.

Art. 35.— El Consejo Judicial, en lo que concierne a las cuestiones de su competencia, puede someter proposiciones al Consejo Legislativo.

Art. 36.— La organización del Consejo Judicial es establecida por una ley.

CAPITULO V.

EL CONSEJO DE EXAMEN.

Art. 37.— El Consejo de Exámen es el órgano supremo de exámen del Gobierno Nacional. Tiene entre sus atribuciones el exámen y la clasificación de los funcionarios públicos. Ningún funcionario puede ser nombrado sino después de haber sido examinado y clasificado, conforme a las leyes por el Consejo de Exámen.

Art. 38.— El Consejo de Exámen tiene un Presidente y un Vice-Presidente. Cuando el Presidente no puede ejercer sus funciones por una causa cualquiera, es reemplazado por el Vice-Presidente.

Art. 39.— El Consejo de Exámen, en lo que concierne a las cuestiones de su competencia, puede someter proposiciones al Consejo Legislativo.

Art. 40.— La organización del Consejo de Exámenes es establecida por una ley.

CAPITULO VI.

EL CONSEJO DE CONTROL.

Art. 41.— El Consejo de control es el órgano supremo de control del Gobierno Nacional. Ejerce conforme a las leyes las atribuciones siguientes:

1º. La censura;

2º. La verificación de cuentas.

Art. 42.— El Consejo de control tiene un Presidente y un Vice-Presidente. Cuando el Presidente no puede ejercer sus funciones por una causa cualquiera, es reemplazado por el Vice-Presidente.

Artº. 43.— El Consejo de control comprende de 19 a 29 consejeros controladores, nombrados, a propuesta del Presidente del Consejo de control, por el Gobierno Nacional. La protección de los miembros del Consejo de control es establecida expresamente por ley.

Artº. 44.— Las asambleas del Consejo de control exigen la asistencia de todos los Consejeros controladores. Son presididas por el Presidente del Consejo de control.

Artº. 45.— Los miembros del Consejo de Control no pueden ser al mismo tiempo funcionarios del Gobierno Central y de un Gobierno local.

Art.º. 46.— El Consejo de control, en lo que concierne a cuestiones de su competencia, puede someter proposiciones al Consejo Legislativo.

Art.º. 47.— La organización del Consejo del Control es establecida por una ley.

DISPONIENDO QUE EN LOS ESTABLECIMIENTOS
DE EDUCACION QUE FUNCIONAN EN EL PAIS
NO PODRAN ENSEÑARSE DOCTRINAS QUE
SE OPONGAN A LA RELIGION DEL
ESTADO

EL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA

Considerando:

Que si bien la Constitución del Estado garantiza la libertad de cultos, ésta no debe de ejercerse de modo que las escuelas se conviertan en centros de propaganda sectaria, opuesta a la religión que la Nación profesa;

Que los establecimientos de enseñanza en los que se propagan religiones opuestas a la del Estado, realizan una obra destructora de la unidad nacional que al Gobierno incumbe conservar y robustecer;

Que esta propaganda es más nociva cuando actúa sobre la población escolar indígena, que debe ser especialmente protegida por el Estado;

Que en los artículos 50, 33, 79 y 191 de la Ley Orgánica de Enseñanza se prescribe la instrucción religiosa conforme a la Religión del Estado;

De acuerdo con el inciso 7 del artículo 121 de la Constitución y en uso de la autoridad concedida al Poder Ejecutivo por la Ley No. 6520, para reformar la enseñanza primaria y secundaria y para la reorganización administrativa del Ramo;

Decreta:

Art. 1.º.—En los establecimientos de educación que funcionan en la República, así oficiales como particulares, no po-

drán enseñarse doctrinas que en cualquier sentido se opongan a la religión del Estado;

Art. 2º.—Los Institutos Particulares de Enseñanza en los que se infrinja esta disposición serán clausurados. El Gobierno podrá, en tales casos, expropiar conforme a Ley, los locales y el material pedagógico respectivo.

Art. 3º.—La Educación Moral y Religiosa se dará en todos los Colegios y Escuelas de la República, tanto oficiales como particulares, con sujeción a los planes, programas y disposiciones que dicte el Gobierno, y conforme a los libros de texto aprobados por el Ministerio de Instrucción.

Art. 4º.—Podrá dispensarse de la instrucción religiosa prescrita en los artículos anteriores, a los hijos de padres que pertenezcan a confesiones distintas, siempre que la dispensa se solicite del Ministerio del Ramo, por los padres o apoderados respectivos.

Art. 5º.—El Gobierno establecerá donde lo juzgue conveniente, escuelas especiales para la población indígena, y en los Departamentos de Puno, Loreto y Ayacucho, Institutos Pedagógicos para maestros y maestras de indígenas.

Art. 6º.—Créase en el Ministerio de Instrucción, la Dirección de Educación Indígena, cuya organización y atribuciones serán determinadas por el Supremo Gobierno.

Art. 7º.—El presente decreto formará parte integrante de la reforma por adoptarse de que trata la Ley N.º 6520. Dado en la Casa de Gobierno, en Lima, a los dos días del mes de junio de mil novecientos veintinueve.

A. B. LEGUIA.

J. MATIAS LEÓN.

CREANDO LA "BIBLIOTECA DE LA REPUBLICA

Lima, 25 de mayo de 1929.

Considerando:

Que el pensamiento de los hombres que más han influido en la Historia de la República es generalmente desconocido por haberse expresado en documentos, folletos, periódicos, revistas y demás publicaciones que ahora no circulan;

Que es deber del Estado contribuir a que la Historia Nacional sea enseñada y comprendida cabalmente;

Se resuelve;

Crear una biblioteca de carácter histórico que se denominará "Biblioteca de la República" con el fin de publicar los actos, discursos, escritos y lecciones de quienes, por su actuación en la vida política e intelectual de la República, merezcan que su pensamiento sea conocido y divulgado en ella.

Los gastos que esta resolución origine se aplicarán a la partida No. 596 del Presupuesto General vigente.

Regístrese y comuníquese.

Rúbrica del Presidente de la República.

LEÓN.

DOCUMENTOS Y ESCRITOS DE DON BARTOLOME HERRERA.

Lima, 25 de mayo de 1929.

Considerando:

Que en los discursos y escritos de don Bartolomé Herrera se encuentran ideas cuyo conocimiento y divulgación interesan al Estado porque se fundan en el análisis certero de la realidad nacional y constituyen un sistema orgánico de principios constitucionales y psicológicos que tienden a la definición y conservación del verdadero orden social;

Que es difícil leer estos discursos y escritos por encontrarse dispersos en folletos, periódicos y revistas que no circulan;

Se resuelve:

Encomendar al doctor Jorge Basadre Grohman, catedrático de Historia del Perú de la Universidad Nacional de San Marcos, la recolección y publicación de los discursos y escritos de don Bartolomé Herrera, en un volumen de la "Biblioteca de la República".

Los gastos que esta resolución origine se aplicarán a la partida No. 596 del Presupuesto General vigente.

Regístrese y comuníquese.

Rúbrica del Presidente de la República.

LEÓN

ESTABLECIENDO EL CARGO DE DIRECTOR DE LA
BIBLIOTECA DE LA REPUBLICA Y DETERMI-
NANDO SUS DEBERES Y ATRIBUCIONES

Lima, 22 de junio de 1929.

Considerando:

Que por resolución suprema No. 1369, de 25 de mayo último, se creó la Biblioteca de la República destinada a recopilar las obras más notables escritas en el país durante su vida independiente, en cumplimiento de los deberes educacionales que la Constitución impone al Estado y que estimulando la producción intelectual rinde homenaje, al mismo tiempo, a los pensadores y escritores que ilustran las letras y las ciencias peruanas;

Que es necesario reglamentar eficientemente el cumplimiento de dicha resolución suprema;

Se resuelve:

Establecer el cargo de director de la Biblioteca de la República con los siguientes deberes y atribuciones:

a)—Realizar la selección de los autores y obras que figurarán en la Biblioteca o encargar esta selección a personas que, a su juicio, sean idóneas. Sólo se publicarán obras que revelen el estado de cultura o mentalidad de los hombres eminentes que han descollado en la Historia Republicana. Ninguna obra se incluirá en la Biblioteca sino después de fallecido el autor,

b)—Redactar o encargar la redacción de un estudio biográfico y crítico de la obra o del autor a que se refiere cada uno de los tomos.

c)—Encargarse de todos los detalles relativos a la edición, formato y reparto de las obras. La repartición será gratuita para todas las Bibliotecas públicas, Universidades de la República, Embajadas y Legaciones del Perú en el extranjero, Colegios Nacionales y a las principales academias e institutos extranjeros. Se reservará una quinta parte de cada edición a orden del ministerio del ramo y el sobrante se pondrá a la venta en las librerías al precio de costo de cada ejemplar.

d)—El director de la Biblioteca recabará de la dirección

del ramo la respectiva autorización de cada tomo y le dará cuenta semestral del producto de la venta que se efectúe.

Comuníquese y regístrese.

Rúbrica del Presidente de la República.

LEÓN.

Lima, 22 de junio de 1929.

Considerando:

Que por resolución No. 1560, de la fecha, ha sido creado el cargo de director de la Biblioteca de la República;

Se resuelve:

Nombrar para dicho cargo, con el carácter de ad-honorem, al doctor Jorge Guillermo Leguía.

Regístrese y comuníquese.

Rúbrica del Presidente de la República.

LEÓN.

SANMARTI y Cía.

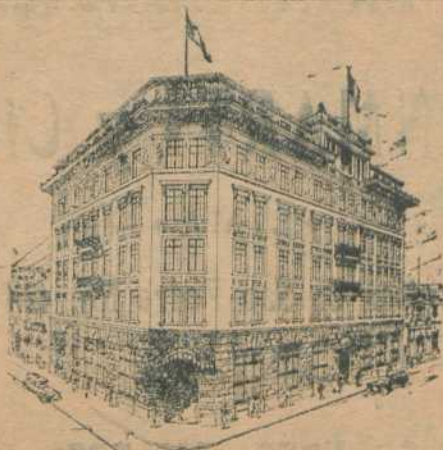
—♦ L I M A ♦—

Botica de San Pedro No. 428

—♦♦—
**GRANDES TALLERES
DE ARTES GRAFICAS**

—
Máquinas para la fabricación de
Tipos de Imprenta

—
LA MEJOR INSTALACION
PARA FABRICAR
TRICROMIAS
FOTOGRAFIADOS
SELLOS DE JEBE
IMPRESION Y LIBRERIA



EMILIO F. WAGNER & Co.

INGENIEROS

La casa de garantía que durante 49 años consecutivos está suministrando a su clientela maquinarias a su entera satisfacción.

NUESTRA SECCION TECNICA

A cargo de ingenieros especialistas en los distintos ramos industriales suministrará presupuestos y toda clase de informes sobre:

MAQUINARIA ELÉCTRICA, MAQUINARIA MINERA, INSTALACIONES DE DESMOTE, BOMBAS PARA TODOS LOS USOS, MAQUINARIA AGRÍCOLA, MOTORES A PETROLEO CRUDO, MATERIAL FERROVIARIO, TALLERES DE MECÁNICA, MAQUINARIA PARA LAVANDERIA, MÁQUINAS PARA IMPRENTA, MÁQUINAS PARA FIDELERÍA, MÁQUINAS PARA CURTIEMBRES, ACCESORIOS OTIA, MÁQUINAS DE HIELO Y REFRIGERADORES, INSTALACIONES PARA GALLETERÍA Y CHOCOLATERÍA, ETC. ETC.

y toda clase de materiales para construcciones

EDIFICIO WIESE

ESQUINA NUÑEZ Y FILIPINAS.—LIMA.—PERU

BANCO INTERNACIONAL DEL PERU

ESTABLECIDO EN 1897

Capital..... Lp. 400.000
Reservas..... „ 65.000

Giros sobre todas partes del mundo.
Préstamos sobre valores
Préstamos hipotecarios.
Avances en cuenta corriente.
Cobranzas
Recibe depósitos y abre cuentas co-
rrientes en todas las monedas
Descuentos.

Recibe en su "SECCION AHORROS"
entregas desde UN SOL.

Paga el 6% de interés anual

—♦♦—
Calle de JESUS NAZARENO

CAJA DE AHORROS

Fundada el 1° de diciembre de 1868

RECIBE DEPOSITOS DESDE

UN SOL

En sus oficinas de:

LIMA

Divorciadas, 633 Malambo, 581

LA VICTORIA

Avda. Santa Teresa, 1065

CALLAO

Arsenal, 33.

BANCO ALEMAN
TRANSATLANTICO

CASA CENTRAL

Deutsche Ueberseeische Bank, Berlin

CAPITAL Y RESERVAS

M. 38.000,000 (Lp. 2.275,000)

Sucursales en el Perú, Argentina,
Brasil, Chile, Bolivia,
Uruguay y España

Efectúa toda clase de operaciones
bancarias.

Emite cartas de crédito circulares
o domiciliadas y vende cheques para
viajeros (travellers cheques)

Alquila cajas de seguridad para guardar
alhajas, valores y documentos.

CALLE DE LA COCA
LIMA

LEY DEL EMPLEADO

“EL PORVENIR”

COMPañIA NACIONAL DE SEGUROS
SOBRE LA VIDA

Ofrece sus pólizas, que son las más
LIBERALES Y VENTAJOSAS,
a las Instituciones y Casas Comerciales
que deben cumplir con esta ley

Para informes:

SAN PEDRO No. 343. — LIMA

SI ES Ud. AGRICULTOR

y le interesa conocer el manejo y
tratamiento de los suelos, la ciencia
y práctica del abonamiento y las in-
vestigaciones más recientes sobre el
problema de la fertilización, solicite

EL BOLETIN MENSUAL DE LA

Compañía Administradora del Guano

a la Casilla No. 809
o al teléfono No. 1192 (Lima) que le
será remitido gratuitamente.

PROTEJASE EN LA
Donde la encía



LÍNEA DEL PELIGRO
toca el diente

El Don Natural Más Exquisito ... Dientes Hermosos

Para tener una boca tentadora y pulcra se necesita algo más que cepillar los dientes, es imprescindible el empleo cotidiano de un dentífrico que neutralice los ácidos en *La Línea del Peligro*—donde la encía toca el diente.

Es allí, en las grietas escondidas donde el cepillo no penetra, que los restos fermentados de la comida forman ácidos perjudiciales para los dientes y encías.

La Crema Dental Squibb conserva los dientes sanos y hermosos porque con-

tiene más de 50% de Leche de Magnesia Squibb, reconocida por médicos y dentistas como el medio más eficaz y seguro de combatir la formación de ácidos en la boca.

El uso diario de la Crema Dental Squibb conserva la salud y la belleza de los dientes. Es un dentífrico puro y agradable, sin jabón ni sustancias astringentes o raspantes. Use Crema Dental Squibb todos los días y visite su dentista por lo menos dos veces al año.

LECHE DE MAGNESIA SQUIBB

Médicos y dentistas reconocen que la Leche de Magnesia Squibb es un antiácido eficaz y de absoluta confianza. Una cucharadita a la hora de acostarse purifica el aliento y el estómago, y surte un moderado efecto laxante.



Contiene Más de
50% de Leche de
Magnesia Squibb

E. R. SQUIBB & SONS . . . NUEVA YORK
QUIMICOS MANUFACTUREROS ESTABLECIDOS EN EL AÑO 1858

BANCO POPULAR DEL PERU

CAPITAL Y RESERVAS, Lp. 277,500—

Toda clase de operaciones bancarias en
las mejores condiciones

Recibe en su Sección de Ahorros entregas
DESDE UN SOL
al 6% de interés anual.

Hace pagos a la vista hasta Lp. 25.

Emite libretas nominativas y al portador.

Oficina: CALLE VILLALTA

Compañía de Seguros "Rímac"

ASEGURA

Contra Incendio.— Sobre la Vida.— Riesgos
Marítimos.— Accidentes de Automóvi-
les.— Accidentes del Trabajo.—
Accidentes Individuales.—
Fianzas de Empleados
Lucro Cesante

OFICINAS:

Calle de la Coca Nos. 741, 479 y 483

LIMA

Teléfonos Nos. 145 y 899.

GILDEMEISTER & Co.

JUDIOS 270

LIMA

TELEFONO 220 Y 2619

TELEGRAMAS: GILDECASA

SECCION KOPPEL

Unicos agentes para el Perú de las
afamadas fábricas:

ORENSTEIN & KOPPEL A. G. -- BERLIN

Rieles de todos los perfiles, Cambios,
Tornamesas, Carros de todas clases
para carga y pasajeros, Balan-
zas, Puentes, Grúas, Palas
y Excavadoras, Loco-
motoras a vapor
y a Motor.

GRANDES EXISTENCIAS EN EL CALLAO

OFICINA TECNICA

Suministramos toda clase de máquinas como:
Turbinas, Motores a petróleo crudo, Motores eléc-
tricos, Bombas para agua, Maquinaria para Agri-
cultura y toda clase de Industrias, así como:
Tuberías para agua y desague, de las fábricas de
más importancia a precios ventajosos.

Soliciten Presupuestos

RAMO DE LOTERIAS DE LIMA Y CALLAO

GRAN SORTEO DE Lp. 18,800.0.00 ORO

Para el Sábado 19 de Octubre de 1929

**SUERTE MAYOR: DIEZ MIL LIBRAS PERUANAS ORO
3,789 BILLETES PREMIADOS**

Por disposición de la Junta Inspectorá se pone en venta este nuevo sorteo, dándose al público además de la suma que le corresponde por el 50% de los billetes emitidos, Lp. 800 del fondo de rezagadas.

PROGRAMA

1 Suerte de		Lp. 10 000 0 00
1	" "	" 1 000 0 00
1	" "	" 500 0 00
10	" " Lp.100 0 00	" 1 000 0 00
10	" " 50 0 00	" 500 0 00
15	" " 30 0 00	" 450 0 00
30	" " 20 0 00	" 600 0 00
100	" " 10 0	" 1 000 0 0
<hr/>		
168		Lp.15,050 0 00
2 Aproximaciones para la suerte mayor de Lp. 75.5.00 cada una.		" 151 0 00
3,599 Reintegros de Lp. 1.0.00 cada uno.		" 3 599 0 0
<hr/>		
3,789 Premios con		<u>Lp. 18,800.0.00</u>

NOTA.—En esta escala la Junta ha acordado suprimir totalmente los premios por aproximación y terminal, con excepción de dos premios de Lp. 75.5.00 cada uno, que corresponden a los números anterior y posterior del agraciado con la suerte mayor y dando al público en compensación 3,599 reintegros para todos los billetes cuya última cifra sea igual a la del número premiado con la suerte mayor.

El billete entero subdividido en vigésimos quintos, vale UNA LIBRA y cada fracción CUARENTA CENTAVOS.

El Ramo vende los billetes con un descuento de DIECISEIS POR CIENTO

La emisión se compone de 36,000 billetes cuya numeración empieza en el 10,000 y concluye en el 45,999.

Las suertes vueltas a rifar por no haber sido vendido el número que salió agraciado, sufren un descuento de veinte por ciento.

Todo pedido deberá dirigirse al Administrador del Ramo de Loterías y venir en carta certificada, pues el Ramo no asume responsabilidad por las que se extravíen por falta de este requisito. Vendrá acompañado de valores en cheques o letras a la vista, por su importe, contra los Bancos y Casas Comerciales de esta capital, también a la orden del Administrador y no a su persona.

No se atenderán los pedidos cuyo monto sea menor de CINCO LIBRAS y CUARENTA milésimos.

La expedición de los pedidos, incluso gastos de porte, y certificación, por correo marítimo o terrestre, son de cuenta del Ramo, y una vez depositados en el Correo viajan por cuenta y riesgo de los interesados.

De conformidad con la ley N.º 4,518 todos los billetes premiados tienen un descuento de SEIS por CIENTO.

EL ADMINISTRADOR.

Lima, Julio de 1929.

NUEVA REVISTA PERUANA

Nueva Revista Peruana		3
HONORIO DELGADO	La psicología según Aristóteles	5
JORGE BASADRE	Marx y Pachacútec	16
MARIANO IBERICO	La inquietud religiosa de Miguel de Unamuno	23
AURELIO MIRO QUESADA S.	Cuaderno de Arte Nuevo	57
LUIS FRANCE	El mal de la luz	68
ALEJANDRO MANCO CAMPOS.	Armonía	71
ESTUARDO NUÑEZ	Un castillo de cartón	72



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz



1929: 24/31



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz