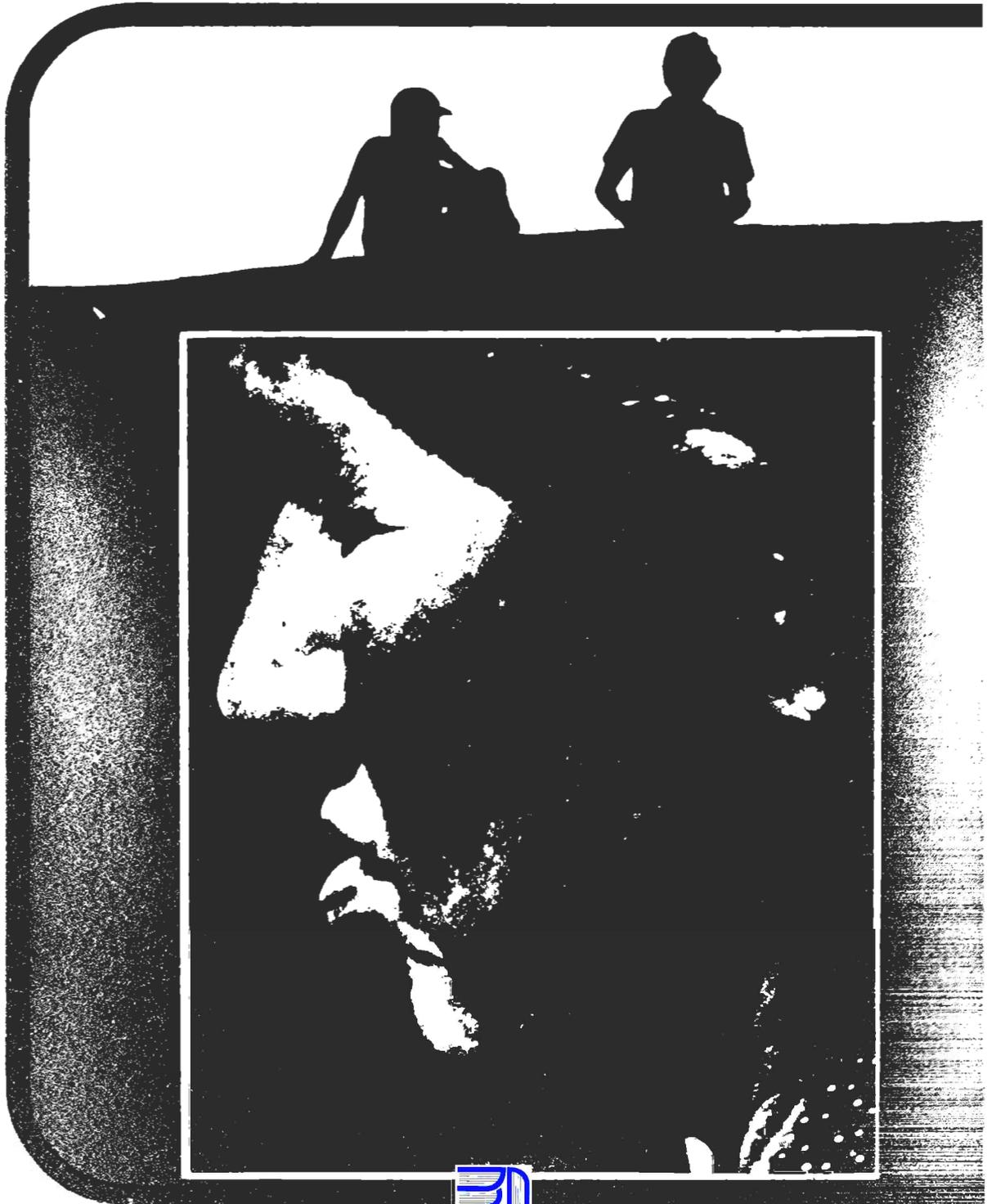


CULTURA 66-67



CULTURA

REVISTA DEL MINISTERIO DE EDUCACION DE EL SALVADOR

Nos. 66—67

JULIO—DICIEMBRE
1979.



MINISTERIO DE EDUCACION
DIRECCION DE PUBLICACIONES
San Salvador, El Salvador, Centro América.



CULTURA

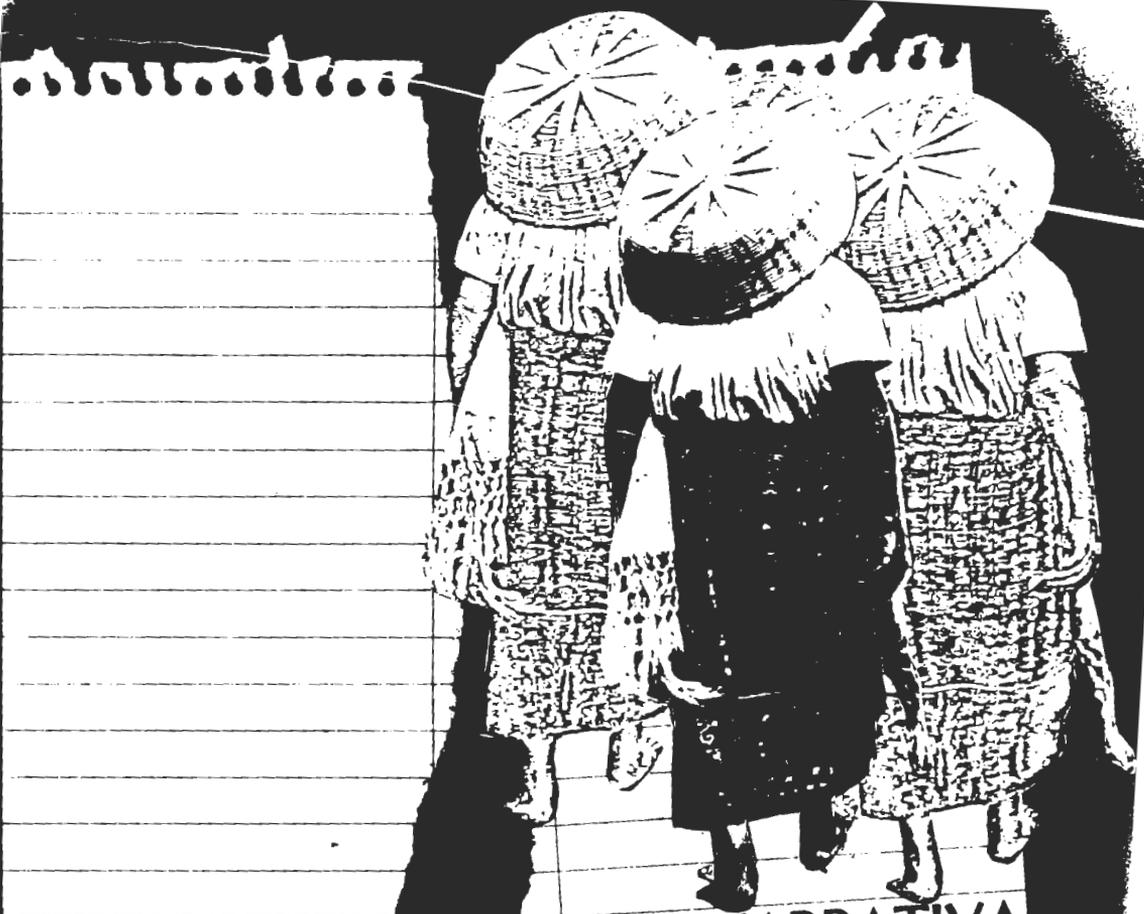
REVISTA DEL MINISTERIO DE EDUCACION
DE EL SALVADOR

Director:

David Escobar Galindo

Toda colaboración es solicitada e inédita. Cuando se reproduce un trabajo en la Revista se indica su procedencia.

**Portada y viñetas de:
JESUS ROMEO GALDAMEZ
(Salvadoreño)**



NARRATIVA

Trabajos de
Miguel Ángel Vásquez
Ana María Navales
Francisco Bertrand

MIGUEL ANGEL VASQUEZ

Poeta, narrador y periodista guatemalteco. En el campo novelístico, ha publicado con mucho éxito "La Semilla del Fuego", sobre la época anterior a la revolución de 1944.

ANA MARIA NAVALES
(Ver número 65)

FRANCISCO BERTRAND

Joven narrador salvadoreño, interesado por pintar los tipos y sucesos de su ciudad natal: San Salvador.

LA MUERTE TOMA LA CIUDAD

Miguel Angel Vásquez

El 31 de febrero a las nueve y cuarto de la noche, todos los habitantes de la ciudad se convencieron de que la muerte era ineludible. Enfocada por la atención de cada uno, esa evidencia que por lo general lleva una vida de araña en los repliegues de nuestras circunvoluciones, tendió su tela en todas las conciencias, se derramó en los cerebros hasta impregnarlos como una esponja.

Desde ese instante, las similitudes más remotas sugerían con tal violencia la idea de la muerte que bastaba hallarse ante una lata de sardinas —por ejemplo— para recordar el forro de los féretros o fijarse en las piedras de las aceras para descubrir su parentesco con las lápidas de los sepulcros.

En medio de una enorme cons-

ternación, se comprobó que el revoque de las fachadas poseía el color y la composición idéntica a la de los huesos y así resultaba imposible sumergirse en una bañera sin ensayar la actitud que se adoptaría en el cajón, nadie dejaba de sepultarse entre las sábanas sin estudiar el modelado que adquirirían los repliegues de la mortaja.

El corazón, sobre todo, con su ritmo isócrono y entrañable, evocaba las ideas más funerarias, como si el órgano que simboliza la vida y la alimenta, sólo tuviera fuerzas para irrigar sugerencias de muerte. Al sentir su tic tac sobre la almohada, quien no llorara la vida que se le iba yendo a cada instante, escuchaba su marcha como si fuera el eco de sus pasos

que se encaminaban a la tumba; o lo que es peor aún, como si oyesse el latido de un aldabón que llamara a la muerte desde el fondo de sus propias entrañas.

La urgencia de liberarse de esta obsesión por lo mortuorio, hizo que cada quien se refugiara —según su idiosincrasia— ya sea en el misticismo o en la lujuria. Las iglesias, los burdeles, las sacristías y los moteles se llenaron de gente. Se rezaba y se fornicaba en los paseos públicos, en las camionetas, en plena calle. Borracha de plegarias o de aguardiente, la multitud abusó de la vida, quiso exprimirla como si fuera un limón, pero una ráfaga de cansancio apagó para siempre esa llamada de piedad y vicio.

Los excesos del libertinaje y la devoción habían durado lo suficiente, sin embargo, como para que se demacraran los cuerpos, como para que los esqueletos adquiriesen una importancia cada vez mayor. Sin necesidad de aproximar las manos a los focos eléctricos, cualquiera podía instruirse en los detalles más íntimos de su configuración, pues no sólo se usufructuaba de una mirada radiográfica, sino que la misma carne se iba haciendo cada vez más traslúcida, como si los huesos cansados de yacer en la oscuridad, exigieran salir a tomar el sol.

Las mujeres más elegantes —por lo demás— implantaron la moda de arrastrar enormes colas de crespón negro y no contentas con

pasearse en coches fúnebres de primera, se ataviaban como un difunto para recibir sus visitas sobre su propio túmulo, rodeadas de centenares de cirios y coronas de siemprevivas.

Inútilmente se organizaron romerías, rogaciones, kermeses y fiestas populares. Al aspirar el ambiente de la ciudad, los músicos contratados en las localidades vecinas tocaban el rock como si fueran marchas fúnebres y las parejas no podían bailar sin que sus movimientos adquiriesen una rigidez siniestra de danza macabra.

Esa propensión hacia lo funerario, hacia lo esqueletoso y cadavérico, no podía dejar de producir tarde o temprano, una verdadera epidemia de suicidios y en tal sentido, por lo menos, la población demostró una inventiva y una vitalidad admirables. Hubo suicidios de todas las especies y para todos los gustos. Suicidios colectivos, en serie, al por mayor. Se fundaron sociedades de suicidas anónimos. Se abrieron escuelas preparatorias al suicidio, facultades que otorgaban el título de "Perfecto Suicida". Se dieron fiestas y banquetes, bailes de máscaras para morir.

La emulación hizo que todo el mundo se ingeniase para hallar un suicidio inédito, original. Una familia perfecta ordenó que la enterraran viva en un cajón donde cabían con toda comodidad los padres de los padres y los hijos de los nietos. Ochocientos suicidas disfrazados de Lázaro se zambu-

laron en el asfalto desde el veintavo piso de uno de los más céntricos edificios de la ciudad. Un "play-boy" después de transformar en ataúd la carrocería de su automóvil, entró en el cementerio a ciento sesenta kilómetros por hora y al llegar a la tumba de su querida, se descerrajó cuatro tiros en la cabeza.

El desaliento público era demasiado intenso, sin embargo, para que pudiera persistir ese ímpetu de aniquilamiento y exterminio. Bien pronto nadie fue capaz de beber un vaso de estriquina, nadie pudo escarbarse las pupilas con una hojita de afeitar. Una dejadez incalificable entorpecía las precauciones que reclaman ciertos procesos del organismo. El descuido amontonaba basuras por todas partes, transformaba cada rincón en un paraíso de las cucarachas. Sin preocuparse de la dignidad que requiere cualquier cadáver, la gente se dejaba morir en las posturas más denigrantes. Ejércitos de ratas invadían las casas con aliento de tumbas. El silencio y la peste se paseaban del brazo por las calles desiertas y —ante la inercia de sus dueños ya putrefactos— los papagayos sucumbían con el estómago vacío y la boca

llena de maldiciones y de malas palabras.

Una mañana, los millares y millares de zopilotes que revoloteaban sobre la ciudad oscureciéndola en pleno día, se desbandaron ante la presencia de una escuadrilla de aeroplanos. Se trataba de una misión con fines sanitarios cuyo rigor científico implacable se evidenció desde el primer momento.

Sin aproximarse demasiado para evitar cualquier peligro de contagio, los aviones fumigaron las azoteas con toda clase de desinfectantes, arrojaron bombas llenas de vitaminas, confetis afrodisíacos, globitos hinchados de optimismo, hasta que un examen prolijo demostró la inutilidad de toda profilaxis, pues al batir el récord mundial de defunciones, la población se había reducido a seis o siete moribundos recalcitrantes.

Fue entonces cuando —y sólo después de haber alcanzado esta evidencia— se ordenó la destrucción de la ciudad y un aguacero de bombas nucleares en una sola llama, la redujo a escombros y cenizas para lograr que no cundiera el miasma de la certidumbre de la muerte.

Noviembre, 1977.

EN VIA MUERTA

Ana María Navales

Una de las mangas del abrigo se deslizó bruscamente de la repisa y quedó colgando delante de sus ojos. Ella se levantó con desgano de su asiento y trató de apriionar la prenda contra la maleta que, por su forma y tamaño, parecía más un cofre de cuero. Tenía pequeñas raspaduras en la superficie, visibles entre las coloreadas etiquetas de hoteles extranjeros, algunas de las cuales empezaban a doblarse por los bordes. En uno de los marbetes, el más grande y triangular, amarillo y con un rascacielos al fondo, los árboles que escoltaban el edificio, aiantos le había dicho él cuando lo pegó cuidadosamente junto al del Berlín Palace, se habían desdibujado por el roce con otros equipajes, en las consignas y los carritos de las es-

taciones. A pesar de la seguridad con que él lo dijo, en seguida consultó en la enciclopedia adquirida a plazos a aquel muchacho, agresivo y sonriente, que llamó al timbre una tarde de lluvia, cuando empezaba a pintarse las uñas para tragarse el tiempo de algún modo. Árboles de flores verduscas y olor desagradable. No. Eran de un color malva, lo recordaba bien, vistosas, pero sin perfume. Julio, como de costumbre, pasándose de listo.

Se acomodó en lá butaca junto al viejo, pelo blanco grasiento, con el cinturón atado unos cinco centímetros debajo de la cintura para que la barriga saltase en libertad hasta el pecho, la americana abierta, y desabrochado también el botón de la camisa más cerca-

no al estómago. Parecía muy entretenido rellenando crucigramas de uno de esos folletos de juegos gráficos. De vez en cuando, alzaba la vista del librito y miraba distraídamente a través del cristal de la ventanilla, como si el paisaje, las aguas del río o el puente que ahora estaba atravesando el tren, fueran páginas de un diccionario que se pasan hasta dar con la palabra buscada. Pronto volvía a sus cuadrículas y emborrataba un pequeño espacio con letras temblorosas. El pulso, pensó Marga. El se incorporó para despojarse de la chaqueta que dobló del revés, antes de colocarla, con torpeza, sobre el abrigo que ella acababa de sujetar en la rejilla del equipaje. Estuvo a punto de perder el equilibrio.

—Vaya un traqueteo —se justificó.

Marga sonrió y no dijo nada. No tenía deseos de entablar conversación con el anciano. Él se sumergió de nuevo en su laberinto de cuadros blancos y negros. Una manera absurda, se dijo, de gastar la poca energía que le queda. Qué especie de placer puede sentirse cuando, al fin, todos los cuadritos están llenos de letras... Aunque nunca se sabe. Y le vino a la mente la triste historia de aquella mujer argentina que llevaba casi cuarenta años confeccionando juegos de palabras cruzadas porque ese trabajo que, al principio consideraba estúpido, fue la única herencia que le dejó su padre. Au-

sente ya de la realidad, ahora vivía contando las letras de cada palabra sin pensar en su sentido, mercado, siete, azúcar, seis, carne, cinco, Cleopatra, Asdrúbal, Neferiti, las ventanas abiertas son cuadros blancos en el crucigrama de las fachadas, buenos días Leocadia, nombre de mujer, Leo, león, constelación, abreviatura de Leocadia, sinónimo de... como aquel personaje de novela que enloqueció escribiendo seriales radiofónicos.

Tampoco es muy divertido mirar discretamente alrededor, a estas personas de carne y hueso que la rodean. Fija su atención en un muchacho pálido, al otro lado del pasillo. Fuma un cigarrillo tras otro y sujeta entre las piernas un portafolios deteriorado. Su vestimenta no está de acuerdo con la categoría del tren ni el precio del billete de primera clase que, por supuesto, alguien ha podido regalarle. Aún parece mayor la pobreza cuando las manchas, el tiempo y el abandono, han caído en exceso sobre una ropa que fue elegante. Lleva un pantalón de traje de etiqueta con los dobles descosidos, camisa blanca, sin corbata, chaleco negro y un abrigo de terciopelo del mismo color, arrugado, con los ojales rotos, seboso y transparente por el uso. Da la impresión de que, años atrás, en el umbral de una fiesta que no llegó a celebrarse, se hubiera quitado, en un arranque de furia, la corbata de lazo y el chaquet, y, con un abrigo

sobre los hombros, se hubiese echado a la calle a pasear su amargura. Es como si estuviera aún paralizado en ese instante, en un viaje sin sentido donde sólo el espacio cuenta y sigue pasando en su monotonía de casas y árboles, ríos y puentes, cerros y valles, que le parecen idénticos o que ni siquiera ve, ensimismado, inerte, hasta que una mancha blanca le cambie la mirada. Es patético y tierno como un novio apasionado al que se deja en silencio al borde de la entrega y aún no se ha recobrado de una borrachera constante, encadenada a los días sin consuelo, a su pasión insatisfecha. Marga desvió la vista del muchacho. Novelerías. También podía ser un enfermo paranoico, neurótico, psicópata, esquizofrénico, algo de eso que tiene mal arreglo. O un drogadicto. En cualquier caso, hubiera preferido estar sentada a su lado. El viejo de los crucigramas le clavaba el codo en la cintura cada vez que volvía la página de su folleto. Era un gordiflón molesto y bastante menos atractivo que el joven pálido, de aire romántico.

—Perdone —se excusó.

Marga le dejó libre el antebrazo de la butaca. Detrás del anciano se sienta una mujer de cutis rojizo, recién peinada de peluquería, el cabello apelmazado de laca. Marga la mira de soslayo, aprovechando un cambio de postura, cuando descruza o vuelve a cruzar las piernas o se acomoda en el asien-

to de manera que el viejo no pueda rozarle. Le despierta la curiosidad su queja, aparentemente suave, pero insistente, interrumpida por los suspiros del hombre que tiene a su espalda y no alcanza a ver, o por breves frases, inaudibles al principio, que culminan en un claro "déjame en paz" de él, víctima o verdugo, quizá ambas cosas, según de qué lado puede situarse el espectador.

—Cariño, ¡qué vida me estás dando!

Suspiro del hombre.

—Esto es insoportable. No te das cuenta, cariño, de que así no se puede seguir.

Nuevo suspiro del que Marga supone es el marido.

—Tienes que comer algo, cariño, o enfermarás de verdad.

Suspiro y palabras ininteligibles dichas en voz demasiado baja. El hombre se revuelve en su butaca.

—Me estás matando. No creas que esto te lo aguantaría cualquiera. Un día...

Parece que él se ha puesto a mirar por la ventanilla.

—...un día te vas a encontrar solo, cariño, completamente solo. Pero, escúchame, no creas que hablo por hablar. Todo tiene un límite.

Al levantarse para ir hacia la cafetería, Marga cambió una mirada expresiva con la mujer que le siguió hasta la plataforma. Allí, sin previo saludo, nerviosa, volviendo la cabeza a cada instante, como si temiese que el marido o

alguna otra persona pudiera escucharle, le explicó "el infierno que estaba pasando". En los últimos cuatro años lo he internado en tres ocasiones y cada vez me lo devuelven más lelo y más maniático. Apenas habla, todo son ayes y suspiros y casi no come. Ya no sabía qué hacer. Ahora lo llevaba a una curandera de Móstoles que había visto en un programa de televisión, era su última esperanza. ¿Había probado con uno de esos médicos naturistas?, preguntó Marga. ¿Cuál había sido la causa que desencadenó el proceso? Bueno, él había visto en la fábrica el accidente de un compañero. Se quemó vivo. La escena debió de ser, verdaderamente, un horror. Después estuvo dos días derrumbado en un sillón, como una estatua, negándose a comer. Por la noche se despertaba entre pesadillas, decía que la casa estaba ardiendo. Desde entonces no es el mismo, pero usted no puede figurarse lo que es vivir así. Yo misma estoy con los nervios destrozados. Debe tener paciencia, fue lo único que se le ocurrió decir a Marga y le dio una palmada en el hombro. La mujer regresó a su interminable letanía de lamentaciones. Dos vagones más adelante, Marga se encontró en el bar. Pidió un té con limón y aceptó la banqueta que le ofrecía un hombre de mediana edad que estaba bebiendo un whisky. A su lado, una pareja choca ruidosamente los vasos, pero, en seguida, com-

prende que para ellos ha sido un brindis mudo, que no pueden oír nada. Beben un poco y pronto el abecedario se traslada a sus manos y a los ojos y a la risa de ella que el hombre recoge en su rostro, como si fuera un espejo. Parecen felices. Paga y, de pie en la plataforma más próxima, enciende un cigarrillo. Consulta su reloj, todavía falta más de una hora para llegar a la estación término. De buena gana se quedaría allí todo el tiempo. El viejo de los crucigramas es un tipo fastidioso, aunque debería de tolerarlo de mejor humor, al fin y al cabo no es tan diferente de cualquiera de esas personas que el trabajo obliga a ver varias veces al día, con la ventaja de que a él es difícil que vuelva a encontrarle en un pasillo, en un despacho, o al salir de un ascensor. Y menos en otro tren, sería mucha casualidad. La idea de perderlo pronto de vista le alegra fugazmente.

Ahora el revisor mira a la cafetería, a través del cristal de la puerta. Hace un gesto a la pareja muda y la joven va hacia él, escribe algo en una hoja, y se reúne con el hombre. Siguen en animada conversación, a juzgar por el casi vuelo de sus manos.

—Creo que no me han entendido —comenta el revisor a la altura de Marga—, pero no tiene importancia.

—¡Pobres! —dice ella; sin saber concretamente a qué se refiere—, pero ya él sigue en su andar de

un vagón a otro, comprobando las plazas que quedan libres.

Sí, quizá todavía sirve la palabra. El tren pasa ahora junto a unos cañaverales, y te imaginas a la pareja muda, detrás de los carrizos, al amparo del viento, mientras aletean sus manos cada vez con más ansia, recorren toda una geografía de emociones, y descansan en el relieve del cuerpo que oculta corrientes misteriosas hasta que rompen en un valle profundo y en silencio. No oyen a los pájaros ni a los aviones, no hay ruido de pasos que ponga en pie al amor, que avise de los enemigos que se acercan, y la mirada insiste en el detalle como si quisiera destrípar los objetos con la mente. Peor ciego que mudo, piensa Marga cuando ve alejarse a la pareja, el rostro del uno en los ojos del otro, y las manos que se unen en una nueva forma de lenguaje. Quizá es hermoso que ellos no puedan agotarse en el cansancio de las palabras sin sentido.

Apaga la colilla con el pie y vuelve a desandar el camino hasta su departamento, trece, doce, once, ahí está el viejo. Dormita con el folleto de los crucigramas en la barriga. Marga salta con cuidado por encima de sus piernas, extendidas hasta el límite de la butaca delantera. Pero si empieza a resoplar, lo despierto sin contemplaciones.

Ya lo has mirado todo a tu alrededor. Empieza a sonar una música suave, con el volumen preciso

para no molestar a los que duermen o lo intentan, ligeramente estimulante para el resto, si se interpreta como una señal de que no falta mucho, acaso sólo el tiempo que dure el paso de la cinta o cassette, hasta el punto de destino. El tren ha atravesado un pueblo sin detenerse en su estación. Has creído reconocer una escuela en ese edificio funcional, tan peligrosamente situado junto a la vía, y la maestra habrá tenido que detener su lectura hasta que los niños, ahora con la cabeza vuelta hacia la ventana, alertados por el ruido de la máquina y los vagones, ¿por qué les distraen tanto los trenes?, estén dispuestos a atender aquella frase, monotonía de lluvia tras los cristales, que la mujer repite una vez más, un año más, con gesto cansado y paciente. Y los árboles, y el monte y el río, el cielo gris, y tú, desazonada, deseando llegar, no gozas el paisaje o te parece el mismo porque, como siempre, mirando el futuro no ves lo que pasa a tu lado, tu pájaro en mano y no los cinco dedos de tu mano volando.

Y ahí estás, en ese compartimiento de primera clase, en un comienzo de ruptura de tu existencia cotidiana. No hay como viajar, decía, dice, Julio, trajín de ciudades y aeropuertos, para olvidarse de todo. Huir. Y estaba hasta la madrugada consultando mapas, trazando itinerarios, devaneo y trastorno de los hechos habituales que deja al descubierto una

especie de maldad que no consiguen ocultar la sonrisa o el mimo, la caricia o la palabra que caen sin hacer ruido, como en una alfombra gruesa y blanda. Lo más difícil era poder vivir con él, te justificas, y, en ese intento de liberación de culpa, se ensancha tu memoria a medida que se acorta el espacio hasta el final del primer trayecto que te conduce a la libertad. Es extraño que vayas hacia algo que no sabes en qué consiste. Te gustaría encontrar un acto violento, una discusión repetida o excesivamente prolongada, algo que apoye tu escapada en solitario, repentina frivolidad que quisieras ver como algo consistente y reflexivo, pero que se desliza ante ti sin que seas capaz de ver ni su contorno. ¿Qué diablos haces en ese tren? El viejo, a tu lado, abre los ojos, comprueba que el folleto de los crucigramas sigue sobre su estómago y lo deja en la bolsa del asiento delantero, butaca canguro de paño, como un gran juguete para niños exigentes.

—Ya estaremos llegando —dice.

—Sí, falta muy poco. Aquello es el aeropuerto. Dentro de unos minutos llegaremos.

Y miras por la ventanilla invitándole a que compruebe la realidad de tus palabras ante los hangares que se divisan a lo lejos, los aviones que vuelan bajo, aterrizaje o despegue, van o vienen, no importa demasiado. La mujer con la que has hablado en la plataforma, te tiende una revista.

—Si quiere leer...

—Gracias.

Te ves en la obligación de pasar las hojas, de aparentar cierto interés en la lectura. Se sospecha que en el cementerio de Casapulla se ha celebrado una misa negra, hay fotos a todo color del esqueleto apoyado de pie contra un muro, zapatos de mujer, tierra removida, fetiches y muñecos de cera. Un cementerio aislado, inaccesible para los que no conocen la zona, y un rito peligroso para cualquiera, accidentalmente herido, que haya tocado cadáveres en avanzado estado de descomposición. Peligroso y nauseabundo. Es una revista morbosa, sexo y hechicería, que descubre esa inclinación a lo oscuro en la mujer que acude a una curandera para que libere al marido de los malos espíritus, para que arroje al barranco, tal vez en noche de luna, sus demonios internos, o los malos humores, o los fantasmas de sábana negra que a ella misma se le han instalado en el cerebro. Marga sigue pasando las hojas, pero ya no atiende a lo que aparece escrito o fotografiado, y querría negarse abiertamente a seguir simulando que está inmersa en la lectura, decir que no le interesa en absoluto, que es algo sucio, desagradable, tan contrario a su propio gusto..., pero se ampara en un silencio cómodo, mientras piensa que es casi infinita la gama de las miserias humanas.

Por encima de aquellas líneas

que ahora no lee, va pensando en el camino que le ha trazado a su aventura. Esta es la ocasión de conocer Spoleto, un festival de música clásica o moderna, y Santa María degli Angeli; Florencia y el Palacio Pitti y el de la Signoría, la Galleria Palatina y los Uffizi, el Campanario de Giotto, el Paskowski, un café cantante que suena a vodka y a coros rusos en penumbra, y el mausoleo de Gala Placidia en Ravena, y todo cuanto inspira calma en su agonía por conquistar la belleza, un rastro de hermosura para los días siempre iguales que desecan su piel y arrugan el espíritu con una vejez que nunca sintió tan angustiosamente viva. Será una expedición tranquila y relajante, mientras dure o sea posible prolongar la coartada que se ha preparado lentamente, como se planea el crimen perfecto que falla por el descuido inevitable, el talón de Aquiles del cerebro, tan limitado el pobre, que si abarca lo fundamental se pierde el detalle o si desciende a lo mínimo se ofusca ante lo evidente. Algo no saldrá bien, pero ¿qué?, y en esa breve pregunta habita la inquietud que ya le impide el disfrute de sus sueños. Ante el desastre, cualquier solución sería válida, cualquiera, menos un nuevo trabajo de horario rígido frente a rostros anodinos. Podría poner un tenderete en una esquina, como los que ha visto en su ciudad y en los lugares de veraneo, y venderle caprichos a la gente, collares, pulse-

ras, o pasteles y helados, quizá una máquina de zumo de naranja no fuese mala idea, o cestillos de frutos secos, o bibelots y recuerdos de una infancia dorada, inexistente ya, pero plácida, algo llamativo que suavice las heridas de los otros, encontradas no se sabe dónde, que salen a la superficie en el gesto sombrío, la risa perdida, la incapacidad para procurarse sorpresas que contemplan ahora, rellenas o no de serrín, bajo los soportales de una plaza. Y, de golpe, se ve tan humillada y ridícula que siente una enorme pena de sí misma.

—Tenga, muchas gracias —le devuelve a la mujer su revista.

Cesa la música y el altavoz avisa en distintos idiomas la llegada a la estación término.

—Baja el maletín, cariño —se oye a la mujer que se dirige a Móstoles—. Y a ver si no te encandilas, tenemos que coger uno de esos trenes de cercanías para llegar esta misma tarde. Ay, si Dios quisiera...

El viejo de los crucigramas se pone en pie para recuperar su chaqueta, Marga se adelanta a su deseo y se la tiende, a la vez que recoge su abrigo y la pequeña maleta de la red. No cuesta nada ser amable, ahora que lo va a perder de vista. Se agolpa la gente a la puerta del vagón, sólo el muchacho pálido, todavía con el portafolios entre las piernas, permanece ensimismado en su asien-

to y Marga le dirige una última mirada que le pasa inadvertida.

Una franja de sol se dibuja en el andén, un sol débil que se cue-la con desgano entre los huecos del tejadillo que, otras veces, protege de la lluvia o el viento a los viajeros que ahora no piensan sino en alcanzar rápidamente la salida o en recoger el resto del equipaje facturado, antes de someterse a la disciplinada espera de los taxis que acuden a su encuentro.

Cuando Marga dio al taxista la dirección del hotel, aún estaba lejos de pensar que, al día siguiente, no se dirigiría al aeropuerto para iniciar ese viaje por las grandes mansiones del arte, Palacio Ducale, Castillo Sforza, Puerto Ciersole, y tantos otros nombres que le gritaban su magia escondida entre las piedras. En aquella habitación cómoda y limpia, pero con un polvo de soledad que se adhería a los objetos y a ella misma en partículas invisibles y sofocantes, inscribía cada noche su nombre en una imaginaria lista de espera y dejaba pasar el tiempo programando itinerarios, leyendo prospectos de agencias de turismo, igual que hacía Julio cuando se acercaban las vacaciones de verano. Inexplicablemente, o quizá porque le había mentido, lo recordó un momento con ternura.

No era partidaria del engaño, pero qué razones podía alegar para hacer ese viaje. Le dijo a Ju-

lio cuánto le inquietaba la salud de su madre, debía ir a cuidarla, ella estaría más tranquila si pasaba unos días a su lado. En la oficina exageró la situación para obtener un permiso. No se le ocurrió otra cosa. Llovía y Marga continuaba sentada en la cama, rodeada de folletos turísticos. Apenas se extrañó de que, al cabo de una semana, no hubiera desaparecido ese abatimiento, o miedo inconcreto que paralizaba la realización de sus sueños. Marga, ella, miedo, otra vez lo mismo. Había tenido el coraje de ponerse en marcha, creyó que bastaba el aire libre, el amplio espacio, para alumbrar un tiempo en el que se había extraviado, ignoraba cuándo o dónde porque el pasado era sólo una maraña que había agotado su entusiasmo. No encontró heridas abiertas que rezumasen rencores, acaso una cicatriz insensible al roce de su mínima energía, una fuerza tan débil que se apagó en el arranque de una decisión apática. Sigue cayendo la lluvia y desconía de la esperanza. Ni siquiera desea avanzar hacia un fin cuyas luces brillantes se niega a ver, imposible, hay demasiado tiempo incoloro amparándose ya en el pudo ser hermoso, pero no supe. En otra época nada era así, pero, ya ves, ni tú te atreves a cambiar.

Y ahora, si regresaba, Julio se limitaría a preguntar si todo había ido bien. Era irritante. Y a ella se le dibujaría en el rostro este

fracaso de su intento de ruptura con todo lo que diariamente le asfixiaba, lo que tantas veces soñó y que, al final, se habría reducido a un corto viaje por su intimidad, al descubrimiento de su cobardía, a la resignación que acoge la desdicha como algo tenaz que a todos alcanza. Y una tristeza suave y honda le acompañaría en el trabajo y en la casa porque las mismas palabras vanas se cruzaban entre ellos, y no habría sino el rechazo de otros sueños, en el mismo instante en que pretenden alzarse en su imaginación, el agrio recuerdo de su incapacidad para las grandes decisiones. Todo seguiría siendo igual o peor hasta la muerte. Ni las lágrimas acuden como fácil consuelo de su agonía lenta y es-

túpida, pero terriblemente cierta. Sí, todo igual, incluso ese viaje, cada año, del que regresarían con más etiquetas de lugares exóticos en el viejo maletín, y un mayor grado de pereza para enfrentarse a la monotonía y el vacío inevitable.

Se quedó mirando la lluvia a través de la ventana. Sus ojos siguieron a un adolescente que corría por la acera, resguardando del agua unos libros bajo el brazo. Recogió sus cosas, desordenadas por toda la habitación. Pidió un taxi por teléfono, pagó la cuenta. Tropezó con una papelería y dejó caer en ella, lenta, muy lentamente, todos los folletos turísticos que llevaba en su bolso de mano.

LOS LOCOS DE SAN SALVADOR

Francisco Bertrand.

DISCULPAS:

Lo que sigue a continuación, no es una Enciclopedia de locos salvadoreños, sino más bien, una Antología.

Es posible que algunos de los no incluidos se sientan ofendidos y crean tener mejor derecho. Si eso sucede, pido disculpas a los agraviados. Pero, además de las razones expuestas, habrá que sumar los típicos errores de selección, que siempre ocurren en estos trabajos.

EL AUTOR.

PROLOGO

San Salvador es un pueblón grande, muy grande, grandísimo. Tiene "night clubs", iglesias, cuarteles, ministerios, parques, congestionamiento y locos. Unos más, otros menos; unos que parecen, otros que no; unos que se hacen y otros que son. En fin, de todo y para todos.

Unos locos alcanzan fama popular y casi se convierten en instituciones nacionales. Los niños go-

zan con sus locuras y los mayores comentan "la última" en los cafetines de la ciudad. Son una diversión, un escape. San Salvador quisiera ser igual, sin problemas, olvidar que hay hambre las 24 horas del día, calor las 24 horas del día, violencia las 24 horas del día... Navegar con tranquilidad en el mar de la historia. Suave, linealmente. Deslizarse como ellos, segura que al final habrá

un premio. Pero San Salvador no lo logra, no se desliza, tropieza a cada rato con piedras del tamaño del hambre y la injusticia. Sangra

con heridas de oro. Lloro semen de amargura.

Por eso, este relato en fases no es de los locos, es de San Salvador.

EL AUTOR.

TE PICA

Como siempre, se dirigió al Cementerio de los Ilustres. Eran las 5:30 de la tarde, la hora precisa para obtener información sobre las tumbas a utilizar el día siguiente.

Llegó sombreado por la noche que comenzaba a caer. Poco le importaron los fuegos fatuos y las posibles apariciones; le importaban sí, los muertos que visitarían el día siguiente la necrópolis. Encontró a los sepultureros cavando una fosa y bebiendo guaro.

—Hola Cornejo —el sepulturero lo llamó por su nombre de pila.

—Quiubo, ¿de quién es el hoyo? —preguntó Te Pica, como que no le importaba.

—De la familia González. Viven por Santa Anita —se apresuró a decir el sepulturero.

Te Pica se quedó callado, arrebató el cigarrillo que saboreaba el sepulturero y se largó.

La noche había entrado de lleno. Te Pica, con su ropa vieja y rota, con su calva reflejando la luna y su mente en blanco, se dirigía zigzagueante al velorio. Cuando llegó a la casa, hizo como que seguía de largo, volteó la mirada hacia adentro y verificó si correspondía al lugar de la velación. Luego decidió entrar, se fue direc-

to hacia el ataúd y se lanzó a llorar desenfrenadamente por el muerto. Dio acongojadamente el pésame a la familia, tomó café y comió pan dulce; también jugó naípe y arrebató uno que otro cigarrillo.

Te Pica se sentó en una esquina del amplio salón, con las piernas dobladas y amarradas por los brazos. Los breves instantes lúcidos hacían salpicar brillantes sus ojos, fugazmente recordaba la silueta de su hija Esperanza, el truco que le hicieron sus hermanos para quitarle la casa que le dejó su madre y la suerte que tuvo al escapar con vida cuando el toque de queda.

Luego se suspendieron las cortas incursiones en la realidad. Sus músculos decidieron ponerlo de pie y la maniobra fue realizada sin ninguna manifestación de prisa o desconcierto. Pronto pudo sentir el reconfortante efecto de colocarse en posición de caminar. Se dirigió directo y cabizbajo a la esquina opuesta del salón, donde la viuda de González rumiaba su dolor de huérfana sexual.

Cuando llegó, con voz quebrada y semblante tierno, pidió colaboración para el taxi, pues había perdido el último bus a la esquina.

PERICO

"Usté sabe Bachi, vamos a la defensa el Doctor Jorge Hernández, Chico Galindo y yo. Ese tipo tiene que salir libre. Olvídense que lo sacamos. No es más que un simple asesinato, si fuera por guerrillero le aseguro que es más difícil. Además, el muerto no es sino uno de esos campesinos que andan por todos lados. No se preocupe Bachi, no se preocupe..."

Perico dialogaba con un bachiller que acostumbraba visitar los juzgados; quien no le prestaba la mayor atención pues conocía el "tema" de Perico; sin embargo, fingía interés por una rara corriente de simpatía y lástima hacia él.

Perico gustaba de vestir pantalón azul muy ajustado... "Con este pantalón castigo a las muchachas" acostumbraba decir cuando en las tardes con pose "sexí", se colocaba a mirar la salida de las empleadas de la antigua Librería Hispanoamérica.

Según cuentan en los sucios pasillos del Centro Judicial, él era un aventajado estudiante de leyes; pero fue tanto el esfuerzo, que la razón decidió dejarlo y partir eternamente al infierno. Desde entonces, imagina ser miembro del grupo más calificado de penalistas.

"Pues mire Bachi, acabo de salir del jurado. Viera qué brutal estuvo. El fiscal pensaba que era la mamá de Tarzán en calzoneta. Se puso a hablar de la confesión extrajudicial y no sé qué otros

chunches; pero el Doctor Hernández le dio una levantada de categoría. Le dijo que se dejara de babosadas, quesa mierda aquí no sirve y luego el Doctor Galindo, para qué le cuento..."

Estaba emocionado y gesticulaba para dar mayor interés a su relato; pero el bachiller decidió dejarlo. Perico quedó solo y caminó por uno de los largos pasillos, continuando su narración. "Pues mire Bachi, cuando llegó mi turno, me paré bien serio y les dije: señor Juez, Señores Miembros del Jurado, Señor Fiscal. Siendo el caso un insignificante asesinato..."

EL CUERVO

El Cuervo era para sí, el mejor de los jefes de relaciones públicas de San Salvador; su cuerpo rechoncho y su cara redonda lo hacían el candidato número uno para ocupar el cargo de Santa Claus en Navidad.

—Lo siento mucho señor pero a juzgar por su condición, usted no llena los requisitos mínimos para entrar en nuestro almacén.

—Hey cipotes shucos, quítense de allí que van a ensuciar la acera.

—Mire vieja aquí no puede entrar con ese canasto y ese delantal tan mugre, sepa que este almacén sólo es para gente bien.

"Estos cipotes y estas viejas están pensando que aquí se pueden portar como en los mercados y en las chifurnias donde viven. Pero conmigo se jodieron, aquí no pa-

san y no pasan. Porque lo digo yo, el jefe de relaciones públicas de este almacén”.

Como en años anteriores el Cuervo, vestido de Santa Claus, se colocaba en la entrada de uno de los almacenes de la ciudad. Su labor consistía en no dejar entrar a ninguna persona que calculara no era buen comprador. El dueño del almacén, para no ofenderlo y obtener sus servicios a precio cómodo, le había dicho que ese cargo era la jefatura de relaciones públicas.

Faltando pocos días para Navidad, un joven vestido con zapatos tenis, pantalón rayado con muchos remiendos, camiseta de color sin mangas y mucho pelo, se acercó al almacén. El Cuervo lo detuvo con su furiosa mirada, avícola y directa. Luego lo interrogó.

—¿Qué desea, jovencito? —dijo el Cuervo con tono mandón.

—Entrar al almacén y comprar —le dijo el joven suavemente.

—¿Comprar usted?, no me joda, lo que quiere es ver qué se roba para sacar la plata de su hierbita.

—Mire, déjeme entrar y deje de estar molestando. No quiero que le pase algo malo —sentenció el joven.

—¡Y me amenaza el sinvergüenza! Peludo cabrón que cree que con amenazas me asusta. ¡A la mierda he dicho!

La Navidad no pudo ver al Cuervo (ella no llega a las cárceles). El desde lejos sí la vio; iba

por las calles tan ruidosa y bailona como siempre.

La humedad de la celda y las lágrimas de sus ojos lo acompañaron en su demencia. Esa noche lloró ser loco; pero ultrajar al hijo de un Egresado de la Escuela para Presidentes, ni a ellos se les perdona.

CARRITO

Carrito es uno de los más queridos y famosos de San Salvador, de joven imaginaba ser un flamante sedán y ahora resulta ser un taxi.

Se queja continuamente de su condición actual: llantas siempre lisas, sufre de serios recalentamientos, recorre la ciudad de punta a punta por lo menos veinte veces al día, tiene que soportar todo tipo de personas, y lo que es peor no le pagan horas extras.

El cree que lo pasado fue mejor, llevar a la señora al té de despedida de soltera o al Baby Shower y mientras la esperaba chambear con los Mercedes, los Alfas y todos esos carros bien que lo acompañaban. Sin embargo, no todo era dulzura, dudaba llevar al perro a la veterinaria y acompañar al “señor” en sus fiestas de fin de semana, pero la verdad que con todo y todo eso era el cielo.

Carrito ruleteaba por las calles de San Salvador. Pip, Pip, Pip, se escuchaba en las esquinas y los motoristas disminuían la velocidad para no atropellarlo. Decidió

estacionarse en espera de un cliente, permaneció así por un corto período, luego pidió vía para salir y tomó su carril. Se dirigía veloz para el centro de la ciudad, pero entonces...

En San Salvador, todo el mundo lo supo; Carrito —el hombre que de flamante carro se convirtió en taxi— había chocado contra un bus del servicio urbano, cuando se dirigía veloz para el centro de la ciudad.

LA LOCA AMPARO

Aunque murió hace mucho tiempo —la mató la madrugada mientras dormía en un portal— había conseguido permiso del Todopoderoso para recoger el canasto y la ropa almidonada que dejó olvidados la noche de su muerte.

Su permiso fue concedido sólo para tres horas; pero ella decidió quedarse. Era tan bonito fingir que se enojaba, cuando, vestida con su impecable ropa almidonada, decidía corretear a los cipotes que atrevidamente le gritaban: chumpipipe-chumpipipe-chumpipipe. Y los insultaba mentándoles la madre o cualquiera de sus ascendientes, o comulgaba cinco veces diarias para tener qué llevar en el estómago. Por eso y mucho más, se quedó. Era tan bonito...

Encontró el canasto y la ropa guardados en el recuerdo de San Salvador. Los recobró y sintió hambre. Hay que comer hostias, se dijo y dirigió su descalzo cami-

nar a la Catedral. Había mucha gente con saco y corbata. Se extrañó de ver a varios sacerdotes con sotana de seda y gorro largo dirigiendo la misa. Le gustó la banca dorada que estaba en la primera fila y decidió que tuviera el orgullo de sostenerla a ella por toda la celebración.

Era la banca reservada para la Primera Dama de la República en el día de su cumpleaños. Estaba presente todo el cuerpo diplomático y consular, los ministros y subsecretarios de Estado y lo mejor de la sociedad.

La Primera Dama ya había tomado asiento cuando la Loca Amparo se posó en la banca. Colocó el canasto como división entre ella y la digna señora, levantó la cabeza y serenamente dirigió su mirada al altar. Todos se miraron nerviosos y enojados: ¡Insopportable! ¡Qué mugre! ¡Qué descaró! Los agentes de seguridad quisieron intervenir, pero en el templo no podía haber violencia. Era la Casa de Dios.

Así transcurrió la misa, llegado el momento de la comunión, la Primera Dama comenzó a levantarse para inaugurar tan solemne ceremonia, cuando escuchó una voz aguda y autoritaria:

—Mirá vos, cuidame ese canasto hasta que regrese de comulgar y cuidadito con sacar lo que llevo —la Loca Amparo se levantó tranquila y almidonada, caminó hasta el altar, mientras la Primera Dama se sentaba sin saber lo que

ocurría. El Sacerdote para intentar salir del apuro dio apresuradamente la hostia a Amparo, ésta se levantó lentamente y se dirigió a la banca, donde, canasto y Primera Dama, esperaban su llegada. Contó todos sus haberes y al comprobar que no había desaparecido ninguno dio las gracias, y tomando su canasto con las fuerzas que le daba el llevar algo en el estómago, salió dignamente de la Catedral, bajo la tierna y protectora mirada del Divino Salvador del Mundo.

PELLEJO

Cuando supo que ella se había marchado, fue tanta su cólera que estuvo a punto de volverse cuerdo. El hecho de comer sólo los pedazos de carne que con dificultad encontraba en los latones de basura, lo hacían "razonar" demasiado cerca de la realidad, demasiado lógico, demasiado normal.

Un amigo, al verlo abandonar las maracas y la guitarra sin cuerdas, le contó lo demás:

—Vi a tu Pelleja con un marino en el puerto —le dijo—. Pellejo no alcanzaba a comprender por qué ella, a quien le dio su nombre y su locura, le había quemado la pata.

En sesión plenaria, todas sus tuercas flojas decidieron buscar a la Pelleja y castigarla: Pellejo la traería del pelo y haría que la miserable cargara la guitarra, no to-

caría las maracas por varias semanas y sólo gozaría de la tercera parte de la basura-alimentación que recogieran. Era suficiente castigo para la adúltera.

Al dirigirse al puerto, imprimió a sus pies una velocidad tal, que ni Carrito lo hubiera logrado. Pronto oyó sudar las hojas de los almendros y vio al viento viajar sobre las olas.

Decidió subirse a la roca más alta de la playa. Le prestó la mirada al Cuervo y buscó casa por casa, covacha por covacha, motel por motel. Por fin, distinguió la satisfacción sexual de la Pelleja en la esquina más lejana del puerto. Pronto pagaría su pecado.

La encontró gozosa entre pedazos de sábanas. Sus dedos se crisparon al sentir el impulso de la cólera. Sintió una fuerza que lo lanzaba contra la Pelleja y, de repente, cayó hincado sobre sus lágrimas pidiendo amor para mantener su locura.

No la subió del pelo, la subió en sus brazos entre suaves mordidas y susurros amorosos.

Pronto el Dios de los locos suspiró tranquilo; en San Salvador, seguía intacto el número de sus elegidos.

TEYIGO

Había pensado seriamente cómo atacar ese campo de deporte tan estratégico dominado por el enemigo. Estaba seguro de que muchos de sus hombres perderían la

vida en esa acción, pero era necesario tomarlo; de lo contrario, la marcha de la infantería se haría imposible.

—“Le pedí ayuda aérea al general pero me la negó” —pensaba—. Y al buscar una justificación, un pensamiento orbitaba por su cabeza: “Tiene miedo de que llegue a ocupar su cargo; sabe que soy mejor que nadie y quiere hundirme”.

La estrategia era perfecta, primero un violento ataque de la columna central, cuyo principal objetivo sería concentrar la defensa del enemigo en un solo lado; luego entraría en acción el flanco derecho, sembrando el mayor desorden posible. La situación debía mantenerse así por unos minutos, para que luego el flanco izquierdo —que estaría escondido como a cuarenta metros— diera el golpe de gracia.

Según sus cálculos, la victoria era indudable.

Fijó las dieciocho horas para comenzar el ataque, casi estaba seguro que con esa batalla su fama alcanzaría niveles más altos que los de Napoleón, Petain, Patton o Rommel. Antes de dar comienzo al combate, se colocó las medallas propias de su rango y se encaminó al objetivo...

Las barras de los equipos juveniles estaban de pie y gritaban vivas a sus jugadores. El juego de fútbol se encontraba en la etapa crítica, el marcador empatado uno a uno y faltaba poco tiempo para finalizar los 90 minutos reglamen-

tarios de juego, eran las 18 horas. Se cometió una falta en el área, el árbitro decretó un penalty contra el equipo infractor y todo fue suspenso. El delantero encargado tomó distancia y comenzó la carrera...

—Allí viene Teyigo —gritó uno de los otros jugadores, y la soledad se hizo en el campo de juego.

“Pensándolo bien”, se dijo, al colocarse en el centro de la cancha con sus corcholatas pegadas al pecho y todavía con las piedras en la mano. “La operación fue todo un éxito”. Teyigo gozaba de su triunfo. Ahora sí estaba seguro que su fama rebasaría la de Napoleón, Petain, Patton o Rommel...

CHIVA VIEJA

Te Pica supo en la madrugada la noticia nefasta y cruel. Chiva Vieja, su compañero de demencia, había muerto la tarde del día anterior; murió cuerdo como Alonso Quijano y sin embargo, sintió mucho no acompañar su propio entierro. Murió en el Hospital Rosales, en caridad. Ahora el dueto se destruía. Te Pica quedaba solitario en el cementerio. Ya no habría quién pusiera las coronas de flores sin pedir pago por los servicios y acompañara los entierros vestido de riguroso negro desteñido que sentaba de maravilla con su espigada figura y su alborotado pelo semi-cano.

Hubo fiesta en las funerarias, podían aumentar las tarifas por

colocar las flores sin temer a la competencia desleal de Chiva Vieja; pero San Salvador no hizo fiesta, lloró la muerte de aquel justo que por años ayudó a los muertos y sembró flores en los carros fúnebres.

Ese día —cuando murió— todavía pudo gozar de un entierro; su alta figura brilló entre los asistentes y su discurso al muerto hizo que éste durmiera feliz en el barato ataúd de pino. Iba feliz, como siempre que salía de un entierro,

pero el hambre pudo más que la voluntad de vivir, perdió el equilibrio y su cráneo rebotó contra el caliente pavimento de mediodía, despertó desesperadamente en el hospital.

—Quiero que me entierren como persona sana —dijo Chiva Vieja antes de morir—. Los médicos sonrieron y aseguraron que así sería. Pero no fue así, nadie reclamó su cuerpo y hoy se utiliza como cadáver de estudio para los futuros médicos de la capital.

EPILOGO

En las cárceles lloraba la tristeza y bajo los portales dormían minúsculos seres humanos teñidos de tierra y hambre; en los hospitales, las camas crujían al soportar peso del dolor; en los barrios marginales, hermanos pasaban sobre hermanas para encontrar espacio dónde fondiar la borrachera. San Salvador dormía en su noche llena de estrellas, recuerdos de ruidos motorizados, gritos, balazos, ayes y sexos.

Carrito, ya restablecido, se estacionó; Te Pica llegó del velorio; Perico todavía contaba su juicio; Teyigo gozaba su triunfo militar; El Cuervo, cansado, recordaba sus horas de trabajo; La Loca Amparo venía de la última misa del día; Pellejo terminaba de recorrer los latones de basura y Chiva Vieja —su alma— se colocó en el centro para dirigir la reunión.

—Hay que provocar más muertos, así hay más velorios —dijo

Te Pica.

—Y más entierros —agregó Chiva Vieja (su alma).

—Que trabajen los desempleados del sistema en dirigir el tránsito —dijo sonriente Carrito.

—O que hagan más hostias —pidió la Loca Amparo.

—Mejor resulta que se dediquen a enseñarle el amor a los gobernantes —dijo suavemente Pellejo.

—Pero antes hay que matar al general que no me quiere —saltó Teyigo.

—¿Y los abogados? —preguntó Perico y la pregunta vagó por las esquinas, rebotando contra los alambres eléctricos y golpeando golondrinas que gozaban del sereno.

La singular reunión duró 30 minutos. Discutieron y compusieron el mundo. Por fin San Salvador pudo ser feliz, aunque sólo esa media hora y nada más.



POESIA

de

Eugenio Florit

Carlos Murciano

Hugo Rodríguez-Alcalá

Manuel Ruano

Nelson E. Merren

Martha Padilla

EUGENIO FLORIT

Notable poeta cubano, introductor del vanguardismo en su patria. Su poesía serena y reflexiva es de permanente valor. Vive, desde hace muchísimos años, en Nueva York.

CARLOS MURCIANO

Notable poeta español. Nació en Arcos de la Frontera. Sus principales obras, premiadas en diversos certámenes: "Este Claro Silencio", "Yerba y Olvido" y "Del Tiempo y Soledad".

HUGO RODRIGUEZ - ALCALA

Poeta, crítico y catedrático paraguayo. Reside en los Estados Unidos. Su poesía es de una gran limpidez entrañable.

MANUEL RUANO

Poeta y crítico argentino. Su obra lírica trasluce un impulso creador, audaz y maduro. Nació en 1943.

NELSON E. MERREN

Poeta hondureño, de obra breve pero muy importante. Su libro "Color de Exilio" recoge un signo vital de angustiosa trascendencia.

MARTHA PADILLA

Poetisa cubana radicada en los Estados Unidos: su poesía es directa y profunda, como nacida de una experiencia lacerante.

COSAS

..."come forth into the light of things"
Wordsworth.

Pues bien: entra en la luz que hay en las cosas.
Elas tienen la luz. Tú no la tienes.

Las cosas dan al mundo su matiz.

Tú no lo tienes.

Dentro de ellas está el diamante oculto
que tienes que buscar para alumbrarte.

Hay tiempo por delante. Ellas están ahí.

Esperan tu llegada con paciencia
porque saben que un día llegarás.

Será tu verdadero nacimiento.

Use día - tal día - un día.

En casa, por la noche.

O bien al despertar, en tu pañuelo.

Al mediodía

con un rayo de sol entre las flores.

Y en la tarde sobre tu pluma:

la que tienes ahora entre los dedos

como tu padre la tomaba, fija

y suelta a la vez, para escribir palabras

sobre esa oculta luz que hay en las cosas.

21 set./ 79

Eugenio Fluct

Carlos MURCIANO

Sonetos con muchacha al fondo

COMPARA EL POETA A LA AMADA CON EL ASTRO LUNAR Y SE FINGE ASTRONAUTA

*Arriba estás, amor, ojo del cielo,
pedrusco sideral y navegante,
paloma desalada en tu menguante,
creciendo en mi nostalgia y mi desvelo.*

*Astronauta impaciente, voy de vuelo
—de duelo, por saberte tan distante—;
y no tengo más carta y más sextante
que el corazón rodando por el suelo.*

*Puesto que sólo amar es mi ejercicio,
esta espalda lunar que no acaricio,
enceniza y enciende mi cuidado.*

*Mira cómo mi nave se detiene
sobre las soledades de Selene.
Y ando por ti, sin ti, y enamorado.*

A UNA MUCHACHA QUE SE BAÑABA DESNUDA
EN EL RIO

*La nieve se hizo olvido en esta esquina
del día atardeciendo, y aún luciente;
sol cegador doblado en la corriente
de lo que empieza a ser cuando termina.*

*Desmelenara el sauce, repentina,
su verde cabellera transparente
y silbaran las cañas blandamente
cuando tu ropa armó la tremolina.*

*Huésped familiar de la costumbre,
vino a quedar de ti sólo la lumbre
que solivianta el sueño de los peces.*

*Lumbre cautiva y muda en el arrullo
del chamariz, cercano al cuerpo tuyo
que ha doblado al río tantas veces.*

LA TARTAMUDA

*Tus manos. No. Tus hombros. No. Tus senos.
(Sé nos propicio, Dios, en esta hora).*

*Tú, Tú, Tú, Tú. . . Silencio, mi señora.
Más, menos más y menos más, es menos.*

*Ojos claros, airados y serenos.
Yo, Yo, Yo. . . Yo ya sé que no es traidora
la mirada que dice que es ahora
la hora mejor, que están los labios llenos.*

*Es tiempo, mira. . . Pero, pero. . . Calla,
deja que sea sólo yo quien diga,
yo quien haga, tropiece, pise raya.*

*Es que, que no, que, que. . . Deja que siga,
déjame ganar solo esta batalla,
solo contigo y con tu lengua, amiga.*

OSCURO

"Oscuro es el amor y lo sabemos".
JOSE GARCIA NIETO

*Oscuro es el amor y oscuro el río
por el que navegamos. Mar afuera,
la soledad del agua nos espera,
el horizonte del escalofrío.*

*Esto es tuyo, esto es nuestro y esto es mío.
Tuyo, el labio que brinda primavera;
nuestro, el pacto (el olvido y la ceguera);
mío, el remar sin tregua hacia el vacío.*

*Hasta alcanzar la desembocadura.
Mira en mi frente aún la calentura
y la desesperanza en mi costado.*

*Oscuro es el amor y lo sabemos.
Déjame, pues, que suelte aquí los remos,
que hay llagas en las manos del forzado.*

PERO NO ESTAMOS

"Muertos de amor, un lirio nos conduce".
JUAN REJANO

*Se fue lo que era tibio y era triste
y era suave y silencioso. Queda
un hombre solo. (¿Una mujer?) La rueda
del mundo gira. Pero ya no existe.*

*Existía un camino y lo perdiste.
Y una vereda. Bueno, la vereda
la perdí yo. Perdura la arboleda.
Y el beso que te di. Y el que me diste.*

*Muerta de mí, muerto de ti, vagamos.
Estamos aún aquí. Pero no estamos.
No es oro todo —¿ves?— lo que reluce.*

*Está oscuro. Está claro. Está vacío
tu corazón. (No ves. No veo). Y el mío.
Muertos de amor, un lirio nos conduce.*

Hugo RODRIGUEZ-ALCALA

Interior

A Nicolás González Oddone

*En la sala donde escribo
cartas, ensayos, poesía,
hay unos muebles antiguos
y retratos de familia:*

*Frente a un altar de mil cirios
se casan unas sobrinas,
¡las dos gemelas muy rubias
que ayer no más eran niñas!*

*El bisabuelo ceñudo
arropado en su levita,
con la chistera en la mano,
la capa sobre una silla,
desde un tiempo de esplendor
mira, la mirada fija
en el semblante de sepia
orlado de anchas patillas.*

*En gigantesca batalla
ha más de un siglo caía,
todo empapado en su sangre
y roto el fusil de chispa.
Lamas era su apellido;
su nombre, José María.*

*Junto a la estufa sonríe
con misteriosa sonrisa
su nieta, Teresa Lamas:
la que a mí me dio la vida.
Ya reposa en el Señor
la dueña de esa sonrisa,
aunque en el cuadro, su alma,
pareciera estar cautiva.*

*Una atmósfera edwardiana
tiene la fotografía
de la boda de mis padres:
dándose el brazo, caminan
sobre pulido mosaico.
Casi con melancolía,
los dos, muy jóvenes, sueñan,
como ajenos a su dicha.*

*A Hugo Luis, hoy tan hombre,
se lo ve cuando tenía
apenas los doce años.
Entonces era un ciclista
y un nadador cuyos ímpetus
asombraban las piscinas.*

*Exenta su mente aún
de ecuaciones y de cifras,
la niñez en él, jocunda,
gozaba su epifanía.*

*Después vinieron los números,
las fórmulas, las vigiliás,
la vocación descubierta . . .
Y es hoy promesa cumplida.*

*En uniforme de gala
—teniente de artillería—
mi hermano Hiram, con su espada
y sus doradas insignias:
aunque entonces, con la guerra
nos amenaza Bolivia,
es sólo un mozo que luce
las galas de la milicia.
Poco después, sin embargo,
pasado a la infantería,
será un héroe celebrado
por su arrojo y gallardía.
Hoy es un hombre tranquilo
cuyas hazañas olvida
y en silencioso retiro
ve sucederse los días.*

*Ramiro, la Cruz del Chaco
sobre nítida camisa,
está vestido de frac
en la boda de sus hijas.
Con brillantéz singular
combina dotes distintas:
hombre de leyes, pintor,
y varias veces artista
—algo músico, arquitecto—,
ha vivido muchas vidas
con plenitud, y ha triunfado
en donde ha puesto la mira.*

*¿Olvidaré a su consorte
la gentil, la sensitiva
madre ejemplar, la matriarca,
llamada así, en la familia?
¡Tan juvenil que parece
hermana ser de sus hijas!*

*Beatriz, la hermana menor,
escritora desde niña
(ya en un colegio de monjas
borroneaba cuartillas
prefigurando la prosa
que hoy escribe, tersa, nítida);*

*casó muy joven y pronto
arduo deber es su vida
con los hijos y cuidados
de un vasto hogar: las vigiliass
junto a seis cunas, la apartan
de sus afañes de artista.*

*Pero es en ella tan fuerte
la vocación, que cumplida
su misión de muchos años
de sacrificios, un día
vuelve a tomar el camino
al encuentro de sí misma.*

*La veo allí, en un retrato
entre su esposo y la hija
que en aire, rostro y talante
es su efigie repetida.*

*El mejor de los amigos
—Edgar Ynsfrán— se perfila*

*con la elegancia marcial
de su apostura patricia:
de frac, con banda y medallas,
hay algo en él que intimida:
quien no lo conoce, ignora
lo que es la amistad más fina
y la adhesión del pariente
toda tacto y cortesía.*

*Entre dos Jefes de Estado
—con mucha bisutería
de entorchados y de cruces—
Gilda se yergue, muy digna.
Es ella la Embajadora
en Madrid, hermosa niña
que juega a la gran-señora
con una gracia exquisita.
—¿Quién es? —preguntan curiosas
las gentes que me visitan.
—¿Es que no se me parece?
blasono yo. —¡Es mi sobrina!*

II

*Un ancho armario labrado,
estilo renacentista,
me evoca días de México
y tiempos del Viejo Díaz.*

*Fecundo helecho desborda
sobre redonda mesilla.
Es claro el sofá y oscuros
son los sillones y sillas
que, en el centro de la sala,
se ofrecen a las visitas.*

*El techo, estilo español,
blanco, cruzado de vigas
de dura madera parda
que paralelas, rebrillan,
con el austero menaje
hispanamente armoniza.*

*Solo estoy. Medito. Escribo
y busco ahora una rima
para hablar del ventanal
que la montaña domina.*

*Descansa allá, la leona,
noble, imponente, tranquila,
acogiendo en su ladera
algunas casas y villas.*

*¡Oh quietud de Belvedere
en la calma vespertina!
Dulce música de Bach
desgrana sus notas místicas.*

*Pero algo ocurre en la sala.
Alzo, curioso, la vista.
Parece que el bisabuelo
se ha movido; que me mira,
y que las otras imágenes
también se mueven y miran:
¡me miran todos los ojos
de la ilusoria familia!*

*Difuntos y vivos, todos,
están alerta y me miran:
un niño de pocos años
—soy yo a los tres de mi vida—*

*también quiere estar presente
en esta muda visita:*

*¡Hay vida en estos retratos
que en el crepúsculo vibran!
¡Descenderán las imágenes
hacia sillones y sillas?
¿Celebrarán en la sala
un consejo de familia?*

*Me levanto. Salgo al patio.
Un sol enorme declina.
La montaña, gran leona,
se va quedando dormida.*

12 a 20 de marzo

1979

MANUEL RUANO

Ni la vieja pintura que el fuego guarda

*La piedra de mar es más dura que la piedra
de la montaña.*

*Así, como las lluvias de primavera
son más dulces que las lluvias de otoño.*

*Y las flores de tu recuerdo,
son más olorosas que las flores del infortunio.*

*Así como no es mayor el ojo que ve
que el corazón que intuye.*

*Porque en la vieja pintura
que el fuego guarda,
la luz imposible de la salvación,
es la luz del canto brillante.*

La que deja volar sus pájaros delicados.

*En este altivo casco roto de la memoria
que gotea sobre la flor distante,*

*en el bajorrelieve de una piedra oscura.
Es el mismo fuego que separas de mí*

*—antiguo como un ojo que resplandece
en el tapiz de la soledad—,
como el pariente difunto de los olvidados
que brama desde la cúspide;
en el fuego que nunca se apaga.*

Jamás perdieron los niños de la locura

*Jamás perdieron los niños de la locura
el magnífico amanecer que dice “amémonos los unos
a los otros”; ni el buitre de la ansiedad tocó tierra
cuando se trató de la codicia o el sufrimiento.
El Bosco se dedicó a endulzar de bellas niñas desnudas
una región demasiado agreste,
y a poblar de demonios el corazón de los insensatos,
que casi siempre, se ocupan de espantar al mundo
desde la Antigua Roma.
Brueghel, que sin saberlo pertenecía al mundo de la Muerte,
vio a los demás como a un rebaño de alegres idiotas,
danzando al compás de una música de aldea.
Y aunque Holbein y Dante fueron los verdaderos sabios,
los viejos sueños participaron también de la conquista,
y en cierto modo, la Capilla Sixtina inició contra
su voluntad, el desmoronamiento de unos cuantos reyes.
Es por eso, que los Jardines del Ocaso parecen ser
más floridos y tiernos que los Jardines del Optimismo.
Desde que las bestias lógicas, dotadas del saber racional*

*juegan su papel de ángeles sin ser ángeles,
y verduras son del poder y el tormento que abre
la trampa para los ilusos.*

*Ni aquel juglar medieval se enamoró de la podredumbre,
ni su canción tuvo alabanzas en el frontispicio de Notre Dame.
Alguna vez, Blake, obedeció al infierno y dijo: “La vergüenza
es la copa del orgullo”, porque no pudo ser inocente
ni consejero de los adoradores de palacios y reyes
que a decir verdad, tampoco lograron el reino de los cielos.
Y aunque jamás perdieron los niños de la locura,
tampoco pudieron demoler las duras paredes de la incomprensión,
que tiene el aspecto de una rara flor tan curiosa
como inservible. Es decir, el mismo fuego de sus divisas.
Y desde entonces, el mundo pertenece a vendedores de pájaros,
aduladores lógicos y jugadores empedernidos de la fe.*

Caracas, 1980

Favila clara

*Cuando la llama de afuera
dice, sé mi laurel de adentro
(monje que escribe el adiós
en el incienso hacedor del reino),
he ahí el festejo de mi Canto.
Cuando mi luz interior viste
de pálidas sedas al ritual secreto
de mi luz exterior,
he ahí mi gusto por la Claridad.
Cuando un talismán de piedra
queda aprisionado en el fuego solar
lejos de las águilas salvajes,
he ahí la pintura exacta
del tiempo en el corazón.
Pero cuando un animal feroz,
deja reflejado el pánico en el fuego
que es alentado por el propio fuego,
hasta quemar sus esmaltes de plata,
he ahí mis ángeles del aturdimiento.*

Nelson E. MERREN

Tres Poemas neoyorkinos

GREELEY SQUARE

*El, blanco, atezado, bien rasurado,
pero eso era todo:
los pantalones redondos
y la camisa no muy limpia.*

*Ella, un poco más joven
y un poco mejor vestida,
sentados en la banca con hollín incrustado.*

*Y mientras ella decía cosas quizá divertidas
mezcladas con el calor del verano y las palomas alborotadas
él reía y reía
con la boca cerrada
para no mostrar su boca sin dientes.*

BROADWAY

*Aquí también tenemos
un Burlador, Sevilla,
un burlador de calles y avenidas,
que nunca las ataca
de frente, y las persigue,
incansable, tenaz, incorregible,
y salta de una a otra, y va dejando
triángulos, plazoletas, y otros hijos
naturales, y sigue impenitente
sin importarle el caos ni el desorden,
irresponsable, libre, jubiloso,
hasta salir de la ciudad, impune,
siempre en pos de conquistas.*

TRANSFORMACION

*Varias gaviotas vuelan sobre los barcos
y los muelles del ancho río.*

*Desde abajo lucen muy blancas
y su pausado vuelo las hace bellas.
Parecen de verdad pequeños cisnes
elegantes, serenos, imperturbables.*

*Dando un fuerte pitazo, entra en el río,
camino al mar abierto,
un lanchón con montañas de basura,
y los serenos cisnes, descendiendo
en picada, y en medio
de una cacofonía de chillidos de gula,
se disputan con furia y a picotazo limpio
piltrafas comestibles.*

*Un desilusionado espectador, con sorna,
dijo: ¡Ratas con alas!*

Martha PADILLA

Poemas

CALIGRAFIA DEL LLANTO

*Mi hermano menor
Vive entre las cumbres sonoras
De Gone with the wind
Vive en el libre territorio
Americano, entre la ciudad y los suburbios
En el barrio residencial de Chamblee
Mi hermano menor canta la suave balada
Del membrillo
Que nos enseñaba MACORA
La nana centenaria del Congo
Mi hermano menor y yo vivimos
Libremente
En el libre país de la abundancia
Emboscados en el olor de los abetos
A la sombra inalcanzable del águila
Y sin embargo, mi hermano mayor
No descansa, no duerme, no reza, no canta*

*Mi hermano mayor, que usa lentes
Detrás y delante de los ojos
Que ha caminado hasta gastar la lengua
Mi hermano mayor que es grave, dulce, franco
Y que tiene tan extraordinaria voz de látigo
Está sentado en estos momentos sobre sus manos
En estos momentos
Ha olvidado nuestra vieja balada.*

TOPICO EN AYUNAS

*Agasajada en cielos de granizo
Cada cielo era un salto mortal
En el vacío territorio
Me confundieron torpemente con un rostro
Mirado de cabellos
Anatómicamente comentada
Con tobillos y vértebras y ritmos*

*He pasado las puertas de la cera
Los delgados contenes del saludo
He traficado malamente el sueño
Con una espiga de humo en el oído
Nadie me dijo dónde atar mi bestia
Nadie a mis aves vio partir con lástima
Un Rey pieloso me llenó de súbditos
Y en un sol de Cuaresma intolerante
Me hirvieron con mis hostias y mis lágrimas*

*Hay un pozo que existe todavía
Pero así y todo
Cuando llueve es igual que si lloraran
Por mí, que río
En las espuelas del granizo
Estoy segura que una negra un día
Dirá, si la entrevistan, simplemente:
La señora Martha, era una buena amiga.*

CIELO U.S.A.

*Este momento es mísero
No abunda ni el pregón de un níquel dócil
Estoy contra la cal de cien paredes
Estoy arrepentida de ser mansa
De escurrirme entre grietas como un lince
De asomarme de noche como un astro
Que me cuelguen si quieren de algún árbol
Con mis senos de púas a la tierra
Hacia la tierra que nos lleva en hombros
Hacia la tierra que no nos devuelve
Los minutos no aguardan mis tijeras
Cunde un aire caliente y encendido
Y es el segundo que nos vuelve pálidos
Castran la humanidad. Como en pañales
Nace el horror precoz de los potreros
Y el alma baja mía, mía extraña
Para engarfiarme el corazón con ayes.*

LA JAURIA

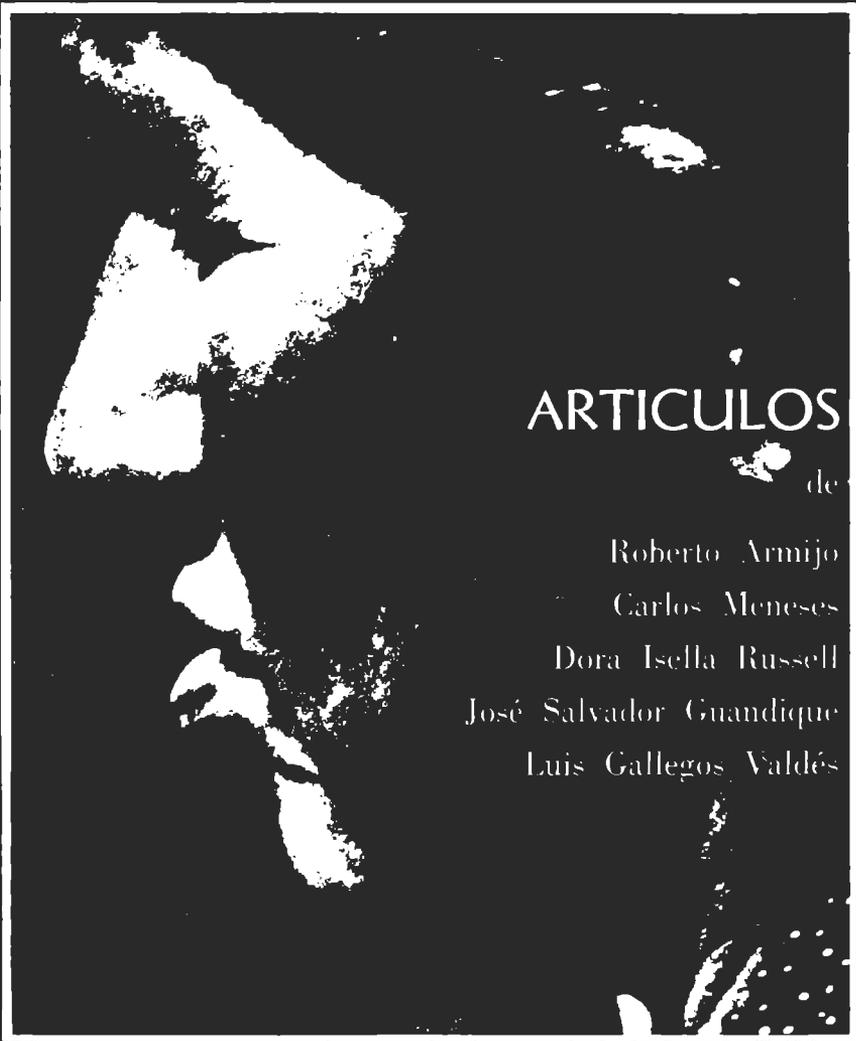
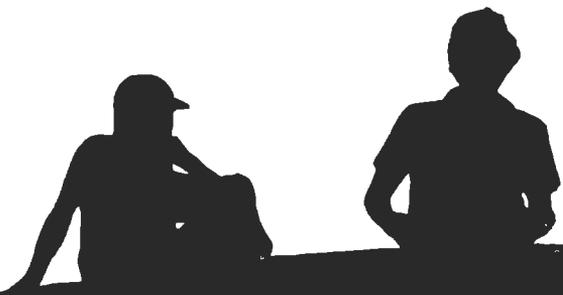
*Algo que sale al fin de sus siniestros
Hoyos y amontona crepúsculos y rayos
Y pelvis y clavículas y coxis
Para hacer con el hombre desmembrado
Su hoguera capital
No es posible ceñir sus apariencias
No es posible clavarlo
Como un revólver a los perseguidos
Se cuelga de un bejuco
De un rosal desflorado
Se descuelga, camina por el aire
Y es imposible desmedirlo o darlo
Va rebozando un trópico gigante
De sudores que bajan
Y amenaza sus ingles con deleite
No correrán sus pies por el desierto
Estrellado de la vida*

*No apilará su lluvia entre los pétalos
Nostálgicos de un beso
Algo saldrá relampagueando colas
Amontonando rictus
Desacatos, torres de sal y nieve
Trampas, iras . . .
Con el cordero a cuestras, por los ojos
Tu tierra lo olerá, sacrificado.*

HOMBRE CLANDESTINO

*Tu soledad asusta
Es un delgado Cristo el caminante
Recién llegado que hay en tu mirada
Nos oprimen los búhos
que abandonan tu noche
La infinita parada de los ecos
Más allá de la efímera sombra
Sabemos lo que luchan
Tus pioneros de cristal y niebla
Los pájaros deshechos, las esdrújulas
Cambiando los ponientes de tus pausas
Sabemos lo que te llamas y te dejas
La última savia se bebió por nada
Pero tú en el guijarro
Depositaste aquel deslumbramiento
Porque es tu soledad como el andamio
De ese morado entero que se achaca*

*A las bestias que pasan por el hombre
La esquila con tu muerte
La corona amarilla del otoño
En tu recién donado monumento
Tu pueblo de magnánimos pañuelos
Zigzagueando en tus plantas brevemente
Tu soledad de trompas negras
Tu soledad de fechas mutiladas
Tu soledad que asusta
Por su nada de soledad arisca
Te sabemos eterno entre las tumbas
De los silencios que te han ido hablando
Te sabemos con el corazón balanceado de frente
Sin palabras.*



ARTICULOS

de

Roberto Armijo

Carlos Meneses

Dora Isella Russell

José Salvador Guandique

Luis Gallegos Valdés

ROBERTO ARMIJO

(Ver CULTURA N° 64)

CARLOS MENESES

Poeta y crítico peruano. Vive en Palma de Mallorca.

DORA ISELLA RUSSELL

(Ver CULTURA N° 63)

JOSE SALVADOR GUANDIQUE

Sociólogo y filósofo salvadoreño. Su obra abarca muchos títulos, entre los que destacan: "Itinerario Filosófico", "Datos de Sociología", "En la Ruta del Estado" y "Proyecciones". Fue discípulo y amigo de Vasconcelos y de Recaséns Siches.

LUIS GALLEGOS VALDES

(Ver CULTURA N° 63)

Reflexiones sobre la poesía de Juan Ramón Molina

Roberto ARMIJO

Releer la obra de algunas de las personalidades cumbres del Modernismo centroamericano como Rubén Darío, Francisco Gavidia o Juan Ramón Molina, es siempre una aventura de sorpresas y de valiosas enseñanzas. Aunque el genio de Rubén Darío se manifiesta impresionante por la riqueza conceptual y perfecta de su obra, otros que apenas son mencionados por los críticos y estudiosos del fenómeno cultural del Modernismo, son también brindadores de perspectivas estéticas valiosísimas para el escritor o el poeta que pasados los 30 años, siente la necesidad de detenerse y revisar con ahínco el patrimonio creador de aquellos que nacidos en tierras centroamericanas, alzaron la palabra con la nobleza y la vocación digna del respeto y la gratitud. Entre éstos se destaca la obra del malogrado poeta Juan Ramón Molina.

Juan Ramón Molina muere a los 33 años. Sobre su trágica muerte se han tejido algunos juicios que me parecen típicos del periodismo provinciano de la época que le rindió pleitesía al mito del poeta maldito que conscientemente marginal buscó hasta en su muerte rubricar una actitud de desprecio por el tiempo y la sociedad en que le tocó vivir. Esta imagen de Juan Ramón Molina la rechazo de la manera más sincera. Me parece imposible que un hombre que consumió en el alcohol los años de su juventud, haya alcanzado en algunas de sus piezas en verso y en prosa las cualidades que vuelven perdurable la producción de un poeta. Reacciono indignado contra este mito arbitrario y perjudicial porque ha perseguido la obra de poetas extraordinarios. Y por experiencia sé que es imposible escribir excelente prosa y buenos versos cuando la sensibilidad y la inteligencia no están

guiadas por la reflexión y la serenidad que brinda el manejo del idioma, que exige perseverancia, paciencia y estudio apasionado. También enjuicio severamente esta imagen del poeta bohemio porque es el fruto de críticos al servicio de ideologías contrarias al pensamiento de creadores que sacrificaron parte de su vida por esforzarse en recoger los temblores de una época, y sobresalir en alguna forma como conciencias lúcidas del paso de la historia.

Estos gacetilleros son los que nos han pintado un Rubén Darío borracho empedernido. Un Coolidge consumido por el opio. Un Poe entoquecido por el alcohol. Un Baudelaire corrompido y bohemio. Es imposible, verdaderamente imposible que estos grandes artistas, nos hayan dejado una obra varia y profunda, si hubiesen dedicado sus mejores años a abandonarse en la aventura suicida en la que se cobijan los poetas y artistas fracasados para justificar la mediocridad de su creación. Detrás de estas interpretaciones arbitrarias hay una actitud ideológica que orienta sus exámenes y exégesis a exaltar una visión irracional de la vida creativa y de la historia, pretensión que si se escudriña con un análisis serio demuestra la óptica reaccionaria y favorecedora del mito intelectual de alcurnia aristocrática que quiere hacer de los creadores, portavoces del misterio y de lo ahistórico.

Releer a Juan Ramón Molina ha sido para mí una experiencia vivificadora, una aventura intelectual de alto rango. Mi sorpresa ha sido enorme. ¿Por qué?

Recuerdo que la primera vez que me acerqué a la poesía de Juan Ramón Molina, fue en una vieja antología publicada en la época del primer gobierno de la revolución de Guatemala, durante la administración del Dr. Juan José Arévalo. Volví a leerlo en 1959, en la fina antología que en El Salvador preparó Ricardo Trigueros de León con un prólogo barroco de Miguel Angel Asturias, y 19 años después a él, con el objeto de escribir esta conferencia.

La vida, el estudio, la experiencia europea, han trabajado sobre mi sensibilidad. Atrás de mí ha quedado el gusto por lo sensorial. La afición por la metáfora y los valores de una poesía que saturó y empobreció por décadas la poesía latinoamericana. Poesía que arranca de un culto al resplandor de la forma, lastre retórico que nos legó la tradición hispánica y las corrientes poéticas del ochocientos francés, y que afloró por instantes en secciones de la producción de un genio altísimo como Rubén Darío, y arruinó el 80 por ciento la poesía de un Pablo Neruda, y que fue superada por el Darío de Cantos de Vida y Esperanza, por un César Vallejo, por lo más apretado y sustancial de la obra de Gabriela Mistral, y que tiene en Antonio Machado, el baluarte más hermoso de lirismo profundo que subterráneamente siempre fue permanente en la tradición poética de nuestro idioma. Algo de estos ecos adivino en algunas composiciones de Juan Ramón Molina.

Veamos.

Cuáles constantes me parecen todavía perdurables en la producción del cantor de los pinos de Honduras. Menciono tres que me parecen importantísimas y que sólo alimentan la creación de los auténticos poetas.

La primera: *el don del lenguaje*. Segunda: *la piedad como característica esencial de su sensibilidad*, y tercera: *el sentido de lo histórico*.

Estudiando la primera cualidad, encontramos el tono típico del modernismo, en aquellas piezas en que Juan Ramón Molina, rinde pleitesía a la avasalladora personalidad del maestro de la escuela, el gran Rubén Darío. Esta sección de su cosecha lírica, aunque interesante, valiosa por lo recamado de la forma, por la elegancia del alejandrino, por la audacia de la metáfora, para mi gusto no es la excelente y la perdurable. Hay otra, la que no ha sido subrayada ni elogiada por la crítica, la que sobresale por su hondo lirismo y por la sobriedad de su dicción. Esta línea lírica señala la estirpe clásica de su endecasílabo, la gravedad rítmica de algunos de sus sonetos de rara perfección, y que se trasunta en algunas de sus páginas en prosa; aquellas en que el poeta se abandona al fluir de lo más hondo, y que no peca de barroquismo y decoración consciente para adecuarse al gusto pasajero de la moda del momento. Es también en estas piezas que afloran las otras dos cualidades: su piedad, temblor humano por las cosas del universo y por los hombres y pueblos que sufren; su sentido de lo histórico, siempre animado por un intimismo ulcerado que indica una personalidad reaccionando contra la ignorancia, contra las injusticias y los abusos de una barbarie entronizada. Su patetismo aparece y desaparece en su lirismo como expresión de un raro dolor por su pueblo que yace aletargado, alienado por el fanatismo y la incultura. Al darse cuenta de esta tragedia, el poeta prorrumpe en una queja que transforma su vida de creador en militante de las ideas, en abanderado del ideal y fervoroso cultor de la esperanza. Cuando patentiza el fracaso de sus ilusiones se abandona al fatalismo, al tedio de un individualismo exacerbado de la mejor cepa; no aquél enfermizo de las almas egoístas y pusilánimes. Confieso que la simpatía por estas composiciones me llevaron a ahincar aún más el examen de su verso, ya que fueron escritas en los momentos en que el poeta aparecía como el máximo representante del Modernismo en Honduras. El mensaje que pretende enunciar son vivencias personales, que el poeta trasvasa no en el alejandrino de fluctuante ritmo puesto en boga por Darío; el mensaje está realizado con endecasílabos de indudable estirpe clásica. En algunas de estas piezas como su "Adiós a Honduras", la mezcla de endecasílabos y heptasílabos advierten su procedencia hispánica, aunque la dicción épica se fragmenta en un lirismo íntimo, accionando con acento viril en las exclamaciones e interrogaciones que canalizan el estado de ánimo del poeta. En la misma línea encuentro otras composiciones como "Nostalgia", "A un Pino", "Autobiografía" y en su estupendo, excepcional soneto "El río". En estos poemas vibra otra cualidad de primer rango, un sentimiento profundo por el paisaje como nota esencial y no decorativa. El trópico quema por la asociación espiritual que despierta con la va-

riada gama de sus pájaros, de sus flores, de sus frutos y paisajes. El trópico se vuelve parte íntima, acorde humanizado; imagen de la vida y la muerte. Veamos su maravilloso soneto “El río”:

*Corre con tarda mansedumbre el río
copiando en sus cristales la arboleda,
y un monótono diálogo remeda
con el viento su grave murmurío.*

*Bajo el candente cielo del estío
no se apresura ni estancado queda,
sino que —lento y rumoroso— rueda
con el viento en el piélagos bravío.*

*Tal se apresura la corriente humana
con su rumor efímero de gloria
reproduciendo una cultura vana;*

*y —sin que mude el curso de su suerte—
corre en el viejo cauce de la historia
hacia el mar misterioso de la muerte.*

O las cuartetas de un severo lirismo que me recuerdan al mejor Machado de la madurez:

*Viajero por los montes hondureños
erizado de escuetos peñascales,
muerto de sed y de cansancio, un día
me recosté al frescor de tu follaje.*

*En tanto, libre del poder del freno
y el agudo espolón del acicate,
mi hambriento potro alrededor pacía
la verde hierba que a tus plantas nace.*

*Una corriente cristalina y pura
que los declives que te cercan lame,
iba de precipicio en precipicio,
como buscando en las cañadas cauces.*

*Llevando el seco polvo de las cumbres,
los agrestes aromas de los valles,*

*un rumoroso y gemebundo viento
pasaba desgarrando tu ramaje.*

*Así —apoyada a tu robusto tronco
la sudorosa sien— me halló la tarde:
náufrago de contrarios pensamientos,
perdido en las inmensas soledades.*

*Pensé en la triste suerte de mi patria
víctima eterna de la ley del sable,
en el destino que me guarda el hado,
en el hogar y en mis humildes padres.*

*Vertí con pena una rebelde lágrima,
condensación de todos los pesares,
sin más testigo que el inmóvil bruto
y un solitario gavián errante.*

*Después, grabando en tu áspera corteza
con un puñal mis letras iniciales,
bajé por las pendientes pedregosas
batiendo del cabello los ijares.*

*Los tiempos han corrido desde entonces
raudos sobre los dos, pero ¡quién sabe
si te levantes más altivo y joven
que aquella vez que sombra me brindaste!
(a un pino)*

Iguales hallazgos asaltan al lector del poema “Nostalgia”. En esta pieza el paisaje hondureño no sólo es marco de la evocación, es también elemento vehiculizador de su piedad por los seres de la naturaleza, por las cosas inanimadas y por él mismo que se siente perdido en una comunicación misteriosa con la tierra que lo vio nacer:

*De vosotros, boscajes silenciosos,
llanos que el sol canicular agosta,
monte aromado y turbulento río,
yo tengo la nostalgia abrumadora.
¡Quiera Dios que en los brazos de mi madre
muera al fin, y me entierren en la fosa
que abran bajo los pinos hondureños
en las entrañas de una enorme roca!*

La sensibilidad del paisaje en Juan Ramón Molina es una cualidad que brota iluminando su verso cuando expresa sus estados de ánimo. Hay como un vientecillo de saudade que lo lleva a estrecharse en un abrazo con los pájaros, los árboles, las rocas, los ríos, los ecos marinos. Estas evocaciones no están vistas con óptica barroca. Ni son pinturas. Son especies de divagaciones reflexivas:

*Ya descendió la noche silenciosa
cubriendo con su sombra la sabana
y óyense allá a lo lejos los mugidos
con que llenan los vientos las vacadas.
Del fondo de los negros precipicios
surgen los viejos pinos cual fantasmas
y al rumor del golpe del caballo
se estremecen las breñas azoradas.*

Al contrario de estas muestras de sobria dicción, en el verso escrito con alejandrinos o estrofas que pusieron en boga los modernistas, encontramos a un Juan Ramón Molina más diluido, más simbolista y decorativo. Aunque su talento se brinda fuerte y atractivo en algunos de sus sonetos más famosos como “Pesca de Sirenas” y “Madre Melancolía”, deparando la fuerza verbal prototípica del estilo de esta escuela, siempre prefiero los poemas que expresan asociaciones íntimas que vibran con cálida efusión. En su composición “Río Grande”, aparece de nuevo el tierno dejo vocativo del paisaje que adquiere connotación subida de símbolos existenciales:

*Lejos de estas montañas, en un lugar distante,
soñaba con tu fresca corriente murmurante,
como en la voz armónica de una amada mujer;
con tus ceibas y amates y tus yerbas acuáticas,
con tus garzas, inmóviles y hieráticas,
que duermen en tus márgenes al tibio atardecer.*

.....

La descripción del paisaje hondureño adquiere un significado testimonial de su paso efímero por la tierra:

*Pero mi oscuro nombre las aguas del olvido
no arrastrarán del todo; porque un desconocido
poeta, a mi memoria permaneciendo fiel,
recordará mis versos con noble simpatía,
mi fugitivo paso por la tierra sombría,
mi yo, compuesto extraño de azúcar, sal y hiel.*

*Envuelto en un solemne crepúsculo inefable
dirá tal vez pensando en nuestro ser variable:
"Cual nuestro patrio río su espíritu fue así:
soberbio y apacible, terrífico o sereno,
resplandeciente de astros o turbido de cieno,
con rapidez y honduras, y vórtices". Tal fui.*

*Tal fui, porque fui hombre, oh soñador ignoto,
pálido hermano mío, que en porvenir remoto
recorrerás las márgenes que mi tristeza holló.*

*¡Que el aire vespertino refresque tu cabeza,
la música del agua disipe tu tristeza
y yazga eternamente, bajo la tierra yo!*

Este es casi la excepción de los poemas de Juan Ramón Molina, en que usando el alejandrino, se esfuerza por vaciar en su molde sus efusiones íntimas. Aunque es un poema sumamente hermoso, no alcanza el aire sostenido y la depurada dicción que subrayamos en sus piezas escritas en endecasílabos.

Podríamos certificar que este fuerte aliento exaltador del paisaje hondureño, trenzado a filigrana en una ejecución severa y cargada de sentido, tipifica con gallardía la propiedad que José Martí consideraba como la virtud del alma criolla, expresión original de la sensibilidad americana que remozando el castellano, introducía un sentir inédito, un palpito que recogía lo temperamental humano del hombre del nuevo mundo.

Algunos críticos que han festinadamente censurado el ideal de formas griegas y latinas del Modernismo, no alcanzaron a comprender la revolución de giros nuevos que vendrían a enriquecer el envejecido y fatigado castellano de los poetas neoclásicos y románticos españoles y americanos, que se dividían entre aquellos apegados a normas rígidas y los otros que se abandonaban al atropello de una emoción sin cauce, sin medida, sin rigor y reflexión. En la abscóndita vertiente del lenguaje puesto en práctica por los poetas modernistas más prestigiosos, el ideal greco-latino no fue un descaminado fervor de la moda, fue más bien la chispa de una intuición quemante que ansiaba revivir el perenne ideal humano de las fuentes culturales que don Pedro Henríquez Ureña en su memorable ensayo "El Descontento y la Promesa" bautizó como la eterna Romania. Y nosotros hijos de una España victoriosa por las armas, surgimos a la vida independiente y contemporánea utilizando el idioma de los Fray Luis, Góngoras y Cervantes, y por ese vínculo mayor y perdurable, nuestro espíritu americano adquiría ciudadanía latina.

Gracias a este hilo umbilical del idioma, nuestro carácter ha brillado en el

genio de un Darío, un Gavidia, un Molina, impulsándolos admirados a los siempre eternos veneros de la tradición greco-latina, y llevándolos a explorar la enseñanza de nuestros clásicos del Siglo de Oro, adelantándose con esa preocupación a los consejos de un Neruda y un Vallejo y una Mistral, que puntualizaban con insistencia la necesidad de que el poeta joven estudiara con fervor la herencia de nuestros clásicos que habían desarrollado y ampliado las perspectivas lingüísticas de nuestro idioma.

En un ensayo titulado “Honduras Literaria”, Juan Ramón Molina precisó con aliento profético un despertar para su patria de generaciones futuras que habrán asimilado las enseñanzas del pasado. Dice —Juan Ramón Molina—: No hay que dejar cubrir de polvo los libros del venerable clasicismo español; esto sería una injusticia de parte nuestra y cosa muy ocasionada para salir asombrando a los buenos hablistas con monsergas atroces y revoltillos indescifrables. Estilos como los de Cervantes y como el de Fray Luis de León, no son para ser vistos con indiferencia y desprecio de parte de los jóvenes, sino antes bien con el respeto que se merece todo lo que está canonizado por el buen gusto y tiene baño de gloria y de inmortalidad. Vengan todos los clásicos, vengan los ilustres: tú, Garcilaso de la Vega; tú, Fernando de Herrera; tú, Santa Teresa de Jesús; tú, Fray Luis de Granada; tú, Francisco de Quevedo; mas, sed servidos de perdonarnos, si gustáis amados maestros, que después de leerlos y admirarlos, echemos una mirada sobre esos librecitos modernos y esas obritas de fin de siglo que por extremos nos llaman la atención”.

Cuando examinamos su prosa, advertimos también las 3 cualidades mencionadas. Especialmente aquellas prosas que se alejan del tono rebuscado en boga. En estas últimas hay la pretensión de ritmar su palabra con la estética puesta en práctica por sus émulos. En sus prosas modernistas la elegancia verbal es manifiesta, sin embargo no justifican elogio alguno. Al contrario, sus artículos, divagaciones y someros trazos ensayísticos, brotados por la urgencia que salta del corazón y la mente, calibramos el don de la lengua de un poeta potente. Subrayo prosas de la calidad de “Luciérnagas”, “Viendo el río Acelhuate”. “En el Golfo de Fonseca”, “A Orillas del Lempa”, “La Niña de la Patata”, “El Grillo”; cuentos como “Mr. Black”; estampas como “Un entierro”; artículos de corte ensayístico por la profundidad y soltura del asunto como “El Estilo”, “La Tristeza del Libro”, “El Desarrollo de la Prensa Centroamericana”; o simples crónicas como “El Sultán Rojo”, “El Tiempo Viejo”, “La Recompensa de Tolstoi”, y ese trazo de intuición certera sobre Nietzsche, constatamos a un poeta reflexivo, dueño de su instrumento expresivo, y de una cultura sorprendente cuando encuadramos su existencia en un país revuelto por conflictos fratricidas, por urgencias inesperadas que imponía el dictadorzuelo de turno y por la espesa costra de fanatismo que oscurecía la atmósfera cultural.

Casi nada ha cambiado desde entonces para el escritor, el poeta, el artista centroamericano. La obra de arte que necesita reposo, cuidado sumo, se realiza al dictado del minuto, de la hora. Centroamérica como ayer todavía no encuentra el cauce de su propio destino, y todavía reinan la ignorancia y la incultura, y el analfabetismo y el hambre campean en nuestras atrasadas y trágicas repúblicas. Por todo ese lastre terrible, el ejemplo de Juan Ramón Molina, que continuó con sus responsabilidades cívicas la tradición intelectual de los grandes románticos latinoamericanos, viviendo y desviviéndose por el porvenir de su patria, sorprende por la voluntad de cultura que se impuso, y vuelve simpática su curiosidad intelectual que no se adormece por la influencia del ambiente hostil o la cacareada influencia del ambiente físico, que ha llegado a externar a críticos irresponsables que es una de las causas del poco afán cultural de los poetas de nuestras latitudes. Hay demasiados ejemplos entre nosotros para reaccionar indignados contra estos tergiversadores del patrimonio cultural centroamericano. Ejemplos como el de Darío, Salomón de la Selva, o el de Francisco Gavidia, y el de nuestro Juan Ramón, bastan por echar por tierra estos criterios festinados. Cuando la vocación se impone, y se acepta con la devoción religiosa de estos maestros admirados, no hay pretexto alguno para justificar la desidia, la pereza intelectual o la bohemia esterilizante. Debemos estar pronto para reaccionar contra los críticos al servicio de nuestras clases dirigentes que en vez de ahondar la causa o las causas de algunos casos de escritores que fracasan en su apostolado por debilidad de carácter o desesperación individualista, se entregan a encarnar el falso mito que la ideología del sistema impuso como típico del creador: el marginal, el irresponsable, el maldito. Al contrario, debemos realizar con la entereza y la seriedad requeridas, la respuesta vibrante que sin ambages descubra la úlcera que envenena nuestras sociedades dependientes. Sólo así podremos con autenticidad encarnar nuestro destino de portavoces modestos de nuestro tiempo, y contribuir con la discreción que permite nuestra obra, a cambiar la historia de nuestros pueblos. Certifico con énfasis esta necesidad de comenzar desde ya esta tarea porque el copioso material crítico que hay sobre nuestros máximos valores, fatiga con el ritual concebido consciente o inconscientemente como reflejo del clima ideológico interesado en pintarnos como peligrosos para el funcionamiento de las instituciones del Estado. Sólo así se explica que a un hombre que demostró en sus escasos 33 años de vida una acción pública valiosísima, y que participó con su verbo y presencia militante en la historia de Honduras, y colocó su pensamiento al servicio de causas excelentes en el dominio de la cultura y la política, lo pinten como un borracho empedernido. Lo triste es que esta treta ideológica, se desliza hasta en obras de cierta dignidad intelectual, escrita por hombres de avanzada que reciben sin criterio alguno estas leyendas tejidas por ideólogos o periodistas que defienden la cultura oficial.

Si a veces el desaliento ofusca la sensibilidad de Juan Ramón Molina, introduciendo en sus versos y en su prosa, tonos de desesperanza, de hastío; constata-

mos que se engarza en su obra como una nota profundamente humana, de poeta que ama a su patria con la vehemencia de un hijo sincero. Este timbre es de sello personalísimo, y que se explica si ahondamos con perspicacia la mirada en la época que le tocó vivir, que aparecía en el horizonte social de Centroamérica como el quiebre de los ideales de hombres excepcionales como Francisco Morazán y José Cecilio del Valle, las dos personalidades más brillantes del siglo pasado. La Centroamérica soñada por los próceres citados aparecía fraccionada, dividida, desangrada. Oscuros caudillos de la floresta, manipulados por oligarquías regionales que giraban dóciles a los dictados de las intrigas de los imperialismos inglés y norteamericano, habían convertido nuestras tierras nativas en campos de anarquía, de violencia parasitaria que volvían nuestros países en el remedo ridículo de republiquetas. El cuerpo de doctrina liberal que a sangre y fuego impusieron los Morazán, los Barrios, se había transformado en un cuerpo de doctrina bastarda para servir a las camarillas oligárquicas que enquistadas en el Estado, destruían las posibilidades democráticas soñadas por varones como Juan Ramón Molina. Es insistente en su obra esta queja al contemplar su patria bajo una violencia irracional. El poeta que había pedido a los pinos dormir bajo su sombra fresca, muere en el exilio, y se desconoce hasta su tumba. Sin embargo, a su desaliento, no nacido del aire, resplandece su fe en el arte, su amor a la cosecha del espíritu. Algunos me objetarán que en su célebre soneto "Madre Melancolía" se afina un rechazo a la literatura, a la cultura. Esto no es cierto. En el aparente clima pesimista del poema, se remueve el grano que anima todas las utopías. Oigamos a Juan Ramón:

*A tus exangües pechos, Madre Melancolía,
he de vivir pegado, con secreta amargura,
porque absorbí los éteres de la filosofía
y todos los venenos de la Literatura.*

*En vano —fatigada de sed el alma mía—
sueña con una Arcadia de sombra y de aventura,
y con el don sencillo de un odre de agua fría
y un racimo de dátiles y un pan sin levadura.*

*Todo el dolor antiguo y todo el dolor nuevo
mezclado sutilmente en mi espíritu llevo
como el extracto de una fatal sabiduría.*

*Conozco ya las almas, las cosas y los seres,
he recorrido mucho las playas de Citeres . . .
¡Soy tu hijo predilecto, Madre Melancolía!*

Y rubricando esta ansia sinceramente humana, trómolo que persiste eterno en el corazón del hombre de todas las edades, terminamos esta aventura espiritual, diciendo en voz baja su "Pesca de Sirenas", soneto-parábola que concentra genialmente el destino ilusorio que desde las remotas vigencias del mito, ha movido y ha impulsado el corazón del hombre:

*Péscame una sirena, pescador sin fortuna,
que yaces pensativo del mar junto a la orilla.
Propicio es el momento, porque la vieja luna
como un mágico espejo entre las olas brilla.*

*Han de venir hasta esta ribera, una tras una,
mostrando a flor de agua el seno sin mancilla,
y cantarán en coro, no lejos de la luna,
su canto, que a los pobres marinos maravilla.*

*Penetra al mar entonces y coge la más bella,
con tu red envolviéndola. No escuches su querella,
que es como el llanto aleve de la mujer. El sol
la mirará mañana —entre mis brazos loca—
morir —bajo el divino martirio de mi boca—
moviendo entre mis piernas su cola torna-sol.*

París, 9 de julio de 1978.

Vargas Llosa y los dos periodistas convertidos en personajes

Carlos MENESES

No siempre el escritor tiene la posibilidad de ser interpelado por los propios personajes de una de sus obras, por el simple hecho de que muy rara vez se utilizan seres que conviven o han convivido con uno y se les lleva a la narración sin adulteraciones, tal como son, con sus obsesiones y sus ansiedades y, con el propio nombre, con sus más remarcables características físicas, dentro de momentos de su propia vida, escenas positivas o no, pero que forman parte de lo que son y que permiten, al verlos actuar, distinguir nítidamente sus dimensiones personales. Eso es lo que ocurrió con Vargas Llosa en “Conversaciones en la Catedral” y, posteriormente, en “La tía Julia y el escribidor”. Los personajes que circulan por esas páginas han sido tomados de la realidad e, incluso, el propio novelista se convierte en personaje de su historia.

En esta oportunidad sólo vamos a considerar una de las dos novelas, la primera que hemos mencionado, y dos personajes que no atraviesan de lado a lado la narración, pero que sí son suficientemente importantes como para dejar huella en la memoria del lector. Son ellos Carlitos y Norwin, los periodistas que acompañan a Santiago Zavala, más conocido por “Zavalita”, en su paso por el periodismo informativo. Y que ofrecen la posibilidad no sólo de interpretar la realidad del periodismo en el Perú, sino la realidad del hombre peruano.

La novela ofrece dos capítulos, muy importantes para poder captar la personalidad de esos dos amigos de “Zavalita”, los dos están en la Tercera Parte del libro, y cuyo motivo central es el crimen de la “Musa”, y donde se percibe la

interioridad sentimental de Carlitos, enamorado de la “China”, una bailarina de cabaret. Debemos decir antes de continuar, que Carlitos tiene por nombre completo el de Carlos Ney Barrionuevo, y que tal como se le muestra en la novela pertenecía en los años cincuenta a la redacción del diario “La Crónica”, de Lima, y que en la actualidad continúa en el mismo oficio, sin cambiar de ciudad pero sí de diario, ya que el de ahora es “Expreso”. Y Norwin llevaba como apellido el de Sánchez, y decimos llevaba porque murió trágicamente en 1973. El, como se dice en “Conversación en la Catedral”, era redactor de la sección policiales del diario “Ultima Hora”, y en 1955 abandonó el Perú y regresó a su país, Nicaragua, donde se dedicó al periodismo literario, colaborando asiduamente en las páginas de “La Prensa Literaria”, dirigidas por el poeta Pablo Antonio Cuadra.

Confrontar lo que sabemos a través de la novela con la realidad, colocar frente a frente, como ante un espejo, a cada uno de estos personajes de carne y hueso, con el retrato que de ellos trazó Mario Vargas Llosa, es una de las tareas que nos proponemos. Siendo la otra, la de analizar el periodismo peruano a través de esos dos hombres de prensa, de los conceptos vertidos por el novelista y de las circunstancias que se utilizan en la novela. Hay un tercer aspecto, menor, pero no escaso de interés, y es la reacción de ambos, Carlitos y Norwin, al verse retratados en una novela de gran difusión, al saberse convertidos en personajes de ficción y revivir momentos de su pasado, ya que lo que Vargas Llosa narra corresponde, aproximadamente a 1952, y la novela, apareció en Barcelona en 1969. Será necesario agregar, que el novelista siendo muy joven trabajó en el diario “La Crónica”, y que todo cuanto cuenta de esa redacción y de los trabajos periodísticos que tuvo que realizar, es enteramente cierto. Para retratar con toda precisión el caos que significa el Perú, para que Zavalita pueda vivir asqueado del mundo que lo rodea y de él mismo, Vargas Llosa precisaba utilizar parte de su vida, contar momentos clave, servirse de los dos periodistas que más había conocido, pedirles prestadas esas noches etílicas, esas conversaciones febriles, que serían suficientes para dar una clara idea del vivir en una ciudad como Lima, del pensar de jóvenes metidos en las entrañas del periodismo peruano.

Vargas Llosa no pretende en ningún momento menospreciar la profesión periodística, satirizarla o censurarla con acritud, lo que él busca, a través del periodismo como de otros campos, es mostrar el fracaso, enseñar la putrefacción. Al comenzar la novela nos encontramos con un Zavalita que de reportero, de simple informador ha pasado a editorialista, pero que ese ascenso no le significa motivo de alegría, de satisfacción, sino todo lo contrario, puesto que ahora se encuentra inmerso en el drama de tener que certificar que todo marcha bien en el medio en que vive, y de no poder señalar las lacras, los horribles dolores de ese mundo. En la primera página de la novela ya tenemos una síntesis de lo que el autor pretende, cuando dice: “El era como el Perú, Zavalita, se había jodido en algún momento” y más adelante insiste: “El Perú jodido, piensa, Carlitos jodido, todos jodidos. Piensa:

no hay solución". A partir de este esquema el novelista trabaja para demostrar lo que han sintetizado las palabras de su personaje central, que no es otro que él mismo. Y queda rotundamente aclarado, que ve las cosas con pesimismo, que no halla salida al problema, que no hay solución.

No es por puro capricho que Vargas Llosa ha entrado en las cauces del periodismo para desarrollar su tesis. El periodismo es, en cierto modo, una síntesis del desarrollo o del subdesarrollo de una nación, de un pueblo, y en la descripción del ambiente y la mostración de sus personajes más caracterizados, se trasluce la triste realidad peruana. Vargas Llosa no sólo enfoca la forma de trabajar, el estilo de periodismo que se practica, o que practican esos periodistas que él ha elegido, sino que sobre todo le preocupa cuál es el pensamiento de esa gente, qué metas tienen, qué pretenden, cómo viven, qué grado de sensibilidad les domina. Aparte de Carlitos y Norwin, hay otros personajes y, en especial, destaca Becerrita, otro periodista de la vida real, fallecido en los años cincuenta, y que sí daba la imagen del periodista sin más inquietudes que el propio periodismo y todo lo que fuera inherente a ese mundo. El caso de Norwin y Carlitos, los amigos del novelista, es diferente, ambos "cayeron" dentro de la fragua del periodismo al no haber alcanzado la oportunidad que buscaban en el campo literario, penetraron en las redacciones como si se sentaran en una sala de espera, aguardando el momento de ser llamados para actuar en algo verdaderamente superior a lo que hacían dentro de sus diarios.

LA INTERPRETACION DEL PERIODISMO

Es difícil dar una interpretación precisa de periodismo y de periodista. Y es difícil porque el periodista es hombre versátil, y porque el periodista y el periodismo varían de acuerdo a las épocas. Son ellos representantes de la curiosidad del mundo que los rodea, en nombre de esa curiosidad o de esa necesidad de información, buscan la noticia, sondean, investigan, examinan, analizan, opinan. La tarea es descomunal, agobiante, aniquiladora. Vargas Llosa escudriña en ese quehacer y en ese pensamiento. Nos muestra un caso policial, el más típico de los trabajos del periodista, la forma como ese Zavalita sigue el caso guiado por su jefe, el viejo y baqueteado Becerrita. El ambiente sórdido en que se desenvuelve, la promiscuidad en que se vive. Y, tiende un hilo entre esa actividad y la idiosincrasia de cada cuál, entre ese trabajo y la forma de vida, entre esa actividad y las ilusiones o los sentimientos de los periodistas.

El crimen de una prostituta apodada la "Musa", lanza a Santiago Zavala (que no es otro que el propio autor) al abismo del caso policial. Lo enfrenta con un mundo febril, enloquecido, delirante; con una pobreza deprimente, con unas ambiciones desmedidas, con unos misterios inenarrables, muchas veces. Es el otro mundo que el lector jamás podrá descubrir a través de las lecturas, tan sólo presentir, saber que existe, es esa otra cara de la realidad, que sólo se muestra

para los que viven en ese ambiente, y para los periodistas que son aves de paso de esos lugares, pero son los más capacitados para captar la esencia de esa sordidez. Y aunque en determinadas oportunidades parezca que hay un maltrato hacia ese informador o reporter, que hay una actitud excesivamente severa, juzgándole de una pobreza cultural o de una gran tendencia a la bebida y a todo lo que puedan conformar los placeres nocturnos, no es así, puesto que Zavalita, que de informador ha dado el salto a editorialista, se siente aún más responsable, aún más culpable que esos otros muchachos que continúan trabajando directamente con el mundo que los circunda. Zavalita expresa claramente su náusea por ser editorialista, y aunque no declara su deseo de volver a la página policial, deja entender que hay más pureza en ese tipo de periodismo que en el otro.

El novelista muestra dos aspectos del periodismo, el aspecto prácticamente de pura acción, que es el de reporter, el que desarrollan Norwin y Carlitos, y el otro, el intelectual del periodismo, que es el que le corresponde a Zavalita una vez transpuesto en el campo inicial de informador. El uno es valiente, titánico, interesante, tiene un innegable atractivo, a pesar de las miserias, de los horrores de que está rodeado, el otro es esencialmente guía de la opinión de un pueblo, causa del pensamiento de todo un mundo. En muchas oportunidades surgen las palabras ácidas para autoenjuiciarse, tanto de parte de Carlitos, como de Norwin, que saben positivamente que están ofreciendo bazofia a los lectores, ellos que son dos intelectuales que han debido refugiarse en el periodismo, quisieran practicar un periodismo más elevado, pero la realidad no lo permite. En cambio Zavalita sufre su mala conciencia al tener que vivir de los editoriales, de dar su visto bueno a todo lo que está mal, podrido. De ambas maneras se deforma o se mal forma la opinión pública, pero más culpable, más grave es la tarea de quien se encarga del pensamiento de un sector, de un grupo, de una empresa, y lo plasma en artículos editoriales, que van a convertirse en la alimentación de miles o millones de seres ávidos de orientación.

Vargas Llosa ha buscado el aspecto clásico, tradicional, el periodista y el alcohol; el periodista y el burdel; el periodista y la droga, y lo ha hecho convencido de que es un ingrediente normal dentro de ese mundo. Pero no ha dejado a esos periodistas huérfanos de otros elementos, les ha puesto todo lo que ellos son, todo lo que ellos mostraban, aspiraban y hacían por aquellos años. Con ello ha completado la fotografía sensacional de periodista y periodismo. Ha mostrado la pesadilla que es ser periodista-informativo. Y ha puesto al descubierto el delirio que es, en la mayoría de los casos, la vida de estos hombres. Becerrita nos muestra la curva descendente, el final de un periodista que ha pasado toda su vida en una redacción, dueño de trucos y trampas, como conecedor de gente y psicologías. Norwin y Carlitos, son los que pueden acabar con Becerrita, aunque a ambos el novelista les permite la mostración de su propio mundo. Carlitos es un hombre profundo, un hombre con ideas, un fracasado, como él mismo dice en un momento en que se halla bebiendo en el cabaret Negro-Negro, Carlitos, le da los mejores consejos

a Zavalita, se convierte en su hermano mayor, no sólo para los problemas propios de la profesión, sino para sus asuntos y cuitas particulares. Norwin, tal vez no tan nítidamente retratado como Carlitos, es otro ser que busca algo más, mucho más, que el trabajo que desempeña, que está convencido de hallarse de paso por la redacción de un diario, pero que actúa volcando todos sus esfuerzos en pro de la profesión.

Al lado de estos principios que ambos personajes respetan, están los sentimientos, los comportamientos particulares. El enamoramiento de Carlitos, el apego de Norwin a la sección policial, que bien puede ser su decepción por no haber alcanzado, todavía, el éxito que él —en la realidad— tanto ansiaba a través de las Letras. Carlitos filosofa delante de un vaso de cerveza, sufre amargamente, pero en silencio. Habla de fracaso y no solamente son palabras, son sentimientos, o son palabras que salen de toda su piel. Sabe que es un fracaso o, sabe que la única manera de escapar de esa situación es luchando, pero inexorablemente, todas las noches, se inclina ante un ejército de botellas de cerveza. Norwin, es presentado, fundamentalmente, como un pundonoroso profesional, un luchador infatigable por conseguir la noticia, aunque no se le niega un transfondo, un mundo particular y escondido, que permite deducir que aspira a más, que quisiera ser otra cosa.

El balance de todo lo expresado en la novela no es ni favorable, ni desfavorable para el periodismo y estos dos personajes. Es ceñirse a la realidad por parte del narrador. Es decir lo que ha vivido y lo que ha sabido interpretar de esos momentos agrídulces que le ha permitido esa profesión. No son ni gangsters ni monjas de la caridad, no son enteramente fracasados, ni rotundamente mediocres, ni simples fantasiosos. Vargas Llosa les permite un amplio bagaje de posibilidades. Tal vez si su crítica se vuelca más que sobre esos hombres, sobre el medio que los rodea. Hacia ese asfixiante ambiente va dirigida su fobia. El periodista es una consecuencia, es un resultado de una sociedad turbia, maloliente, de un mundo de corrupciones, de pasiones, de ilimitadas ambiciones. En el caso concreto mostrado en esta novela, que es el del Perú, Vargas Llosa quiere demostrar que ellos, los periodistas, también se han hundido como se ha hundido toda una nación: el Perú.

SOBRE NORWIN Y CARLITOS

Los dos jóvenes periodistas de 1952, Norwin Sánchez Genie y Carlos Ney Barrionuevo, el uno limeño, el otro nicaragüense, que había llegado al Perú para estudiar periodismo en la Universidad Católica de Lima, eran dos aspirantes a escritores por esos años. El primero ambicionaba convertirse en narrador, el segundo en poeta. Pero el periodismo los absorbió, se los engulló. Norwin pudo escapar en parte, cuando abandonó el Perú en 1955, porque en su país trabajó en un ministerio y sólo semanalmente colaboró con un diario. Se trataban de colaboraciones literarias, cuentos, crónicas de viajes; su vivero fue siempre el periodismo, utilizó los casos más resaltantes para convertirlos en tema de su

creación, e incluso, se utilizó a sí mismo, en una oportunidad, para contar un extraño caso que fue prácticamente el motivo de su cambio de aires, unos amores frustrados que sólo muy pocos amigos pudieron conocer, y que él estuvo a punto de descubrir en un breve relato que ya tenía escrito, pero que la muerte impidió que dejara de ser inédito. Carlitos, tal como ya se dice en las páginas de “Conversación en la Catedral” debe ser internado en un sanatorio para detener su alcoholismo *in crescendo*, motivo por el que estuvo ausente del periodismo un largo tiempo, retornando luego a él.

Esto es una demostración de que ambos periodistas tenían el nivel cultural suficiente como para alternar con Zavalita, el estudiante de Derecho, el que llega a editorialista del diario “La Crónica”. En la realidad, Mario Vargas Llosa conoció a ambos durante el semestre que trabajó en ese diario, pero luego se fue separando de ellos por imperativos del destino. Sus estudios en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, no le permitieron seguir el difícil ritmo que impone el periodismo y, más bien, años más tarde, trabajó como informador de una radio (esto lo cuenta en “La tía Julia y el escribidor”). Pero posiblemente estos dos amigos que tuvo en su medio año de periodista, fueron de los que más influyeron sobre él en esa etapa, y los que con sus conversaciones, con su actitud ante la vida, y las sugerencias o consejos, dejaron huella indeleble en su memoria.

Naturalmente, ni el uno, ni el otro, quedaron contentos con lo que de ellos se decía en la novela. Carlos Ney Barrionuevo escribió una carta a Vargas Llosa, y la publicó en un diario limeño, mencionando en ella lo que no consideraba que se tenía que haber dicho sobre su conducta. Norwin Sánchez, no escribió ninguna carta abierta, ni se dirigió verbal o por escrito al novelista, más bien sus comentarios algo ofendidos fueron hechos a algunos amigos, yo entre ellos, en el sentido de que el “retrato” que de él había hecho Vargas Llosa le había perjudicado, ya que vivía en una sociedad hipócrita, estrecha e impía, que no había visto con buenos ojos la vida que había llevado en sus años limeños.

Cambiamos algunas cartas sobre éste tema, en las que, aunque muy débilmente, como convenía en esos momentos, le insinuaba que no había existido —seguramente— el más mínimo deseo de hacerle daño por parte de nuestro común amigo, Vargas Llosa, que lo que había pasado era que precisaba enfocar esa quiebra de valores, ese desastre en aumento constante que era el Perú, que era sobre todo Lima, la síntesis del Perú, y que en un panorama como ese, era imposible considerar la ausencia del periodismo.

Vargas Llosa respondió a la carta de Barrionuevo, pero siempre ignoró los comentarios de Norwin con quien ya no tuvo relación, ni personal ni epistolar, dada la distancia que los separaba. El novelista le decía a Carlitos en su respuesta: “Los personajes “reales” como en toda novela son sólo punto de partida, que han sido desfigurados, combinados unos con otros, manipulados al revés y al derecho, de acuerdo a las necesidades de la propia ficción, utilizados como una materia

prima que tiene muy poco que ver, finalmente, con el producto elaborado. Me apena que Milton (otro redactor de "La Crónica", mencionado muy poco en la novela, pero que escribió una carta expresando su desacuerdo con el retrato que se daba de Becerrita) viera un tratamiento "impiadoso" en Becerrita, quien, estoy convencido, es uno de los personajes más humanos e incluso tiernos de la novela. Pero, en fin, es cierto que la impresión de un lector no tiene por qué coincidir con la de un autor".

La carta es extensa y va contestando punto a punto todo lo que se ha escrito, manteniendo el criterio de que no se ha retratado burdamente a los personajes, que se han tomado elementos de varios para formar uno, que es más o menos lo que se deduce cuando habla de que "son sólo puntos de partida", como de "que han sido desfigurados, combinados unos con otros". Pero Barrionuevo se descubrió en el retrato. Y Norwin, también. No habló de fusión de caracteres, sino de la suma total de los elementos que constituían su personalidad, ahora bien, que el motivo de la protesta, sobre todo en Norwin quien se dirigió a mí, emanaba del hecho de que se habían utilizado las características personales que podríamos denominar negativas, y se habían soslayado las positivas, y todo eso le parecía, al escritor nicaragüense, descarnado, hasta inhumano. Posiblemente con el tiempo hubiera ido cambiando de opinión, observando atentamente las razones de Vargas Llosa para presentarlo así en la novela. Se trataba de una historia deprimente, pesimista, de una historia o de una visión ácida del Perú, de esa sociedad confusa, gris, sin alcances, se trataba de mostrar la frustración en gran escala, y por lo tanto era necesario entregar esa mirada amarga conteniendo personajes doloridos, gente fracasada, actos canallescros, inmundicia por doquier, como sucede en la realidad, y como debido a este triste panorama presentado se consigue dar la imagen que el novelista persigue.

Es cierto de acuerdo con lo que plantea Norwin en sus cartas, que se habían omitido otras características suyas que podían haber ofrecido diferentes perspectivas a su personalidad, pero eso pertenece a la realidad, puesto que en la novela Vargas Llosa no precisaba nada más que las características que utilizó. Podrá parecer despiadado, tal vez lo es visto desde esa perspectiva, pero era necesario hacerlo así. Igualmente ocurrió en el caso de Becerrita, pintado en algunos momentos como un ogro, y en otros dando diferente dimensión de su personalidad, como un solitario, como el lobo estepario de Herman Hesse, con todo el dramatismo que esto encierra. Quién sabe si invocando al doble aspecto que le da Vargas Llosa a Becerrita, si podrían haber podido exponer sus planteamientos Carlitos y Norwin, señalando que ellos también, como en toda persona, tienen (tenía, en el caso de Norwin) unas características nobles que sí se vislumbran en Carlitos, pero que quien haya conocido a Norwin las echa a faltar. Pero insisto, la novela requería esa imagen que se ofrece de Norwin, no era necesario mostrarlo en otras oposiciones ante la cámara fotográfica.

Con respecto a Norwin habrá que añadir que si bien era un consuetudinario bebedor, más que por frustración que en esos tiempos (tenía 23 años) no la sentía, por el prurito ridículo que dominaba a los jóvenes de entonces (tal vez también a los de hoy) de que mientras más se bebe más hombre se es, e igualmente si se convierte cada noche en una aventura etílico-sexual, y cumplía al pie de la letra con esta ordenanza que parecía estar escrita con fuego en el pensamiento de los periodistas limeños. Posteriormente, alejado ya del Perú, vuelto a Nicaragua, se encargó de las relaciones públicas de un ministerio, así como del Departamento de Prensa y Propaganda, pero siguió ligado al periodismo, y se aproximó a las páginas literarias, de “La Prensa Literaria”, dirigidas por el conocido poeta Pablo Antonio Cuadra. Fue por aquellos años, entre 1970 y 1972, cuando me escribió y me expuso sus observaciones sobre la novela en la que “actuaba”. En una de las primeras cartas aludiendo a este asunto decía: “Cuando veas a Mario me lo saludas y dile que me escriba, que no sea perezoso. He leído “Conversación en la Catedral” y me pareció muy deprimente. No sé francamente qué intenciones tuvo Mario para escribir sobre tal argumento y presentar personajes así. Técnica-mente en cambio la veo muy bien, pero muy interesante y creo que ha sido todo un éxito. Novela derrotista, apabullante... No sé cómo describirtela ahorita, pero una magnífica novela al fin”.

Pero en una carta siguiente el tono es diferente, hay acritud, aunque atenuada por la amistad que no se ha roto a pesar de la incomunicación entre el personaje y el autor. “Mario no escribe para los amigos ni una letra. Ni siquiera para una de sus víctimas de “Conversación en la Catedral”, que soy yo, pues su novela si ahorita no me engaña la memoria, comienza diciendo que todavía no estoy borracho. Honra después de todo por salir en su novela, pero mal ambiente para mí en estos medios pequeños burgueses en que uno tiene que vivir. ¿Comprendes?”. Pero el propio Norwin sabía, y lo admite en otra carta, que nada de lo que se dice de él en la novela es mentira y con dolor, pero muy hidalgamente como a él siempre le correspondió, señala: “Lo que lamento son los parrafitos nada edificantes (aunque son ciertos) que me dedica en “Conversación en la Catedral”. En esos años en que Norwin me escribía desde Managua, sí se traslucía un acento de tristeza en sus cartas, habían transcurrido los años y él no había alcanzado la dimensión tan aguardada desde la adolescencia. Parecía distante de las noches de juerga y alcohol, sin embargo su muerte se produjo en una de ellas. Hay dos versiones acerca de ese momento, la que lo da como víctima de los disparos de alguien que necesitaba eliminarlo. Y la que señala que fue su propia mano la que empuñó el revólver dentro de una sesión de ruleta rusa.

Volviendo a la novela y sus dos personajes, será necesario releer el párrafo que sintetiza la intención del autor, y que está dicho por Carlitos, revelando las ambiciones que encerraba este personaje, porque la conversación con Zavalita lo muestra en su etapa anterior a su ingreso en el periodismo; Carlitos recuerda y

cuenta: "Y ahí mismo entré en "La Crónica" y ahí mismo descubrí la tumba de la poesía, Zavalita". Y más adelante, cuando Zavalita le pregunta que por qué no ha dejado el periodismo, si resulta el verdugo de lo que tanto ama, Carlitos le responde: "Entrás y no sales, son las arenas movedizas. Te vas hundiendo, te vas hundiendo. Lo odias pero no puedes librarte. Lo odias y de repente estás dispuesto a cualquier cosa por conseguir una primicia. A pasarte las noches en vela, a meterte en sitios increíbles. Es un vicio, Zavalita".

El periodismo como droga, como vicio, como trauma, el periodismo oliendo a inmundicia, hediendo como las cloacas. Eso es lo pretendido y logrado por Vargas Llosa, eso es lo que consiguió llevando hasta el escenario a Carlitos y Norwin. Era necesario mostrarlos, enseñar al gran público cómo eran (posiblemente, cómo siguen siendo los nuevos periodistas) los hombres que daban las noticias, que llenaban las sensacionalistas páginas de "La Crónica" y "Ultima Hora". Carlitos era el filósofo, el que en medio de las cervezas, de la gran borrachera, podía decir la palabra precisa. Becerrita el ogro, aunque con tonalidades de ternura producidas por su soledad. Sólo Norwin se quedó sin ese transfondo, Norwin que en realidad sí lo tenía. Eso fue lo que más le dolió, pero supo comprenderlo, jamás se habría decidido a escribir una carta contra su amigo Vargas, al que siempre quiso y, cuando supo de su triunfo, admiró.

Marzo 1979.

Un Médico Ilustre de la Nueva España

Dora Isella RUSSELL

Una escueta noticia biográfica nos informa que fray Agustín Farfán, nacido en Sevilla, y muerto en México en 1604, fue buen médico y gran cirujano, prior de los agustinos varias veces en tierras de la Nueva España donde tomara los hábitos en 1568, padre de los indios y conocedor experto de las hierbas medicinales del Nuevo Mundo. Dícese asimismo que había sido médico de cámara de Felipe II, pero que debió salir de palacio por haberse quedado sordo. Entonces, vino a América. Menéndez Pelayo, en su famosa *“Historia de la Poesía Hispano Americana”*, refiriéndose a los 116 libros impresos en México en el siglo XVI abarcadores de muy distintas ramas del pensamiento cita entre los de Medicina, los publicados “por Bravo, Farfán y López de Hinojoso”.

Pero el *“Tractado Brebe de Medicina, y de todas las enfermedades”*, de fray Agustín Farfán, vale ser leído, aun por aquellos para quienes la materia nos es profana. La ciencia andaba por nuestras tierras apenas más allá de la superstición, la magia y la hechicería indígenas. Fray Agustín, que a ratos más parece curandero que médico, puso allí la buena intención de sus consejos, en un manual donde describe todos los males conocidos, y la manera más razonable de curarlos, con “melezinas” elaboradas de hierbas y sustancias sencillas, y con tratamientos heroicos que despiertan nuestra admiración hacia la sufridora resistencia de la especie humana.

El curioso libro, que leímos fatigando los ojos en edición facsimilar, se imprimió en México, “en casa de Pedro Ocharte”, en 1592, y está dedicado a “don Luys de Velasco, Caballero del hábito de Santiago, y Virrey de esta nueva España”.

Este sostiene sin vacilar, en la autorización de imprimirlo, “la mucha satisfacción que se tiene de las muchas letras estudio y larga esperiencia del dicho doctor fray Agustín Farfán, y teniendo consideración a lo bien que en todas ocasiones ha mostrado su sufficiencia en Medicina y Cirojía”. Es ya todo un salvoconducto. Otro médico afamado de aquel tiempo a quien se encomendó el examen del libro, lo declara “útil y provechoso, para todo género de gente en esta nueva España”. Y para que no falte nada a proclamar las excelencias de fray Agustín, este impagable soneto de Fernán González de Eslava dialogando con la Enfermedad:

AUTOR

*Do vas enfermedad? Voy desterrada
Quien pudo contra ti dar tal sentencia.*

ENFER.

*El gran doctor Farfán con pura sciencia
en quien virtud del cielo está encerrada.*

*Do queda la salud? Triunphando honrrada
De quien pudo triumphar? De la dolencia
De un frayle vas huyendo? En su presencia
mi fuerca y mi poder no valenada.*

*Adonde quieres yr? A reyno estraño
Allá te offenderan los que te vieren
que en todas partes ay tambien doctores.*

ENFER.

*Farfan solo me causa el mal y el daño
pues quantos de su libro se valieren
de vida y de salud le son deudores.*

Tanto elogio nos prepara para asomarnos a su sabiduría. A medida que leemos, comprobamos la misma terapéutica, para viruela como para sarampión, para dolor de cabeza como para el romadizo, la ciática o el “humor melancólico”: purgas y sangrías a discreción. Sangrías y purgas para todo. Y ventosas. Purga y sangría para la “tose” alta y para la “tose” baja. Sangría y purga para la esquilencia(?): “si el que tiene esquilencia puede tragar (haviéndole hecho las sangrías necessarias) —;se iba a perder la ocasión!— púrguenle antes que se ahogue”. Otro remedio “excelente” para ese mal, que deducimos sea la difteria: “Tomen de dos nidos de golondrina las pajas, plumas y estiércol de ellas, y muy molidas, hagan con Miel

blanca un emplastro, y a fuego manco cueza y tendido lo pongan en toda la garganta”.

Descubrimos, con encanto, que mide el tiempo de aplicación de los medicamentos por el largo de las oraciones: el tiempo que dura un credo, dos credos, un padrenuestro, tres padrenuestrros. El rezo reemplaza al reloj, en tierra donde no todos lo tenían.

El tratamiento de las hemorragias va desde la aplicación del dedo sobre la vena cortada, a las telas de araña y al algodón quemado, de la clara de huevo con acíbar, a la misma clara con cal viva molida puesta en la nariz. Pero nada como lo que prescribe para la hemorragia cerebral: “quiten todo el cabello a navaja, y pongan en toda ella este emplastro a la manera de un bonete. Tomen estiércol molido de Paloma tres oncas, Mostaza molida una onca, todo cueza e nun poco de vinagre, hasta q. quede como emplastro, y ala postre echenle un poco de Trementina, y mesclensela bien sobre el fuego y ponganlo tibio tendido en un lienço. Este emplastro es para hazer ampollas por q. por ellas salga el humor, que yrrita y provoca la sangre. Si con esto el enfermo tiene sed, denle a beber una gran cantidad de agua fría y la que le sobrare se la echan por la cara de golpe, sin que el lo advierta”.

Suelta, de pronto, con cándida seriedad sentencias dogmáticas como esta: “Y hablando verdad, todos los males y las enfermedades nascen y descien den de la cabeça”. Y por ahí sigue con la peregrina teoría de que todos los males se van descolgando cuerpo abajo como por un tobogán, y según donde recal en originan la artritis, el reuma, la ciática, la gota. . .

¡Bienaventurado fray Agustín, y con qué regocijo hemos leído el largo y tedioso mamotreto! ¡Cómo no detenernos en sus cuidados para los dolores de cabeza del “cadarro”, para los que naturalmente aconseja ventosas en la espalda y en las asentaderas, y —¿por qué no?— las consabidas purgas y sangrías; y si no bastare, pues quitarle el cabello al paciente, y sobre el cráneo mondo verterle desde arriba (“con jarro de pico”, precisa) una mezcla de manzanilla, llantén, cebada y eneldo, “de cada cosa dos puños”, todo ello cocido en cinco cuartillos de agua. . .

La duración del tratamiento por el largo de las oraciones; las dosis, por onzas o por “puños”; pero a veces, para indicar cantidades pequeñitas, llega a esta exquisitez: “un escrúpulo”. Se cuele a veces como un soplito fresco, por entre la chatarra farragosa del Tratado, cierto asomo de pretensión estilística, cierto envarado donaire, así en las palabras del prólogo, o en la manera casi sentimental de describir algunos síntomas: “son tan comunes a muchos estos dolores de cabeça y de las junturas con algunas tristezas, que en viniendo la noche, los verán como pollos invernizos, caydas las alas”.

Salteamos el capítulo de Cirugía, para no deleitarnos en lo que parece descripción de torturas medievales, como el escalofriante sistema para amputar piernas.

Pero, en cambio, ¡qué linda manera de aliviar la “piedra” en los riñones!: “Si el dolor fuere grande, unten aquel lado hasta la verija con azeite caliente de Alacranes o con azeyte común en q. se haya frito una cebolla blanca”. Que más parece una receta culinaria. ¡Y cuánta gratitud le deberían los calvos, de ser eficaz el procedimiento para que renazcan los cabellos: un unguento de corcho quemado y culantrillo de pozo. . .

Tantos hallazgos nos depara el libro del meritísimo Farfán, que para ilustrarlos las transcripciones se volverían excesivas, y no quisiéramos incurrir en el agravio de la burla, cuando todo respeto merecen sus buenos propósitos, pese a la risueña lectora de casi cuatrocientos años después. ¡Pero cómo no sonreír, por ejemplo, ante el concienzudo estudio del “mal de madre” que por fuerte que sea, “si estornudare escapa con vida”. Aconseja en tal trance, ligar a la paciente, bien atadita por los pies y vendados fuertemente los muslos, y “darle humo a las narices con cosas de mal olor”: lana quemada, pabilos de vela humeantes, cabellos quemados, piedra azufre, cuerno quemado de cabra; y agrega: “a la que tiene desmayos de este mal, dandole grandez bozes junto a los oydos, aunque sea con trompeta, la hazen despertar y volver en si”. Salvada la enferma de este modo, para completar la curación acude —y no!— a la infaltable sangría en los tobillos, purgas rabiosas y jarabes de Perejil, Rosas, Cañafístola, Borrajas, con miel mezclada. Envidiamos a nuestros congéneres que en el siglo XVI gozaron del privilegio de ser asistidos por el erudito agustino, que curaba la melancolía con una cucharadita de vinagre tomada al acostarse, . . . sin que estuvieran nunca de más sangrías y purgantes.

Sin duda fray Agustín murió en olor de santidad y anda por el cielo sangrando angelitos.

Gozó fama de sabio en su época. . .

Algo sobre Scheler y Husserl

José Salvador GUANDIQUE

Aquél al que rubró Gurvitch exponente máximo en Alemania del “intuicionismo emocional”⁽¹⁾ nació en Munich de madre judía y campesino bávaro, 22 agosto 1874; y se apagara, al menos físicamente de un ataque cardíaco en Frankfurt el 19 de mayo de 1928, después de una vida pasional e intensamente filosófica.

Estudió filosofía en su ciudad natal, oyendo a Dilthey⁽²⁾ y a Simmel; y, en Jena, a Eucken, bajo cuya dirección —1897— obtiene el doctorado. Al año siguiente se casa con una divorciada. En 1901, docente privado en Jena, año en que se encuentra con Husserl, al revés de lo que, erróneamente, sostiene Gurvitch.⁽³⁾ En 1907, viene el divorcio, ya adscrito, más por amistad que por convicción al grupo fenomenológico, donde figure Pfänder.⁽⁴⁾ En 1910 frecuenta a Sombart. En 1916 contrae matrimonio católico con Märit Furtwängler. 1917 y 18, los pasa desempeñando misiones diplomáticas en Ginebra y La Haya. En 1919 es catedrático de la Universidad de Colonia. En 1922, después de negársele el divorcio, se vuelve a unir en matrimonio civil con María Schieu, su discípula, alejándose así intelectualmente de la Iglesia Católica; del teísmo va al panteísmo. Y en 1928 era profesor de la Universidad de Frankfurt.

Lützelers, íntimo amigo de Max nos lo pinta: “Tenía una fisonomía curiosamente discordante. Sobre el cuello, adelantado como para observar, se elevaba la cabeza tiesamente erguida en la que parecía diseñarse una fuerza vital primitiva, con los rasgos de un hombre que pertenecía totalmente a nuestra época, y que no conservaba nada de aquella fina espiritualidad romántica, que todavía hoy es ca-

racterística de tantas cabezas alemanas de intelectuales. La indócil potencia impulsiva del mentón y de la apasionada boca estaban en rara oposición con la alta espiritualidad de la frente recogida en sí misma y de los grandes ojos azules, que irradiaban a veces un brillo maravilloso y que, sobre la faz surcada por oscuras potencias, difundían una tranquilidad llena de paz casi inverosímil, ojos de un hombre que verdaderamente sabía mirar. Estos rasgos estaban cargados con toda la problematicidad de la experiencia mundana actual, pero también mostraban a menudo la expresión de una sencillez casi infantil y de luminosa bondad”.

Scheler fue extrovertido, al viso de Jung, gran conversador, gustó del vino y de la buena comida y fumaba gruesos habanos incansablemente. Escribía y tomaba notas en cualquier parte, hasta en los casinos. Las ideas le brotaban en manantial, igual que las intuiciones. Dejó una obra monumental. Se interesaba por las ciencias interrogando a los especialistas y extrayendo de ellos valioso material. Sería estupeando en la aporética y de todo hizo metafísica o ética.

Y Edith Stein dijo: “Nunca en ningún otro, y siempre ante él, he tocado tan de cerca el fenómeno del genio”.

Kamnitzer expresó: “Veía las cosas tales como desde la creación han sido realmente presentadas a la mirada metafísica”. Heinemann: “El más grande *animal philosophicum* de su época”. Y un alumno de Scheler y Husserl, del primero: “A su lado, Edmundo parecía un pedante”.

El propio Husserl admitía sus dotes, pese a rechazarlo como fenomenólogo: se cuenta que cuando Edmundo profesaba en Friburgo llegó Max a visitarlo durante varios días. . . Una noche, Husserl, con su proverbial franqueza, le manifestó que lo consideraba un pensador muy agudo, pero que de fenomenología no entendía nada. Y Scheler ripostó: —Ya lo sé y, por eso, he venido para escucharle, pero le confieso que ahora entiendo de fenomenología menos que antes. Amor con amor se paga. . .

Leamos a mi ilustre amigo que me envió su libro, cariñosamente dedicado, el catedrático uruguayo, Juan Llambías de Azevedo, en una exposición sistemática y evolutiva:

“En el año 1901, Scheler tuvo, por primera vez, un encuentro personal con Husserl y este momento fue decisivo para su evolución filosófica. El mismo relata que ambos dialogaron sobre la intuición y la percepción. Scheler, afín hasta entonces al kantismo, había llegado a convencerse de que el contenido de lo dado a nuestra intuición es mucho más rico que lo cubierto por las formas lógicas y por los datos sensibles (al punto de que retiró de la imprenta una *Lógica* que ya estaba a medio imprimir, porque era de inspiración kantiana). Al expresárselo a Husserl, éste le confió a su vez que en sus *Investigaciones Lógicas*, próximas a aparecer, había sostenido también un concepto de intuición, hasta llegar a la “intuición

categorial”, esto es, a la intuición de esencias y relaciones, que no corresponden a los datos sensibles”.

Y agregó Llambías, a punto y seguido: “Ambos consideraban que éste era un principio fecundo para construir una filosofía teórica. Y muchos años después, Scheler opinaba que la distinción entre intuición sensible e intuición categorial había sido el punto de partida más inmediato para la formación de la Fenomenología. Sin embargo, a pesar de la influencia de Husserl, hay ciertas diferencias en cuanto al método y sus aplicaciones. Scheler, empleando el método fenomenológico, llegó a sostener tesis objetivistas y realistas, y precisamente por eso rechazaba la obra de Husserl, aparecida en 1913, *Ideas para una Fenomenología pura*, en la que éste, como Kant, hacía de las estructuras de la conciencia las condiciones de los objetos de la experiencia”. Este viraje de Husserl —dice Scheler— respecto a su primera obra, que tenía una inspiración más bien realista ha sido rechazada por casi todos sus discípulos, y es el obstáculo capital para edificar una Metafísica sobre base eidética. “Sin embargo, Husserl no estaba nada conforme con el modo como Scheler aplicaba su método. Decía que, en realidad, Scheler no lo entendía bien...” (*Max Scheler*. Ed. Nova, Buenos Aires, p. 24-5)

A Scheler, desde el ángulo estricto de Husserl, no puede considerársele otro fenomenólogo y menos un discípulo, ya que aquél consideraba a la corriente creada o impulsada por éste, no una escuela, ni siquiera una tendencia, sino una actitud ante el hombre y las cosas, de manera que, para Max, debía atenderse a los hechos y no a las teorías mediante un procedimiento esencialmente intuitivo.

Salta erróneo —como en tantos respectos— García Morente en sus conocidas “Lecciones preliminares de Filosofía” al sostener que Husserl protagoniza la intuición lógica, Scheler la emocional y Dilthey la volitiva, porque nunca puede calificarse de intuitiva una construcción lógica como la husserliana, ni de volitiva la racional diltheyniana, sino que, más allá y más acá de ellas, es la scheleriana aquella que reúne los rasgos de una fenoménica intuicional, y no las otras dos.⁽⁵⁾

En ese camino, Scheler va mucho más lejos que Husserl, objetando a éste, inspirado en Bergson, que su tesis de la “intuición categorial”, aunque tiene un objeto independiente, está fundada en actos de intuición sensible. Max sale allí un anti-Edmundo, y no pro, cual equivocadamente mantienen los amigos de “coincidencias” y no de polémicas, al giro del discípulo de Ortega que no lo fue tanto, porque había sido kantiano, luego efímeramente seguidor de don José y, al fin, tomista y, por añadidura, clérigo católico, en cuya condición muriera...⁽⁶⁾

O sea que la “fenomenología” a lo Scheler aparece tan sui géneris que, con el rasero husserliano, no lo es, ni de lejos ni de cerca, dado proceder de Eucken, proseguir a Bergson, mejorar a Pascal, comulgar con Nietzsche y Agustín —paradójicamente—, pues Tomás nunca sería santo de su devoción, si bien otra opinión defiendan algunos de sus comentaristas.

Muy acertado viene en ello Gurvitch: "Ha sabido conciliar una grandísima amplitud de orientación y de horizonte filosófico con un sistema enteramente original y espontáneo. Investigador sin descanso, nunca satisfecho, habiendo puesto a prueba todas las posiciones filosóficas consagradas, no ha podido encontrar la tranquilidad ni en su propio sistema. De ahí cierta inestabilidad de su pensamiento, esa "inversión de valores"⁽⁷⁾ de que Scheler no solamente ha hablado, sino que ha vivido él mismo en varias ocasiones, especialmente al abandonar, hacia el final de su vida, la Iglesia romana, de la que se hizo apologista durante cierto período de su actividad". (*Las Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1939, p. 89-90)

La bibliografía de Max responde a su calidad de pensador irrequieto, atormentado, insatisfecho. Y vayan sus principales traducciones al castellano que podrán ser útiles a nuestros amables lectores:

"El Resentimiento en la Moral", Revista de Occidente, 1937 y Espasa-Calpe, Argentina, 1938. "El Saber y la Cultura", R. de Occ. 1926, 34 y 39. Santiago de Chile, 1960. "Sociología del Saber", R. de Occ. 1935. "El Puesto del Hombre en el Cosmos" (variado por Gaos, "El Puesto Singular del Hombre") R. de Occ. 1929, 36. Losada, 1938, 43, 57. "El Porvenir del Hombre", R. de Occ. 1927.

Nótese cómo Ortega hizo traducir por sus alumnos de la mal llamada "Escuela de Madrid" los opúsculos secundarios de Max, entre otras razones porque se aprovecharía mucho de él en sus escritos, y así lo hemos expuesto en otras oportunidades, al extremo de olvidar las indispensables "comillas", y sólo bastantes lustros después procedió a lo propio con "El Formalismo en la Ética o hacia una Ética Material de los Valores", conocida abreviadamente por "Ética", Rev. de Occ. 1941-42, Madrid y en Argentina, 1948, 2 vols.

"De lo Eterno en el Hombre", R. de Occ. 1940 (apenas 1a. parte de *Problemas de la Religión*) "Esencia de la Filosofía", Ed. Nova, 1958. "Sobre la Filosofía de la Historia Positivista del Saber". Rev. Nacional, Montevideo, 1938. "Amor y Conocimiento", *Sur*, Buenos Aires, 1960, aporte de Victoria Ocampo, a la que acabamos de escribir en periódicos capitalinos emocionado y merecido crespón de luto, al desaparecer físicamente Victoria...

"Esencia y Formas de la Simpatía", Losada, 1943, 50 y 59. "Universidad Nacional y Universidad Popular", Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1959. "El Héroe", Rev. de Occ., 1933. "La Supervivencia", Rev. de Occ. 1934. "Muerte y Supervivencia. Ordo Amoris", Rev. de Occ. 1934. "El Santo, el Genio y el Héroe", Nova, 1961. "La Concepción Filosófica del Mundo", Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires, 1953. "Metafísica de la Libertad", Nova, 1960. "Idealismo-Realismo"; Nova, 1962. "La Idea de Paz y el Pacifismo", Ediciones Populares Argentinas, 1955.

A ellas cabe agregar: “El genio de la guerra y la guerra alemana” (1915). “La Guerra y la Reconstrucción” (1916) y el mismo año, “La Inversión de los Valores”. “Sobre las Causas del Odio contra los Alemanes” (1917) y “Sociología y Teoría de la Sabiduría” (1923). Estos libros, al menos según nuestras noticias, no fueron... vertidos al español.

Bien apunta Gurvitch: “Como vemos, la actividad literaria de Scheler durante los últimos quince años ha sido extraordinaria, casi increíble. También hay que decir que su influencia en Alemania ha sido y continúa siendo muy grande en los ambientes más distintos. Especialmente sus escritos de guerra son la fuente verdadera de Spengler, cuyos dos volúmenes sobre la *Decadencia de Occidente* se conocen aun fuera de Alemania y mucho más de lo que merecen”.

En ello Georges peca de excesivo schelerianismo. Sin negar los trasuntos de Max en Oswald no seremos demasiado extremistas, pues Spengler elabora sus enfoques independientemente, aunque alegue Gurvitch:

“Spengler ha tomado de Scheler todas sus características de las figuras individuales de las naciones europeas y ha vulgarizado, por otra parte, deformándolos por completo algunos pareceres de Scheler referentes a la filosofía social”.⁽⁸⁾

Y concluye: “Además, las últimas obras del conocidísimo economista alemán Sombart parecen muy influidas por los ensayos de Scheler. Al mismo tiempo, su filosofía de la religión ha encontrado muchos adeptos en los centros católicos alemanes. Finalmente, la influencia de sus obras estrictamente filosóficas no ha sido menos importante. Por lo tanto, puede decirse que Scheler fue el espíritu cuyas ideas han tenido más resonancia en la Alemania intelectual durante estos últimos quince años”. (Obr. cit., p. 84).

Pero no fuera a la teoría del conocimiento sino a la ética el primer aspecto filosófico al que Max dedicara su interés, teniendo como afán no una construcción sistemática de esa disciplina sino la fundamentación de sus problemas. En ello, Scheler rivaliza, si no superó a Nicolai Hartmann. Ambos *moralistas* —para emplear el término galo— eran grandes amigos, pero no se les podía invitar juntos a la misma reunión, porque la común descarga mental era intolerable para los demás contertulios. Y se cuenta que Max dijo a Nicolai, medio en broma, medio en serio, tal vez un poco achispado por el vino: “Con mi genio y tu método, haríamos juntos una buena ética...” Sin comentarios.⁽⁹⁾

En su obra cumbre, “El Formalismo en la Etica o hacia una Etica Material de los Valores”, Scheler reconoce que la moral kantiana había sido la más perfecta, incluso en relación con otras posteriores al solitario de Koenigsberg. Pero Max opone a la concepción *formal* de Kant y los seguidores de éste, neo o contra, una visión de “contenido”, que a eso corresponde el ambiguo vocablo de *material*, que nada tiene que ver con el contraste entre cuerpo y espíritu.

Scheler pretende mejorar o disolver la ecuación: a priori igual a formal o a posteriori equivalente a material o sensible, situando a la intuición emotiva como capaz de realizar dicha tarea.

Tanto Kant como Scheler rechazan la ética finalista aristotélica, desarrollada en “Ética Mayor” y “Ética a Nicómaco” y aun en “La Política” —sería Maquiavelo quien independizó la política de la moral—, pues Manuel y Max nunca admitieron que la calidad moral dependiera de un mundo de bienes o de males, prefijados. Aristóteles, según los dos tudescos, redujo la ética a *reglas técnicas*, sin el alcance ni del imperativo categórico ni de la intuición emocional.

Entonces, para Scheler, los valores sólo se alcanzan mediante la visión directa e inmediata no a través de lo a priori, racional. El esquema valorativo no se puede *definir*, porque constituye algo último. Cual nos decía en cátedra el maestro Caso: “los valores se muestran, no se demuestran”. Oigamós a Llambías de Azevedo:⁽¹⁰⁾

“Los valores son dados *intuitivamente* con independencia de todo carácter real. Son fenómenos claros, que pueden “sentirse”. Cada valor tiene su *materia propia*, irreductible a la de cualquier otro valor: la valentía no es la justicia, ni ésta el amor ni la templanza. . . Que los valores son independientes de todas las formas de ser en que ingresan, lo muestra esta experiencia: hay un estado de la aprehensión en que el valor de una cosa nos es dado claro y evidente antes de que nos sea dado su portador. Así un hombre nos es agradable o chocante sin que podamos decir en qué reside; o una poesía como bella, sin saber en qué propiedades consiste su belleza. Se ve aquí que el ser del valor es independiente de su portador”. (Obr. cit., p. 64).

Por ello la mencionada obra scheleriana lleva dos subtítulos: “Ensayo de una nueva teoría de personalismo moral” y “Consideraciones críticas sobre la Ética de Kant”, ya que Max no niega los méritos del de Koenisberg, aunque procura afinarlo con un sistema más amplio y más riguroso.

Gurvitch insiste en la cuestión: “Según Husserl, la intuición esencial consiste en el acto de adecuación perfecta entre una significación y su efectucción, entre aquello que se apunta y aquello que se da. Sin embargo, observa Scheler, hay casos en que el flujo de lo vivido en que se presentan contenidos que no tienen *significaciones directas* y que, no obstante, son actos intencionales claros, precisos y comprensibles. Cuando, por ejemplo, se experimenta la nobleza, la belleza, la bondad, o sencillamente el carácter agradable de cualquier cosa, no se aprehenden directamente las significaciones de nobleza, belleza o bondad, sino sólo sus cualidades. . . Un niño recién nacido experimenta la bondad y el amor de su madre sin poder siquiera concebir las significaciones de la bondad y del amor”. (Obr. cit., p. 89).

Finalmente consignaremos que, schelerianamente, el valor es abstracto y general mientras que el bien resulta concreto y particular, tal lo enseñamos, expo-

niendo el valorativismo desde la década de los 40, en la UNAM y luego en nuestra Universidad. De esas clases surgiera "Itinerario Filosófico" que me prologó Vasconcelos, llevando ahora cinco ediciones, la postrera con el rubro "Introducción a la Filosofía", Ed. Jus, México, D. F. 1973.

NOTAS

- (1) García Morente, en sus "Lecciones Preliminares de Filosofía", versión taquigráfica de unas conferencias en la Universidad de Tucumán, Argentina, que prometió corregir pero jamás lo hizo, esquema un poco a la ligera: Husserl, intuición lógica, Scheler emotiva y Dilthey volitiva.
- (2) Ver del suscrito "Dilthey, Sociólogo", *Humanitas*, Monterrey, Universidad de Nuevo León, México, 1973, dado que Wilhélm no era historicista, tal creía Husserl...
- (3) Aunque el libro de Georges, "Las Tendencias Actuales de la Filosofía Alemana", es de 1939, en su traducción castellana, todavía ostenta mucha validez.
- (4) Pfänder escribió una "Lógica", de tipo fenomenológico. En Latinoamérica, apenas han intentado tratados sobre esa materia: Vasconcelos, "Lógica Orgánica"; Vaz Ferreira, "Lógica Viva"; Larroyo y Cevallos, "Lógica de la Ciencia"; y Romero y Pucciarelli, "Lógica". Nosotros hemos utilizado esos textos en disertaciones de tal asignatura, pergeñando "Apuntes de Lógica" para uso de nuestros alumnos en México y El Salvador.
- (5) En "Itinerario Filosófico" —última edición "Introducción a la Filosofía", enfocamos a Scheler y Hartmann desde sus ángulos éticos. Este hizo también metafísica; aquél igual y hasta sociología del saber, que hoy alterna con la del conocimiento por Mannheim.
- (6) Recaséns, que nos prologara "Datos de Sociología", tenía una foto de los discípulos directos en la *Escuela de Madrid*, que siguieron a Ortega, por sus inicios: Zubiri —al que critiqué en esta Revista de Cultura, su "Sobre la Esencia", se alejó mucho de don José; Zaragueta siempre sería tomista como, en sus postrimerías, Morente; Gaos declararía su neokantismo, remoto de la famosa y vacía "razón vital"; y, únicamente, quedara Recaséns Siches, fiel a Ortega, con su derecho "vida humana objetivada", muy poco acertado...
- (7) La enumeración bibliográfica de Scheler hecha aquí, no es desde pronto, completa y menos exhaustiva, dada la "oceánica" producción de Max, que todavía reclama exegetas en alemán, no digamos en español.
- (8) Nosotros hemos defendido y divulgado la posición de la decadencia de Occidente. Ver, del suscrito, "Spengler y Toynbee-Mención Elogiosa para Julio Fausto" —*Diario Latino*, 9 diciembre 1972— que el Dr. Fernández respondió con 6 artículos adoptando la doctrina del británico, autor de una filosofía historicista acerca de los "objetos intelegibles".
- (9) En el artículo que aparece en el volumen de homenaje al Dr. Recaséns Siches, publicado por la UNAM, lo comparamos con Scheler y a García Máynez con Hartmann. Sobre Nicolai examinamos en esta Revista su doctrina del Ser.
- (10) Llambías de Azevedo, profesor emérito en las Universidades uruguayas, se diera a conocer en "Eidética y Aporética del Derecho"; y le conocimos en el Congreso de Filosofía de Mendoza, Argentina, 1949, donde formamos una sala de iusfilósofos, en compañía de Cossio, Menvielle, Derisi, Pico y otros. A veces, nos envía sus libros, como ése de Scheler. Al primero le criticamos su teoría jurídica. Ver, del suscrito, "Teoría Pura y Teoría Ecológica", publicadas originalmente en la revista "Jus", de la capital mexicana, reproducido en *Proyecciones*, Depto. Ed., Minist. de Cultura, 1957. Allí revisamos no sólo a Cossio sino también a Kelsen, con motivo de la visita de éste a Buenos Aires...

“Cada día tiene su afán”, de Hugo Lindo

Luis GALLEGOS VALDES

En otra parte he estudiado la obra de Hugo Lindo en conjunto: poesía, cuento, crítica literaria, novela; pero tratándose de un escritor que ha cultivado el género novelístico con gran acierto, hay que enfocar su novela *Cada día tiene su afán* (1965) por ser, en mi opinión, la mejor lograda de las suyas. Con ella obtuvo Segundo Premio República de El Salvador, Certamen Nacional de Cultura 1964.

El asunto de esta obra es el hipnotismo en relación con la psiquiatría; la cuota de charlatanismo que en el primero puede haber, en ancha concesión al público, y lo positivo que contiene como técnica que, en determinados casos, puede prestar al psicólogo y al psiquiatra, así como también, en lo personal, el valor que tiene la lectura del pensamiento ajeno, la mente en blanco para interrumpir el flujo mental, la sugestión. “El, como médico, sabía que muy raras veces un siquiatra y un hipnotista coordinan sus esfuerzos en un tratamiento como ése, que tanto tenía de investigación. Entre los profesionales de una y otra corriente, había reservas recíprocas, que sólo la simpatía personal podía vencer, de vez en cuando...” (p. 114).

Protagonizan la novela dos mujeres amigas al principio, luego distanciadas por las circunstancias y sobre todo por el cambio mental y anímico de una de ellas. Ellas son: Eloísa y Mabel. La primera casada con el hombre de negocios Enrique Falcón, con un hijo adolescente, Enriquito, y una madre setentona, doña

Aminta. Gente bien acomodada y de ahí, precisamente, de esa vida sin preocupaciones económicas, los conflictos personales. Protagonizan la novela del lado masculino: el hipnotista Marinot y el siquiatra, doctor Rubén Nahib. Marinot ha llegado a San Salvador como “el Coloso del Yoguismo” y se propone dar funciones en un teatro. El doctor Nahib, amigo suyo, le presenta a Mabel y a Eloísa, que en aquellos días estaba separada de Enrique. Marinot, en el restaurante de Li Ming, hace una divertida demostración de su poder hipnótico al convencer a todos los presentes de que los ha hecho beber una copa de champagne.

Como contraste a las artes psíquicas auténticas del mago, aparte lo que haya en éste de charlatanismo, el escritor presenta al Circo Magno con sus payasos Tamborcito y Malagente. “—¡Qué diferente el espectáculo de Marinot o ‘Marinelli’, como se hacía llamar en su carrera de ilusionista! Si había espectadores de baja condición, estaban atrás y arriba, en donde no podían ser vistos y, si estorbaban, era sólo a causa de sus gritos” (37). Como paciente del doctor Nahib aparece un interesante tipo de mujer: Dolores Cosmo de Steiner, quien, enamorada más adelante del mago Marinot, hace que su doctor entregue a éste una cinta magnética en la que ella se confiesa, señalando su vacío. Vacío que llenará el mago con un amor sincero, cuando, al final, ella va en busca suya a Tegucigalpa, donde el hipnotista va a actuar. Pero antes Enrique, a punto de suicidarse, sube en San Salvador al escenario donde actúa Marinot, impulsado por su yo; y esto lo salva del suicidio.

Ocurre entonces el terrible accidente que en su moto tiene su hijo Enriquito. mimado por la madre y la abuela, pero sin el cariño y orientación paternos. En la policlínica pasa días muy graves con una fractura craneana y fracturas en los brazos. También entonces estalla una revuelta y llega un nuevo gobierno más progresista y democrático, en el cual es Ministro el hombre de negocios Enrique Falcón. Enrique, superado su conflicto interior, llega al Ministerio con vivos deseos de trabajar en serio; pero choca con los reporteros, que, sin cortesía alguna, le piden declaraciones para el pueblo (“el pueblo debe estar informado”) e invaden días después su despacho sin pedirle permiso. “No me dejan trabajar” se queja el Ministro a su esposa Eloísa, ya de vuelta al hogar tras el accidente de Enriquito. Eloísa, frívola y dada a las supercherías de la cartomancia, traumatizada psíquicamente por el peligro de muerte en que ha estado su hijo, ha sentido necesidad de silencio, de orientación en su vida; su íntima amiga Mabel, dedicada como ella a la vacuidad de una vida sin ningún ideal, se entrega a la bebida al verse alejada de ella y, sobre todo, a causa de una decepción amorosa. En efecto, el doctor Nahib, de quien está enamorada, no ofrece correspondencia a sus solicitudes constantes. El ajeno la sume en la neblina del olvido. “¿Y Rubén? También lejano. Cada día más lejano. Cierto que Rubén se había limitado a recibir y aceptar la devoción de ella, con una especie de cortesía afectuosa que nada reclamaba ni prometía nada...” (159). La vida, con sus agudas aristas, hiere a

unas y a otros; pero las fuerzas espirituales —ánimicas o volitivas— de cada quien operan para evitar la aniquilación de la persona. El yo interno, el subconsciente, hace el milagro de señalar el rumbo seguro cuando mente o voluntad, a falta de motivaciones positivas, flaquean y se desmoronan. Pero la reflexión hace que el ser inteligente torne a la autenticidad tras una catarsis dolorosa causada por un hecho terrible. Esto les ha ocurrido tanto a Eloísa (que estuvo en riesgo de chocar con un camión en la carretera a Apulo) como a su hijo Enriquito y a su marido Enrique. Tras el accidente, el muchacho de diecisiete años se siente otro: el dolor y la presencia cercana de la muerte lo han hecho reaccionar favorablemente. La madre lo mismo y también el padre, cada uno, por su cuenta y riesgo, lavan su cerebro de fantasmas perturbadores y alimentan su fe en la vida con sus ideales. El arte pudo haber obrado favorablemente en Mabel, que en una de las paredes de su casa había colgado un Chagall; pero si no hay una previa disposición a recibir el mensaje del arte, la mente vuela alocadamente hasta estrellarse en los arrecifes del vicio y de la propia destrucción como le sucedió a ella.

Hugo Lindó se interna en cada uno de los protagonistas detectando su psiquismo, haciendo ver claramente al lector sus impulsos, frustraciones y actitudes positivas frente al entorno y a los otros. Esta penetración psicológica hace todavía más interesante la problemática de *Cada día tiene su afán* en la que circunstancia y yo interno se articulan convenientemente. Las fuerzas misteriosas que actúan dentro de nosotros han sido desveladas por Freud y sus discípulos, y aun superadas por Adler y Jung. Los profesionales de la mente, si bien separados en posiciones diferentes, se unen a veces para salvar a un paciente; tal el caso de Marinot, el hipnotista, y de Nahib, el siquiatra, amigos dispuestos a salvar a Enrique, a quien tratan con gran exquisitez, consiguiendo sus nobles propósitos. Se salva un hombre del suicidio, y se salva un hogar. Como elemento decisivo en la vida actual, el novelista toca el tema de la propaganda y de la publicidad, con cuyos resortes logra, a la postre, el Ministro Falcón ponerse de acuerdo con los periodistas. Toca asimismo el tema político y, concretamente, las relaciones entre el funcionario y los voceros de la opinión pública, inexistente muchas veces, y forjada en las redacciones o manejada —desde arriba y en la sombra— por unos cuantos hombres inteligentes. Subraya el autor la importancia de la psiquiatría para la curación total de Enriquito al poner en boca del doctor Estrada estas palabras: “—Hoy se inclina (Enriquito) mucho al estudio y a la lectura. Es una defensa subconsciente contra los riesgos de una vida activa. Pero esto también implica sus peligros. Por de pronto, no debe leer demasiado. Procúrele algunos entretenimientos manuales que exijan poca concentración. No le permita desvelarse. Nada de café ni de excitantes de ninguna clase”.— Garrapateó en su recetario una fórmula fosfatada, y se despidió con una última advertencia: —Un sicólogo, un siquiatra, serán en este caso mucho más eficaces que yo. . . —Y luego, sonriente—: ya hice lo que de mi parte estaba: “se lo dejo bien remendado. . .” (170).

La señora de Steiner es hipnotizada por el mago Marinot de acuerdo con el siquiatra de ésta, doctor Nahib. Hay un diálogo vivo y revelador entre ella y el mago acerca de la cinta grabada por la señora de Steiner, que es una mujer de talento y cultura que ha escrito novelas. “Novelista —dice modesta— quizá sea mucho decir . . . Tengo unos pocos ensayos de novela . . . Ahora estoy escribiendo una . . .” (151). Más adelante, al final, el magnetófono revelará totalmente el conflicto de esa mujer ante la novela y la vida y sus interrelaciones estéticas y filosóficas. Y declara, matizando la voz: “Muchas veces he dicho que ella (la vida) es una mala novelista, acaso para justificar ante mí misma, mi poca potencia creadora. Porque con frecuencia, ella, la vida, deja los argumentos inconclusos, sueltos y abandonados los extremos de los destinos con que ha venido jugando, incompletas e incomprensibles las tesis que nos quería demostrar y las enseñanzas que pretendía darnos”. (192). Y luego: “Lo absurdo es, pues, la lógica como única medida. Un buen novelista no cerraría sus capítulos, no acabaría el destino de sus protagonistas, los dejaría como manchas móviles en la atmósfera de todas sus posibilidades . . . Pero no tendría lectores. No tendría ese feto de gloria que solemos llamar éxito . . .” (194).

Igual que Miguel Angel Espino en *Trenes* (quien lo hace por vez primera en las letras salvadoreñas), Hugo Lindo encara, dentro de su novela, la esencia y objeto de ésta, en acentuada preocupación por un género en el que la cuota intelectual y ensayística ha entrado de lleno, salvándolo de la trivialidad y del efectismo puramente literario. En la novela, como en un saco de ropavejero, cabe todo, con tal que el novelista sepa meter dentro —y distribuir— material interesante. Este acercamiento y a veces integración entre el material pulposo pero turbio ofrecido por la vida y el material diáfano y cristalino presentado por las ideas, es uno de los aspectos, para el lector inteligente actual, más interesantes de la novela como estructura literaria y como ángulo vital. El ensayo-novela o la novela-ensayo se complementan, integran y necesitan para la plena comprensión de lo temporal y de lo espiritual, de lo que está allende la circunstancia y la mentalidad de los diversos sectores que constituyen una sociedad determinada. Espino hace surgir del texto motivaciones; Lindo, intensificando una preocupación de novelista, plantea, en palabras de la Steiner, la problemática de la novela, sobre todo de la psicológica. Por eso consideramos novedoso el tratamiento que da al desarrollo del asunto y a la actuación de los protagonistas.

La técnica empleada en *Cada día tiene su afán* (título basado en una frase de San Mateo —VI, 34— “basta a cada día su propio afán”) se caracteriza por su dinamismo. No hay división en capítulos, sino en rápidas escenas, en diálogos vivaces, de gran naturalidad; el planteamiento entre hipnotismo y charlatanería y superstición lo da la bruja, lo ofrece el Circo Magno y, al final, la presencia de una cobra para asustar y dominar al público en forma fácil, apelando a un truco barato: meter miedo en la gente para doblegarla. Y nada mejor que una terrible

serpiente deslizándose por las gradas que conducen al patio de butacas. Mas el estudio de los conflictos mentales y psicológicos de los protagonistas hacen que el lector se adentre en las páginas de la obra con creciente interés. No por fragmentarse la narración en esas cortas y veloces escenas, deja de seguirse el hilo, ya que el autor domina su construcción y hace que sus personajes se muevan por si solos sin imponerles un destino.

ENSAYO

de
Edgardo Albizu



ES

EDGARDO ALBIZU
(Ver Cultura N° 63)

100

Dialéctica del Arte Popular

Edgardo ALBIZU

I—ACLARACIONES PRELIMINARES

“Arte popular” no se entenderá aquí como arte de difusión o aceptación masivas. Tampoco aludirá a la producción “anónima” y al consumo indiscriminado de ciertos objetos de entretenimiento, que suscitan sensaciones placenteras en las muchedumbres. Aquí se trata de abordar un problema estético, no sociológico o psicológico. Y se buscan precisiones conceptuales, determinaciones constitutivas del fenómeno llamado “arte popular”. Para ello no es posible quedarse en recuentos y descripciones exteriores. Es necesario establecer con rigor de qué se habla cuando se dice “arte popular”.

Este problema es indicio de una determinada situación cultural; depende de circunstancias especiales, localizables

en el tiempo y aun en el espacio. Eso no significa que carezca de universalidad y no toque los fundamentos de la filosofía del arte. Pero cabe tener en cuenta que los problemas filosóficos no son eternos. Nacen y se transforman, de modo tal que filósofo es quien los enfrenta en su actualidad; y sólo en el presente, y en ciertas áreas culturales más que en otras, el arte popular se alza como fenómeno teórico consciente.

En un primer momento, el concepto de “arte popular” impresiona como si fuera un híbrido, una concesión, o a lo sumo el reconocimiento de los “méritos” y “valores” de obras que, de todos modos, no pueden parangonarse con las que constituyen el arte “culto”, “puro”, “grande”. Según esta primera impresión, el arte por antonomasia, el arte con mayúscula, se halla en “grandes” obras, ante las cuales el buen burgués

pone los ojos en blanco; en obras que él cree debe respetar, admirar, alabar, porque eso es de "buen tono" —además, porque tales obras propician la "formación cultural". Los productos del arte popular, en cambio, no son tan importantes; cabe reconocer, empero, que también el pueblo produce obras agradables, con su belleza y su "mensaje"; además, factor decisivo, el público entiende estas obras, que no exigen erudición previa ni perspicacia especial.

Así planteada, la distinción entre arte culto y arte popular no tiene sentido. El arte es arte esté donde esté, exija lo que exija. Sin embargo, la distinción se da, de hecho. Pero es más honda que sus interpretaciones vulgares. Lo importante de éstas reside en que muestran un proceso de encubrimiento de la esencia del arte merced a la iustauración de algo tal como "clases sociales" dentro del arte mismo. Cabe, pues, preguntarse si con esa distinción, entendida como intra-artística, no se abre una problemática que toca los núcleos estéticos más profundos del arte, pues éste recoge las vicisitudes de la experiencia histórica.

En todo caso, desde el comienzo la idea de arte popular es teóricamente incómoda. En efecto, si "popular" se toma con un significado disminuido, el arte popular resulta pequeño, inculto, impuro, en tanto el arte llamado culto es, a causa de su grandeza, necesariamente impopular. Y si "popular" se toma con un significado amplio, el llamado arte culto se caracterizará por ser académico, acartonado, inauténtico, y

ajeno a los intereses populares. Complejo de inferioridad allá, complejo de culpa aquí. La filosofía del arte no pretende ser la terapia para estos males, que de hecho existen. Pero tal vez una precisión mayor en la idea de lo popular artístico contribuya incluso a alejar males.

II—GENEALOGIA DEL PROBLEMA

La distinción que nos ocupa es tardía y equívoca aunque esconde un auténtico sentido estético. Lo primero que cabe hacer es eliminar las resonancias emocionales de los términos. ¿Qué queda entonces? Datos históricos y una atmósfera experiencial difusa.

Los datos históricos se reducen a lo siguiente: En los orígenes de las culturas, el arte es un modo de realización existencial que engloba a todo el pueblo. Dentro de él se da una diferenciación de funciones, pero el festival, la ceremonia, el rito, conciernen a todos los estamentos, a todas las edades y a ambos sexos, desde luego que en forma diferenciada. No es necesario retroceder hasta tribus prehistóricas. Basta recordar las Olimpiadas griegas, con su significado promocional de todas las artes; o bien la comunión social que suscitan las representaciones sacras en el medioevo. En el desarrollo de las culturas —entre los modelos más claros se hallan la europea moderna y la china— se va dando una paulatina diferenciación. Se distingue así entre arte cortesano y arte plebeyo. Aquél es más refinado pero eso no destruye ca-

nales de comunicación con los gustos y las técnicas operatorias de la plebe. Sobran ejemplos en la historia de la música, la pintura, la literatura. El problema filosófico que hoy presenta la diferencia entre arte a secas y arte popular resulta del proceso histórico de la cultura europea (y europeizada) de los últimos dos siglos. Proviene de la ruptura del relativo ecumenismo de las empresas artísticas, sin duda a causa de desplazamientos internos en la sociedad y también del debilitamiento de pautas culturales de universalidad, ajenas al arte mismo. Esta negatividad cristaliza en el surgimiento de proyectos nacionales y en la consiguiente agudización de la conciencia de las diferencias históricas.

En tal contexto, popular es, por ejemplo, el arte auténticamente alemán frente a los modelos franceses o italianos, ya metamorfoseados en académicos, así como lo auténticamente francés había sido popular frente a los modelos italianos. El arte popular (vale decir, nacional en esa situación histórica) une a los estamentos, incluso clases, de otro modo disociados y antagónicos. Los une frente a lo otro, frente a lo extranjero, que puede no dominar militar o económicamente, pero sí hacerlo con las modas, los gustos y la exportación de artistas, sutil forma de penetración "ideológica". Basta pensar en los músicos italianos presentes en todas las cortes europeas durante el siglo XVIII, o en el fenómeno de la "Europa francesa", que cubre buena parte del mismo siglo¹. Y como contraprueba se tiene el mutuo buscarse estético antiextranjero

de las clases más altas y más bajas en las nacionalidades en formación. Este acercamiento es mala conciencia en la aristocracia e ignorancia en la plebe. Pero tal circunstancia muestra precisamente la complejidad del fenómeno "arte popular" que sirve de base tanto al romanticismo de un barin-Turguéniev², por ejemplo —como a la literatura pre-revolucionaria del "mujikismo", para no citar sino un caso tomado del arte ruso, en el cual lo popular tiene un peso pocas veces igualado, sin duda con mucho de falsa conciencia.

En síntesis: lo que hoy llamamos arte popular parece recoger su significación histórica de los nacionalismos decimonónicos. En todo caso, va conectado con el complejo fenómeno llamado "nacionalismo", lo cual se ratifica al ver el arte popular como ámbito independiente y autónomo en países donde la autoafirmación del ser nacional debió darse no sólo como independencia política y económica sino como configuración de un perfil cultural propio: naciones eslavas, escandinavas, americanas.

Resultado de este proceso es la difusa atmósfera experiencial que en la actualidad determina el significado del arte popular. Difusa no quiere decir que carezca de consistencia sino que no está tematizada; que no ha llegado a su concepto, como diría Hegel. En dicha atmósfera se mezclan frustraciones de clase y de nacionalidad con metamorfosis de las potencias creadoras del arte, metamorfosis debidas a un excesivo peso del pasado. Las frustraciones sociales cristalizan en las deficientes concepciones

nes de lo popular que ya hemos abandonado (anonimato, masificación, etc.). Más aún: cristaliza en la afirmación de que al artista le es poco menos que "obligatorio" ir a beber a las fuentes populares, a los yacimientos del romántico espíritu del pueblo. Esta idea del manantial popular indica la grave crisis teórica que desencadena esta experiencia, pues, lo que se suele llamar diálogo artista-pueblo ocurre siempre que acontece una empresa creadora de arte y no necesita esperar a la experiencia folklórico-nacionalista propia de la modernidad europea. En cuanto a las metamorfosis de las potencias creadoras, cabe recordar que en nuestros días el arte se presenta a sí mismo como resumido —"amonestado" según diría Malraux— en la obra. Esto trae consigo concebir la obra de manera novedosa y lleva a cambiar la relación que artista y público mantienen con ella. Se la ve como entidad fija, prevista por el autor hasta en sus más mínimos detalles, tanto significantes como significados. Unida a una defectuosa hermenéutica, también romántica, esta idea genera todos los pruritos puristas, a la vez que la consiguiente reacción: los pequeños escándalos de los mundillos estetizantes. La idea del arte a secas tiende a encerrarse en la representación de esa pureza esotérica y a abandonar a lo popular cierta frescura ingenua, como si el pueblo fuese ingenuo por antonomasia, y no lo fuesen artistas y teóricos. Entonces sólo resta admitir la necesidad de un retorno a esa frescura para recuperar fuerzas, como se descansa el domingo para volver después a la seria vida del

trabajo. Esta descripción es superficial y se contenta con informar acerca del aspecto contemporáneo del fenómeno, en su desgarramiento, su pobreza conceptual y su insuficiencia estética. Esta imprecisa situación es una atmósfera experiencial difusa, no clarificada. Querer sin más edificar sobre ella una teoría conduce a consecuencias absurdas. El arte a secas —el artista "culto"— sería un plagiario del pueblo, al cual puede robar a mansalva sin que nadie se dé cuenta. Lo cual es una situación dialéctica de falsa conciencia, porque el artista "culto" nada roba al pueblo. Simplemente toma lo suyo, lo que le corresponde, para devolverlo transfigurado; y si realmente se comporta como ladrón, peor para él, pues la obra de inmediato da testimonio de ello. Todo esto confirma la necesidad de agotar las precisiones en torno a tal fenómeno.

III—HORIZONTE SEMIOLOGICO DE LA OBRA DE ARTE

Las anteriores aclaraciones han depurado la experiencia actual del arte. A partir de aquí son ya posibles algunas precisiones conceptuales que han de centrarse exclusivamente en la dialéctica semiológica de la obra, pues el tratamiento de otros planos estructurales resulta imposible en el reducido espacio de esta exposición. La base se halla en ideas que he desarrollado en dos trabajos: el ensayo *Arte y Tiempo*³ y el breve estudio *Notas para una Dialéctica del Folklore*⁴. En ellos he presentado ciertas perspectivas —que por ahora sólo constituyen un mero torso sistemático— tendientes a lograr un tratamiento com-

pleto y exhaustivo del tema del arte, rescatando operatoriamente, desde el centro que es la obra en cuanto obra, sus posibilidades de significación.

En tal empresa se revelan diversas perspectivas dialécticas, es decir, perspectivas de conceptualidad de los nexos internos de despliegue y concentración. Dialéctica no debe entenderse, por ende, como “aplicación” de reglas de razonamiento más o menos “útiles”. Dialéctica es pensar la cosa misma como centro de unificación: la cosa —aquí la obra— recupera sus momentos analíticos merced al sincrónico despliegue significativo de su propia historia y abre así planos de significado sobre los que aún queda mucho por investigar. Aparte de las fuentes que menciono en *Arte y Tiempo*, he encontrado orientación importante para estas investigaciones en el libro de mi recordado maestro Luis Juan Guerrero —*Estética Operatoria en sus Tres Direcciones*—⁵ en el que habría que ver la obra filosófica en lengua española más densa y original de las últimas décadas. Observaciones de Alfonso Reyes y de Alejo Carpentier me ofrecieron también puntos de apoyo para las reflexiones que siguen.

Defino al arte como sistema modal de significación, sistema que no debe concebirse como plexo de relaciones abstractas entre diversas obras y corrientes sino como estructura diferenciada y dialécticamente móvil de cada obra de arte. “Sistema” no alude aquí a un orden exterior, producto del entendimiento lógico-formal; designa la totalización dialéctica de planos que, fuera de esa totalidad, carecen de significado

artístico. “Modal” se refiere aquí no al enunciado de la verdad —es decir, a su ser proposicional— en una determinada conexión de signos lingüísticos, sino a la puesta en obra de diversas dimensiones de presencia de lo real, que así se muestra en su ser, se trans-figura incrementándose hacia el ser, que le es inmanente. “Significación” quiere decir aquí el venir a mostrarse indicando hacia sí mismo, el aunarse la materia (significante), que busca claridad, y la idea (significado) que busca instalación real que la consume; “significación” es, pues, el aunamiento dialéctico de lo originariamente escindido, el mostrarse a la conciencia absorbiéndola existencialmente en la trama temporalizante del ente. Esta idea del arte remite a una dilucidación especulativa aún no aclarada en su doble origen histórico: la *Filosofía del Arte* de Schelling y la *Estética* de Hegel. Por tal razón las implicaciones “en profundidad” de la dialéctica semiológica siguen aún como posibilidades no agotadas.

Cabe hacer otras aclaraciones respecto de la idea de lo popular. Pueblo es la célula cultural mínima, la trama real de relaciones inter-individuales que traza el horizonte trascendental (el marco de sentido) de las actividades específicamente humanas. En mi trabajo sobre el folklore he caracterizado al pueblo como el marco que hace posible al individuo ejercer su capacidad de expresar y comunicar; como el recinto de comunicabilidad actual, ya conseguida, y también susceptible de reactualización sin nuevas operaciones históricas creadoras. El significado de “pueblo” no se

reduce, por ende, a lo que aluden las ideas de “nación”, “masa”, o de la capa social jerárquicamente más baja de un sistema social dado. Puede asumir esos significados pero mantiene siempre una característica polisemia. Pueblo es un circuito de comunicación, estructuralmente cerrado y temporalmente abierto, que determina su figura conceptual según el estado de sus oposiciones internas. Como tal circuito, es un sistema que cristaliza en una unidad cultural, el folklore, unidad que mantiene con él diversas relaciones dialécticas, según sean sus planos de organización. “Popular” remite, por ende —y esto rige para la fórmula “arte popular”—, al circuito dinámico de comunicación, que es circuito folklórico en cuanto se sirve de materiales naturales, se proyecta en los cuerpos y se abre en el lenguaje.

In abstracto la noción de “arte popular” se determina, pues, como el sistema modal de significación puesto en obra en un circuito comunicante polisémico, es decir, en el pueblo como base de sustentación del folklore. Por lo tanto, por mera derivación formal surgen las características siguientes: 1) la dialéctica interna de las obras de arte popular presenta cierta soltura estructural —cuyo sentido se debe investigar— que haría posible la movilidad y la indeterminación, que por su parte supondrían muy fijos horizontes de validez; 2) dicha dialéctica tiene un especial modo de acogimiento que excluye la aproximación puramente estética, propia de nuestra actual recepción de las obras de arte; 3) su horizonte de creación es más suelto y ocasional

que el hoy atribuido a la creación artística en general, lo que no excluye la rigidez de las determinaciones que dan sentido a la creación popular, lo cual a su vez confirma que la creación artística no es un fin en sí misma sino, en todo caso, un acontecer lúdico siempre cercano a una necesidad de manifestación cuasi hierofánica; 4) los horizontes de promoción y requerimiento están presentes de manera casi inmediata en la creación y la exhibición; desaparecen muchas instancias de mediación que se han ido generando en el proceso histórico-social de diferenciación del arte llamado “culto”.

Las aclaraciones que siguen se centran en la dialéctica interna de la obra, ámbito desde el cual pueden surgir distinciones conceptuales precisas que podrán cimentar una teoría de los ámbitos estéticos del arte popular. Para ello es necesario tener en cuenta que en mis aclaraciones estéticas el sistema modal de significación se concibe, en primer lugar, como trama de relaciones dialécticas entre significante y significado, que entran en mediación merced a su estructura operatoria diferenciada en varios estratos. Desde el punto de vista del significante distingo un primer estrato: los códigos formales. Sin ellos es imposible una configuración artística. Tienen un núcleo sólido, poco propenso a la variación, y cierta aura —cierto campo de variación restringida— dentro de la cual caben las libertades que se toman los artistas. El núcleo de los códigos está constituido por lo que se denomina reglas fundamentales de los géneros (p. e. lírica o

dramática). Son códigos de configuración de determinado material (piedras, sonidos de los instrumentos musicales, tal o cual idioma) a fin de instalar el plano correspondiente del significado; que en este caso es el primario, fáctico o expresivo, denominaciones tomadas de la iconología de Panofky. La inserción de este significado en el material según los códigos formales da origen a los motivos, cuya totalidad es la composición.

Esta totalidad concreta sirve, a su vez, para que se instale en el material un estrato más profundo de significado; las formas culturales, que circundan a los significados fácticos. Pero para que la inserción de este segundo nivel de significado pueda ocurrir es menester que la composición asuma una dinámica específica, que la libere de los códigos formales y la convierta por fin en legisladora de estos últimos. En virtud de dicha dinámica, lo fáctico, instalado según un determinado código formal, alude, y en tanto tal implica y complica los abanicos de posibilidades de la completa experiencia histórica de la humanidad, en cuanto esbozados conceptualmente. Llamo "estilo" a esa dinámica significante propia de las composiciones artísticas. Por lo general, es lo más notable de las obras, aquello en lo que se despliega la "personalidad" del artista. Los códigos formales configuran un marco intersubjetivo e impersonal de validez; el estilo, en cambio, es ámbito para el despliegue del individuo; con otras palabras: es el ámbito propio de las dotes creadoras. No hay duda de que el estilo tiene también un

horizonte intersubjetivo, que determina suprapersonalmente al artista; sin embargo, no determina recortando, como es el caso de los códigos formales, sino abriendo, pro-moviendo. Hay estilos de vasta vigencia suprapersonal, como el románico y el gótico en la arquitectura, el Luis XV y el Luis XVI en la ebanistería, etc. Pero esto indica precisamente que el estilo es una pauta, o un conjunto de pautas, de individualización operatoria de la tarea artística. Se trata de la especial movilidad de la composición —circulación de los significados primarios en el material según los códigos— que hace que una silla Luis XVI sea inconfundible, por ejemplo, con una silla Regencia. (Significados: actividad, soltura, ligereza, comodidad, dignidad; material: madera de haya, nogal, o caoba; códigos: proporción del alto del respaldo con la dimensión del asiento, etc.). Además, cuando se trata de auténticas obras de arte —v. gr. algunas cómodas de Riesener y de Leleu— el estilo —determinable en general como pauta de individuación Luis XVI— varía sutilmente entre los ebanistas e incluso en las obras de cada maestro. En sentido estricto, sólo la auténtica obra de arte tiene estilo y él se halla en la obra y en ningún otro sitio. Pero la unicidad de ésta no excluye sus relaciones con la trama de consumaciones de otras obras; no excluye sus "relaciones familiares" determinadas por la permanencia relativa de los horizontes de promoción, requerimiento, ejecución y exhibición de las obras. Es necesario, por lo tanto, no confundirse por retrocesos sólo debidos

a perspectivas de relaciones estructurales internas de la obra. Ciertas pautas estilísticas que los maestros ponen en obra pueden retroceder a un tratamiento intraoperatorio propio de un código formal. Entonces dichas pautas se muestran como formales (primer nivel del significante), lo que ha sido posible porque alguien las creó: el que las puso en obra por vez primera. La contraprueba de esta afirmación se encuentra en un sencillo hecho: Los códigos formales se aprenden y se llega a aplicarlos correctamente sin demasiados desvelos, lo cual por sí solo no garantiza la inminente creación de una obra de arte. El estilo, en cambio, no se aprende; se crea, se desarrolla, se elabora. Cuando se imita el estilo de un artista, se lo transpone a la condición de pauta formal. En algunos casos esa imitación da resultados positivos respecto del primer nivel del significante; ello se debe al talento de copista que hay en el imitador, o a la nitidez lógico-operativa de los rasgos estilísticos del autor, nitidez que no excluye sino requiere cierta complejidad, sin lo cual la imitación no tiene asidero. Por eso los estilos centrados en la más sutil simplicidad, como el de Chéjov, son inimitables. En síntesis: el estilo es el concreto acaecer de la libertad creadora del artista; no es un hecho psicológico sino la potenciación de la primera dialéctica de la obra, el configurarse del material artístico para incorporarse significaciones sin abandonar sus modalidades perceptivas sino confirmándolas. Estilo es así apertura de posibilidad de significarse las formas universales de la cultura en un

material artístico. Por eso, en última instancia, es creación individual soportada por la historia interiorizada en la primera capa dialéctica. El artista es plenamente individuo cuando su individualidad se identifica operatoriamente con lo universal. En tal sentido el estilo tiene un insuperable elemento individual, pues individuo es, en este ámbito de la construcción artística, el modo como la libertad es plenamente. Estilo es, así, la universalidad indivisa de la libertad, operatoria en este caso. Todos los elementos universales del estilo, especialmente las disposiciones normativas de los principios generadores que actúan en la producción artística, proceden de la primera capa dialéctica de la obra, de los códigos formales, más que de los significados primarios, y se transmutan en posibilidades creadoras merced a las decisiones de proyección operatoria universal que toma el artista. Establecido esto se puede admitir la definición de Guerrero, que considera al estilo “estructura de orientación y cumplimiento”, lo cual sólo puede entenderse como direcciones estilísticas normativas conducidas por sus obras rectoras.⁶ Cabe entonces enfatizar, en el sentido de mi teoría de la ubicación dialéctica del estilo, otra idea de Guerrero: la estilística es una fisiología⁷ y el hecho fundamental del estilo es “el zarpazo del genio”.⁸

Las imágenes artísticas, cuya reunión constituye las historias y las alegorías, sólo son pues posibles en tanto el significado secundario de los hechos y las expresiones —es decir, los horizontes puramente culturales que los engloban—

se hacen significantes merced a la mediación de un estilo, de una libertad que universaliza las composiciones al orientarlas y cumplirlas en su instalación material. Esta integración dialéctica es *conditio sine qua non* de la obra de arte. Su resultado es el significante artístico pleno, que llamo realidad formal *stricto sensu*, pues se trata de la realidad operatorio-imaginaria de la obra de arte. Realidad *sui generis*, resulta, como se ve, de la síntesis de códigos y estilo, pero esta unificación se cumple en un material, en *qualia* perceptivos —para decirlo con el lenguaje de Souriau— con el fin de presentar el ser en su incrementada pureza, razón por la que deviene significado artístico, o perceptivamente modalizado. A su vez, en la realidad formal, que ya ha becho *qualia* sensibles de los significados primarios y secundarios, se inserta una capa de principios metafísicos (significado terciario), punto en el cual la obra vive en sí misma y de sí misma como símbolo o como mito. La obra es así la realidad material de las infinitas posibilidades mitológicas de la fantasía, del pensar-en-imágenes, según lo vio Schelling en análisis que todavía hoy están esperando su interpretación exhaustiva. En este momento la historia de cada arte, y de cada obra en particular, alcanza un punto de cristalización a partir del cual se abre una búsqueda de lo desconocido. Es el momento de búsqueda de nuevos significantes y de descenso a significados radicales, inframetafísicos. Para los fines de esta exposición no es necesario detenerse en dichos temas.

IV—DIALECTICA SEMIOLOGICA DEL ARTE POPULAR

A—*Delimitación del Fenómeno*

Lo que se acaba de presentar es la trama formal de la estructura dialéctica mínima de la obra de arte. Llamo, pues, obra de arte al ente material que se caracteriza por desplegar la verdad del ser en una forma de perceptividad mitológicamente incrementada merced a la concentración dialéctica, en su realidad formal, de materiales sensibles con significantes y significados primarios y secundarios. Cada obra es un *novum* absoluto de integración y significación dialécticas. No obstante esa novedad, la estructura formal de su concentración abarca los momentos señalados que, desde luego, se marcan más o menos según los casos.

Las obras de arte popular presentan, en cuanto obras, la misma estructura dialéctica, y cada una es, a su manera, un *novum* de concentración significativa. Pero si lo específico del arte popular no es ajeno a esta estructura, tendrá que haber en él algún rasgo que haga posible el comportamiento distintivo del autor y del público frente a estas obras. Una primera diferencia específica, todavía muy tenue, se halla en cierta soltura interior de la obra de arte popular. La trabazón de sus momentos internos no parece tan rigurosa como en las llamadas obras cultas. El significado parece desbordar al significante, aunque no se vea de pronto cómo y dónde ocurre este fenómeno. Es como si la obra se hallase en un constante

reestructurarse. Por cierto que en el arte "puro" también se da este proceso. A él alude la categoría de ocasionalidad, enunciada por Gadámer. Pero en esta familia de obras "ocasionalidad" significa un reiterarse cada vez más riguroso de la trabazón interna. En el arte popular, en cambio, queda como un suspenso, una repetida indefinición. Coplas, poemas, cuentos, proverbios, presentan variaciones de significante que dejan oscilando al significado de modo tal que en cada versión algo se pierde. Por el contrario, en los poemas cultos, aun en las variaciones de significante de las que suelen informar las ediciones críticas, el "escape" es "hacia dentro", es decir, intensifica la obra, le descubre un nuevo significado. Y si se toma como ejemplo la alfarería, también se encontrará en la obra popular esa integración indecisa. Claro está que no se alude aquí a la producción industrial, tampoco a la copia mecánica de obras de arte del pasado, como cuando se reproducen huacos o Bodhisattvas "blanc de Chine"; tampoco se alude a la cerámica "cultiva", lograda o no, como la de Deck o de Picasso. Hay que pensar en la cerámica de aldea, verdadera creación popular tradicional, que todavía se encuentra en muchas regiones de todos los continentes.

Estos ejemplos nos acercan a una segunda nota eidética, que muestra la relatividad de la distinción entre arte popular y arte culto. Una cerámica o un poema son populares en tanto aún no han roto la incondicionada instalación en sus mundos históricos originarios; todavía no han salido del seno cultural

que las promovió. Cuando esas obras resplandecen por sí mismas, es señal de que han perdido el pleno contexto de la popularidad. A título de ejemplo aclaratorio, y sin que se trate de obras de arte, se puede pensar en la promoción de tanta antigualla, de tantos aguamaniles, llaves y planchas, a los que el celo comercial llega a dar, mediante adecuadas técnicas de propaganda, cierto resplandor autónomo. Con verdaderos títulos artísticos, un bajorrelieve egipcio, una estatuilla funeraria Han o un huaco chimú son sin más, para nosotros, obras de arte. Pero nosotros no constituimos el mundo histórico originario en el que ellas se movieron. En estos casos el desgarramiento estatuye *a priori* el rigor de la trabazón dialéctica interna, que excluye cualquier inadecuación esencial entre significante y significado. Sí, en cambio, pensamos en algún objeto religioso popular aún en uso, encontramos que muchos de sus significados se reducen a una capa deudora del contexto en el que se halla situado. No podemos experimentar a cabalidad lo que un ídolo, una estatua funeraria o un huaco ceremonial significaban para sus verdaderos contemporáneos. La visión eidética se completa si se piensa en la actual comercialización de ciertos objetos "microartísticos", que sólo se concentran operatoriamente fuera de la servicialidad que los signó en un comienzo. Candelabros, crucifijos, cálices, casullas, se exhiben en casas de antigüedades y se subastan en remates de arte. En el mundo originario, "popular", que los requiera —el del culto— resplandecen pero no significan en virtud

de ellos mismos. Desgajados de ese mundo, ingresan a la región del acogimiento artístico, donde sin duda hay mucho de moda y snobismo, pero estos fenómenos representan los momentos lamentables —en lenguaje dialéctico estricto: el dolor de la negatividad— por los que debe pasar la experiencia estética.

Desde el punto de vista del espectador, vale decir, de quien las acoge, las obras de arte popular son aquellas en las que él se siente “en casa”. Lo que para nosotros —conciencia artística crítica— es soltura de la trama interna, se identifica con su correlato en cuanto modo de captación. El significado puede presentar dificultades pero el público se siente amo de él: las dificultades mismas se integran a la obra; son la zona en la que se ejerce la comprensión más soberana.

El autor queda así absorbido por esta fluctuación de la obra, de la que el público se ha apropiado. En el arte popular el autor se mantiene, pues, en su condición originaria: la obra lo supera, lo deja atrás, convertido en espectador. La dialéctica arte-folklore, según lo he mostrado, tiene uno de sus núcleos en esta fluidificación de la función creadora. El autor aparece como intérprete de un autor mayor que lo supera. Hay la tentación de decir que el pueblo es el autor máximo, e introducir la idea de espíritu del pueblo. Sin embargo, cada obra de arte popular tiene autor o autores, no menos reales por que queden desconocidos más allá de cierto tiempo y cierto espacio. Es decisivo, en cambio, el siguiente rasgo:

para dichos autores la actividad que ellos ejercen no es demiúrgica función artística; no se conciben como los exclusivos canales de advenimiento de la obra. Esta sólo es tal en su mundo; ellos sólo son causas ocasionales. Tampoco la comunidad que acoge las obras tiene esa conciencia de puntual epifanía. En tal sentido, el artista popular se caracteriza por la falta de lo que llamo “conciencia de excepcionalidad”, fenómeno cuyo significado dialéctico profundo importa establecer. Como es obvio, también el artista “culto” es intérprete de un autor más grande, pero en él hay una mayor internacionalización de códigos formales y de pautas estilísticas, de lo que resulta una más grande transformación de estos “elementos”.

Las anteriores descripciones conducen hacia una visión más depurada: la obra de arte popular se constituye en la mínima diferencia posible entre la comunidad promotora, el autor y el público. No cabe minimizar las técnicas constructivas del arte popular, a veces complejas y sutiles. Pero el aprendizaje y el ejercicio de esas técnicas no quedan reservados al artista y su taller; de hecho están en germen en todos los espectadores. Canto popular es el que todo el mundo canta o puede cantar y aun componer. Pintura popular es aquella a la que todo el mundo puede contribuir con la paciencia y la humildad que requiere cada caso. Es obvio que no puede decirse lo mismo del drama musical wagneriano o de la pintura impresionista. Lo que en el arte culto tratan de lograr, con éxito relativo, los cursos de introducción a las técnicas pictóricas

o a la estilística musical, es algo dado de hecho en el mundo histórico en el que una obra es popular. Se puede afirmar entonces que el arte popular no supone ni requiere ni tolera al artista profesional, máxime si es un "genio" desgajado e inadaptable. En el sentido etimológico más preciso, es arte de "aficionados" (de *affectio*; inclinación o amor), de "amateurs". No hay "talleres" que produzcan la obra. (Taller: centro de refinamiento operatorio.) Los sacerdotes instruyen en secretos de liturgia; los jefes, en secretos significativos de las danzas guerreras; los bardos, en secretos de la construcción poética; los artesanos, en secretos de configuración de objetos ceremoniales o de uso. El arte no es allí una profesión; no existen instituciones que lo profesionalicen, o sus efectos están suspendidos. (Cuando se quiere hacer del arte popular una profesión, el resultado es un híbrido.) El arte popular no se presenta, pues, como actividad social diferenciada más que en medios "cultos". Eso en nada disminuye su originario poder de transfiguración.

B—Trama Dialéctica

En los análisis anteriores se ha delimitado el fenómeno. Se han fijado las formas de mundanidad del arte popular, que todavía no alcanzan, sin embargo, a dar pautas operatorias para definir este tipo de obras. No obstante, un indicio parece revelarse en la peculiar soltura de la trama que las caracteriza. La dialéctica de concentración de significante y significado es, pues, la clave de todo el desciframiento.

El material artístico es por sí mismo irrelevante para nuestro problema. Sin embargo, marca la transición de las dialécticas de mundanidad de la obra a las dialécticas de concentración y transfiguración operatorias del ser. Para el análisis filosófico esta función del material se hace visible en tanto confirma lo fluctuante de los límites de lo "culto" y lo "popular". Las estatuillas de Tanagra, o las estatuillas Tang, fueron "populares"; hoy hacen las delicias de críticos y *connaisseurs*, quienes las consideran exponentes del arte más puro. En el Perú, los huacos han sido, y todavía son en gran medida, obras de arte popular. Sin embargo, algunos ya se instalan por sí mismos como puras obras de arte. En todos estos casos, el material es el soporte para el tránsito de lo popular a lo culto. Con arcilla se hacen obras cultas y obras populares. Lo mismo con el bronce o con el mármol, con los sonidos de la lengua o de la guitarra. Pero el material debe permanecer él mismo, auténtico, en la transmutación de planos de vigencia.

Los códigos formales son estrictos en el arte popular, aunque no sean puramente estéticos. Por eso a veces no son tan nítidos como en las obras "cultas". No se debe interpretar esto como ventaja o desventaja; sólo se indica cierta flexibilidad. Se puede comparar pautas formales análogas en el arte popular y en el arte culto; p. e. el código de la rigidez y la inexpressividad en el "arte ingenuo" (v. gr. el "aduanero" Rousseau) y el arte de los retablistas de Ayacucho. La diferencia está en que el código formal del arte "inge-

nuo" es consciente; tiene pocas posibilidades de variación porque la praxis artística lo asume como *conditio sine qua non* del estilo y del ser-obra de la obra. En los retablos, en cambio, el código puede variar hasta permitir cierta gracia no rígida, lo cual no altera el estilo ni el ser-obra de la obra.

En cuanto al significado primario, fáctico o expresivo, poco es posible decir desde esta perspectiva analítica. Puede ser nítido o difuso, pero es siempre la contraparte "ideal" de la materia artística, que no podría llegar a ser como tal sin ese significado que se le incorpora por mediación del código. Esta integración, vista ahora como unidad significativa plena, es el estilo, momento dialéctico que constituye uno de los problemas de mayor dificultad para toda filosofía del arte. En la obra de arte popular, la composición, al trasponerse al plano de significativo, pierde algo. Este es el sentido de la especial soltura que se presenta en la primera descripción. A la vez, con esta singular dificultad del estilo se empieza a mostrar un atisbo de rigor conceptual en la diferencia arte culto —arte popular. No es cuestión de mejor o peor estilo, sino de la esencia del fenómeno: en la obra popular, la libertad —que plasma una orientación de cumplimiento significativo— se diluye en decisiones tradicionales ya reducidas a código formal. En su sentido primordial, estilo es atributo que crea una obra conductora de posibilidades puramente artísticas. Ahora bien, así entendido, estilo no es condición *sine qua non* de la operatoriedad popular. Las decisiones estilísticas se

desdibujan en difusos horizontes formales cuasi estáticos. Por eso el significado secundario se incorpora a la obra de manera simbólica y sacramental. Mantiene, por lo tanto, una libertad que no llega a ser significativa, pues el estilo no llega a cumplir su específica función operatoria. La libertad se acoge al significado pero se encoge en él. La composición no se libera de la formalidad de los códigos, no se interioriza para absorber el significado más complejo que la abraza. Esto es fácilmente visible en el caso de la danza. El arte de la Pavlova o de Nijinsky se centra en el estilo. En las danzas populares, por el contrario, siempre es visible la relativa no estilicidad que las caracteriza. (Se trata de las danzas populares en su popularidad, en su propio escenario histórico-cultural, no de las complicadas escenificaciones de las mismas, que las convierten en obras de arte puro si no las condenan a la condición de híbridos.)

En el estilo se halla, pues, la primera clave del juego histórico-dialéctico que se ha establecido entre arte popular y arte puro. En efecto, una obra pasa del arte popular al puro cuando, por rotura de su mundo histórico, muestra su intransferible libertad puesta en obra, muestra la interiorización de decisiones significativas en una composición plena. A la inversa, una obra pasa de lo puro a lo popular cuando, por máxima integración con un mundo histórico determinado, la libertad operacional, que juega con la composición, cesa de presentarse como tal porque es la misma libertad constituyente de ese

mundo histórico, porque el estilo de la obra se identifica, en alguna de sus raíces, con el estilo extra-artístico de ese mundo. Hay, por lo tanto, obras de arte más o menos logradas que, en virtud de metamorfosis históricas totales, confunden su propio estilo con el de un mundo cultural determinado o se apartan de él. El hecho de que en nuestra época, en nuestro mundo histórico, se haya planteado con agudeza el problema de los caracteres distintivos del arte popular, es un fenómeno indicativo de la liberación del arte para su específica dinámica interna, que está lejos aún de haber sido explorada en toda su amplitud. Y lo que la problemática del arte popular pone de manifiesto, como novedad de la experiencia total del arte, es la dialéctica funcional del estilo como momento universal de la obra. Queda así dicho que no hay obras cultas o populares por esencia o *sub specie aeternitatis*; que “culto” o “popular” son conceptos extra-artísticos, abstracciones originadas en la dinámica de la operatoriedad. En esta dinámica, “popular” indica que la obra no tiene en sí la plenitud del estilo; no es por ende conductora del cumplimiento de posibilidades de transfiguración e incremento operatorios del ser. Así como el autor de la obra popular es intérprete de decisiones tradicionales, el estilo de la obra está determinado por esas decisiones. Y mientras el llamado arte culto se afirma como tal porque la obra muestra al estilo como voluntad intraoperatoria de forma precisa, el arte llamado popular se enmascara al mostrar su estilo como voluntad exterior ya

cumplida, como decisiones operatorias que sólo importa repetir cual fórmula mágica, cual conjuro evocador de los significados secundarios.

Debe quedar claro que esos tránsitos de lo popular a lo culto y viceversa no afectan los caracteres artísticos intraoperatorios de la obra. Hay que evitar caer en una última trampa que tiende el esquema histórico vigente: por lo general pensamos que si la obra pasa de ser considerada como culta, en virtud de su liberación del mundo histórico al que pertenece, asciende en cuanto a calidad artística; a la inversa, hay la opinión según la cual la obra descende en calidad artística por integración plena con un mundo histórico. Esta interpretación es falsa. El ascenso de la obra al plano del arte culto puede significar tanto que muestre calidades hasta entonces ocultas como que muestre defectos no notados hasta ese momento. Lo mismo rige para el caso inverso: la inmersión de la obra en un mundo histórico puede significar tanto que se eleven como que se oculten sus calidades artísticas, que emerjan tanto factores positivos como negativos. “Culto” y “popular” son marcos de promoción de la obra pero en modo alguno momentos dialécticos internos de ella misma. Los análisis anteriores han mostrado ciertamente que lo popular no es gratuito, que hay un factor estructural que determina el sentido operatorio de esta idea. A la vez han mostrado, sin embargo, que no se trata de un mero reflejo mecánico de una situación social, situación por otra parte negada, mediada y complicada por innumera-

bles apercepciones ideológicas de sí misma. Gran obra, obra culta por antonomasia —aunque por momentos pueda aparecer como nada más que popular—, es aquella que funda estilo y funda por ende posibilidades de popularidad. Por su parte, la obra popular, si no resiste la transposición a los marcos críticos del arte culto, será porque vive de las pautas de un estilo ya instaurado, porque es consumidora de posibilidades y no creadora. En tal sentido la obra popular requiere de una obra culta que la concentre, que integre los horizontes estilísticos que ella deja abiertos, sin asumirlos en decisiones instauradoras. Mariátegui presentaba esta necesidad dialéctica diciendo que “la obra maestra no florece sino en un terreno largamente abonado por una anónima u oscura multitud de obras mediocres. El artista genial no es ordinariamente un principio sino una conclusión. Aparece, normalmente, como el resultado de una vasta experiencia”.⁹ Así, pues, hay que entender en sentido dialéctico la afirmación según la cual no hay obras cultas y obras populares absolutas. Nada impide a la *Comedia* de Dante o al *Quijote* de Cervantes estar totalmente integradas con un mundo histórico; a la inversa, nada impide a los tejidos de Paracas o a las cerámicas Heian ingresar en el reino de los movimientos estilísticos. Obra de arte plena es, por lo tanto, la obra que puede mantener su concentrada dialéctica semiológica —en primer término por su estilo autosignificante, en tanto portador de significados terciarios— aun cuando ingrese en los procesos de

pérdida de autoridad (de *auctor*) académica, propios del arte popular. Esta sería la obra perfecta, unidad de lo consciente y lo inconsciente, que daría plena satisfacción a las exigencias filosóficas de alguien como Schelling. En cambio, si una obra de arte sólo es popular —es decir, si su estilo es extrasignificante, caracterizado por el desplazamiento de su lugar dialéctico, sea hacia el plano de los códigos formales, sea hacia los momentos de significado, y por lo tanto no resiste el proceso de condensación de su dialéctica interna—, sólo será un momento superable, por cierto históricamente necesario, en la marcha hacia el incremento operatorio del ser.

La confirmación de esta teoría se halla en la enfatización del significado secundario en el arte popular. Las formas culturales se marcan tanto más cuanto menos consciente es el estilo. Los modos de concebir el amor, la familia, el trabajo, la guerra, la muerte, se dicen, es el arte popular, violentando la composición, por lo cual se crea un desequilibrio que llega a romper la dialéctica interna de la obra. Y así parece resolverse el misterio de la soltura del arte popular. La obra significa más de lo que el significante admite en sentido modal; en consecuencia, pone al arte en sus confines más externos, tras los cuales sólo puede perderse. Para el arte, el llamado arte popular es, pues, el ponerse a prueba merced a su auto-negatividad. Otro es el proceso en la obra conductora de estilo: todo significado se modaliza. No se presenta sin su significante, que por eso deja de ser

mera sensorialidad y se convierte en consustancial al incremento del ser. Como ejemplo de este comportamiento del significado secundario en el arte popular se puede tomar dos colecciones —una de cuentos, otra de leyendas— que está recogiendo Francisco Iriarte, al diagnóstico de cuyos significados he hecho una pequeña contribución. La primera de dichas colecciones reúne variantes del cuento *El hijo del oso*; la segunda reúne los capítulos de un vasto ciclo cosmogónico desarrollado en las provincias de Chancay y Cajatambo así como en el departamento de Huánuco: la historia de dios Cgochare y sus descendientes (buena parte de ella recogida por Amador Híjar Soto,¹⁰ retomada y ampliada por Iriarte). En estos ejemplares de auténtico arte popular —que los estudiosos del folklore clasificarían

como literatura oral— el estilo se reduce a la repetición de fórmulas compositivas, que resultan de la condensación de significados primarios en una materia, según ciertos códigos formales, a fin de poder mostrar los modos de concebir el amor, el trabajo, la muerte, etc. La mostración del significado es curiosa. Se percibe por un lado el significante, “danza” elemental de fonemas, morfemas y lexemas, que ponen acústicamente la imagen de los personajes y sus relaciones; por otro lado se ve el libre movimiento del significado: en este caso —tomo un ejemplo del ciclo cosmogónico— la gratitud, la mentira, la conmiseración, la rebeldía, la astucia, significados que quedan sueltos respecto del significante.

Transcribo el siguiente relato:¹¹

“En el sitio llamado Lamocg, jurisdicción entre Copa y Mangas (Cajatambo-Bolognesi) existen unas ruinas en plena cima y tienen su historia. Cuentan los copinos que en ese lugar existió un gran palacio donde habitó el poderoso Lamocg con su esposa Ñacgui Huayta. Era tal la opulencia de esta pareja que todo viajero que tenía que pasar forzosamente por ese lugar, tenía que entrar al palacio y rendir pleitesía a los señores, llevándoles oro, perlas, diamantes o rubíes; no hacerlo constituía desaparición (sic) o pena de muerte. Su fama se hizo de renombre por los cuatro confines. No faltó un valiente curaca de la región de los Huaris que sabedor de esta historia, cogió su ‘cguaraca’ u honda y se dirigió al palacio de Lamocg. Preparó de antemano un obsequio conformado de maleficios que al solo tocarlo Lamocg quedaría convertido en una inmensa mole al igual que su consorte. Huarín, que así se llamaba el curaca de los Huaris, pidió audiencia para visitar a los opulentos curacas y después de dos días tuvo al fin la orden de poder ingresar. Sumisamente se hizo presen-

“te, besó los pies y manos de los dos monarcas y, luego,
 “en señal de respeto y sumisión les obsequió un hermoso
 “artefacto de oro y plata. El curaca recibió muy solíci-
 “to el obsequio y a instancias de la esposa abren el obje-
 “to y al instante, mediante una fuerza sobrenatural, la
 “pareja queda convertida en un par de grandes moles gra-
 “níticas y toda la ciudad en ruinas, mientras que Huarín,
 “triumfante de su victoria retorna a sus lares. Desde esa
 “vez, en noches de luna, escuchan los mangasinos y co-
 “pinos el lamento de los dos esposos, los ayes de la gen-
 “te y dicen que ese lugar es muy poderoso sobre todo pa-
 “ra hacer altas curaciones, especialmente para el tra-
 “bajo de brujos y curanderos. . .”

El significado está aquí unido con el
 significante sólo en virtud de las conec-
 xiones semánticas de los signos lingüís-
 ticos oídos, es decir, de conexiones pri-
 marias, construidas en función de la
 proposicionalidad, no de conexiones mo-
 dales, o mejor: modal-perceptivas. Por
 eso el significante se edifica sobre pau-
 tas estilísticas ya convertidas en rígidos
 códigos formales (tributos propios de
Las mil y una noches, una versión *ad*
hoc del tema de la caja de Pandora,
 etc.). Lo mismo que aquí se significa
 podría significarse de otro modo me-
 diante la poliperspectividad lingüística,
 en tanto ésta supone la existencia de
 varias posibilidades significantes para
 significar lo mismo. La significación
 artística estricta, en cambio, se caracte-
 riza porque al cumplirse una única po-
 sibilidad se generan varias posibilidades
 de incrementar significado, de ver más,
 exclusivamente a causa de su movimien-
 to de ponerse en obra. Puede así ha-
 blarse de una invención (de *in-venire*)
 intraoperatoria del significado, inven-
 ción que acontece en y por la unidad
 de un significante artístico muy me-

diado con un preciso significado lin-
 güístico.

En el arte popular parece haber, por
 ende, algún obstáculo que impide la
 concentración dialéctica. Se dice lo que
 hay que decir pero no se logra su inter-
 riorización plena en el significante. Por
 ello el artista popular permanece fiel a
 la originaria función del arte: hacer ver
 lo que es. Pero en esa fidelidad pierde
 una clave específica de la transfigura-
 ción artística: la modalidad de la sig-
 nificación según las cualidades de la
 materia perceptiva. Peligro de la fide-
 lidad, que se aleja de lo vivo porque no
 comprende su movimiento creador-des-
 tructor.

En el arte popular las imágenes (his-
 torias y alegorías) se superponen, pues,
 al estilo. Por tal razón, la tercera capa
 del significante, la realidad formal
stricto sensu, no brilla como totalidad
 artística. Este es un fenómeno dialéc-
 tico, y como tal hay que entenderlo. La
 obra de arte es un mundo imaginario.
 La obra lograda —que consideramos
 “cultura”— no ofrece, por una parte, un
 bello espectáculo sensorial y, por otro,

dice tal o cual cosa; antes bien, su despliegue sensorial es su modo de significar. La obra únicamente popular, que no resiste el transvasamiento histórico, presenta una configuración inversa a la anterior. Falta en ella la operatoriedad que produce la integración en el segundo nivel. En una palabra: la obra de arte popular, en cuanto popular, presenta una *cuasi constitución* de la realidad formal *stricto sensu*, en cuanto ésta puede constituirse por una potenciación interna que obedezca a una ruptura de vínculos con el mundo histórico en el que ha nacido. La captación del tercer significante: realidad formal en sentido estricto, totalidad de la obra, presencia sensible completa e irrestricta de la misma, supone un refinamiento del gusto, que no hay que confundir con mero agrado o placer sensorial. Ahora bien, el más exquisito refinamiento del gusto se ha dado generalmente en los ámbitos cortesanos. Recuérdese la Corte Papal durante el Renacimiento y el Barroco, o la Corte Imperial de Kioto en el siglo XVI. En estos ámbitos se dan las condiciones de máxima potenciación de la obra para sí misma y de máxima despotenciación de sus condiciones históricas exteriores. El universalizarse del horizonte artístico hace que en esos ámbitos, y en esos especiales momentos de sumo refinamiento, se capte superlativamente la fuerza mágico-popular del arte pero que eso coincida con el descubrirse de la realidad formal operatoria. La obra popular se corresponde con el primero de estos momentos; en él hay un esplendor mágico y mítico que transfigura los mate-

riales. No obstante, la condición para que la realidad formal se yerga plena es que se haya completado el integración dialéctico en el segundo nivel de significación. De lo contrario, el significante queda fijado en la materialización de códigos formales y la falta de estilo intraoperatorio ocasiona un desequilibrio interno: la obra significa demasiado desde un nivel elemental de integración. Hay demasiada idea para pocos *qualia* sensibles, lo cual indica la existencia de un obstáculo que impide captar la riqueza inmanente de dichos *qualia*. El aprendiz de artista carga las tintas, se excede en la acumulación de cualidades sensibles y de significantes primarios. Ahora bien, esto es tosquedad, hablando en términos estrictamente estéticos. El refinamiento consiste en la capacidad de penetrar en la sutil profundidad de una ínfima cualidad sensible: no consiste en acumular mecánicamente sino en dar paso al movimiento generativo propio de lo que es. El puro arte popular no se libera, por ende, de este problema de la construcción formal que hay en los comienzos de todo arte: la obra quiere decir más de lo que puede en cuanto obra. El resultado de esta carencia de significantes adecuados es que, a la larga, los mismos significados se reducen. Casos excepcionales son aquellos en los que la obra popular crece, en el desenvolvimiento histórico, hasta mostrarse como obra que se sostiene por sí misma, que supera la diferencia entre lo culto y lo popular mostrándola como diferencia de constructividad. Merced a este fenómeno empieza a verse la rica dimensión artís-

tica del concepto de “profundidad temporal”, usado por el profesor Francisco Statsny: lo interpreto como profundidad de las obras que, al ir saliendo de su mundo histórico originario, arrastran hacia sus significantes significados que antes era extraoperatorios. En estos casos, todo se va diciendo dentro de la obra. Condición primera de dicho ascenso es el maravilloso equilibrio del código formal de esas obras. Hay casos notables en todas las culturas. Uno de los más singulares es el de los romances castellanos.¹² Pero tales casos no invalidan la ley descubierta: el arte popular tiende a empequeñecer las diferencias dialécticas del significante en beneficio de los significados, sobre todo secundarios y terciarios.

En cuanto a esta última capa —la de los principios metafísicos—, el arte popular es sobreabundante. Se confirma así su originaria identificación con el mito, lo cual permite precisar aún más su concepto. “Arte popular” no alude a cierto tipo de obra laica moderna, dirigida al “gran” público y construida para encontrar adhesión en masas incultas —aunque sean alfabetas— o a dar entonación placentera a los ocios y las banalidades del burgués medio. No se trata de objetos de entretenimiento (sólo el espectador muy refinado se entretiene con obras de arte) más o menos agradables y dotados de semejanza exterior con la pura obra de arte. Arte popular es el que se da en obras que significan mitos y símbolos, pero de modo tal que no se llega a una saturación formal que haga necesaria la búsqueda de nuevas formas: éstas brotan

lentamente, merced a un proceso colectivo de sedimentación de pautas estilísticas no asumidas de inmediato. En efecto, la búsqueda de nuevas capas significantes cancela la diferencia entre lo culto y lo popular. Y respecto del significado, una capa más honda es inaccesible mientras se mantiene la diferencia.

C—Clave Dialéctica Operatoria del Arte Popular

Cabe, ahora perfilar las leyes de la dialéctica de la obra de arte popular, tal como se han ido mostrando en el análisis anterior. ¿De qué manera entender la complicación que surge en el segundo nivel de integración?

Es posible desarrollar dos direcciones de interpretación. Una que considera la progresión de los planos del significante y el significado; otra, que considera la dinámica de la integración significante-significado en cada uno de los planos. Llamo a la primera “trama vertical”; a la segunda, “dinámica horizontal”. (Las calificaciones aluden a la disposición de los vínculos estudiados en el adjunto esquema de la dialéctica semiológica.)

1. Trama Vertical de Significantes y Significados

Los análisis antes realizados permiten caracterizar al arte popular mediante la ley estructural del debilitamiento progresivo del significante: Cuanto más complejo es el plano del significante, menor es su vigencia en la constitución operatoria de la obra de arte popular. Se

manifiesta menos al espectador, preocupa menos al autor y lo requiere menos el pueblo promotor. Sólo en la óptica culturoológica y museológica las capas significantes más complejas merecen el primer plano de atención.

Una segunda ley, de sentido inverso a la anterior, rige para el significado: es la ley de la fortificación gradual, que también tiene vigencia en el arte culto, aunque los fenómenos antes señalados hacen posible decir que esta ley tiene una vigencia aún más irrestricta en el arte popular, hecho fácilmente comprensible si se tiene en cuenta que en el arte culto, la composición, las alegorías y las historias asumen cabalmente sus papeles significantes. Como en el arte popular dicha asunción no es completa, los significados se concentran en sí mismos.

Estas leyes rigen para los tres primeros planos de integración dialéctica, y ello constituye una valiosa indicación final acerca del significado histórico del arte popular, como aún habrá oportunidad de verlo.

2. *Dinámica Horizontal de las Integraciones Dialécticas*

Aquí el resultado de los anteriores análisis es la indicación de dos movimientos de sentido inverso, que terminan de dibujar la diferencia histórica relativa entre arte culto y arte popular: aquél, regido por la ley de máxima integración operatoria; éste, por la ley de máxima dispersión operatoria. En efecto, en el primero predomina un movimiento de integración de las capas de significantes y significados. Al final los diversos

momentos se concentran en una unidad: la saturación simbólica de la realidad formal. En el arte popular predomina el movimiento inverso: la dispersión de los momentos dialécticos. La unidad reside, en este caso, en los códigos formales; la obra misma, en su suelta unidad operatoria, tiende a mantener separados los diversos momentos. El momento de la escisión se halla en el vínculo de estilo y significado secundario. Algo les impide integrarse. ¿Qué es? ¿Una simple voluntad, más o menos anónima y tradicional, de dispersar posibilidades a partir de la unidad operatoria, concebida ésta como proveniente con exclusividad de los códigos formales? ¿O alguna otra razón de hecho? Me inclino por la segunda alternativa, pues tengo en cuenta un fenómeno decisivo, a saber: en el arte "culto" el significado —sobre todo el secundario— resulta de una búsqueda condicionada por elecciones formales y estilísticas. En el arte popular, en cambio, los significados están previamente dados por el mundo histórico-cultural. Por eso la exigencia de estilo no es tan perentoria. Lo es tanto menos cuanto más folklórica la obra es.

V—CONCLUSION

Reubicación Histórica del Arte Popular

En lo que llamamos "arte popular" la negatividad no es completa. Los desgarramientos intraoperatorios están compensados, y condicionados, por la inmediatez extra-artística en la que se apoyan los momentos dialécticos de la obra. En el llamado "arte culto" esa

inmediatez se abandona conscientemente. Por ello su desgarramiento es completo. (Recuérdense los sucesivos desgarrones que lo vienen sacudiendo desde el Romanticismo hasta hoy.) La obra sólo se apoya en sí misma y así consume su negatividad en cuanto unidad de un sistema modal de significación. Una definición válida del fenómeno del arte popular debe tener en cuenta esta dinámica operatorio-semiológica para hacer posible una re-consideración histórico-dialéctica de la obra. Basados en las anteriores exploraciones, podemos definir al arte popular como un sistema de puros modos perceptivos de significar, en el cual la dialéctica de configuración de historias y alegorías se halla dispersa en sus planos significantes más simple (estructuralmente anterior: el código formal) y más complejo (estructuralmente posterior: la realidad formal) y no concentrada en sí misma por carencia de actuación intraoperatoria suficiente de decisiones estilísticas conductoras.

Esto, por su parte, muestra que la dialéctica del arte popular acaba ante las conmociones que provoca la impotencia para pensar más que principios metafísicos, es decir, para explorar operatoriamente la verdad de los mitos. Dicha impotencia pone en cuestión las posibilidades logradas de realidad formal y lanza al arte —ahora sí por encima de la distinción entre lo culto y lo popular— hacia nuevas búsquedas de significantes. El arte popular es un fenómeno que antecede y acompaña a estas conmociones de los sistemas modales de significación. Se trata, por lo

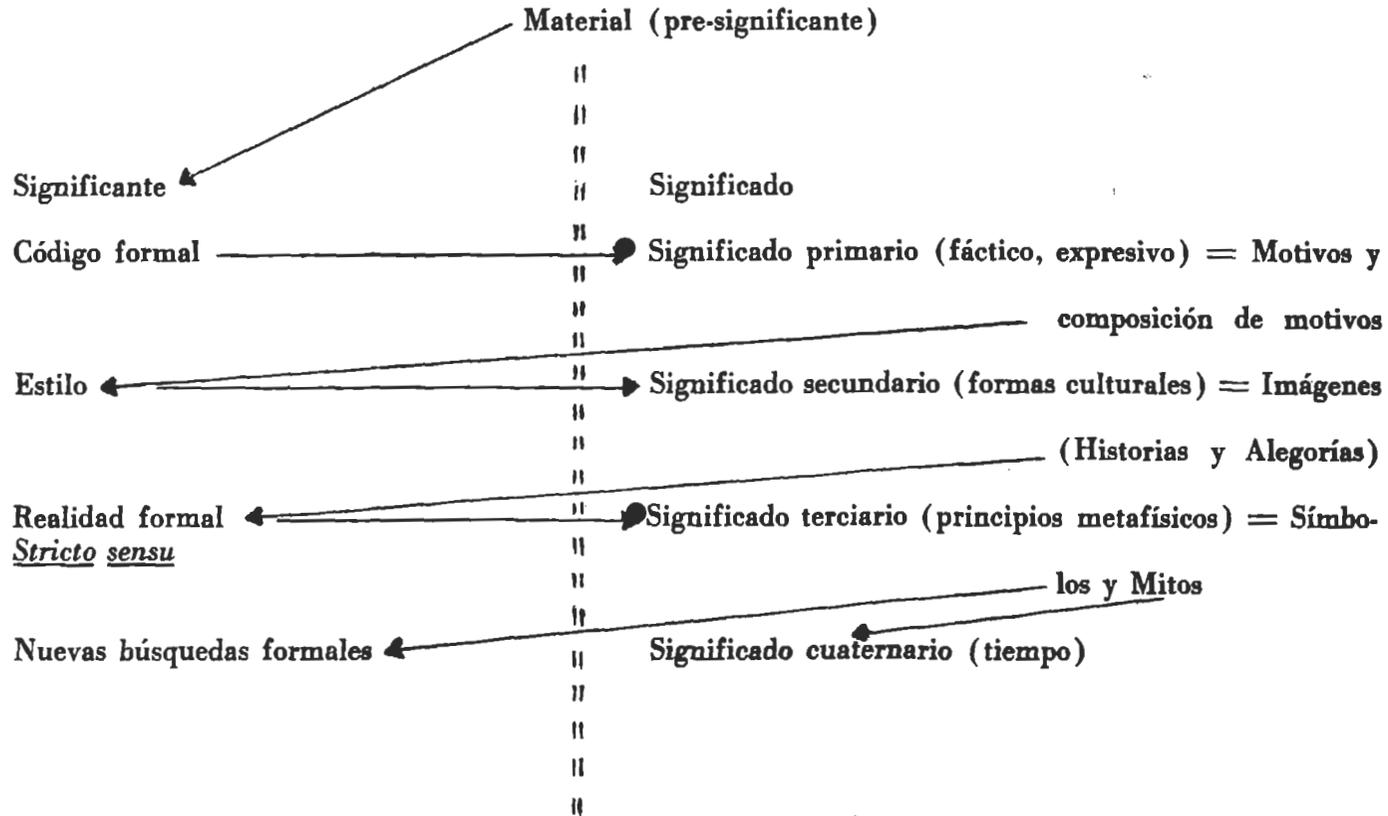
tanto, de un fenómeno de la historia del arte que anuncia inconscientemente transformaciones dialéctico-operatorias. Es el preludio de nuevas búsquedas formales. El desenvolvimiento de los sistemas modales de significación se acerca a su máximo desgarramiento interno cuando aflora la diferencia entre lo popular y lo culto. No en vano nuestra problemática del arte popular es de origen decimonónico, y precede y acompaña las disoluciones y metamorfosis de las realidades formales de todas las artes, fenómeno que aún está desarrollándose. Queda para los historiadores establecer si ha habido en otras épocas un proceso análogo. Pero precisemos la problemática: al punto parece que no lo ha habido, que nuestra época es única a ese respecto. Sin embargo, hay indicios que permiten preguntarse por la existencia de posibles análogos en épocas y culturas diferentes. Un indicio: el coleccionismo. Aunque se carezca de criterios museológicos, allí donde se comienza a coleccionar obras de arte empiezan a darse las condiciones para la escisión entre lo culto y lo popular, para el anuncio de conmociones formales decisivas. Coleccionar es una operación que surge como proyecto de pensamiento y acaba perfeccionando a éste mismo. Pensar el arte distingue, escinde, genera distancia histórica. Coleccionando se llegó a la problemática actual del arte popular. Ahora la búsqueda formal —que resuelve dialécticamente la problemática, es decir, la supera, la cancela conservándola— está abierta. Todo depende de la puesta en obra de nuevas decisiones estilísticas radicales.

NOTAS

- 1 Cf. L. Réau, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Paris: A. Michel, 1938. Para la dialéctica de constitución de las estructuras artísticas en el siglo XVIII cf. J. Starobinski, *La Invención de la Libertad. 1700-1789*, Genève-Barcelona: Skira-Carroggio, 1964.
- 2 Cf. D. Chizhevski, *Historia del Espíritu Ruso*, Madrid: Alianza, 1967, t. II, pp. 147 ss.
- 3 En *Humanidades*, Nº 5, 1972-1973, pp. 15-83.
- 4 En *Apacheta. Revista de las tradiciones populares del Perú*, Nº 1, 1977, pp. 111. 128.
- 5 Buenos Aires: Losada, 1956-1967, 3 vol.
- 6 Cf. *Estética I*, pp. 358-359.
- 7 *Ibid.*, p. 361.
- 8 *Ibid.*, p. 366.
- 9 J. C. Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Lima: Amauta, 17, 1969, p. 329.
- 10 Iriarte remite a la obra de Híjar Soto, *Folklore de las Tres Regiones* (1966) y a manuscritos del mismo autor.
- 11 Manuscrito de Híjar Soto; ficha 936 (Iriarte).
- 12 Cf. P. Salinas, *Jorge Manrique o Tradición y Originalidad*, pp. 121-122, cit. por Guerrero, *Estética III*, pp. 189-190.

El texto de este ensayo es el desarrollo ampliado de la conferencia del mismo título dictada por el autor el 11 de julio de 1977 en el Instituto Nacional de Cultura de Lima, Perú, en una sesión del Simposio sobre arte popular, organizado por dicha institución.

DIAGRAMA DE LA DIALECTICA SEMIOLOGICA DE LA OBRA DE ARTE





ENTREVISTA

a Edmundo Barbero

por Janine de Hasbún

EDMUNDO BARBERO

Gran actor y director teatral español, nacido en Madrid en 1899. Trabajó, como primer actor, en las Compañías de Catalina Bárcenas y Margarita Xirgu. Compartió las inquietudes de la extraordinaria generación española de 1927, como amigo de García Lorca y de Alberti. En 1939 salió al exilio. Vivió y trabajó en Argentina, Chile, Perú y luego El Salvador, donde dirigió el elenco Estable de Bellas Artes a partir de 1952. Desde 1961 dirige el Teatro Universitario. Es además escritor ("El Teatro", "Crónicas") y crítico cinematográfico. Su labor de servicio al teatro salvadoreño es notable, y ha sido reiteradamente reconocida. En 1980 regresó a España, por unas semanas, a recibir un homenaje internacional.

JANINE DE HASBUN
(Ver CULTURA, Número 65).

ENTREVISTA A EDMUNDO BARBERO

Por Janine de HASBUN

1 ¿Después de 41 años de ausencia, tuvo usted la sorprendente oportunidad de volver a España a recibir un homenaje a su importante labor teatral?

¿Había pensado en esa posibilidad?

R/ Ha sido la sorpresa más grande de mi vida, y también la más emocionante. Pasar de perseguido político a ser homenajeado y recibir condecoraciones: Comendador de la Orden del Mérito Civil. Además, ser invitado de honor, representando a El Salvador, en el Primer Encuentro de Teatro de habla española.

2 Ha vuelto a Madrid. ¿Qué sintió?

R/ No puedo expresar lo que sentí, lo más emocionante de toda mi vida, y de mi carrera. Todos los recuerdos de mi infancia, de mi juventud, de mi profesión. Volver a ver las calles, pasear por ellas... Por el parque de El Retiro, por todas las calles que van a La Puerta del Sol...

3 ¿Con qué recuerdos se encontró? ¿Y sus antiguas amistades?

R/ Mi encuentro con Rafael Alberti fue sensacional, mucho más que emocionante. Una de las causas de la

emoción: Rafael, con su esposa María Teresa León, durante la Guerra Civil manejaban todo lo cultural del Ministerio; con ellos colaboraba yo. Teníamos en nuestras manos el Teatro de Arte, y Propaganda, del que fui primer actor, y después "Las Guerrillas del Teatro del ejército del Centro". Yo las dirigía con el grado de teniente.

4 ¿Cómo era la vida teatral de España en la década de los treinta, al empezar usted su carrera profesional?

R/ No. No empezaba mi carrera. La empecé en 1919 cuando ya había terminado mis estudios. La vida teatral en la década de los treinta era impresionante. Como yo fui directivo del sindicato de actores desde muy pronto, estoy enterado. La vida teatral en esa década era magnífica. De manera permanente, funcionaban 92 compañías. 72 de teatro hablado —se decía "de verso"— y veinte líricas, es decir, zarzuela, ópera, ópera, revista musical... En Madrid, de forma permanente funcionaban 17. Aparte, 10 grupos experimentales, que presentaban a grandes autores universales. Se juntaban en Espa-

ña las tres generaciones célebres. En la joven, y para los jóvenes de entonces la más importante, figuraban Lorca, Alberti, León Felipe, etc., etc. ...

5 ¿Cómo fueron los inicios de su carrera (escuela, maestros o grupo teatral)? ¿Y cómo se decidió por ella?

R/ Estudié declamación en el Conservatorio. Después he tenido la suerte, desde mis comienzos, de actuar en las mejores Compañías, con los mejores actores. Me decidí por el teatro como profesión, rompiendo con los familiares de padre y madre. Mi dedicación me trajo una separación de toda mi familia. Ya no me quedan parientes cercanos. Pero si quedaran me gustaría preguntarles su opinión sobre mis condecoraciones y los homenajes que me han otorgado.

Este punto ha sido el más amargo que sufrió España con la Guerra Civil: la separación de las familias. El no verse más, el ignorarse. Se han producido separaciones y odios incomprensibles entre muchas familias, por la falsa interpretación del fascismo explicándole como si fuera el socialismo.

6 En esa época vino usted por primera vez a América. ¿Qué impresiones tuvo en ese recorrido?

R/ Mis impresiones de esta gira fueron muy profundas. Me impresionó la intensa vida nocturna de las grandes ciudades. Por ejemplo, Buenos Aires. En la Avenida Corrientes, no sólo no se cerraban en toda la noche los restaurantes y los cafés: tampoco se cerraban las librerías, los cine-clubes, las exposiciones de pintura. Todos los años llegaba una gran compañía de teatro francesa y otra italiana.

7 Martínez Sierra fue, según tengo entendido, su empresario en aquella época. ¿Cómo era él, como escritor y empresario teatral?

R/ Como escritor, muy brillante. Pero no muy ambicioso. Como compensación, traducía a los grandes autores del momento y los representaba con su elenco. Fue una época extraordinaria, con el pleno dominio de la escena por actrices y actores como María Guerrero, Rosario Pino, Catalina Bárcena, Enrique Borrás, Ernesto Vilches, Juan Bonafé... y sobre todo esa actriz y mujer

extraordinaria que fue Margarita Xirgu.

La que descubrió a Lorca, a Alberti... La que continuamente montaba traducciones de autores universales famosos, comprometiendo su fortuna. Fortuna que le quitaron después de la guerra por haber estrenado a Lorca.

8 En los años treinta, ¿en qué situación se encontraba el teatro español, y qué perspectivas ofrecía?

R/ Fue brillantísima. Pero la política lo dominaba todo en ese momento. Había grupos que tenían la audacia y la falta de inteligencia de negar a Valle-Inclán. Una de las piezas de Don Ramón María del Valle-Inclán, "Divinas Palabras", ha tenido tres montajes distintos en una ciudad como París.

9 En su opinión, ¿cuáles fueron las causas de ese florecimiento de la cultura española y en especial del teatro?

R/ Como ya he dicho antes, se juntaron tres generaciones extraordinarias. La del 98: la de Valle-Inclán, Unamuno, Benavente, sólo en teatro. La intermedia, con figuras como Ortega y Gas-

set, Pérez de Ayala, Marañón... y la del 27, con García Lorca, Alberti, Casona, León Felipe... Para que no se confunda el lector, tengo que aclarar que entre los nombres famosos, algunos no son hombres de teatro, pero sí tomaban parte en la actualidad teatral de ese momento.

No perdían un estreno como espectadores, y no dejaban de asistir a las tertulias literarias de los cafés madrileños.

10 ¿Y 1936?

R/ En 1936 la guerra estaba en el ambiente y prácticamente en la calle. Las derechas habían perdido las elecciones y por lo tanto desaparecía la perspectiva de la Monarquía, un régimen de siglos. El nazismo alemán, el fascismo italiano y el Vaticano de entonces, tan distinto al de ahora, fueron la causa del falso triunfo del fascismo español. Y como consecuencia del desastre, escritores, artistas, intelectuales, profesores de universidades, quedaron fuera de España.

11 Usted es actor. ¿Qué hicieron los actores durante la Guerra Civil Española? ¿Qué hizo usted?

R/ Los actores, como todos los profesionales, se vieron divididos y mezclados en el conflicto. Las dos mejores compañías que tenía entonces España, quedaron en América Latina. La de Margarita Xirgu, la gran trágica, de la que he hablado antes y la mejor de comedias, de la que eran Pepita Díaz y Manolo Collado las primeras figuras.

12 ¿Cuáles fueron sus primeras experiencias en el exilio?

R/ Mis primeras experiencias en el exilio fueron buenas y fáciles. Primero, porque el Frente Popular que gobernaba en Chile simpatizaba con nosotros. Segundo, porque Pablo Neruda era el Cónsul General en España, y al perderse la guerra, consiguió que admitieran 17 refugiados en la Embajada chilena, y uno de ellos fui yo. Todos los escritores fueron amigos leales. Uno de los más leales fue Vicente Huidobro. Otra de mis primeras experiencias en el exilio fue encontrarme con Margarita Xirgu. Había disuelto su elenco. Le habían quitado su fortuna en España, por haber estrenado a Federico García Lorca. Sólo tenía lo ganado en su gira ameri-

cana. Al vernos formó de nuevo su compañía. Gracias a Margarita no fui un desconocido. Después de Chile, salimos en gira. Fuimos a la Argentina. Un éxito rotundo. La crítica de Buenos Aires me destacó de una manera increíble dos años seguidos; fui clasificado como el mejor actor que había pisado un escenario argentino. Fue en la década de los cincuenta. El crítico más elogioso: Jaime Potenze.

13 ¿En qué otros países estuvo?

R/ Ya he contado mis experiencias en la Argentina. Continué tres años siempre con la Xirgu. Nos contrataron para Perú. El presidente de Perú era el Doctor Bustamante y Rivero. La Universidad de San Marcos de Lima me contrató para unas clases de Historia del Teatro. Es impresionante enterarse de cómo lo recuerdan a uno. Hace unos meses, en el Primer Encuentro de Teatro de España y América Latina, encuentro en el que yo fui representando a El Salvador, me hicieron un homenaje: uno de los representantes de Perú traía y me entregó un diploma, reco-

nociendo mi labor en Lima hace más de 30 años.

14 ¿Cuándo empezó usted a dirigir teatro?

R/ Empecé por los años 30, con grupos experimentales, sin dejar de actuar. Por ejemplo actuar con otros grupos como actor, para poder subsistir. Esta experiencia me ha servido de mucho, me ha hecho cambiar algunas teorías, algunos conceptos. Algunos están ligados a grupos experimentales, uno de ellos el Grupo Anfistora, que dirigía Pura Ucelay, y que orientaba García Lorca. El título del grupo era un chiste de Federico, para reírse de los falsos eruditos. Anfistora sonaba como una Diosa de la Mitología Griega.

15 ¿Cómo distingue usted el teatro universitario del teatro profesional?

R/ Creo que se distingue solo. El teatro de oficio o comercial no exige cualidades especiales. Todos los lugares comunes están aceptados hasta el cansancio. A veces se encuentra uno con sorpresas, aciertos parciales, como el acierto en el oficio del dramaturgo, o del director, o de los intérpretes, o

de todos. Pero en el teatro universitario, además de la calidad que siempre debe tener el espectáculo, para ayudar a los departamentos de Letras, Filosofía, etc., se deben montar las obras de polémica de las escuelas y tendencias más diversas y atrevidas. Todo lo contrario del teatro profesional comercial.

16 ¿Cómo llega usted a El Salvador? ¿Y cómo estaba el teatro en nuestro país en esa época?

R/ Ya he contado antes cómo fue mi gira, la gira con Margarita Xirgu. Por el año 50, la Xirgu fue contratada por el Gobierno del Uruguay para dirigir el Teatro Nacional de dicho país. A mí me contrató el Gobierno de Perú. El presidente era el doctor Bustamante y Rivero. Nos trató muy bien. Pero el general Odría le dio un golpe de Estado a la manera de Franco. Decidí volver a la Argentina. Yo recordaba el ambiente teatral, y donde me había tratado la crítica de manera tan elogiosa. Pero no contaba con el peronismo, otra imitación del fascismo. Me toleraban, pero no con afecto. Me contrataron para filmar una película "Café Cantante" con Imperio

Argentina. Los dos con los papeles estelares. Cuando se empezaba la filmación me llamaron del sindicato peronista de actores. Me aclararon, que me autorizaban para filmar el papel de la película y la suma del sueldo convenido, pero que como era extranjero no podía figurar como estrella en la cinta. Me vi obligado a aceptar. Me pareció que estaba en la España de Franco. Como me ha pasado siempre en mi vida y en mi carrera, cuando veo cerrados todos los caminos, a la manera de los milagros, aparece una salida inesperada. Una carta de Trigueros de León con el ofrecimiento de un contrato para dirigir el Teatro y la Escuela de la Dirección General de Bellas Artes de El Salvador. El Salvador tenía un Elenco estable muy activo. Raúl Contreras y Trigueros de León, además de su cultura, de su preparación, trabajaban con amor y sin descanso por el arte. Esto era en 1952.

17 Si tuviera que repetir su experiencia salvadoreña en el teatro, ¿la aceptaría?

R/ Sí, sí volvería a repetir la experiencia del teatro en

El Salvador. He tenido enemigos: los que querían tener mi puesto y mi sueldo. Pero no son nada comparados con la cantidad y la calidad de los amigos, y del público en general. Los honores recibidos. Comendador de la Orden de Matías Delgado. Que lleve siempre mi nombre el Teatro Universitario. Doctor Honoris Causa... Tres Medallas al Mérito... Me han publicado tres libros...

18 ¿Y su vida diaria, casado con Julia Herodier, se ha apartado mucho del teatro?

R/ Julia fue en mi vida, y en mi carrera, el momento culminante. Una buena parte de lo que he realizado en El Salvador se lo debo a su colaboración. Además de la gran actriz que era, el buen gusto que demostraba para dirigir la confección de los vestidos. Julia Herodier para mí es uno de los valores teatrales más destacados que he conocido.

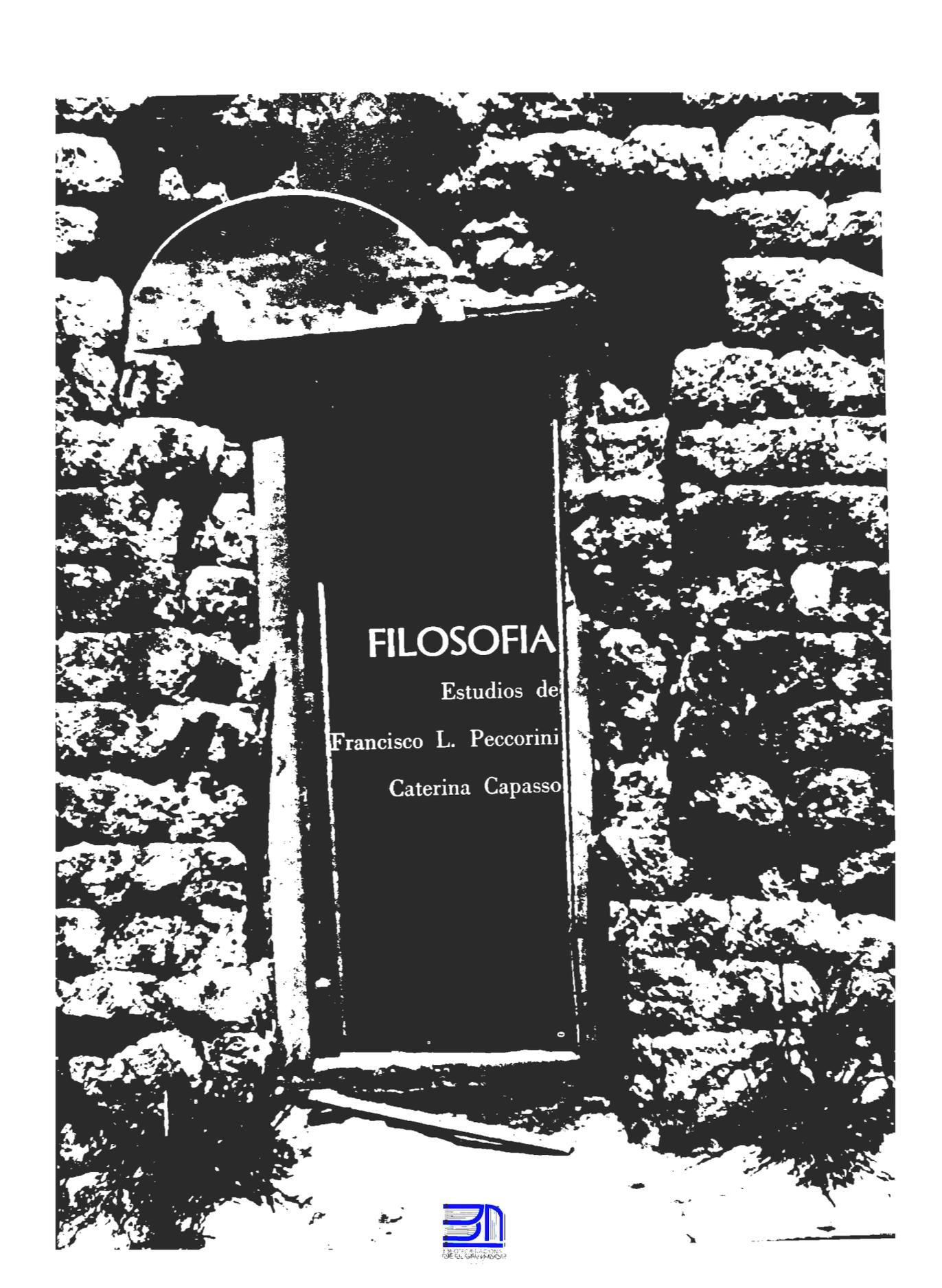
19 Una pregunta final: ¿Actuó usted en cine?

R/ Sí, he actuado en el cine. En quince películas. En Barcelona, por los años 20, tomé parte en un filme que se llamaba "El León" y que

llevaba a Sydney Franklin de protagonista. Por los años 30, una nueva oportunidad: "Patricio miró a una estrella". El Director, que después fue de los directores brillantes del cine español, José Luis de Heredia. Después tomé parte en una de las muchas versiones que se ha hecho de "Currito de la Cruz" y después una de las mejores películas del cine español de ese tiempo, "La señorita de Trévez", conocida comedia de Carlos Arniches. Al terminar una nueva que quedó inconclusa, "El Genio Alegre", comedia de los Quintero, estalló la Guerra Civil. Formamos un grupo de canto y baile que yo dirigía. Escapé por Francia a Barcelona. Hice una película de ataque político, que dirigió Santiago Ontañón: "Caín". Salimos todos condenados: técnicos y actores, por Radio Salamanca. En la emigración: en Chile, tres. Una no muy brillante. Una bastante buena, "Los últimos días de Octubre", y la tercera, una de dibujos animados con un solo intérprete humano que era yo. El título de la cinta: "15 mil dibujos". En Perú, una discreta: "Un pacto con Satanás". En

Buenos Aires, la que he mencionado antes: "Café Cantante" con Imperio Argentina. En El Salvador, una bastante discreta: "Cinco vidas y un destino", producida por Pinto, el incansable Pinto. En México, tres. Dos, dirigidas por Luis Buñuel. La primera: "Nazarín", una de las mejores que ha dirigido Buñuel. Fue premiada en Cannes y en Venecia. La

segunda, que era una producción francesa. La tercera, una película discreta dirigida por Barden. Tengo que informar al lector, que además de las 15 películas he tenido a mi cargo la página de cine del suplemento dominical del diario "El Nacional": Revista mexicana de Cultura. Sin duda alguna la mejor del Distrito Federal.



FILOSOFIA
Estudios de
Francisco L. Peccorini
Caterina Capasso

FRANCISCO L. PECCORINI
(Ver CULTURA Número 64)

CATERINA CAPASSO

La doctora Capasso, de nacionalidad italiana, obtuvo su doctorado en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Magisterio de Génova, Italia, con este trabajo sobre el pensamiento cívico-social del filósofo salvadoreño Carlos Alberto Siri. Se trata de un análisis certero sobre la obra de un verdadero humanista, cuya significación se reconoce ya internacionalmente.

ONTOLOGIA DE LA SENSIBILIDAD Y ESQUEMATISMO EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA

Francisco L. PECCORINI

Cuando se pone a discurrir acerca del conocimiento humano y sus condiciones de posibilidad, Kant usa un bisturí intelectual sumamente fino y afilado, tratando de evitar malentendidos nefastos y la más mínima obscuridad. Pero entre tantísimas distinciones, hay una que es fundamental por captar la esencia del conocer. En ella la sensibilidad figura en primer plano, de la mano del entendimiento humano. “Nuestro conocimiento” —nos dice el filósofo de Königsberg— “salta de dos fuentes fundamentales de nuestra mente: la primera es la capacidad de recibir representaciones (receptividad hacia las impresiones), y la segunda es el poder de conocer un objeto pasando a través (**durch**) de dichas representaciones y yendo más allá de ellas (espontaneidad del concepto”.¹

Todo ese texto y su contexto constituyen una maravilla de sutileza. A primera vista, es verdad, los matices a los que baja pudieran parecer excesivamente sutiles. Sin embargo, esas nociones, a las que el mundo no se ha acabado de acostumbrar todavía, son indispensables. Sin ellas, no hay modo de entender a Kant. Por tanto, nosotros no podemos menos de presentarlas en síntesis y como en una letanía,² al menos a guisa de prolegómeno.

1.—La “Pureza” del A PRIORI

Un objeto, se nos viene a decir en él, puede ser conocido (pensado) a través de las representaciones **recibidas** por la sensibilidad. Ahora bien, como la sensibilidad es esencialmente “receptiva” (siendo la capacidad de **recibir** representaciones), se sigue que si hubiere que admitir una verdadera dicotomía entre sensibilidad pura y sensibilidad empírica, ambas clases deberían poseer lo que es esencial a la sensibilidad en cuanto tal —a saber—, el aspecto de recepción de ciertas representaciones y diferenciarse solamente por razón de la **clase** de representación que caracteriza a cada una de ellas, es decir, en cuanto que la representación abarca a un mismo tiempo a la forma y a la materia del conocimiento sensible, o incluye tan sólo a la forma del mismo. En ambos casos, sin embargo, hay que decir con Kant, que un objeto es verdaderamente **dado** en la sensibilidad y luego **pensado** por el entendimiento, en lo que consiste la esencia del conocimiento. Conforme a lo que precede, empero, y sobre todo conforme a lo que viene dentro del contexto, la esencia del conocimiento **no** tiene por qué referirse siempre y tan sólo a la intuición empírica y al pensamiento empírico. Kant es categórico al respecto: “La intuición y los conceptos, pues”, nos dice, “constituyen los elementos de todo nuestro conocimiento” —y a renglón seguido, a guisa de conclusión—, prosigue incluyendo un dicho suyo famoso que ordinariamente se suele entender en un sentido demasiado restringido para el que no existe fundamento suficiente dentro del contexto, a saber: “de suerte que ni conceptos sin una intuición que en cierto modo les corresponda, ni una intuición sin conceptos, son capaces de dar lugar a un verdadero conocimiento”. Que se trata de intuición y de concepto en un sentido indeterminado es claro por lo que sigue sin interrupción: “Ambos pueden ser puros o empíricos”. Pero esto desemboca en una consecuencia inevitable a la que nuestros oídos contaminados por el empiricismo ambiente se resisten pero que para el “apriorista” Kant constituye el ABC de su epistemología.

Efectivamente, puesto que la apercepción transcendental es un concepto puro del entendimiento, según Kant, y teniendo en cuenta que dicho concepto versa precisamente sobre la síntesis pura de la imaginación, la cual, en términos kantianos, es también una intuición, pura pero real, no hay más remedio que decir que al pensar dicha intuición por medio de la unidad de la apercepción —como lo hace habitualmente todo ser humano—, estamos continuamente “conociendo” el objeto transcendental = X. Pero, a su vez, dicho objeto

se presenta como un objeto verdaderamente “dado” —porque si no lo fuera, no podría ser el objeto de la “sensibilidad” pura—; lo cual, si queremos permanecer fieles al pensamiento kantiano, nos fuerza a admitir que hay dos clases de “dadivez” —a saber—, una que es empírica, y otra, sorprendente, pero indispensable, que es totalmente “a priori”; no menos que a asentar dos clases de intuición, una que está libre de sensación, y otra que es inseparable de la misma. Llegados a este punto, la distinción entre objeto en general —un objeto en el que únicamente la forma es intuita y pensada— y objeto empírico —cuya materia entra asimismo en la intuición— se sigue como un corolario necesario.

2.—Dadivez A Priori del Ser y Coordinación de Facultades

La controversia que tuvo lugar alrededor de 1790 entre Kant y Johann August Eberhard puso de manifiesto la importancia vital, para la **Crítica**, de la idea de “dadivez a priori”. En ella, en efecto, Kant tuvo que defender su teoría contra la acusación de **innatismo**. “La **Crítica**” —nos dice en el tratado que escribió contra Eberhard— “no admite absolutamente ninguna **representación** divinamente implantada o innata. Las considera a todas, bien sea que pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento, **como adquiridas**. Hay, empero, una adquisición original... , y como tal también de algo que anteriormente no existía y que por tanto no pertenecía a nada antes del acto. Como lo muestra la **Crítica**, tal es en **primer lugar**, la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo, y en **segundo lugar**, la unidad sintética de la multiplicidad en los conceptos; porque ninguna de éstas ha sido derivada por nuestra facultad cognoscitiva de los objetos que se le dan tal y como son en sí mismos, sino que ella misma las saca de sí misma a priori”. Sólo el fondo substancial de la mente es innato, nos dice a renglón seguido: “Debe, empero, haber un fundamento en el sujeto, el cual hace posible el que dichas representaciones se originen precisamente en esta forma y no en otra, y el cual les da el poder de relacionarse de antemano a los objetos que no han sido dados aún. Al menos ese fundamento es innato”.³

Ese fundamento, por supuesto, es la sensibilidad, en cuyo más profundo hondón se establece un contacto inmediato, pero **a priori**, con el Ser en cuanto tal en su capacidad de Ser y sólo Ser, es decir, como el Ser de los seres, no como siendo él mismo un ser más; el Ser única y exclusivamente en cuanto que constituye el correlato esencial de la sensibilidad pura, al que, siendo la causa puramente inteli-

gible —es decir, no una causa dotada de materia— de todas, absolutamente todas, las apariencias en general, bien se le puede llamar “el objeto transcendental, si bien únicamente para tener algo que se pueda hacer corresponder a la sensibilidad entendida como receptividad”.⁴ Y en ese sentido el objeto transcendental es siempre el mismo para todas las apariencias.⁵ Esto, a su vez, nos impone la necesidad de concebirlo como la síntesis en la que la totalidad de cosas en sí mismas nos es **dada** “a priori” y que por lo mismo constituye el contenido de la primera y más universal de nuestras representaciones intelectuales, que es el concepto de **lo que es**, o **ser**.⁶ Así se explica que tanto la apercepción transcendental como las categorías puedan ser consideradas como representaciones paralelas a las representaciones adquiridas **a posteriori** en el sentido de que, como aquéllas, ellas también son **adquiridas**, como se nos decía hace un momento, por medio de una actividad unificadora y universalizante de la mente, si bien dicha actividad unificadora es instantánea por fundarse directamente en la presencia simultánea de la multitud “dada” **a priori** —mientras que la unificación empírica se lleva a cabo por medio de una **inducción** lenta y laboriosa. El entendimiento puro, pues, no tiene que examinar todos y cada uno de los objetos para descubrir su **unidad formal**, como le incumbe al entendimiento conceptual: le basta fijar su atención sobre el objeto transcendental en el que la multitud requerida le ha sido dada ya completamente **a priori**.

Siendo, empero, el objeto transcendental, la garantía de objetividad del concepto fundamental, lo es asimismo de nuestra experiencia total. Porque, como lo explica Kant, a ese objeto transcendental se le puede “atribuir la extensión total y la conexión de todas nuestras percepciones posibles, razón por la cual podemos ir más lejos y considerarlo como dado en sí mismo anteriormente a toda experiencia”.⁷ Esto último es una consecuencia que nuestra razón no puede esquivar, porque, a no ser que estemos dispuestos a movernos constantemente en un círculo, atribuyéndole a la apariencia en general otra apariencia como fundamento, y a ésta a su vez otra apariencia como sostén, sin jamás ponerle fin a la cadena, tenemos que asumir que la expresión apariencia en general ya está indicando, de por sí, una relación clara hacia algo, “cuya representación inmediata es ciertamente sensible, pero que, aun independientemente de la constitución de nuestra sensibilidad (en la que la forma misma de nuestra intuición se funda) debe ser en sí mismo algo real, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad”.⁸ La apariencia en general, pues —la cual figura en el acto propio de la sensibilidad pura, que es la intuición pura o síntesis pura de la ima-

ginación—, bien merece el nombre de apariencia sensible de “el Ser en cuanto tal”, o, si se prefiere, la aparición del mismo Ser ante el hombre a través de su sensibilidad. Porque la dadivez inmediata a la que se acaba de aludir no puede ser la de una intuición sensible **a posteriori**, ya que ninguna intuición de esa clase, por muy inmediata que sea, puede representar al objeto transcendental de que se viene hablando en el pasaje entero. Tampoco puede interpretarse como la dadivez de un **noumenon**, ya que Kant, refiriéndose al objeto transcendental, nos dice expresamente: “A este no se le puede llamar **noumenon**”.⁹ Es pues la síntesis pura de la imaginación, verdadera y realmente la representación **sensible** del Ser en cuanto tal. Pero, a diferencia de las apariencias empíricas que como objetos representados en la imaginación reproductiva “no pueden ser nada en sí mismos fuera del modo de nuestra representación”,¹⁰ este objeto que aparece aquí representado en la sensibilidad se da en sí mismo anteriormente a toda experiencia¹¹ y es real en sí mismo independientemente de la sensibilidad.¹²

Un **status** tan excepcional explica el que su representación sensible sea asimismo la única fuente de información que tiene el entendimiento puro al formar sus conceptos. Ello equivale a decir que, tanto la intuición pura como las intuiciones que de ella dependen en la imaginación reproductiva, contienen ya la “inteligibilidad potencial” o “unidad sintética”, de los objetos del entendimiento, de suerte que la labor del entendimiento queda reducida a sacar de dicha unidad la unidad formal del objeto y representarla en la apercepción transcendental. “Es dicha apercepción” —nos dice Kant— “lo único que se le debe añadir a la imaginación pura para convertir su función en una función intelectual”.¹³ La continuidad de acción entre ambas facultades no se puede ocultar, como se desprende del contraste que Kant establece entre la formación de los conceptos empíricos y la de las representaciones del entendimiento puro: “Por medio de un proceso analítico diferentes representaciones son subsumidas bajo un concepto común, un procedimiento del que trata la lógica general. Pero lo que la lógica transcendental nos enseña es cómo subsumir no ya representaciones sino la **síntesis pura** de las representaciones. Con el fin de adquirir un conocimiento **a priori** de todos los objetos, lo primerísimo que se nos debe dar es la **multitud** de la intuición pura; lo segundo que se requiere es la **síntesis** de esa multiplicidad efectuada por la imaginación. Pero ni esto es suficiente para dar origen al conocimiento. Los conceptos que dan **unidad** (unidad formal, es decir, la unidad del universal en cuanto tal) a dicha síntesis pura, y

que consisten únicamente en la representación de esa unidad sintética necesaria, suministran el tercer requisito del conocimiento de un objeto; dichos conceptos descansan en el entendimiento".¹⁴

Todo ello quiere decir que los conceptos puros del entendimiento versan únicamente sobre el Ser en cuanto tal como aparece en la sensibilidad pura, así como sobre sus aspectos fundamentales, siendo ésta la razón por la cual su empleo propio debe restringirse a las cosas que se nos manifiestan en la sensibilidad empírica. Pero por otra parte, de este modo salta a la vista que en el Ser en cuanto representado por la sensibilidad pura viene ya representado y se le ofrece al entendimiento el mundo entero, incluyendo su aspecto dinámico de leyes causales y explicativas, y no dejando fuera ni siquiera la explicación fundamental. "Ese **incondicionado**"¹⁵ —nos dice Kant— "se halla siempre contenido en la **absoluta totalidad de una serie** que, y en cuanto que se representa en la imaginación". Sobre esa base ya le es posible al entendimiento descubrir el aspecto dinámico del todo y así llamarlo "naturaleza" con sólo considerar esa serie dentro del Ser en cuanto tal,¹⁶ sin siquiera tener que apartar su mirada del contenido que se halla en la imaginación pura.

3.—Esquematismo y Apariencia Temporal del Ser

Hemos llegado así al punto de intersección entre el entendimiento y la sensibilidad pura al que aludía Santo Tomás al decirnos que la sensibilidad participa en cierto modo en la virtud intelectual. Sólo que aquí el punto de contacto tiene un nombre muy kantiano. Se llama el esquematismo transcendental, en virtud del cual los conceptos puros participan en la sensibilidad y la imaginación presenta rasgos de universalidad y de espontaneidad. Existe un texto de la **Crítica** en el que esa madeja maravillosa se halla claramente descrita: "El concepto del entendimiento" —se nos dice en él— "contiene la unidad sintética **a priori** de la multiplicidad en general. El tiempo, en cuanto condición formal de la multiplicidad del sentido interno, y por consiguiente de la conexión entre todas las representaciones, contiene una multiplicidad **a priori** en la intuición pura. Ahora bien, la determinación transcendental del tiempo es homogénea con la categoría que constituye su unidad en cuanto que dicha determinación es universal y descansa en una regla **a priori**. Pero, por otro lado, es asimismo homogénea con la apariencia en cuanto que también se halla contenida en toda representación empírica de la multiplicidad. Así se hace posible aplicar la categoría a la apariencia por medio de la de-

terminación transcendental del tiempo, la cual, a fuer de esquema de los conceptos del entendimiento, mediatiza la subsunción de las apariencias por parte de la categoría".¹⁷ Es claro que esa determinación transcendental del tiempo que sirve de esquema de todos los conceptos no podría gozar de esas características por decirlo así anfibia si no fuera él mismo el aspecto más saliente que el Ser presenta en cuanto que aparece en nuestra sensibilidad. Por esa razón nuestra concepción de todos los seres, incluyendo también los puramente espirituales, tiene que ir estigmatizada por la marca del tiempo, pero por lo mismo también el tiempo tiene que figurar en la representación de ambos aspectos de todo ser material, a saber, el inteligible y el sensible. En consecuencia, la facultad central para un ser finito, como el hombre, que tiene que ser receptivo en su conocer, no puede ser más que la sensibilidad pura a través de su acto de intuición pura.

Kant ha sabido captar muy bien esa doble función de la síntesis pura. Se podría resumir en estos términos. La intuición pura le sirve de campo de acción al Ser para que éste, por un lado, pueda suministrarle el material de sus conceptos al entendimiento, y, por otra, contribuya eficazmente a la formación de los fenómenos que han de ser subsumidos por parte de esos conceptos. En cuanto tal, la intuición pura es como un limosnero que reparte sus óbolos con ambas manos a la vez a personas distintas a diestro y siniestro. Es más, su doble actividad la desarrolla por medio de la representación **a priori** de las formas del espacio y del tiempo. Esto, empero, es posible porque, como nos lo dice Kant, el espacio y el tiempo son representados **a priori**, no sólo como formas de la intuición sensible, sino también como siendo ellos mismos **intuiciones** que contienen la multiplicidad y son, por consiguiente, representados juntamente con la determinación de la unidad de dicha multiplicidad".¹⁸ Más tarde tendremos la oportunidad de estudiar el influjo de las formas del espacio y del tiempo en cuanto formas sobre la aparición sensible de los objetos del conocimiento (y sobre el **fantasma**, que diría Santo Tomás). Ahora conviene insistir en la condición de posibilidad para que el fantasma o fenómeno así formado pueda ser subsumido por medio de las categorías y así dar principio al proceso formalmente intelectual del conocimiento. La razón de dicha posibilidad se halla en el hecho de que el resultado de la acción de las formas del espacio y del tiempo corresponde al contenido de las mismas formas en cuanto que son intuiciones ellas mismas, el cual contenido, aun siendo propiamente sensible, es ya potencialmente inteligible y delata así en la sensibilidad pura un aspecto de espontaneidad que la hace una facultad gemela del enten-

dimiento. Y es que, como intuiciones, las dichas formas no sólo contienen la multiplicidad a la que dan lugar en el campo de los fenómenos, sino que además contienen una unidad sintética que unifica a dicha multiplicidad haciéndola así "inteligible". Esa unidad, nos advierte Kant, les pertenece al espacio y al tiempo, no al entendimiento.¹⁰ Sin embargo, siendo homogénea con la unidad formal del entendimiento, constituye fundamento suficiente para que la síntesis de la aprehensión, que es empírica, deba ajustarse perfectamente a la síntesis de la apercepción, la cual es intelectual y es contenida en la categoría completamente **a priori**. Como Kant lo dice con frase fuerte, ambas síntesis nacen de una misma "espontaneidad", la cual "en un caso bajo el nombre de imaginación, y en el otro bajo el título de entendimiento, produce combinación dentro de la multiplicidad de la intuición".²⁰

4.—El Fenómeno y el Objeto Real

El mismo realismo aristotélico, pues, reaparece en las líneas que preceden. Efectivamente, la síntesis que yace a las puertas del entendimiento contiene ya todos los rasgos ontológicos del objeto cuyo impacto sobre los sentidos le diera origen; y precisamente porque es ya la apariencia real de dicho objeto cumple de lleno con el requisito esencial de toda experiencia, a saber, corresponder en un todo a la síntesis de la apercepción en la que la "cosa en sí" del objeto está ya "representada" desde un principio. No incurrirá en ningún error el entendimiento, por consiguiente, si decide subsumir dicha síntesis de la aprehensión por medio de la apercepción trascendental y de la categoría correspondiente, porque en verdad, el objeto que "aparece" en ella "**es**" un ser real, substancial, o accidental, simple o compuesto, según los casos. Más aún, dada la armonía que existe entre la actividad de la sensibilidad y la del entendimiento, el fenómeno es ya una verdadera actualización del objeto dentro del sujeto y por lo mismo se rige por la regla general que Kant establece con toda claridad: "Toda síntesis, por tanto, incluso la que hace posible la percepción, está sujeta a las categorías",²¹ es decir, toda síntesis, siendo la representación de un ser real, puede y debe servir de sujeto en un juicio existencial verdadero.

Sin embargo, la insistencia tan notable que Kant pone tanto en el aspecto de mera "apariciencia" que el fenómeno ostenta, así como en la necesidad del aparato **a priori** del entendimiento para que le dé una experiencia verdadera, tiende a producir la impresión de que es el entendimiento el que finalmente "crea", por así decirlo, del fondo

de su nadá subjetiva su propio mundo empírico a base de meras “ilusiones” de su sensibilidad. Quizá dicha impresión se deba al hecho de que la expresión verbal “dado” no se interpreta debidamente. En Kant, la palabra “dársenos” connota siempre un estado de consciencia. El hecho de que las representaciones sensibles, en sí mismas, no nos sean dadas significa tan sólo que, contrariamente a la teoría de los “datos sensibles”, no tenemos consciencia directa de las apariencias en cuanto tales. Los escolásticos dirían que éstas no son un “**id quod**”, sino un “**id quo**” del conocimiento. Por tanto, aun mientras estamos ocupados subsumiendo dichas apariencias por medio de las categorías, es decir, aun mientras la experiencia de la cosa externa se está desarrollando, no tenemos consciencia de la existencia de lo que se llama datos de los sentidos, de tal suerte que si hemos de estudiarlos en sí mismos en cuanto tales no tendremos más remedio que convertirlos en objetos de un conocimiento reflejo. Lo único que estamos percibiendo con conocimiento empírico directo es pues la “cosa **total**”, si bien es verdad que dicho conocimiento presupone dos componentes activamente coordinados entre sí, a saber, la **cosa en sí** o Ser constitutivo del objeto, la cual nos es “dada” implícitamente en la apercepción trascendental **a priori**, y el aspecto externo que dicho Ser ostenta en el mundo físico, el cual no nos es dado en sí en forma alguna —ni siquiera implícitamente como lo es la cosa en sí— sino tan sólo en el acto completo de experiencia. Por eso Kant nos advierte en un texto que bien pudiéramos parafrasear así: “Pero las apariencias no nos son dadas en sí mismas ni siquiera cuando están a tono en un todo con el objeto trascendental. Si han de llegar a formar parte de nuestra consciencia humana —la cual no puede nunca dejar fuera su aspecto intelectual— es preciso que el entendimiento las incorpore dentro de la experiencia que ya posee de dicho objeto trascendental. Y es que, en sí mismas, no son más que meras representaciones, las cuales no pueden ponernos en contacto con un objeto real si no están ya ellas mismas en conexión con las demás representaciones según las reglas de la unidad de la experiencia”.²²

Ello no quiere decir, sin embargo, que el objeto externo no tenga influjo alguno sobre la existencia de dichas apariencias. Desde luego que si no lo tuviera, las apariencias serían meramente ilusorias y no podrían servir de base para una subsunción objetiva. Pero Kant dispuso definitivamente semejante escrúpulo durante el curso de su discusión con Eberhard. La cosa en sí, nos viene a decir, da realidad y objetividad a la representación sensible, si bien es cierto que ella no es el

objeto de tal representación. Sus palabras son indispensables a ese respecto:

Habiendo suscitado el problema (p. 275). “¿Qué es lo que suministra la materia a la sensibilidad, es decir, las sensaciones?”, cree que con eso le han infligido un golpe mortal a la **Crítica** como lo indican las palabras siguientes (p. 276): “Podemos escoger lo que se nos antoje, sin embargo, de un modo o de otro siempre venimos a parar a **las cosas en sí mismas**”. Ahora bien, eso es precisamente lo que la **Crítica** ha venido repitiendo sin cesar. La única diferencia es que la **Crítica** no coloca el fundamento de la materia de las representaciones sensibles a su vez en las cosas en cuanto objetos sensibles sino en algo super-sensible que les suministra fundamento a las representaciones sensibles y que no puede conocerse en modo alguno. Ella dice: los objetos en cuanto cosas en sí mismas **les proporcionan** su materia a las intuiciones empíricas (contienen el fondo en el que la facultad representativa se determina de acuerdo con su sensibilidad), pero ellas mismas **no constituyen** la materia de tales intuiciones.²³

La cosa en sí, pues, desencadena el proceso cognoscitivo al causar en la sensibilidad la apariencia real del objeto, si bien ella misma no se deja conocer directamente ante nuestra consciencia como “materia” de la representación sensible. Debemos decir, pues, que si no dispusiéramos del entendimiento, no nos sería posible conocer las cosas reales. Por otro lado, sin embargo, debemos concluir también que aunque la sensibilidad sola no puede darnos consciencia de la cosa en sí porque ella sola no puede “representarla” en modo alguno, la cosa en sí “que aparece” está realmente presente en la sensibilidad ofreciendo su inteligibilidad remota —es decir, su unidad sintética— al entendimiento para que éste la convierta en conocimiento al transformarla en unidad **formal**. De no ser así, efectivamente, el entendimiento no podría juzgar con verdad y firmeza que la cosa, cuyas apariencias él está subsumiendo por medio de la apercepción trascendental y de las categorías, “es” en realidad y “es” tal y como se dice en el juicio que “es”. Las categorías del entendimiento andarían perdidas en dicho caso, víctimas de una ceguera absoluta. La razón de ello es que en dicho caso no habría verdadera intuición, sino tan sólo alucinación, y se aplicaría la regla básica que Kant nos da en la **Crítica**, “las categorías, sin la condición de la intuición sensible, no tienen relación alguna a ningún objeto determinado y no pueden por

tanto definir ningún objeto, careciendo así de la validez de conceptos objetivos".²⁴ Pero la trabazón que existe entre la facultad intelectual y la facultad sensible por el hecho de que ambas participan en el esquematismo transcendental de la imaginación pura hace posible la continuidad de acción que se requiere para que los conceptos puros gocen de objetividad y para que los fenómenos puedan afectar a nuestra consciencia específicamente humana. Por esa razón, Kant se exclama con asombro: "Una imaginación pura, que condiciona a todo conocimiento **a priori**, es pues una de las facultades fundamentales del alma humana. Por medio de ella nos es posible poner en contacto a la multiplicidad, por un lado, con la condición de la unidad necesaria de la apercepción pura, por otro".²⁵

5.—Apariencia Esencial del Objeto

Esto nos lleva a dilucidar otro punto que ordinariamente da pie a muchas malas inteligencias. Se trata de la noción de "apariciencia" o fenómeno. Tendemos a imaginarnos los fenómenos, por regla general, como meras apariencias accidentales, algo así como las figuras que se mueven en la pantalla. Kant, empero, insiste sobremanera sobre el origen profundamente ontológico de la imagen en la sensibilidad, y lo hace en forma tal que es imposible apartar la impresión de que la apariencia de la que él habla es la apariencia del Ser de la cosa bajo el aspecto de su "esencia". Si ello fuere así se seguiría que lo único que añade la apercepción pura es la luz del Ser en la que la esencia se torna actualmente inteligible. Dicha apercepción, a su vez, sería así el equivalente kantiano del entendimiento agente aristotélico-tomista. Una revisión total de la teoría del fenómeno se impone, pues.

Lo primero que Kant establece con firmeza es el hecho de que para conocer no es suficiente que este objeto determinado que está a la puerta sea unificado en el espacio en cuanto a su forma y a su tamaño cuantitativos. Su identidad específica debe manifestarse en el tiempo también, de suerte que un árbol aparezca siempre como un árbol, y un perro como un perro. Se requiere, pues, que el alma goce de un fundamento que les imponga a las impresiones una ley necesaria conforme a la cual su reaparición sea siempre igual.²⁶ Tal es, según él, la facultad de la **imaginación reproductiva**, la cual, se nos dice, es meramente empírica. Pero el cometido de dicha facultad no es sólo reproducir los objetos de una misma clase con las mismas características que le corresponden a su especie. Debe asimismo ga-

rantizar la colocación inteligible de dichas reproducciones dentro del cosmos entero. Es pues también la causa de la **asociación** debida y "regular" de las imágenes. Desde ambos puntos de vista, empero, es preciso que la imaginación reproductiva no opere en forma puramente subjetiva. Debe tener, pues, un modelo que seguir, una norma totalmente "objetiva" por la que guiarse tanto al constituir las esencias a base de sus partes —por ejemplo, no poniendo juntas las notas de "irracionalidad" y de "animalidad" en la esencia "hombre"—, cuanto al colocar unas cosas en relación con otras como causas y efectos, substancias y accidentes, etc. De no guiarse por una norma objetiva, sería un verdadero milagro el que las apariencias constituyeran un todo bien concertado que mereciera el nombre de conocimiento humano y que perteneciera a la consciencia de mí mismo. Se impone pues una norma objetiva que establezca de antemano la **afinidad** de unas cosas con otras y de las partes de una esencia entre sí.²⁷ Llegado a este punto, Kant parece no hallar palabras suficientemente fuertes para indicar el carácter "extra-subjetivo" que semejante fundamento objetivo debe tener. Acumula, pues, rasgos sobre rasgos a tal grado que no nos deja otra alternativa más que la de identificar dicho fundamento con el objeto transcendental cuya dadivez, como ya lo sabemos, da origen tanto a la constitución de la imaginación pura cuanto a la del entendimiento puro y de la que se derivan todos los poderes subjetivos del alma en el orden que ya indicamos más arriba. Un texto tan dramático merece ser conocido en su integridad:

Debe haber, pues, un fundamento objetivo, es decir, tal que, por una parte su existencia se puede entender **a priori** y precisamente en cuanto que es anterior a todas las leyes empíricas de la imaginación, y por otra parte sea por sí solo el sostén de la posibilidad, más aún, de la necesidad de una ley que abarque a todos los fenómenos y que nos fuerce a considerarlos a todos, sin excepción posible, como datos de los sentidos, afines entre sí y sujetos a reglas generales de una conexión esmerada y permanente en su reproducción.²⁸

La tónica dominante de toda esa sección se reduce al contraste entre el fundamento subjetivo de la asociación, que consiste en las leyes empíricas de la imaginación reproductiva, y el fundamento objetivo de la misma, que es la afinidad de las apariencias. Esta se nos da a conocer **a priori** en el principio de la unidad de la apercepción. Ello, empero, es muy significativo, pues sólo en ese acto fundamental del entendimiento puro puede el Ser en cuanto Ser sernos dado, ya

que la síntesis pura de la imaginación se limita a darnos la “apariencia sensible” del objeto transcendental —es decir, la síntesis pura— de la cual se sirve el entendimiento puro para penetrar en las profundidades de la esencia del Ser y leer en ella las exigencias inapelables del principio de la unidad de la apercepción.

Y a la verdad que sólo en el Ser mismo puede la mente encontrar una necesidad tan absoluta como la que enuncia dicho principio, la cual llega a afectar aun a la cosa externa en sí y al modo como sus impresiones deben “entrar” en la mente. Porque sólo allí puede fundarse una necesidad tal que no nos permita siquiera dudar de que las apariencias son datos proporcionados por los sentidos y de que no sólo son afines entre sí, sino que también están sujetos a las leyes necesarias que rigen su reproducción. Por otra parte, esas leyes no pueden ser más que las esencias de las cosas, según se desprende de la descripción que Kant nos dejó del concepto de cuerpo, el cual, nos dice él, “puede ser una regla con relación a las intuiciones únicamente en cuanto que representa en cualquier apariencia que nos sea dada la reproducción necesaria de su multiplicidad”,²⁹ en la que por supuesto la extensión y la impenetrabilidad no pueden faltar. Sólo en el Ser, efectivamente, puede originarse el antídoto contra el percibir alocado y rapsódico así como la necesidad de afinar nuestro conocimiento ajustándolo a los conceptos esenciales de las cosas. Y sólo el objeto transcendental puede prevenir el acaso, la arbitrariedad y el absurdo en los modos del conocimiento humano. “Porque.” —como lo explica Kant— “en cuanto que éstos deben estar relacionados con un (único) objeto, es menester que sean compatibles entre sí, es decir, que posean esa unidad (del ser, que los allana a todos y) que constituye el concepto de un objeto”.³⁰

— En ese sentido, sólo el Ser puede fundar la totalidad de nuestra experiencia posible, lo cual nos obliga a decir con Kant “que nos es dado en sí mismo anteriormente a toda experiencia”.³¹

NOTAS

- 1 **Kritik der reinen Vernunft**, Edición de 1781, A50.
- 2 Véase mi artículo "Germen Ontológico del 'Pensar Dinámico' en 'La Crítica de la Razón Pura', ", en **La Universidad** (El Salvador), 1975, números 4-6, p. 80.
- 3 Immanuel Kant, **Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll**, Vol. 8 de las **Kant's Gesammelte Schriften** (Academia Prusa, 1923), pp. 221-222.
- 4 A494; B522. La edición B es del año 1787.
- 5 Ver A253.
- 6 Ver A77, B103.
- 7 A494; B522.
- 8 A252.
- 9 A253.
- 10 A251-252.
- 11 Ver A494; B522.
- 12 Ver A252.
- 13 A124.
- 14 A78-79; B104.
- 15 B444.
- 16 Ver B447.
- 17 A138-139; B177-178.
- 18 B160. Ver A76-77; B102.
- 19 Ver B160a-161a.
- 20 B162b.
- 21 B161.
- 22 A494-495; B523. Ver A499; B427.
- 23 **Über eine Entdeckung...**, p. 215.
- 24 A245-246.
- 25 A124.
- 26 Ver A121.
- 27 Ver A121-122.
- 28 A122.
- 29 A106.
- 30 A104-105.
- 31 A495; B593.

LA FILOSOFIA CIVICO-SOCIAL DE CARLOS ALBERTO SIRI

CATERINA CAPASSO

151

Caterina Capasso, de nacionalidad italiana, obtuvo en 1979 su grado como doctora en filosofía y pedagogía, otorgado **cum laude** por la Universidad de Génova. El brillante y acucioso análisis que ella hace en su tesis de doctoramiento, del pensamiento de nuestro autor salvadoreño, ha merecido los más altos elogios de sus examinadores —como lo informa a Siri el ilustre Decano del **alma mater** genovesa, Profesor Santino Cavaciuti.

La Doctora Capasso se encuentra actualmente en la Costa de Marfil acompañada por su esposo, el escritor Luigi Langé: ambos dedicados a la promoción de obras comunitarias de promoción humana.

INTRODUCCION

Emprender el discurso sobre Carlos Alberto Siri¹ no es cosa fácil. Además de que sus escritos entrañan una intensa y nunca terminada inquisición espiritual e intelectual, también revelan una mente dedicada completamente al propósito de convertir el propio pensamiento en una **praxis**.

La huella profunda que en mi espíritu dejó el encuentro con el Filósofo el pasado año, la densa correspondencia que mantiene vivo el vínculo de estimación, la gratitud y el afecto filial que me vinculan con don Carlos, constituyen una promesa segura —así lo pienso y lo deseo— de que podré percibir las características fundamentales de su filosofía, para presentarla como ella lo merece.

Es difícil intentar la clasificación del pensamiento siriano con una fórmula precisa, porque concurren en él, como fundidos, tres diversos aspectos del hombre que es Siri: el haber nacido en tierra

1 Carlos Alberto Siri nació en Jucuapa (El Salvador) el 19 de abril de 1905, de padre italiano y de madre salvadoreña cuyos antepasados eran también italianos, emigrados de Nápoles. Además de escritor de obras filosóficas, el autor también ha sido periodista, y durante muchos años diplomático de carrera de su país. Reside en El Salvador, exclusivamente dedicado a la promoción de su filosofía **cívico-social**.

latinoamericana, sus múltiples actividades que sólo aparentemente provienen del filosofar y la indestructible vinculación con la tierra de sus antepasados, Italia, donde vivió los años de su adolescencia.

No hay duda, por otra parte, de que se trata fundamentalmente de una filosofía de carácter hispanoamericano: como lo revela el problema **'de lo propio'**², que Siri subraya en todas sus obras.

Con este mismo enfoque SALVADOR DE ANITUA, S. J., nos advierte:

"El Señor Carlos Alberto Siri no escribe por escribir, o por conquistar un nombre en la historia del pensamiento salvadoreño. Como los grandes pensadores del Renacimiento español, él escribe porque lo exige así el dolor de los pueblos americanos, que padece en carne viva. Como buen latinoamericano siente en su espíritu el dolor de Hispanoamérica. Y no quiere gritar para maldecir, sino para sanar".³

El propósito de Siri, de contribuir con sus escritos a la solución de los problemas que más afligen a las poblaciones latinoamericanas, se realiza en cuanto que, gracias a sus actividades como periodista, sociólogo y diplomático,⁴ su pensamiento se enriquece con el aprovechamiento concreto de la historia y se destaca del cuadro general de la filosofía latinoamericana, a la cual se acusa ordinariamente, como lo advierte Sergio Sarti, de sólo tejer **"sus conceptos en una atmósfera rarefacta, sin nunca llegar a ser provechosa para la convulsionada realidad político-económico-social donde se actúa"**.⁵

Si el pensamiento de Siri no se limita a sólo recoger las manifestaciones externas del ambiente latinoamericano en general y salvadoreño en particular, ello se debe a su prolongada permanencia en Italia en los años de la adolescencia,⁶ los cuales, por explícita confesión del

2 Para una amplia consideración de las relaciones entre el problema **'de lo propio'**, y el pensamiento filosófico latinoamericano, cfr. SERGIO SARTI, **Panorama de la Filosofía Hispanoamericana Contemporánea**, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1976.

3 SALVADOR DE ANITUA, S. J., **Apreciación de la obra**, en CARLOS A. SIRI, **La Preeminencia de la Civitas y la Insuficiencia de la Polis**, Ministerio de Educación, San Salvador, 1967, p. 13.

4 Siri comienza a escribir sus libros filosóficos durante la década 1960-70.

5 SERGIO SARTI, **Panorama della filosofia, etc.**, op. cit., p. XIII.

6 Cfr. CARLOS ALBERTO SIRI, **Así fue mi vida - Recuerdos de la adolescencia**, Ministerio de Educación, San Salvador, 1972, Cap. I.

mismo Siri, contribuyeron a infundirle **"amor a todo aquello que en sí es bueno, verdadero y bello (...)** Con un afán que perduraba, no obstante que en torno mío no encontrase ni comprensión, ni incentivos, para satisfacer las aspiraciones de mi alma".⁷ De hecho, aun cuando con el comienzo del siglo XX la filosofía latinoamericana había tenido una desviación (el Positivismo característico de la entera cultura latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XIX por fin estaba recorriendo una parábola descendente), el ambiente cultural salvadoreño, todavía impregnado de doctrinas materialistas, no lograba producir pensadores que supiesen seguir las huellas trazadas por el uruguayo José Enrique Rodó, que publicara en 1900 una obra de significado extraordinario para toda la historia de la cultura latinoamericana contemporánea: **Ariel**.⁸ En particular, la idea del hombre, que desarrolla Rodó, es la misma que luego encontramos en las obras de Siri: esto es; la de que **"cada hombre debe realizarse, o por lo menos tratar de realizarse, en la totalidad de sus aptitudes y facultades. Idea, si se quiere, tan vieja como el humanismo, pero muy importante por lo que ella llegó a implicar en aquel momento histórico"**.⁹

Para la formulación de su pensamiento Siri se vale mucho de Tomás de Aquino de quien presta, en particular, la ontología y la doctrina de la Creación. Ello se debe, a mi juicio, al influjo que tuvieron en el autor sus vivencias en Italia, y no al renacimiento del tomismo en tierras hispanoamericanas, que sobrevino especialmente en Argentina allá por la mitad del siglo XIX —particularmente debido, después a Tomás de Casares (1895) y a Octavio Nicolás Derisi (1907). Este último definido por M. F. Sciacca como **"el representante más activo y preparado del neotomismo latinoamericano"**.¹⁰

7 C. A. SIRI, *Así fue mi vida - Los años formativos*, Cap. I (obra inédita).

8 JOSE ENRIQUE RODO, *Ariel*, Editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1962; cfr., SERGIO SARTI, *Panorama della filosofia, etc.*, op. cit., pp. 73-97.

9 SERGIO SARTI, *Panorama della filosofia, etc.*, op. cit., p. 85. Nótese que en el surco de Rodó nace el movimiento de los "fundadores", que se difundió en todo el Continente Latinoamericano promoviendo una filosofía nueva y original (si bien es claro, en ella, el influjo de la cultura europea), y que tuvo tres diversas áreas de influencia: una personalista, a la cual se adhieren cuantos acogen las corrientes del existencialismo, o del personalismo mouneriano, lo mismo que la filosofía agustiniana de la integralidad, de M. F. Sciacca; la segunda hegeliana, y la tercera marxista.

10 MICHILE F. SCLACCA, *La filosofía oggi*, 3a. ed., Marzorati Ed. Milano, Vol. II, p. 462.

El primero que formuló un juicio sobre la personalidad filosófica de Siri ha sido Francisco L. Peccorini,¹¹ quien, vinculándolo a los modernos pensadores mejicanos,¹² agrega: "(...) **es casi imposible clasificar a Carlos Alberto Siri, ya sea entre los filósofos o entre los teólogos. Sin embargo, decidimos considerarlo como un pensador existencialista —como un hombre que se ocupa de la existencia humana**".¹³

La sugerencia de F. L. Peccorini ciertamente es preciosa, si entendemos el término 'existencialista', como nos lo advierte el mismo Peccorini, en el sentido más amplio de la palabra. Empero, me parece que para precisar la referencia el pensamiento de Siri puede vincularse, más específicamente, al personalismo cristiano de carácter mounieriano,¹⁴ pero con una superación del dualismo persona-individuo. De hecho Siri afirma la unidad substancial del hombre, para luego distinguir entre los ámbitos históricos donde se actualiza el devenir humano: la comunidad y la sociedad. Las especulaciones de Siri representan, así, un aprovechamiento original de múltiples intuiciones y

11 FRANCISCO L. PECCORINI, docente de Filosofía en la Universidad californiana de Long Beach (definido por Siri como uno de los más grandes Tomistas de la América Latina), es el autor de un estudio, todavía inédito, en torno a la filosofía cívico social: *From the 'Community' to the 'Polls', Carlos Alberto Siri an the 'Existential' Back-ground of the State*, versión escrita a máquina de 86 páginas (que yo he podido leer por gentil concesión del autor).

12 Algunos motivos fundamentales de la antropología siriana los encontramos en Agustín Fernández Basave del Valle (Guadalajara 1923), quien, entre los filósofos mejicanos de orientación cristiana, es hoy, ciertamente el más conocido. "El hombre —escribe Basave— es esencia y existencia, alma y cuerpo, forma y materia: es una dualidad que se conjuga en la unidad, y por esta unidad —que aristotélicamente es una substancia— el hombre es persona. Perder de vista uno de los dos términos de la uni-dualidad significa eludir el problema y frustrar las expectativas del hombre de hoy, que exigen el análisis del hombre completo. En el hombre hay algo que fluye y cambia y algo que permanece, y aquello que cambia tan sólo puede ser entendido a la luz de lo que permanece. La persona es una entidad dinámica, el hombre es un ser peregrinante, un "ser en camino". AGUSTIN FERNANDEZ BASAVE DEL VALLE, *Filosofía del Hombre. Fundamentos de antropología metafísica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

13 Prólogo de M. F. SCIACCA, p. 63; y, además: "Hay un amor que nace de la indigencia del hombre. El yo se vuelve al tú para abrazarlo y unirlo a sí mismo. Pero este anhelo —expresión de la inmensidad y de la soledad del yo— es una señal de pobreza... No obstante existe un otro amor que no surge de la indigencia, sino de la plenitud. Y no se trata de un tú puesto al servicio del yo, sino, al contrario, de un yo que comunica su riqueza al tú": *Ibid.*, p. 311. Agustín Fernández Basave del Valle también es autor de un artículo sobre el pensamiento de C. A. Siri: AGUSTIN FERNANDEZ BASAVE DEL VALLE, *Carlos Alberto Siri*, publicado por *Grande Antología Filosófica*, Vol. XXVII, Milano, Marzorati, 1977, pp. 240-245.

14 En Argentina siguen también esta corriente muchos pensadores, entre los cuales RAFAEL VIRASORO (1906), que aun cuando no distingue claramente la comunidad y la sociedad aparece muy en armonía con Siri, al afirmar que "la verdadera comunión se obra en nosotros (no en la sociedad), como punto de encuentro del yo con el tú, como unión de la libertad personal en el amor (...)" "En modo tal que la vida en comunidad tiene su raíz en el amor". (Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 313-319).

experiencias que difícilmente son perceptibles en un mismo pensador: la filosofía cívico-social no surge, tan sólo, de la fusión entre la cultura hispanoamericana y la europea —como lo advierte explícitamente el mismo autor:

“No es posible encontrar en otras filosofías, **a priori**, la fuente de mi filosofía. Sobre el particular deseo subrayar que mi pensamiento no es un producto de lecturas, o del influjo de determinadas escuelas filosóficas, sino, simplemente, el efecto de mi amor al hombre, que me ha movido, **a posteriori**, a buscar en la historia de la filosofía perenne y de la teología de los más autorizados intérpretes de la revelación divina, la confirmación de mis intuiciones humanas, hasta permitirme estructurar conclusiones personales que yo estimo que en gran medida son originales, cual corresponde formularlas a un autodidacta sin estudios superiores”.¹⁵

En verdad, como resulta del análisis que sigue, los conceptos en que Siri funda su doctrina —**comunidad-sociedad, compósito igualdad-desigualdad**—, son esencialmente originales y merecen —así lo pienso— conocerse y estudiarse, no sólo por su valor intrínseco y teórico, sino también por sus posibles aplicaciones prácticas, que el propio autor estudia y expone analíticamente.

¹⁵ Carta personal dirigida a quien escribe esta tesis, procedente del autor y fechada el 15 de diciembre de 1978.

CAPITULO I

LAS OBRAS

El libro que ha hecho conocer a Carlos Alberto Siri más allá de las fronteras de El Salvador es **La Preeminencia de la Civitas y la insuficiencia de la Polis**,¹ con el cual inicia, en 1967, la publicación de sus escritos.

¹ C. A. Siri, **La Preeminencia de la Civitas y la insuficiencia de la Polis - Una síntesis ontológica**. Ministerio de Educación, San Salvador, 1967, pp. 212; cfr., AGUSTIN FERNANDEZ BASAVE DEL VALLE, **Carlos Alberto Siri**, en **Grande Antología Filosófica**, Vol. XXVII, Milano, Marzorati, pp. 240-245; ELEUTERIO ELORDUY, S. J., **Llamamiento temporal a los creyentes**, en “**Estudios de Deusto**”, Vol. XVI, No. 34 (Mayo-Agosto 1968), Bilbao, 1968, pp. 343-354; FRANCISCO L. PECCORINI, **From the 'Community' to the 'Polis', Carlos Alberto Siri and the 'Ek'sistential' Back-ground of the State**, op. cit.

“Es la obra que estimo más, porque constituye la síntesis histórica que originalmente me condujo a la definitiva formulación de mi pensamiento filosófico”.²

La obra también aspira a ser una contribución para resolver los problemas más dolorosos de los pueblos latinoamericanos:

“una masa ingente carece del mínimo de bienes que requieren los individuos humanos para poder alcanzar, por sí mismos, con la operación normal de la propia dinámica, aquella perfección personal que básicamente es indispensable para satisfacer las exigencias del bien común”.³

El libro, cuyo título nos dice lo que es la filosofía “**cívico-social**”, revela la amplia experiencia política y sociológica de Siri, su profunda preparación histórico-filosófica y la convicción de que el Cristianismo no es una doctrina abstracta, sino que exige ser vivido y aplicado integralmente: manifestándose, así, el germen de todo el pensamiento siriano, tal como éste se refleja en las cuatro partes que integran la obra.

La reflexión de Siri parte de lo concreto —de la experiencia—. Sus múltiples actividades le han confirmado que la persona humana, con todas sus virtualidades, no puede promoverse directamente, ni por la sociedad, ni por el Estado —a los cuales les compete solamente la tarea de facilitar la consecución de los medios e instrumentos que aseguran aquel mínimo de condiciones existenciales que son adecuadas e imprescindibles para el bien común.

“La necesidad de encontrar la manera de habilitar suficientemente a los hombres de las masas latinoamericanas, para que ellos mismos puedan producir la perfección propia y contribuir a la óptima perfección de la sociedad, me ha llevado a inquirir, a la luz de la historia universal y de la filosofía perenne, cuál es, en lo colectivo, la operación que promueve el bien de los individuos, distinta de aquella que promueve el bien del todo social”.⁴

La primera parte del estudio introduce a la terminología siriana y clarifica, en particular, el significado “**del binomio comunidad-so-**

2 Carta personal del autor a quien escribe esta tesis, fechada el 1 de septiembre de 1978.

3 **La preeminencia de la Civitas y etc.**, op. cit., p. 20.

4 **Ibid.**, p. 21.

ciudad"⁵ Las categorías de **comunidad** y **sociedad** se convierten en exigencia necesaria de la naturaleza del hombre, de manera que la sociología viene a ser una filosofía antropológica.

Por **comunidad** Siri entiende:

"(...) un '**todo**' de convivencia humana que surge del amor universal que le tiene el hombre a la propia perfección y a la de sus semejantes, en cuanto reduplicaciones del propio ser: un ente colectivo integrado por personas esencialmente idénticas entre sí, que al reconocer la propia igualdad —de ser, poder, dignidad y destino—, se solidarizan espontáneamente con una relación de comunión que es superior y anterior a toda forma social".⁶

Mientras que por "**sociedad**" entiende:

"aquel todo de cooperación colectiva, de carácter instrumental y temporal, que surge accidentalmente de la indigencia existencial de los individuos como empresa deliberadamente concertada, organizada para salvaguardar, en beneficio de todos, los bienes esenciales ya poseídos en común, y para lograr, en lo históricamente posible, los complementarios que requiere ulteriormente el perfeccionamiento de los individuos que la integran".⁷

Para mejor evidenciar las diferencias que se dan entre los dos entes, **comunidad** y **sociedad**, Siri recurre a dos imágenes del **Nuevo Testamento**: cuando Cristo expresa el deseo de que todos los hombres sean una sola cosa en el amor —**ut omnes unum sint**—,⁸ él se refiere a la comunidad; mientras que, cuando San Pablo, dirigiéndose a los Corintios recurre al ejemplo de la mutua complementación de las partes del cuerpo humano, para invitar a los miembros de la comunidad a la cooperación sinérgica, él habla de la sociedad.⁹

La preeminencia de la comunidad, en cuanto concierne a la sociedad, se explica por la relación que advierte Siri entre los dos com-

5 *Ibid.*, p. 27.

6 *Ibid.*, p. 29.

7 *Ibid.*, pp. 29-30.

8 *Ibid.*, p. 30.

9 En el sentido de que cada individuo, según las propias dotes, cumpla bien la tarea que exige de él el bien común de la sociedad.

ponentes ontológicos de la naturaleza humana (la esencia y la existencia): esto es, entre aquello que hay de igual y de desigual en la naturaleza de los hombres. La universalidad de la esencia humana, de la cual procede la igualdad esencial de los hombres, es la **ratio essendi** de la comunidad, mientras que la desigualdad que distingue a los individuos es la **ratio essendi** de la sociedad,

“(...) cuya motivación remota, básica y primordial, procede originalmente de la unidad esencial que causa la igualdad de todos los hombres: teniendo presente, como lo enseña Santo Tomás, que de la unidad procede primeramente la igualdad y después la multiplicidad”.¹⁰

A la empresa social le corresponde la tarea de organizar el pluralismo existencial para la mayor consecución y para el uso correcto de los medios destinados al enriquecimiento de la totalidad del cuerpo social —**finis operis**—: un bien que pertenece al ‘todo’ social, pero que, como producto del esfuerzo conjunto de los componentes de la sociedad, pertenece individualmente a cada uno de ellos.

“Un bien que, una vez poseído y disfrutado en común, se convierte, **ipso facto**, en bien inmanente de la comunidad”¹¹

porque es generado por el esfuerzo personal de cada individuo —**finis operantis**.

La relación primordial entre los hombres no es propiamente la social, sino una relación de comunión que proviene de aquello que todos los hombres tienen en común y que es universal:

“una relación que es el producto del amor que el hombre le tiene, irresistiblemente, a su propio ser y a todo lo humano; a la propia felicidad y a la de sus semejantes, en cuanto reduplicaciones de una misma esencia...”;¹²

esto es, una relación de solidaridad distinta de las relaciones sociales, las cuales, como precisa Siri, proceden de la necesidad de los medios que exige el **devenir temporal**.¹³

10 *Ibid.*, p. 30. El autor fundamenta su exposición en Santo Tomás, **Suma contra los Gentiles**, libro 2, cap. 45.

11 *Ibid.*, p. 41.

12 *Ibid.*, p. 42.

13 Cfr. S. DE ANITUA, S. J., **Apreciación de la Obra**; también a CARLOS ALBERTO SIRI, **La Preeminencia de la Civitas y etc.**, op. cit. p. 14: “Antes que la sociedad, existe la comunidad humana. El hombre se junta con el hombre, antes que por vínculos sociales, por vínculos de amor”.

El Capítulo III de la Primera Parte de la obra, aun cuando muy breve (Ontología de la tesis, pp. 45-50), es de importancia fundamental para la filosofía **cívico-social**. En ella Siri desarrolla una síntesis de la doctrina hilomórfica aristotélico-tomista, analizando con particular atención el concepto de '**privación**' (**stéresis**), "**así como lo expone el Aquinatense en su opúsculo sobre los principios de la Naturaleza**",¹⁴ al mismo tiempo que examina el proceso ontogénico desde el punto de vista de las causas intrínsecas, considerando la **stéresis** como principio que determina y condiciona el devenir.¹⁵

Al exponer su filosofía **cívico-social** en lo que concierne a la entelequia colectiva, Siri concluye que tal entelequia representa a toda la humanidad que convive; esto es, a la multitud universal de todos los hombres —todos esencialmente iguales y todos existencialmente diversos:

"En esa entelequia, la multitud de hombres iguales y desiguales constituye la causa material. La causa formal, que produce la comunidad, es el bien común solidariamente poseído y aquél que todavía no se posee: para el cual, empero, la multitud está en potencia universal absoluta, con derecho a él por el propio destino natural. La sociedad, por su parte, como empresa temporal e instrumental del devenir, se origina del estado de privación existencial en que accidentalmente se encuentra la multitud y, en último término, sus componentes individuales —que son la única causa **substancial eficiente** del proceso que se produce".¹⁶

Consiguientemente la sociedad está destinada a desaparecer cuando, al superar su estado de privación, los individuos y la comunidad lleguen a su plena perfección, para la cual están en potencia por razón de la causa final.¹⁷

La segunda parte de **La Preeminencia de la Civitas y la insuficiencia de la Polis**, revela la vigorosa investigación histórico-filosófica efectuada por Siri para fundamentar su doctrina.¹⁸

El análisis de la cultura griega y de la cultura cristiana, con par-

14 **La Preeminencia de la Civitas y etc.**, p. 45.

15 Cfr. *Ibid.*, p. 47.

16 *Ibid.*, pp. 48-49.

17 Cfr. *Ibid.*, p. 49.

18 Cfr., *Ibid.*, pp. 53-116, Segunda parte - Confirmación histórica.

ticular referencia a Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, le confirma que:

“El principio de la interdependencia ontológica de las causas es luminoso y fecundo, con inmensas posibilidades prácticas cuando se aplica al todo comunitario de la convivencia humana en cuanto ente”.¹⁹

Siri reconoce que Santo Tomás no parece haber establecido una distinción entre **comunidad** y **sociedad**: empero advierte que cuando el Aquinatense especifica lo que es propiamente la sociedad, “(...) **deja entrever aquello que no es, contribuyendo, en sentido negativo, a la identificación de la comunidad en cuanto distinta de la sociedad**”.²⁰

En los capítulos III y IV, de esta Segunda Parte, la investigación histórico-filosófica de Siri define el concepto de **Civitas**. Con tal propósito se remonta a los estoicos, a la visión teleológica y teológica de San Agustín y a Dante;²¹ pero se refiere sobre todo a los teólogos juristas españoles del Siglo XVI, que tuvieron el mérito de sistematizar los primeros fundamentos teóricos de una doctrina sobre la república universal de todos los hombres —particularmente los dominicos Domingo Soto²² y Francisco de Vitoria.²³

La filosofía política de Vitoria desarrolla el pensamiento tomista, en cuyo contexto la comunidad política, autónoma en el ámbito de los fines temporales del hombre, es una institución de derecho natural. El Sócrates español —Siri con frecuencia así menciona a Vitoria—, no reconoce explícitamente la distinción entre comunidad y sociedad, pero de hecho la presupone cuando entiende por **‘todo el orbe’** la organización del género humano en que la totalidad de los hombres constituyen las **Civitas (Civitas maxima Vitoriana)** —la cual es, según la doctrina de Siri, la forma de la comunidad.

19 *Ibid.*, p. 64.

20 *Ibid.*, p. 69; Cfr., S. TOMAS, *Del regíme principum*. Libro 1, Cap. I y XIV, Libro II, Cap. IV.

21 *Ibid.*, p. 74.

22 Domingo Soto (Segovia, 1494 - Salamanca, 1560), teólogo, consultor de Carlos V en el Concilio de Trento, donde defendió a los indios de América, oprimidos por los españoles. Es autor de un tratado “*De Natura et gratia*”.

23 Francisco de Vitoria (1492-1546), teólogo y filósofo del derecho, cuya contribución más sobresaliente a la filosofía política aparece en el campo del Derecho de Gentes. Vitoria compila una teoría en la cual el **orbe (Totus Orbis)** es visto como una comunidad universal de pueblos, fundada en el derecho natural: los diversos pueblos (que por derecho natural se constituyen en comunidad mundial), están unidos entre sí por el vínculo de la naturaleza común humana, de la cual surge la persona moral de todo el orbe.

La confirmación definitiva del valor de la propia doctrina la descubre Siri en Luigi Taparelli (**Saggio Teoretico di Diritto Naturale appoggiato su fatto**).²⁴ El interés de Siri se concentra, al respecto, en los artículos 736, 739, 740, 1683,²⁵ en cuyo contexto Taparelli pone de manifiesto la existencia de las dos operaciones que son imprescindibles para la dinámica humana, y distingue “entre la operación cívica y la operación política de los promotores naturales de la Civitas y de la Polis”.²⁶

Los conceptos de Taparelli se convierten, para la filosofía cívico social, en el obrar cívico —dirigido al perfeccionamiento de los miembros individuales de la colectividad (*finis operantis*)— y en el obrar político, en cuanto medio indispensable para asegurar en la colectividad aquel mínimo de condiciones existenciales que requiere la plena actualización de la *praxis cívica*.

Los capítulos VI y VII, de la Segunda Parte de la obra, enriquecen la doctrina de Siri con otras contribuciones específicas, en que el autor reconoce su débito tanto al sociólogo y moralista austriaco Johannes Messner,²⁷ cuanto al filósofo y sociólogo alemán Ferdinand Tönnies.²⁸ Al primero le debe los conceptos de **fuerzas regeneradoras de la comunidad** y de **la sociedad en cuanto distinta del Estado**,²⁹ y al segundo la distinción entre **comunidad** y **sociedad**, de la cual procede el título del libro más significativo de Tönnies: ‘**Gemeinschaft und Gesellschaft**’ (Lipsia 1867; VIII Ed. 1935; Trad. It., Milano 1963).

La tercera parte de la obra se compone de cinco ensayos complementarios,³⁰ algunos de los cuales también pueden ser leídos indepen-

24 LUIGI TAPARELLI, *Saggio Teoretico di Diritto Naturale appoggiato su fatto*, Roma 1855, 2 Vols.

25 Siri considera ampliamente estos artículos en el Cap. V, parte II, pp. 87-88 de *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit.

26 Cfr. *Ibid.*, p. 86. La Polis, como lo veremos después, viene a ser, en la doctrina siriana, la forma de la sociedad.

27 Johannes Messner nació en Austria en 1891. Proviene de la escuela de Max Weber y auspicia el advenimiento de un solidarismo cristiano. Su doctrina se funda en los principios éticos de la doctrina tradicional católica: bien común e integración mutuamente complementaria. Para Messner, el hombre se realiza integralmente con su acción moral, mediante el encuentro personal con los otros hombres. Cfr. JOHANNES MESSNER, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1949, 7a. ed. 1965; trad. al inglés: *Social Ethics and Facts. Natural Law in the modern world*, St. Louis 1952; Cfr. también JOHANNES MESSNER, *Die soziale Frage*, 6a. Ed., Innsbruck 1955.

28 Ferdinand Tönnies (1855-1936), amplió la concepción dialéctica de Marx, alegando que son dos los tipos de organización que de hecho dominan en el proceso histórico y que lo caracterizan: la **comunidad** y la **sociedad**. Cfr. también FERDINAND TÖNNIES, *Soziologische Studien und Kritiken erste Sammlung*, Jena, G. Fischer, 1925.

29 Cfr. *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 89.

30 *Ibid.*, pp. 119-180.

dientemente del tema general, en particular los que tratan sobre la familia, la amistad y las causas regeneradoras de la sociedad; los otros, en cambio, complementan el desarrollo de la doctrina **cívico-social**.

El primer ensayo, **Civitas y Polis**, corresponde al segundo de los dos grupos citados.

“La conclusión a que deseamos llegar tiende a confirmar que las entidades que estamos contemplando, la **comunidad** y la **sociedad**, se convierten, ya formadas, en las dos realidades que llamamos **Civitas** y **Polis**: la **Civitas**, con destino supra-social y supra-temporal, establecida para la intercomunicación o comunión frutiva de la perfección humana (el bien común absoluto de la humanidad) y la **Polis** supra-individual y transitoria, con función instrumental, para la consecución gradual del bien relativo de la sociedad —el fin inmediatamente posible en el hacerse de la comunidad”.³¹

El espíritu cristiano, que impregna todo el pensamiento de Siri, emerge vigoroso en la cuarta y última parte de la obra: el capítulo con que la concluye se dirige, en particular, a los cristianos, que son llamados a promover la renovación de la comunidad y la renovación social —según el camino trazado por Cristo.³²

La profunda religiosidad de Siri encuentra su completa expresión en la segunda obra, **Hitos en el Camino - La Dinámica del devenir** (Ministerio de Educación, San Salvador 1969, pp. 225).

La introducción presenta la queja del autor: el hombre ha perdido la noción de finalidad, olvidando que en esta vida los afanes humanos tienen una razón de ser espiritual; o, mejor dicho, escatológica. Olvido por el cual el hombre camina, al través de su existencia, sin dirección precisa y con la certeza absurda de que nunca habrá de llegar a una meta: o, en el mejor de los casos, aun cuando convencido de la existencia de una meta, confundiendo los medios con el fin. Siri expresa entonces el anhelo de:

“(. . .) confortar al peregrino de la tierra, ayudándole a encontrar su ruta en el mundo en que deviene. Ayudándole no sólo a descubrir medios de vida, sino razones de vida: estimulándolo no sólo a encontrar medios para progresar, sino llevándole la noticia de su meta”.³³

31 *Ibid.*, pp. 119-120.

32 Cfr. *Ibid.*, pp. 201-212, Cap. III, **Llamamiento a los cristianos**”.

33 *Hitos en el Camino*, p. cit., p. 13.

Las etapas de la producción filosófica de Siri constituyen algo así como un continuo encadenamiento de anillos: con cada etapa condicionada por las otras y todas concurrentes al fin —en manera que la intención teleológica predomina en su pensamiento.

Todos sus libros están caracterizados por la misma estructuración armónica: **Hitos en el Camino** se compone de veinticuatro capítulos, cada uno de los cuales debe considerarse, en sí mismo, como un 'hito'³⁴ para la orientación del devenir del hombre, teleológicamente considerado.

Siri desarrolla su tesis como ya la había delineado inicialmente en **La Preeminencia de la Civitas y la Insuficiencia de la Polis**:³⁵

"...en el orden del hacerse de las cosas, el generador del devenir hipostático del hombre es su **querer ser** y su **querer obrar** para conseguir la meta: la voluntad de llegar, eficazmente, a aquello que reclama la plenitud de su existir —no a cualquier fin, sino al fin"³⁶

En **Hitos en el Camino** Siri se pregunta:

"...de dónde le viene, al hombre, ese su **querer**, que es como la semilla de su destino —un **querer** que en sí mismo no posee el fin, pero que lo presupone, y que está ordenado a él con virtualidad infrustrable?"³⁷

La profunda meditación de los primeros versículos del **Génesis**, que predomina en los capítulos iniciales de la obra,³⁸ le confirma que:

"Para poder intuir algo sobre el principio y el fin de todas las cosas —el **alfa** y **omega** del devenir—, la verdad primordial es la Creación"³⁹ (...) El talón de Aquiles de todo filosofar surge de la posición que el hombre adopta frente a la realidad de la

34 En italiano la traducción del término "hito" no tiene más equivalencia que la de "pietra millare".

35 Cfr. **La Preeminencia de la Civitas y etc.**, op. cit., IV parte, Cap. I, pp. 183-193.

36 **Hitos en el Camino**, op. cit., p. 190.

37 **Ibid.**, p. 190.

38 **Ibid.**, Cap. I: "La Creación"; Cap. II: "La comunidad del ser".

39 **Ibid.**, p. 32. No es al acaso que F. L. Peccorini (Profesor en la universidad californiana de Long Beach, definido por Siri como uno de los más grandes tomistas de la América Latina), indica que en la Creación está la llave para la interpretación de todo el pensamiento siriano "No wonder, therefore, that Creation should constitute the best threat for us to follow in our attempt to get hold of Siri's succulent thought. (From the "Community" to the "Polis" Carlos A. Siri and the "Existential" Back-ground of the State, op. cit., p. 10).

Creación en el hacerse del devenir. O sea, de la aceptación, o de la negación, de una ontología que, al iluminar el universo como entidad finita y contingente, lo somete al gran Señor de todo lo que es".⁴⁰

En verdad —admite Siri—, sería impropio buscar en la Biblia la explicación de la naturaleza del átomo, porque el **Génesis** no es un tratado científico; empero, en todo caso, para poder alcanzar su felicidad y su fin, el hombre no puede prescindir de la Creación, que es la verdad fundamental

"(. . .) que lo ubica en su lugar preciso, en el orden jerárquico que le corresponde como creatura que se debe totalmente a su Creador; en un mundo que pertenece a Dios, aun cuando haya sido creado para que el ser humano lo posea como propio y pueda, con él, alcanzar su último fin".⁴¹

Dios, fuente de la creación, resulta ser, para Siri, el destino último de nuestro devenir terrenal. En la creación se establecen ya las características del género humano de las cuales procede el **querer-querer seminal** que mueve al hombre hacia su realización personal, mediante la libre adhesión a la dinámica que lo predetermina.

"Aquél que se llama a sí mismo "**Yo soy el que soy**", comienza por comunicar el ser como un acto trascendente⁴² (. . .) Todo el camino de la creación no es más que el cauce para el tránsito del ser en su ascesis de lo menos a lo más, de lo imperfecto a lo perfecto. Un devenir en que las cosas ascienden ejerciendo la propia eficiencia y eficacia naturales, auxiliadas por el poder de Dios".⁴³

Iluminados con esta luz deben considerarse todos los capítulos sucesivos de **Hitos en el Camino**, algunos de los cuales, de no fácil lectura, exigen una adecuada preparación teológica.⁴⁴

En particular, esta norma debe aplicarse a los capítulos **VII (La Virtud)** y **IX (La prioridad del Amor)**, que son los que aclaran mayor-

40 (N. B. Mía es la traducción de esta y de todas las citas sucesivas procedentes de los artículos de F. L. Peccorini).

41 *Ibid.*, p. 36.

42 *Ibid.*, p. 40.

43 *Ibid.*, p. 44.

44 Cfr. *Ibid.*, Caps. IV, VI, VII, X, XII, XX.

mente la dinámica del devenir: una dinámica que lleva al hombre a la consecución de su último fin y que es promovida por el amor, cuyo iter pasa del eros a la charitas, ya sublimado por los efectos de la gracia.⁴⁵

Según Siri, además, la plena actualización del devenir exige "... la más vigorosa actualización de las virtudes naturales, entre las cuales la *sophrosyne* es la primera y fundamental —debido a que dispone al hombre y a la comunidad para la consecución del fin".⁴⁶

La doctrina de Siri, sobre el valor de las virtudes cardinales en el ámbito del devenir, proviene de una interpretación de doctrinas de Joseph Pieper, tomadas de su obra *Zucht und Mass. Über die vier Kardinaltugend*, Lipsia 1939.⁴⁷

Entre las virtudes cardinales hay una que, a juicio de Pieper, aparece determinante para disponer al hombre a la propia perfección inmanente: tan insustituible que cuando ella no obra, el auxilio de Dios es impotente.

"¿Cuál es esa virtud? Los griegos la llamaron *sophrosyne* y los latinos *temperantia*".⁴⁸

Siri advierte que en su acepción original el significado del término griego responde mejor al concepto de *sensatez ordenadora*, y no al negativo que le dieron los latinos —para quienes, sin embargo, el verbo *temperare* también encerraba, en los principios del cristianismo, la *idea de ordenar un todo único formado por partes diversas*".⁴⁹

"En tal manera, mientras Santo Tomás veía las virtudes principalmente como políticas, concediendo que también son virtudes que perfeccionan al *homo viator* individual, Siri, siguiendo

45 Cfr. *Ibid.*, p. 191.

46 Cfr. *Ibid.*, p. 115. "La doctrina que sustentamos se funda en el magisterio de San Bernardo, como consta, luminosa, en su *Tratado del Amor de Dios* (Capítulos VIII, IX y X). Doctrina según la cual el amor antropocéntrico es el primer motor perfectivo del hombre. Un amor que, cuando es recto, lo lleva a descubrir que la propia naturaleza, con todo lo que ella incluye, entraña una imagen viva de Dios".

47 Joseph Pieper, filósofo alemán nacido en Elte (Steinfurt, Westfalia) el 4 de mayo de 1904; cuyo empeño filosófico se dirige, sobre todo, a la fundamentación metafísica y cristiana de la antropología (Cfr. A. BABOLIN, "Voce PIEPER", en *Enciclopedia Filosófica*; G. C. Sansoni Edit., Florencia 1967, Vol. IV, 1584-1585).

48 *Ibid.*, p. 90.

49 *Ibid.*, p. 9. Con el fin de aclarar el significado exacto del verbo *temperare*, el autor recurre nuevamente a la traducción latina de la Primera Carta de San Pablo a los Corintios: "Deus temperavit corpus..." (San Pablo, I Corintios, 12, 24).

las huellas de Pieper, nos demuestra que su aspecto comunitario es más bien un producto natural de la substancia de ellas, que debe ser determinado de acuerdo con la dinámica que corresponde al **seedy love** (constitutivo del querer-querer, reconocido también por Peccorini) de la persona individual".⁵⁰

Para comprender mejor el capítulo VIII y el lugar que corresponde a su contenido en la estructuración de **Hitos en el Camino**, es preciso tener presente la tesis que se proclama en **La Preeminencia de la Civitas y la Insuficiencia de la Polis** y que fundamenta la filosofía de Siri: esto es, que sólo el hombre es el agente substancial, la única causa eficiente y el fin último de todas las instituciones sociales.

Como creatura espiritual que posee una esencia propia según su grado de ser, el hombre estructura, dinamiza y forma, tanto las instituciones sociales cuanto las comunitarias, que son, ambas, proyecciones existenciales suyas.⁵¹ De todo lo cual surge el siguiente corolario:

"... puesto que se imitan a sí mismos cuando se reproducen, las virtudes específicas de los individuos se convierten, al proyectarse en lo comunitario y en lo social, en las virtualidades correspondientes de los entes colectivos que ellas enriquecen. En modo tal que la prudencia individual se trasmuta, al proyectarse en lo colectivo, en prudencia política; la justicia individual, en justicia social; la fortaleza de los miembros de la **Civitas** o de la **Polis**, en fortaleza común. Y, puesto que las virtudes únicamente se generan en los individuos cuando en ellos se da la **sophrosyne**, también en lo colectivo sólo habrá prudencia, justicia y fortaleza, cuando se da, como bien común, la **sophrosyne** colectiva".⁵²

Al llegar a este punto podemos resumir la substancia de la obra: Si no me esfuerzo por lograr mi perfección personal más plena, no puedo ejercer una acción efectiva en mi comunidad. La comunidad está constituida por individuos humanos: el todo nunca será mejor que sus partes. Mi primer deber consiste en esforzarme por llegar a la plenitud de mi destino y al desarrollo integral de mi esencia, mediante aquel **querer-querer seminal** que Dios me infundió al crearme.⁵³

50 FRANCISCO L. PECCORINI, *From the 'Community' to the 'Polis' etc.*, op. cit., p. 54.

51 Cfr. **Hitos en el Camino**, p. 92.

52 *Ibid.*, p. 93.

53 Cfr. HUGO LINDO, *Tributo*, en CARLOS ALBERTO SIRI, **Hitos en el Camino**, op. cit., pp. 18-19.

Optimismo y esperanza puestos en el hombre, porque absolutamente hay fe en Dios: Siri celebra y exalta al hombre porque sólo al través del hombre se rinde gloria extrínseca a Dios.

En los capítulos XVII, XXII, XXIII y XXIV, el autor enfoca su atención en los ámbitos sociales y comunitarios en que se desenvuelve el hombre, para luego delinear

“(. . .) el método de conocer objetivamente, en lo posible, la realidad universal del hombre, y la manera de promover y apresurar, con medios e instrumentos humanos, el cumplimiento de su devenir perfectivo”.⁵⁴

Más aún, sobre la base del binomio igualdad-desigualdad, del compósito alma-cuerpo —que hace que todos los hombres sean esencialmente iguales y existencialmente diversos—, Siri distingue las tareas específicas de las dos entidades colectivas en que actúa la dinámica personal humana: la **comunidad** y la **sociedad**.

En el último capítulo, **Creo en el hombre**,⁵⁵ se pronuncia el desarrollo ulterior de la producción filosófica de Siri, quien, al pronosticar el título de su tercer libro, nos confirma la continuidad orgánica de su pensamiento.

Sólo cuatro años separan a **Hitos en el Camino** de la publicación del estudio más voluminoso de Siri: **Creo en el hombre —ensayos antropológicos**, Ministerio de Educación, San Salvador, 1973, p. 369—. Si en los primeros dos libros el autor examina la ontología y la dinámica comunitario-cívica, aquí, en cambio, su especulación se concentra en el agente individual humano, en cuanto única causa substancial eficiente del bien común.

“En este estudio vamos a tributar un elogio a la naturaleza del hombre, con una apología que no sólo refuta a quienes calumnian a esa **natura magna** —como la llamara Agustín de Hipona—, sino, también, a cuantos hacen de ella la misma Divinidad”.⁵⁶

El fundamento de la tesis que se expone en los dieciséis capítulos de la obra, entraña el reconocimiento de que el hombre, hecho a ima-

54 *Ibid.*, p. 193.

55 *Ibid.*, pp. 215-222.

56 *Ibid.*, p. 9.

gen y semejanza de Dios para ser rey de la creación, es, en el plano natural, el único agente libre y responsable que consigue por sí mismo el propio fin, y que posee en cuanto tal, como persona, un **finis operantis** superior a todos los medios accidentales —**finis operis**—, que él consigue en colaboración con los semejantes; esto es, un fin último superior a los instrumentos **comunitario-cívicos** y **socio-políticos**.

La obra se abre con una **“breve presentación existencial e histórica de los protagonistas del devenir humano”**,⁵⁷ diferenciando las tareas que competen al hombre y a la mujer —por razón de la diversidad de las respectivas virtualidades naturales—, tanto en la familia como en la comunidad y en la sociedad.

El tercer capítulo, de carácter más especulativo, reinicia el análisis de la estructuración metafísica del hombre,⁵⁸ mostrándonos **“el camino, siempre virgen, que introduce al misterio de los primeros principios”**.⁵⁹

El autor, con los maestros de la **Filosofía perenne**, llega a descubrir **“que el germen primigenio del hacerse del hombre, incoado en su naturaleza íntima, se manifiesta ad extra como tendencia infrustrable a querer-querer y a querer-realizar el propio bien”**.⁶⁰

Este descubrimiento fundamental introduce a los capítulos IV, V, VI, VII y VIII de la obra. En ellos Siri se concentra en el estudio de la influencia de las **razones eternas** sobre las facultades espirituales del hombre (la ley natural en la voluntad, los primeros principios en el entendimiento, y en la memoria la presencia indeleble de la imagen de Dios), hasta concentrarse en las

“(. . .) las leyes divinas que rigen y llevan al alma, con sólo las fuerzas y luces que ella posee ontológicamente, al umbral de Dios, ya en el ápice de la mente: el término del itinerario que conduce al hombre hasta la cumbre de su propia perfección esencial, donde él descubre, siempre presente e incitante, el enigma del arquetipo que lo modeló —la meta de su devenir y la fuente de su beatitud, inclusive en este mundo”.⁶¹

57 *Ibid.*, pp. 9-10; Cfr. también *Ibid.*, Cap. I: **Yo, el hombre**, pp. 15-34; Cap. II: **Ella**, pp. 35-56.

58 Cfr. **La Preeminencia de la Civitas y etc.**, op. cit., pp. 45-50.

59 **Creo en el hombre**, p. 10; Cfr., también Cap. III, pp. 57-80.

60 *Ibid.*, p. 10; Cfr., también Cap. IV: **Las razones seminales**, pp. 81-94.

En armonía con el pensamiento de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y San Buenaventura, Siri advierte que en el cosmos todo es movido, en último término, por el mismo Dios, como causa primera, primer motor, y meta última de todas las creaturas que transitan por los senderos del devenir, sin ninguna contradicción, empero, con el libre arbitrio —tanto que llega a afirmar:

“Creo en mi libertad. De tal manera creo en ella que sin la convicción de que soy libre no creería ni en la omnipotencia, ni en la omnisciencia, ni en la bondad suma del Eterno”.⁶²

El hombre manifiesta su libertad en todo acto que ejecuta, en manera que el libre arbitrio se vuelve esencial para la estructuración del devenir, teleológicamente entendido:

“... haremos de la libertad algo así como el núcleo central del proceso del devenir, tanto de los individuos como de la entera humanidad. Sobre la base de que ese devenir está condicionado por el éxito que alcanza el hombre en los tres ámbitos de sus operaciones: 1)—la conformación de su libertad, **ad intra**, con su substancia natural en cuanto sujeto y única causa eficiente, en el orden creado, de su ascenso individual y colectivo; 2)—la conformación de su operación práctica **ad extra**, siempre libre y responsable, con las tendencias que se dan **a priori** en su naturaleza y que lo impulsan, de modo infrustrable, a querer deliberadamente la consecución de los medios para poder llegar al último fin, y, 3)—la conformación racional de todas sus operaciones según las exigencias de la realidad objetiva que lo atrae desde lo alto como imán y que lo impulsa íntimamente con auxilios gratuitos coadyuvantes, para que pueda progresar por sí mismo en el itinerario **viatorio**, más allá de sus fuerzas naturales —el don de Dios que, como efusión de amor infinito, lo circunda, penetra, ilumina y fortalece”.⁶³

Siri se apoya en la teología para corroborar su tesis, pero asimismo insiste en que él trata, primordialmente, del hombre imperfecto, que de manera absoluta y autónoma tiende a la propia meta: la plena felicidad. O sea, que trata del hombre animal que precede al hombre espiritual (San Pablo) —de los hijos de Adán y no de los hijos de

62 *Ibid.*, p. 95; Cfr., también Cap. V: Mi libertad, pp. 91-108.

63 *Ibid.*, pp. 12-13.

Dios—, En una inquisición que se concentra en la promoción del **querer-querer** ascender del hombre hacia su último destino.

El propósito de Siri lo lleva a discurrir sobre la crisis contemporánea de la humanidad y respecto a la manera de resolverla. Una crisis —advierte— que no se debe a la insuficiencia de instrumentos sociales, cuya proliferación y predominancia contribuyen, más bien, a su empeoramiento ulterior. Por lo cual su solución no depende, en primer término, ni de la sociedad, ni del Estado, sino que exige la creación de los **instrumentos comunitario-cívicos** —los únicos aptos para favorecer la cooperación voluntaria y responsable de los ciudadanos y para darle plena eficacia a los programas del desarrollo que requiera la distribución equitativa de los bienes ya poseídos o que pueden ser poseídos.

“En la parte final de nuestro estudio discurrimos en torno a los ámbitos históricos en que se desarrolla **viatoriamente** el proceso colectivo del devenir humano —la comunidad y la sociedad—, ofreciendo, inclusive, una primera definición de lo que podrían ser los instrumentos comunitario-cívicos para la **praxis** específica, en cuanto distintos de los socio-políticos”.⁶⁴

¿Qué entiende Siri por **instrumentos comunitario-cívicos**?

El autor le dedica a este elemento esencial de su doctrina su libro intitulado **La Patología de la Sociedad —diagnóstico y terapéutica**. (México, Edición del autor, 1978, p. 178): una obra que, como el mismo Siri lo manifiesta, está suscitando mucho interés en toda la América Latina⁶⁵ y que, según juzga Francisco L. Peccorini, cabe calificar como “**un estudio magistral que condensa la madurez filosófica de su autor**”.⁶⁶

El libro se divide en dos partes: la primera, más especulativa, investiga la causa de la crisis patológica que aflige a la sociedad, y la segunda, más práctica, inquiere analíticamente sobre la terapéutica. El primer capítulo de la Primera Parte reitera la tesis fundamental de Siri: esto es, que en la sociedad contemporánea se confunden los medios con el fin, sin que exista distinción entre lo que es la comunidad y lo que es la sociedad, y con el desconocimiento de la superioridad ontológica del **finis operantis** sobre el **finis operis**. De manera que en

64 *Ibid.*, p. 12.

65 Carta personal del autor a quien escribe, fechada el 25 de junio de 1978.

66 FRANCISCO L. PECCORINI, *Actualidad del pensamiento filosófico-político de Carlos Alberto Siri*, artículo inédito de p. 12 (consultado por concesión del autor), p. 1.

la sociedad actual prevalece la lógica maquiavélica, con la advertencia de que

“toda la **praxis** maquiavélica se funda en el supuesto de que las colectividades están siempre integradas por hombres buenos y por hombres malos. Por lo cual, puesto que cuando los hombres son buenos ellos no usan perversamente el poder y en consecuencia no necesitan de la coacción de los gobiernos, se obliga a los gobernantes a ser más malos que sus propios súbditos —con el corolario de que los gobernantes buenos son los peores políticos—. Siempre según una doctrina que, cuando su aplicación es aprovechada por los grupos que integran a las colectividades —e inclusive por los individuos poderosos—, causa la más feroz de las luchas entre los intereses en conflicto, todos empeñados en conseguir para sí mismos —al máximo— tanto el poder económico cuanto el político —siempre según los postulados maquiavélicos”.⁶⁷

Al mismo tiempo que también prevalece la teoría de Hobbes, según la cual

“No existe ningún **finis ultimum o summum bonum**, como aquel de que nos hablan los libros de los antiguos filósofos morales”.⁶⁸

El segundo capítulo de la obra de Siri subraya, en particular, las consecuencias históricas de la teoría y de la **praxis** maquiavélicas,⁶⁹ que el autor interpreta como una confirmación ulterior de su doctrina **cívico-social**: o sea, que no le corresponde al Estado promover la perfección integral de la persona humana, sino favorecer tan sólo, en el ámbito social, la consecución de aquellas condiciones que son imprescindibles para lograr la ordenada y pacífica convivencia humana. Con consecuencias que son evidentes, como lo afirma Siri en el Capítulo III:

67 **La Patología de la Sociedad**, etc., op. cit., p. 23.

68 THOMAS HOBBS, *Leviatano*, Editori Riuniti Roma 1976, pp. 62-63.

69 Cfr. **La Patología de la Sociedad**—diagnóstico y terapéutica, p. 21: “En resumen, Maquiavelo no ve la historia como un devenir progresivo que lleva a la humanidad a su mayor perfección; ni, mucho menos, con visión agustiniana, como un proceso ascendente que tiene un origen, que se desenvuelve dentro de un cauce teleológico y que habrá de terminar en una meta. Para el maquiavelismo, siempre consecuente con su tesis atea, la historia registra tan sólo una secuencia cíclica de hechos inconexos que no llevan a ninguna parte y que apenas sí constituyen —como lo expresa Emilio Gentile en la citada edición de *France Forum*— un libro de recetas técnicas para la ilustración de los políticos y para la conservación del poder”.

“Sin comunidad prevalece en las colectividades —inclusive con la imposibilidad de una armonización externa meramente social —un conflicto disteleológico en que el poder conjunto de los hábitos más fuertes, aun cuando sean los más malos, tiende a desvirtuar y someter a los hábitos más débiles, no obstante que éstos sean los más buenos. (...) Sin comunidad los hombres, en cuanto hombres, se vuelven impotentes para actuar como única causa substancial eficiente de todo bien común”.⁷⁰

Siri, empero, no se rinde. Su certeza se funda en el amor de Dios a todos los hombres y en el infrustrable **querer-querer** de cada hombre, que sólo en la comunidad encuentra el **humus** ideal para ampliar las virtualidades de su esencia. Sin que de ninguna manera pueda darse un devenir armónico si en la colectividad no obra la comunidad, con una teleología suprema que le impone solidaridad universal a todos los hombres —según la naturaleza integral de cada uno y de todos conjuntamente.

En la primera parte de la obra se re-inicia el análisis histórico-filosófico de los conceptos **comunidad, sociedad, Estado**, además de que en el último capítulo, intitulado **Iglesia y Comunidad**, se desarrolla a fondo una distinción entre lo que es la Iglesia en cuanto comunidad y lo que es la Iglesia en cuanto sociedad —todo lo cual revela la inquietud del autor “(...) **ante las realidades que más afligen, en su aspecto humano, al devenir viatorio de la Iglesia**”.⁷¹

La Segunda Parte de **La Patología de la Sociedad - diagnóstico y terapéutica**, señala concretamente las operaciones específicas y propias de los agentes que intervienen e influyen más en el proceso del devenir, para la consecución del **finis operantis** de la humanidad: la familia, la comunidad local, la comunidad nacional, la comunidad supra-nacional, la sociedad, el Estado y la comunidad religiosa.

En el capítulo I, de esta Segunda Parte, Siri aclara lo que entiende por **praxis cívica**, concretando las tareas de sus promotores: **praxis cívica** “que se concentra en la perfección de los miembros individuales de la colectividad, para que pueda darse la integral perfección de ésta”⁷² —promovida por las fuerzas regeneradoras de la sociedad,⁷³ las cuales

70 *Ibid.*, p. 27.

71 *Ibid.*, p. 100; Cfr., también, Cap. XI, pp. 92-100.

72 *Ibid.*, p. 101.

73 Los **hombres buenos** de que habla Aristóteles.

“...representan, en la comunidad, la única semilla, el fermento y la fuerza decisiva, para los cambios históricos que requieren la sociedad y el Estado. Con el reconocimiento de que tales cambios no se logran, en primer término, promoviendo directamente la moralidad y la **praxis** sociales, sino, ante todo, aduciendo —educando— la ética personal en la comunidad: como lo han hecho siempre los más grandes bienhechores de la humanidad —los santos, los profetas y los discípulos de los profetas—, que no se han preocupado tanto por reformar inmediatamente a la sociedad y al Estado, sino por reformarse a sí mismos según una ética que los lleva a la propia perfección esencial y, con ella, a la perfección del prójimo...”⁷⁴

En la medida en que las **fuerzas regeneradoras** se desarrollan, al través de las operaciones **familiar-cívica, comunitario-cívica, cívico-social, cívico-política, supranacional y cívico-religiosa**, la comunidad llega a coincidir con la **gran familia**⁷⁵ preconizada por los estoicos, San Agustín y Francisco de Vitoria: **La Civitas**.

La **praxis cívica**, sistematizada por Siri en páginas ricas de referencias histórico-filosóficas, concreta aún más cuanto él ya había delineado en su libro inédito intitulado **La vocación cívico-social, por una América mejor** (San Salvador, 1976, p. 225): fruto de sus múltiples viajes efectuados al través de todo el Continente Americano durante los años 1960-1964 —al servicio de la ‘**National Catholic Welfare Conference**’—,⁷⁶ con el fin de conocer y evaluar las exigencias espirituales y materiales de las poblaciones latinoamericanas.

En el primer párrafo de la introducción, el autor aclara así el significado del título:

“Me propongo narrar la historia de cuanto hice por contribuir a crear un instrumento apto y adecuado para promover integralmente el bien común humano de los pueblos americanos”.⁷⁷

La obra se divide en dos partes: la primera contiene el diario de aquellos viajes, con la narración, en cada uno de sus diez capítulos, del resultado de los encuentros que tuvo el autor con distinguidas

74 **La Patología de la Sociedad**, etc., op. cit., p. 105.

75 **Ibid.**, p. 151.

76 Conferencia Nacional de los Obispos Católicos de los Estados Unidos de América.

77 **La Vocación cívico-social por una América mejor**, p. 1 (leído por mí en su versión inédita, por gentil concesión del autor).

personalidades de diversas nacionalidades, interesadas en la filosofía **cívico-social**.

Aquellas valiosas experiencias ofrecieron a Siri la primera confirmación de la validez de su doctrina, en el sentido de que ella entraña una fórmula que es fundamental para la promoción del bien común humano, no obstante que en todas partes todavía prevalece la preponderancia unilateral de lo socio-político sobre lo comunitario-cívico.

Siri, que no es solamente un teórico, no vacila en reconocer que en el orden práctico las dificultades se deben, más que todo, al hecho de que todavía no existe en el mundo ningún modelo representativo de los instrumentos colectivos y de los medios específicos que exige la sistematización histórica de la **praxis cívico-social**: aun cuando, no obstante, él nunca desiste del propósito que lo anima, sino que, todo al contrario, argumenta:

“Si la filosofía **cívico-social** concuerda con las verdades eternas y responde a las exigencias del devenir humano, el hecho de que se tropiece con dificultades para concretar su **praxis** no debe desalentarnos, sino hacernos reconocer que está pendiente de respuesta un desafío a la inteligencia y a la creatividad humanas —especialmente dirigido a la técnica en cuanto arte de hacer bien lo que debe hacerse...”⁷⁸

En la primera parte, además, Siri indica que el germen de la enfermedad de los pueblos latinoamericanos radica en la ignorancia y en el menosprecio de lo que es el bien integral del **todo colectivo**, el cual se consigue tan sólo en la medida en que cada una de sus partes concurre con igual determinación para “(...) **querer y poder auto-perfeccionarse según las propias potencialidades esenciales** —sobre la base de que la salud de un cuerpo no podría producirse con **órganos y miembros atrofiados que impidan su plena sinergia operativa**”.⁷⁹

De lo cual surge la necesidad de la aplicación práctica de la doctrina siriana, fundada en la fe en el hombre en cuanto fundador, causa y fin, de todas las instituciones sociales.⁸⁰

La segunda parte de **La vocación cívico-social, por una América mejor**, además de exponer los conceptos básicos de la filosofía siriana

78 *Ibid.*, p. 5.

79 *Ibid.*, p. 7.

80 *Cfr. Ibid.*, p. 14.

presenta un capítulo muy interesante —entre los once que integran la obra—: el Cap. IX, **Espaldarazos**.⁸¹ En el cual el autor resume las numerosas adhesiones tributadas a su doctrina en los ambientes eclesiásticos, culturales e intelectuales —que posteriormente volveré a considerar en la sección dedicada a la crítica de todo el **opus** siriano.

Otro libro de Siri **Así fue mi vida - Recuerdos de la Adolescencia**, Ministerio de Educación, San Salvador 1972, p. 154:⁸² **Así fue mi vida, II Parte - Los años formativos**, todavía inédito.⁸³ **Así fue mi vida, III Parte y IV Parte**, obras inconclusas.

Aun cuando no se trata de un estudio de carácter formalmente filosófico, **Así fue mi vida** merece particular atención. A mi parecer, además de que su lectura es muy agradable, ella puede servir de preparación adecuada para comprender mejor todo el pensamiento siriano.

Con la obra **Así fue mi vida**, Siri aspira a satisfacer una petición de los miembros de su familia, formulada con el propósito de que sus descendientes puedan conocer, narrados por el mismo protagonista, los hechos y las experiencias que más contribuyeron, en el curso de su existencia, a formar su rica personalidad.⁸⁴

“... Todas las etapas de la adolescencia y de la juventud, tal como se describen en la autobiografía, no deben considerarse simplemente como capítulos de una novela, sino como etapas de un itinerario que, al través de escabrosas sendas y al borde de vertiginosos abismos, culmina en el deslumbrante encuentro de la fe con la razón —entre lo divino y lo humano—: en un pensamiento maduro y vigoroso cuya carga de optimismo es tanto más poderosa cuanto más duras hayan sido las batallas combatidas para la conquista de la cumbre”.⁸⁵

81 Cfr. *Ibid.*, Cap. II, pp. 80-93.

82 Existe una traducción italiana, inédita, del Profesor AGOSTINO SCIUTTO: **Una vita I parte - ricordi dell'adolescenza**, p. 71.

83 También de esta segunda parte existe una traducción italiana, asimismo inédita, del mismo Profesor Sciutto, **Una vita, II parte - gli anni di formazione**, op. cit.

84 Cfr. **Crollanza - Diccionario Histórico de los Blasones de las Familias Italianas**, Pisa 1866: **Archivo Parroquial de Ovada**, Actas 1563-1900.

85 AGOSTINO SCIUTTO, Presentación de **Una Vida, II Parte - Los años formativos**, versión inédita, op. cit., p. 111.

CAPITULO II

LA FORMACION

Agotado el examen de las obras de carácter más especulativo, este capítulo se referirá, casi exclusivamente, a la autobiografía que nos brinda Siri en **Así fue mi vida - Recuerdos de la adolescencia y Así fue mi vida - Los años formativos**.¹

El autor efectuó sus primeros estudios en Italia, donde fue enviado cuando sólo tenía ocho años de edad, debido a que el clima de su tierra natal era nocivo para su salud. Residió en Ovada, Monferrato,² hasta 1919, en casa de su tía Angiolina Siri, quien **“sin grandes luces intelectuales, pero con incontrastable amor franciscano, supo enamorarme de la belleza y de la bondad de las creaturas que ha hecho el Artífice Divino para la dignificación y felicidad de los hombres”**.³

Prosiguió sus estudios en los Estados Unidos, en las ciudades californianas de Oakland y Palo Alto (1919-1921).

A su retorno a El Salvador (1922) inició sus actividades como periodista, a las cuales se entregó preferentemente hasta 1945.

En 1932 fue uno de los fundadores del semanario **“Criterio”**, que se publicara por más de veinticinco años en San Salvador, dedicado a promover la reforma social.

En Roma (1937) fundó una agencia noticiosa para la prensa católica ibero-americana (SDA).

Entre los años de 1937 y 1939 fue Editor de la versión iberoamericana de la revista **Cartas de Roma**,⁴ publicada en diversos idiomas bajo la dirección de dos eminentes jesuitas: Francisco Muckerman y José Ledit.

En 1940 sirvió en Washington, D. C., a la **National Catholic Welfare Conference**, como Director fundador de la edición ibero-americana del servicio de noticias (NCWC), de los obispos católicos de los Estados Unidos de América. Después, en 1945, ingresó al Servicio Diplomático de El Salvador, del cual fue miembro durante un cuarto de siglo —hasta obtener el rango de Embajador de Carrera.

1 Los volúmenes III y IV no han sido todavía concluidos.

2 Lugar de origen del padre.

3 **Así fue mi vida - Recuerdos de la adolescencia**, op. cit., p. 10.

4 Editada en el Pontificio Colegio Rúsico.

Son numerosas y muy variadas las tareas que en el curso de la vida diplomática de Siri nos revelan su personalidad multiforme, particularmente cuando participa en Asambleas Generales de las Naciones Unidas (1953-1966-1967-1968).

Entre los años de 1960 a 1964, sirve una vez más a la **National Catholic Welfare Conference**, como Director Auxiliar de su Bureau para la América Latina —cuatro años de viajes al través de todos los países del Continente Americano, exclusivamente dedicado al estudio de los problemas humanos y a la promoción de la filosofía cívica, que él venía madurando desde entonces.⁵

Entre 1967 y 1968 actúa como Encargado de Negocios ante la Santa Sede, y en los años 1968-1969 como Asesor Técnico del Secretario Ejecutivo del Departamento de Educación, Ciencia y Cultura, de la Organización de Estados Americanos, con sede en Washington, D. C.

En 1970 se retiró en su país, para dedicarse de lleno a la formulación de su pensamiento filosófico, con prolongados períodos de trabajo en Italia.

Los datos esbozados nos revelan que en la biografía de Siri no podría prescindirse del católico militante, del periodista, del embajador, del sociólogo y del pensador, porque todos ellos son partes integrantes del Siri escritor —que convierte en filosofía la propia vida:

“los hombres hacen su propio color. Me he preguntado por qué atribuyo a Carlos Siri color de luz. Pues todo en él es claramente, sentimientos, obras. Es una energía labrada que desborda en la conversación y el juicio, y que hoy se condensa en el libro”.⁶

Si se reflexiona sobre las etapas principales de la vida de Siri, brota espontánea una observación: a primera vista no se descubre ningún período particular formalmente dedicado a los estudios humanistas. En efecto, los padres del joven Siri habrían deseado que, al regresar a la patria (1922), el hijo se dedicase a actividades comerciales, o agrícolas en las propiedades de la familia. Empero, ello no se adaptaba a su **“carácter romántico, apasionado e idealista, siempre ávido de enriquecerse intelectual y espiritualmente”**.⁷

5 De estas experiencias nacerá *La vocación cívico-social, por una América mejor*, op. cit.

6 Reynaldo Galindo Pohl, Prólogo en Carlos Alberto Siri, *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 9.

7 *Así fue mi vida - Los años formativos*. Traducción inédita del Prof. Sciutto, op. cit., p. 8.

La incomprensión familiar y el ambiente salvadoreño, en que predominaban la codicia de riquezas materiales y la pretensión de sobresalir socialmente, indujeron al joven Siri a **"querer vivir, más y más, en el mayor aislamiento. Siempre según aquel individualismo intelectual y volitivo que desde mi adolescencia me había convertido en un autodidacta solitario"**.⁸

El mismo Siri indica las fases de su formación espiritual:

- I. El amor a la poesía, siempre inspirado por la belleza de todas las creaturas.
- II. El amor a la verdad, que lo lleva, guiado por Sócrates, a la filosofía.
- III. Una prolongada búsqueda de Dios, hasta llegar, al través del estudio de las religiones, a la conversión a Cristo.

Virgilio y Horacio son sus primeros maestros: en particular lo fascinan las églogas y las odas.

De la producción poética de la juventud de Siri quedan tan sólo algunos fragmentos: en momentos de desconsuelo, el autor lo quemaba todo. De sus poesías bucólicas se citan, a continuación, algunos delicados versos:

Muy cerca de un amate majestuoso
otro amate sus ramas extendía,
estrechando, amante y vigoroso,
a las ramas vecinas. Yo oía
las palabras de célica dulzura
que al soplar la brisa le decía
uno a otro árbol, con ternura
nacida de la mutua simpatía.
Hoy que de otras tierras he venido,
he visto a los amantes solitarios:
los dos viejos colosos se han unido
en el bosque de gnomos legendarios,
siempre con sus ramas enlazadas
y bajo las cortezas retorcidas
dos almas como nunca enamoradas
en el hueco de un tronco confundidas.⁹

⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁹ He leído estos versos en una transcripción que personalmente me enviara el autor con carta fechada el 15 de septiembre de 1978.

La admiración por Virgilio, como lo fuera la admiración por Horacio, suscita en Siri el deseo de imitarlo, y a fines de 1924 esboza una composición pastoril en diez églogas:¹⁰ empero con un fracaso literario que lo convence de que no posee **“una garganta bien dispuesta para el canto”**.¹¹ No obstante lo cual permanece indeleble, en toda su producción sucesiva, la huella de aquellas primeras inclinaciones: **“Inclusive cuando trato sobre materias áridas y abstractas, al intuir una verdad divina, o al aspirar el aroma de lo que en sí es bueno, o al embriagarme con el efluvio de lo bello, estalla, incontenible, mi amor por la poesía”**.¹²

El análisis de la formación de la propia personalidad recuerda a Siri la teoría del proceso providencial del devenir de las colectividades humanas que expone G. B. Vico en sus **Principios de Ciencia Nueva**. No obstante que se da entre los dos filósofos una diferencia fundamental, puesto que Vico afirma que las colectividades determinan el proceso evolutivo de sus partes componentes, mientras que Siri sostiene que son los individuos los únicos agentes substanciales del devenir colectivo humano —con una analogía, empero, que Siri explica así: **“el proceso de mi devenir personal se inició en el ámbito íntimo de las intuiciones poéticas, tal como Vico asevera que comienza toda la historia humana. (. . .). Así fue como Dios se hizo poesía para mí”**.¹³

La transición a la segunda etapa formativa tenía que sobrevenir necesariamente: la irracionalidad de la voluntad exigía del entendimiento explicaciones racionales sobre la naturaleza de las cosas, al mismo tiempo que la metafísica reclamaba la emancipación de lo físico. Por lo cual se impuso, en Siri, el tránsito de la concepción primitiva y fantasiosa de lo bello a la clara visión de la verdad objetiva:

“Del reino de la poesía pasé al de la filosofía, donde me esperaba el ángel de la teología. Donde, sin dejar de ser amor y belleza, Dios se convirtió en la luz de mi existencia. . .”¹⁴

Sócrates se vuelve, para Siri —ya en el campo filosófico—, lo que habían sido anteriormente Horacio y Virgilio en el campo poético. Del pensamiento pedagógico de Sócrates, el **conócete a ti mismo**, surge el germen fecundo de la futura filosofía **cívico-social**.

10 *Ibid.*, pp. 15-20.

11 *Ibid.*, p. 21.

12 *Ibid.*, p. 21.

13 *Ibid.*, p. 28.

14 *Ibid.*, p. 29.

La muerte de Sócrates, afrontada serenamente con la convicción de que a cuantos ejercen en esta vida la virtud, les espera un mundo mejor, y su valor en proclamar, anticipándose al Apóstol de las Gentes:¹⁵ **“Conciudadanos de Atenas, yo os debo y os amo mucho; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros, y hasta cuando me sea posible no dejaré nunca de filosofar . . .”**,¹⁶ engendran, para Siri, la convicción de que en Sócrates, pagano, vibraba la inquietud religiosa. Hasta descubrir que en Sócrates la religiosidad es un sentimiento íntimamente vivido, que se manifiesta especialmente cuando él sostiene que la reflexión filosófica debe dirigirse, ante todo, a la naturaleza integral del hombre, según la cual **“las tendencias, o inclinaciones, que son propias del cuerpo, no están llamadas a determinar la dinámica perfecta del hombre, sino que ésta ha de ser determinada según las exigencias supremas del alma —ordenadas íntimamente por la *sophrosyne*, o temperantia, que es la virtud llamada a gobernar al hombre por encima de todo”**.¹⁷

Las enseñanzas de Sócrates, al proyectarse en la colectividad humana, aparecían saturadas de implicaciones cívico-sociales, con una doctrina que Siri ya comenzaba a intuir desde entonces; esto es, que la sociedad y el Estado no son competentes, por sí mismos, para promover el bien esencial que es propio de los hombres, sino que sólo lo son para promover el bien existencial colectivo: un bien existencial que si se enfoca como fin último y no como medio, se convierte en instrumento de poder al servicio de oligarquías que sólo lo aprovechan para favorecer el propio interés, **“sin jamás promover, en línea prioritaria, el fin supremo de toda comunidad, consistente (. . .) en la propia perfección personal —la verdadera felicidad del hombre”**.¹⁸

En Siri comienza a abrirse paso, asimismo, la fundamentación de la terapéutica comunitario-cívica, siguiendo fielmente las enseñanzas socráticas. Las fuerzas regeneradoras, que años después serán parte integrante de la **praxis** cívica, ya las podemos reconocer en las enseñanzas del maestro de la mayéutica, siempre empeñado en activar la **sophrosyne** contra la intemperancia —con el fin de que los hombres vivan promoviendo el bien del prójimo—. Con el resultado, además, de que las enseñanzas de los filósofos pre-cristianos prepararon, o dis-

15 *Ibid.*, p. 34.

16 Platón, *Apología de Sócrates*, Coll. Piccola Biblioteca Filosófica Laterza, Bari, 1969. p. 86.

17 *Así fue mi vida*, II Parte, op. cit., p. 34.

18 *Ibid.*, p. 34.

pusieron, el advenimiento de la fe de Siri. Gracias a ellos Siri llega al umbral del Evangelio "...bien dispuesto y enriquecido con sólidos argumentos de credibilidad, tanto en el plano de la voluntad como en el de la razón, como quien encuentra finalmente la anhelada respuesta a los misterios insondables ante los cuales la mente humana se confiesa impotente..."¹⁹

Así iluminado, Siri amplía el panorama de sus lecturas (Séneca, **Tratados y Epístolas Morales**; las **Meditaciones**, o **Máximas**, de Marco Aurelio; las **Leyes** y la **República** de Cicerón; las **Vidas Paralelas** de Plutarco; las **Sentencias** de **Diógenes Laercio**; algunas obras de Aristóteles; las **Máximas capitales** de Epicteto, los poemas de Homero) —efectuando, además, otras incursiones que lo llevan al enfoque racional de la verdad de un Dios que deja de ser, tan sólo, una respuesta instintiva, o sentimental, en su inquisición teológica.

"En aquel estado de euforia intelectual, la aspiración que me dinamizaba más era la de llegar al descubrimiento de la realidad viva de un Dios que para mi espíritu, naturalmente cristiano, siempre entraña una persona. Esto es, el poder vincularme con un ser que necesariamente debe tener, en grado sumo, la perfección más alta que el hombre posee y por la cual, precisamente, es imagen de Dios: la verdad incontrovertible de que Dios es persona, por el simple hecho de que yo, su semejanza, irrefutablemente lo soy. Con el corolario de que —me parecía obvio— si Dios no fuese persona, yo sería más que Dios, puesto que poseería un atributo supremo de que carecería Dios".²⁰

Puesto que Dios es persona, medita Siri, y porque también es amor,²¹ su arte divino no podría abandonar la creación a un devenir sin meta. El último acto de la gran aventura humana debe concluir con el retorno al Padre de todos los hijos de Dios.

De tal manera, la fe racional de Siri en el amor de Dios a todas sus criaturas, desemboca en la fe natural en una providencia divina que infrustringentemente interviene en el devenir humano.

19 *Ibid.*, p. 37.

20 *Ibid.*, p. 46.

21 "La creación es invención divina del amor. El amor palpita en todo el universo y en toda naturaleza que se mueve. En el amor, en un Dios que es amor, las criaturas encuentran su consumación y plenitud". (Hitos en el Camino, op. cit., p. 31).

"Hasta que un día me dije: no me basta vislumbrar a Dios en el ámbito de la filosofía. También debo encontrarlo en la historia de la humanidad, con la certeza de que, puesto que Dios existe como providencia, necesariamente debe haberse manifestado a los hombres como El es, en el curso del devenir universal. Así fue como trascendí, de mi odisea intelectual, al laberinto de la historia de las religiones".²²

Siri se preparaba a emprender su encuesta histórico-religiosa bien dispuesto para discernir toda huella de comunicación de lo divino con lo humano, tanto en la naturaleza común de los hombres cuanto en las intervenciones directas de la divinidad en el devenir universal, siempre con la certeza de que

"Ser significa **vivir y devenir** en mí mismo, con un constante **advenir**: un crecer perfectivo en la perennidad del propio 'yo'. No sólo con el perfeccionamiento esencial, sino, al mismo tiempo, con el perfeccionamiento accidental de una existencia toda mía, amable, exclusiva, palpitante. Con algo que, no obstante su plena identidad con el ser común de los otros hombres, también es distinto del ser existencial de cada uno de ellos —por lo cual mi 'yo' —único en el Universo— tampoco podría confundirse con el 'Yo' de Dios".²³

Con base en las **Cinco Vías** de Santo Tomás, el método siriano parte del principio de que tan sólo se puede llegar al conocimiento intelectual de Dios mediante la razón y la experiencia, que llevan de lo concreto a lo universal, y de lo universal a lo divino. En el caso específico, Siri no se propone recopilar una historia empírica de las religiones, sino llevar su alma, naturalmente cristiana, a un encuentro definitivo con Dios, primer principio de la creación y rector de todas las cosas. De hecho, Siri ya había intuido a Dios, aun antes de acudir a la filosofía que iba a convencerle racionalmente de la existencia de un "**Dios desconocido, pero no ignorado...**"²⁴ **De un Dios abierto al diálogo con toda otra inteligencia**".²⁵

22 *Así fue mi vida*, op. cit., II Parte, p. 46.

23 *Así fue mi vida*, II Parte, p. 47; Cfr. CARLOS ARATA, *Discorso sull'essere e ragione rilevante*, Marzorati, Milán, 1967, p. 131.

24 *Así fue mi vida*, op. cit., p.52.

25 *Ibid.*, p. 48. Cfr. CARLOS ARATA, op. cit., p. 11: "El silencio del hombre en lo que concierne a Dios no significa, por sí mismo, un silencio de Dios: por lo cual, no se excluye una revelación que, paradójica como ello aparezca, siempre se encuentra en acto".

Ahora su objetivo lo lleva a querer encontrar, en la historia de la humanidad, una **revelación** personal divina, para así poder llegar a la verdadera religión. Egipto, que es el primer peldaño de su encuesta, le confirma la fe del hombre en la inmortalidad del alma —como se desprende del culto a los muertos, tan característico de la religión egipcia, siempre dirigida a asegurar la sobrevivencia individual más allá de los límites de la vida terrena.

Empero, ni en el Egipto, ni en Irán, ni en la India, encuentra Siri al Dios que buscaba, aun cuando sí descubre un elemento central que es común a todas las religiones: la necesidad acuciante de la salvación del hombre.²⁶

Tampoco el mensaje de Confucio —el Sócrates chino,²⁷ que comparte con el maestro de Platón el interés por el hombre en cuanto razón y medida de todas las cosas—,²⁸ satisface a Siri.

Sin embargo, aun cuando Siri no hubiese encontrado en ninguna antropología filosófica otro concepto más puro y elevado del hombre que el descubierto en China, Confucio no pudo ser la meta final de su encuesta.

“No fue sino después que yo vine a comprobar que la única antropología que ofrece al hombre mucho más que todo lo que hay de positivo y real en la visión del humanismo confuciano, es aquella que dimana de la revelación del **Génesis** y que se completa, gloriosamente, en el arquetipo del Hombre —Dios del evangelio cristiano”.²⁹

Toda la producción filosófica de Siri nos revela que el hallazgo que él tanto anhelaba, en su incesante investigación, sólo sobreviene

26 El budismo sólo suscita inicialmente una adhesión de Siri. El ápice de la experiencia religiosa indiana, el nirvana, en rigor es la negación del querer-querer que caracteriza al hombre siriano. “Si llegase a faltarme el deseo subjetivo y personal —antropocéntrico— de alcanzar la meta —que es el amor más propio de mi vida—, se agotaría y desaparecería la dinámica de mi tender al bien deseado”. (Así fue mi vida, op. cit., p. 62).

27 El paralelismo entre Sócrates y Confucio debe atribuirse originalmente a Emile Brehier, filósofo e historiador de la filosofía, n. 12/4/1876 m. en París 3/2/1953.

28 Es necesario aclarar que aun cuando sea idéntico el punto de partida, “Sócrates encuentra en el hombre, a medida de que éste avanza en el conocimiento de sí mismo, una imagen fiel de su causa absoluta. En contraste con Confucio, que parece suponer que el mundo existente se configure a imagen y semejanza del hombre... hacedor y perfeccionador de todas las cosas”. (Así fue mi vida, op. cit., p. 66).

29 *Ibid.*, p. 75.

con el Cristo que resurge, por cuanto que Cristo es el alfa y la omega del devenir universal:

“Los héroes del pensamiento humano, los grandes sabios del Oriente y del Occidente, han preparado esta victoria, sin ser, empero, vencedores de la muerte: ellos murieron, pero no resucitaron. . . La doctrina de Buda es, en substancia, una renuncia a la lucha: de hecho predicó la indiferencia frente a la vida y la muerte (. . .). Sócrates no renunció a la lucha, sino que, más bien, la sostuvo con valor; pero su muerte sólo constituyó una retirada honrosa a una esfera inaccesible para el enemigo, aun cuando la victoria quedara en manos de su enemigo. El Crucificado, hijo del hombre e hijo de Dios, que no obstante ser abandonado por los hombres ora por ellos, no tuvo límites en las fuerzas de su espíritu, y ninguna parte de su ser pudo ser presa de la muerte. Puesto que en él fue definitiva la victoria de la vida sobre la muerte (. . .), la resurrección de Cristo representa el triunfo del espíritu en el mundo”.³⁰

Al desembocar en la Biblia, Siri encontró el cumplimiento pleno de su propósito, desde los versículos iniciales del primer libro del **Pentateuco**:

“En el principio creó Dios el cielo y la tierra. . . Y después dijo: creemos al hombre a imagen y semejanza nuestra, y domine. . . a toda la tierra. . . Creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios los creó, varón y hembra. . . Y echóles Dios su bendición y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella. . . Y vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran en gran manera buenas. . . Quedaron, pues, acabados los cielos y la tierra, y todo el ornato de ellos. Tal fue el origen del cielo y de la tierra en aquel día en que el Señor Dios los hizo. . . Y formó al hombre del lodo de la tierra e inspiróle en el rostro un soplo de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma racional. . .”³¹

Siri descubre, en las páginas del **Génesis**, respuestas satisfactorias para poder orientar definitivamente su vida hacia el reconocimiento

30 Es evidente la analogía con el *Iter* del pensamiento siriano. VLADIMIR SOLOVIEV, “Sette Lettere Pasquali - Cristo é risorto”, Marianetti, Turín 1975, pp. 255-256.

31 Así fue mi vida - II Parte, op. cit., p. 78.

de una total dependencia de Dios, en el amor infinito del Eterno —como creatura hecha a su imagen y semejanza.³²

“(...) la belleza que yo intuyera en el regazo amable de las musas; las verdades que la filosofía me había enseñado, y el torrente incontenible de las inquietudes por lo divino que viví y compartí con la humanidad al recorrer la historia de las religiones, se iluminaron súbitamente con una luz nueva y fulgurante que no procedía de las especulaciones falibles, cuando no falaces, de la mente creada, sino que irradiaba impoluta del principio mismo de toda verdad —luz de luz, como bellamente la había prefigurado Platón”.³³

Las meditaciones del **Génesis** ofrecen a Siri la primera fuente de toda su religión: a) la importancia que tiene para el hombre el saber lo que significa ser creatura; la valoración del **conócete a ti mismo** socrático, aun antes de tratar de comprender lo que es el Creador y lo que son los misterios de la creación; b) la exaltación de la propia grandeza como hombre, como imagen y semejanza del Artífice Divino, a sabiendas de que también la Redención halla su justificación y su razón de ser en la Creación.³⁴

“Así fue cómo encontré el eslabón metafísico que une a lo eterno con lo temporal —que Platón y Aristóteles nunca llegaron a percibir claramente—, hasta hacer decir que si los griegos hubiesen conocido el **Génesis** hoy sería diferente la historia de la filosofía. Como también habría sido otra la historia de las religiones, si la tradición humana hubiese sabido preservar intacta, viva y operante, la verdad de la creación”.³⁵

La adhesión total a Dios seguía siendo, empero, meramente intelectual, y puesto que la verdad de Dios trasciende infinitamente a todo lo que la mente humana puede abrazar, ella resultaba ser algo tan inefable que se esfumaba al sólo tratar de poseerla. Lo que todavía le

32 “Aquellas pocas frases del Génesis acabaron por convertirse para mí —en cuanto llegué a asimilarlas— en la clave maestra de toda mi metafísica, en el eje central de mi ethos y en la explicación más luminosa del porqué y del para qué de mi existencia y de todas las cosas: en algo así como el brevlario y la suma de cuanto interesa al hombre, para poder orientar definitivamente su vida”. (Así fue mi vida, II Parte, op. cit., p. 78.

33 Ibid., pp. 78-79.

34 Cfr. Ibid., p. 79: “(...) la Redención y cuanto ella trajo al mundo se fundan y motivan en la verdad primigenia de la Creación —el primer efecto del poder divino—, como me lo confirmaría posteriormente Santo Tomás”.

35 Ibid., p. 80.

faltaba a Siri, en consecuencia, era el encuentro personal con Dios: esto es, la fe de Abraham.

“Me parece que el toque de la gracia eficaz sobrevino cuando yo leía los Evangelios, sin que pueda precisar las palabras que estaba meditando —quizá la frase que ha tenido más impacto en mi fe: **Yo soy el camino, la verdad y la vida** . . .

“El hecho es que resplandeció en mi alma una luz nueva —no como quien la ve irradiar desde su fuente, sino como cuando el sol se refleja en una gota de rocío prendida de una flor—. Con una iluminación que tuvo sabor a caricia cálida: que fue como un ósculo y que me hizo llorar lágrimas dulces, de rodillas, doblado sobre el borde de la cama, en el silencio amable de mi habitación. Lo maravilloso es que el recuerdo de aquella luz perdura en mi memoria, con la certeza de que en algún lugar, más allá de la noche oscura de la mente, ella resplandece inextinguible, con la belleza amorosa de todo su esplendor. No hubo más; empero, a partir de aquel momento yo supe que nunca podré negar la claridad que vislumbé entonces, como filtrada por un resquicio de mi alma . . .”³⁶

La vía trazada por el Mesías representa la única que conduce a la creación al umbral del reino eterno de Dios: tal es la convicción firmísima que revelan la vida y la obra de C. A. Siri.³⁷

CAPITULO III

PRINCIPIOS DE LA ANTROPOLOGIA

a) **El hombre, su origen y su naturaleza.**—Son dos, fundamentalmente, los aspectos del ser humano: su indestructible unidad, inclusive en la multiplicidad de sus manifestaciones, y su irreductibilidad

³⁶ *Ibid.*, p. 94.

³⁷ Cfr. *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, p. 35. “como explica Nicolás de Cusa en el libro III de la ‘Docta Ignorantia’, al buscar su camino hacia el ego archetypus, el hombre pasa por Cristo, en quien encuentra, ya plasmada, la idea perfecta de la humanidad”. Cfr. *Hitos en el Camino*, pp. 43, 81; Cfr., también a E. MOUNIER *Rivoluciones personalística e comunitaria*, Milán, Ed. di Comunità, 1955, p. 404; “Ningún camino que no pase por la cruz conduce al cristiano al reino de Dios. No en el sentido de que la alegría se le niegue al cristiano: ella es, más bien, la música de su vida. Empero, la felicidad tranquila no es simplemente alegría. El estado natural del cristiano es la alegría en el dolor, y en los momentos de serenidad es una alegría ardiente pero apaciguada”.

a ser tan sólo una naturaleza física —debido a que en él también se da algo que trasciende a la vida meramente animal.

En la historia de la filosofía las doctrinas que ponen énfasis únicamente en uno de los dos componentes del hombre, han menospreciado, cuando no negado del todo, el otro componente, como lo comprueban los ejemplos clásicos de Platón y Aristóteles. Ello es así en vista de que, al afirmar la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana, Platón lo hace con perjuicio de la unidad integral del hombre: o sea que para Platón el alma es el hombre verdadero, mientras que el cuerpo sólo resulta ser como una carga, o como una prisión.¹

Por su parte Aristóteles, con su tesis sobre el alma en cuanto **forma** del cuerpo, subraya la unidad del hombre; pero con una doctrina incierta respecto a la inmortalidad y espiritualidad del alma.²

En los tiempos modernos la filosofía de Descartes proclama un dualismo que es causa de muchos errores sobre la esencia humana:³ con la pretensión de demostrar que el hombre no tiene más certeza que la de su propio pensamiento —**cogito ergo sum**—. Esto es, que según Descartes el hombre sólo está seguro de que existe como pensamiento —como espíritu—, sin otra certeza sobre sí mismo que la de su propio ser espiritual.⁴

La doctrina tomista concerniente al hombre, que tanta influencia ha ejercido en Siri, respeta los dos componentes de la naturaleza humana,⁵ por cuanto que considera al individuo como un compuesto de materia y forma, al mismo tiempo, empero, que armoniza la filosofía aristotélica con la tesis platónica de la inmortalidad del alma.

Todo lo que al respecto se expone en **Hitos en el Camino** y en **Creo en el hombre**, confirma significativamente la adhesión de Siri al tomismo.⁶

1 Cfr., en particular el **Fedón**.

2 Cfr., en particular el tercer libro **De anima**.

3 Cfr. CARDENAL DESIRE MERCIER, **Les origines de la psychologie contemporaine**, Roma, Desclée 1910.

4 Para Descartes, como es sabido, el conocimiento de la existencia de lo real, inclusive de la existencia del propio cuerpo, tan sólo es garantizada por la veracidad de Dios.

5 **Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire; sentire autem non est sine corpore**". (Santo Tomás, **Suma Teológica**, p. 76, Art. I). La inmediatez del conocimiento de nuestro cuerpo ha sido discutida también por J. P. Sartre, en **L'etre et le néant**, Gallimard, París 1943, p. 365.

6 Cfr. F. L. PECCORINI, **From the Community to the Polls, etc.**, pp. 20-33, II Parte, "Thomistic foundations of Siri's conception".

“El acto por el cual soy es el salto infinito entre el no-ser y el ser, que actualiza mi existencia”.⁷

“Soy el peregrino que recorre los caminos del devenir desde cuando Dios creó el cielo y la tierra”.⁸

“Mi conciencia me atestigua que no sólo soy, sino que sé que soy. Que constituyo una realidad operante: un sujeto que se mueve hacia dentro y hacia fuera, concentrándose e irradiando. Mi identidad como persona se concreta ‘una’ en el tiempo: siempre la misma, antes y hoy. Impenetrable, continua e indisoluble. También soy inconfundible en el espacio, integrado y afirmado en mí mismo”.⁹

Además de afirmar la unidad substancial del hombre, en las mismas páginas se reitera la posición de Siri en cuanto al origen del hombre como creatura de Dios:

“El portento de la creación es el acto trascendente, de eficacia divina, por el cual, donde antes no había nada, saltando el abismo infinito que media entre el no-ser y el ser, aparece el simple existir de la creatura”.

“Una materia puede concebirse sin forma, y una forma separada de toda materia: empero siempre con la imposibilidad de que el acto propio de la creación pueda concebirse sin que se dé, al mismo tiempo, con realidad genuina, la existencia de aquello que se crea. Sólo después del *ipsum esse* sobreviene la distinción de las cosas. Antes de poder orientarse hacia el bien que las forma, las creaturas comienzan siendo ellas mismas: antes que la esencia, tiene que producirse la simple existencia”.¹⁰

Para Siri, me parece, el primer conocimiento del hombre no es el de su propio ser, sino el de la existencia de algo: “*non cogito, ma scio aliquid esse*”.¹¹

Como lo demuestran los textos sucesivos, es evidente la matriz escolástica de la ontología siriana:

7 *Hitos en el Camino*, op. cit., p. 39.

8 *Creo en el hombre*, op. cit., p. 15.

9 *Hitos en el Camino*, op. cit., p. 39.

10 *Hitos en el Camino*, op. cit., p. 40.

11 J. MARITAIN, *Le réalisme critique, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, p. 148.

“Sólo en cuanto que algo existe puede, ese algo, volverse definible, inteligible. La determinación específica se da únicamente en relación con el ente —con lo concreto ya existente— (...). Sólo después de su existencia la creatura puede conocerse y reconocerse. Llamarse con un nombre —con el predicado del verbo que la actualiza”.

“Es verdad que la esencia es intrínseca a la creatura ya existente, y que la existencia procede de fuera, como una determinación extrínseca. Empero, la existencia no la impone algo accidental que se sobrepone, o se agrega a la esencia. Es lo más básico del ser, ya en los límites con el no-ser: últimamente es aquello por lo cual la creatura es simplemente una realidad desnuda y actual”.¹²

Conviene profundizar aún más en la estructuración y el contenido de la ontología siriana,¹³ porque en ella se funda toda la filosofía **cívico-social**. En particular deben justificarse rigurosamente los conceptos de esencia y existencia: la esencia universal del hombre entendida como fundamento metafísico inmediato de la comunidad:¹⁴ en contraste con la existencia, que siempre es diversa para cada hombre en cuanto **ratio essendi** de la sociedad.¹⁵ Siri, partiendo de la experiencia, advierte que existe algo que es común, exclusivo y universal, en todos los hombres (la esencia), así como hay algo que es común, exclusivo y universal, en todos los triángulos.¹⁶

“Cuando vemos un hombre y un triángulo, inmediatamente podemos afirmar: éste es un triángulo y aquél un hombre”.¹⁷

Universal es propiamente el concepto, o la idea: aquello por lo cual pensamos lo que es la cosa en sí misma —lo que hay de uno en cada sujeto—. Esto es, aquello que constituye la esencia común de todas las cosas que designamos con el mismo nombre.

“Universal significa que hay algo que es uno y que está en muchos, que se puede predicar de todos unívoca y propiamente, al mismo tiempo que hay muchos que participan de ese uno... Por lo cual la esencia universal del hombre viene a significar aque-

12 Hiltos en el Camino, op. cit., pp. 40-41; Cfr. también La Preeminencia de la Civitas y etc., p. 36: “Esto es debido a aquel ipsum esse de que no habla Santo Tomás...”

13 Cfr. Creo en el hombre, p. 57.

14 Cfr. La Preeminencia de la Civitas y etc., op. cit. p. 32.

15 Cfr. Ibid., p. 32.

16 Cfr. Ibid., p. 31.

17 Cfr. Ibid., p. 31.

lla determinación que conviene metafísicamente a todos los hombres, actuales o posibles —que hace que cada uno de ellos sea hombre, en manera que si falta en un ente, ese ente no es hombre”.¹⁸

De tal premisa se desprende que la esencia humana únicamente se da en el hombre existente en concreto, y que los entes existentes tan sólo son hombres si poseen la esencia humana:¹⁹

“La esencia es potencia respecto a los individuos existentes, los cuales son su acto”.²⁰

La esencia humana, única y universal, hace de cada hombre el sujeto de una unidad que proviene de la participación en todos ellos de la esencia común.²¹ La entera humanidad constituye, así, un solo hombre, porque cada individuo participa singularmente, con todos sus iguales, de la misma naturaleza.

“El hombre, que es uno según su esencia, tiene su extensión en la humanidad, y la humanidad se reduce a un único hombre —es decir, a una única esencia humana”.²²

Las premisas establecidas son suficientes para justificar la afirmación siriana, que es decisiva en lo que se refiere a la estructuración de todo su pensamiento:

“La esencia universal del hombre es el fundamento metafísico inmediato de la comunidad, en cuanto que la unidad de solidaridad que predetermina a los hombres por el sólo hecho de ser hombres, tiene su raíz en la igualdad, por la cual se hace posible la unidad de orden que entraña la sociedad —unidad de lo igual y de lo desigual que hay en los hombres”.²³

Debido a que la esencia es lo que determina la igualdad de los hombres, las diferencias que distinguen entre sí a los individuos se deben a la existencia particular y diversa de cada uno de ellos. La

18 *Ibid.*, p. 31.

19 La posición de Siri en relación con el problema de los universales es la conciliadora de San Anselmo, asumida después por Santo Tomás. Los universales deben ser considerados *post rem* en nuestra mente; *in re* en las cosas; *ante rem* en la mente de Dios. (Cfr. *Creo en el hombre*, p. 63). La solución considerada es conciliadora, no obstante que continúa siendo esencialmente una posición de realismo trascendente, puesto que reconoce que las esencias existen *ante rem*.

20 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 32.

21 El autor cita a L. BERG, *Ética social*.

22 El autor se refiere a F. A. STAUDENMEIER, *Die Cristiche Dogmatik*.

23 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 32.

antropología siriana, consiguientemente, considera al hombre como un ser que en su esencia es idéntico a todos los otros seres humanos, pero distinto de cada uno de ellos por la propia y personal finitud existencial —con la posibilidad, empero, de reconocerse ‘uno’ con los individuos con quienes se relaciona y convive, gracias a la igualdad de la esencia.²⁴

“Por causa de la existencia que individua a la persona en el propio compósito substancial, el ser humano sigue siendo un propósito incomunicable —un ente substancial que es naturaleza e hipóstasis—: uno con los otros hombres en cuanto a lo esencialmente común; pero distinto por su invariable identidad existencial consigo mismo”.²⁵

Con otras palabras, la unidad de la humanidad proviene de la esencia universal y común de los hombres, mientras que la individuación del hombre resulta de la existencia particular y singular que distingue y diferencia a cada ser humano —sin alterar, no obstante, la igualdad esencial específica de todos ellos.

Posteriormente, al fundamentar la distinción entre **comunidad y sociedad**, volveré a la hermenéutica “del compósito igualdad-desigualdad”,²⁶ en cuanto parte primordial del pensamiento siriano.

b) **La ley del hombre.**—La consideración de la naturaleza del hombre nos lleva, consecuentemente, a las leyes y a los fines del ser humano. Sobre el particular debo decir que la comprensión de lo que significa integralmente la vida del hombre siriano, en todas sus dimensiones, tan sólo se me ha hecho posible gracias a las explicaciones personales del autor.²⁷ La totalidad de la vida, me dijo Siri, se mueve en dos dimensiones: “yo” y “todo lo demás”, incluyendo a Dios en “todo lo demás”.²⁸ Estas dos dimensiones causan las tres dinámicas humanas, de las cuales la primera prevalece sobre las otras —aun cuando todas se integran complementariamente entre sí.

La primera dinámica es la **egocéntrica**: en su inicio el hombre contempla a su propio ser y descubre que su voluntad²⁹ tiende, irre-

24 Cfr. *Ibid.*, p. 37.

25 *Ibid.*, p. 37.

26 Cfr. *Ibid.*, pp. 41-50.

27 En el curso del ya citado encuentro (Milán, septiembre, 1977).

28 Cfr. *Hitos en el Camino*, op. cit., p. 80.

29 “El hacerse del proceso perfectivo del hombre —en su progresar viatorio de lo imperfecto a lo perfecto, según lo exige la meta universal— ciertamente procede, con prioridad relativa, de la potencia apetente de que está dotada su naturaleza substancial: aquel apetito natural —voluntas ut natura— que lo mueve a querer alcanzar la plenitud según su grado de ser”. (*Creo en el hombre*, op. cit., p. 100).

sistiblemente, a la perfección personal, o felicidad inmanente; por lo cual, en cuanto que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, él no puede sino amarse a sí mismo.

El amor egocéntrico se convierte en amor trascendente —dinámica vertical—: en una situación en que el hombre, iluminado por el entendimiento,³⁰ se da cuenta de que no podría alcanzar la propia perfección inmanente sin lograr el disfrute del último fin —el bien universal eterno.

La tercera dinámica, horizontal, mueve al hombre a la búsqueda o producción, y al aprovechamiento de los medios que él requiere para poder llegar a su fin —sin los cuales no sería posible ninguna de las operaciones que exige la vida social.

Después de haber establecido las premisas precedentes, que constituyen algo así como la fundamentación general del **devenir** humano, me parece oportuno reiniciar el discurso en términos filosóficos más rigurosos.

El dinamismo teleológico, cuya finalidad predeterminada rige a las creaturas, constituye la ley suprema de la actividad de todas ellas. Con la consecuencia de que la ley de la naturaleza no es sino el camino que todo ser finito está llamado a seguir —la dirección infructuosa de su actividad—. En manera que todo camino viene a ser determinado por el correspondiente punto de llegada; o sea, que el último destino lo constituye el fin. Esto es, que la ley es determinada por el fin, el cual determina, a su vez, el camino que conduce a la perfección definitiva.³¹

De lo expuesto se desprende que el fin de la naturaleza humana no podría ser, para Siri, sino el cumplimiento de lo establecido por Dios, por cuanto que El es el creador de esa naturaleza, cuya ley, como la de todas las otras creaturas, está necesariamente ordenada según el plan divino —así como ese plan ha sido concebido por la mente de Dios: aquella misma ley que Santo Tomás, inspirándose en San Agustín y en los estoicos, llamara *lex aeterna*.³²

30 "La primacía propia de la voluntad debe ceder ante la primacía propia del entendimiento, como el ciego que sabe que quiere llegar, pero que no puede sino dejarse guiar por su fiel lazarillo". (Creo en el hombre, op. cit., p. 101).

31 En la ética tomista el *prius* es el fin; en oposición con la ética kantiana, en el cual el *prius* es la ley.

32 Cfr. SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, Ia. y IIa. q. 93, Art. I.

“Todas las leyes se fundan, para su validez y verdad, en la ley eterna de Dios, que ha creado las cosas con invariable naturaleza propia según el correspondiente grado de ser...”³³

Puesto que todo lo que existe entraña la realización de una idea divina, la teleología, las leyes y la actividad de todas las cosas constituyen una participación de la *lex aeterna*. Por lo cual la participación de la ley eterna en la creatura racional se convierte en la ley natural de ellas.³⁴

“Fue Cicerón, especialmente en su tratado *De legibus*, quien, perfeccionando a Aristóteles,³⁵ nos legó, por fin, las fórmulas definitivas: La ley natural procede de Dios, está fundada en la naturaleza, dictada por la razón, que manda lo bueno y prohíbe lo malo; es evidente por sí misma y está inserta de manera indeleble en la conciencia, valedera para todos los hombres y todos los pueblos, inabrogable por la autoridad humana, fuente y justificación de todas las leyes positivas”.³⁶

33 *Creo en el hombre*, op cit, p. 109.

34 *Ibid.*, p. 110. La oposición al concepto de derecho natural se funda, en algunos casos, en una concepción del hombre adversa a la de Siri: se niega, por ejemplo, la validez del derecho natural porque no se reconocen, en el hombre, aspectos y valores que son superiores a los de su animalidad: fuerza, vitalidad, voluntad de poder, etc. Tal es la posición que adopta Trasimaco en el primer libro de la *República* de Platón: “Todos los gobiernos promulgan las leyes que se conforman con cuanto a ellos les conviene: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas, y así en cuanto a los otros sistemas de gobierno, y, al promulgarlas, imponen a los súbditos lo que conviene a los gobiernos; y castigan a los transgresores, acusándolos de ser violadores de la justicia. Es esto, precisamente, lo que yo me propongo refutar; o sea, que en todos los Estados lo justo siempre viene a ser lo mismo: aquello que conviene a los gobiernos constituidos. Con la consecuencia de que los gobiernos se adjudican el poder de afirmar su superioridad, de manera que el derecho viene a ser, en todas partes, siempre el mismo: la utilidad de los que mandan”. (*Rep.* 339a). Es análoga la opinión que manifiesta Calicles en el *Gorgias*. Empero Calicles distingue entre lo que es justo según la naturaleza (lo que conviene al más fuerte) y aquello que se convierte en justo por razón de la ley. Por justicia, en consecuencia, se vuelve justo lo que favorece a los débiles; pero esto no acontece porque existe una razón para defender a los débiles, sino porque los débiles son los más y poseen la fuerza del número. Por lo cual, en último análisis, todo derecho se reduce a la fuerza: el derecho natural que favorece al individuo más fuerte, y el derecho positivo que favorece a la fuerza de los más numerosos. En la época moderna el representante de este modo de pensar ha sido Hobbes. La objeción fundamental de Siri a semejantes doctrinas se funda en que ellas siempre presuponen una concepción del hombre totalmente equivocada.

35 Siri atribuye a Aristóteles —el primero en el mundo griego— el reconocimiento de la distinción entre la ley común para todos los hombres y las leyes humanas. La primera, fundada en la naturaleza del hombre, con validez perenne para toda la humanidad; las segundas, en cuanto a que las leyes positivas son un producto variable de las opiniones concertadas de los hombres, aun cuando siempre sujetas a las exigencias del Derecho Natural. (*Creo en el hombre*, op. cit., p. 114).

36 *Creo en el hombre*, op. cit., pp. 114-115.

Con base en la primacía del **finis operantis** de cada hombre, la ley natural rige la acción del único agente que por sí mismo es la **causa substancial eficiente** del propio bien y, por lo tanto, de todo bien común. Sólo secundariamente está dirigido, el hombre, al bien común temporal de la entidad social —**finis operis**—, para la consecución y el perfeccionamiento de los medios que reclama su devenir histórico. Todo ello en vista de que la perfección existencial no se alcanza nunca en este mundo —además de que la abundancia de medios y riquezas no basta para hacer feliz al hombre, el cual, en cuanto criatura espiritual, tiende, por encima de todo, a fines que trascienden lo estrictamente temporal.

“Vamos a proceder al análisis de la ley natural —la ley del hombre en cuanto hombre— siguiendo el esquema de la constitución hilomórfica del ente: esto es, según la interdependencia de sus causas intrínsecas y extrínsecas. Considerada en su todo —la ley natural— como la norma y medida de los actos humanos, en cuanto que éstos proceden, original y directamente, de la tendencia innata que mueve al hombre a apetecer su total perfección, y en cuanto que deben conducir al fin último de cada hombre y de todo hombre —en último término el bien sumo”.³⁷

La causa material de la ley natural es “el acto in fieri del hombre viatorio”.³⁸

El hombre nace imperfecto, lleno de necesidades y exigencias existenciales, que lo obligan a proveer a ellas con prioridad primordial.

“En el proceso, el primer motor es el amor natural que el hombre se tiene a sí mismo. Su naturaleza lo impele a ser, primordialmente, un amante de sí mismo: cuando hace el bien que lo favorece y cuando evita aquel que lo perjudica”.³⁹

37 *Ibid.*, p. 117. El proceso ontogénico de todo ente, el hombre inclusive, es el expuesto por Siri con base en la teoría hilomórfica aristotélico-tomista, dándole particular importancia a un “principio de la naturaleza sumamente misterioso y fecundo que quizás todavía no haya logrado ser suficientemente explicado. Los griegos lo llamaron ‘stéresis’ (privación)”. (Creo en el hombre, op. cit., p. 65).

38 *Creo en el hombre*, op. cit., p. 118.

39 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 185. Cfr. también en *Hitos en el Camino*, op. cit., p. 116: “El itinerario del proceso comienza con el amor natural que el hombre se tiene a sí mismo, fortalecido y orientado por el conocimiento de la nobleza del propio ser, que lo lleva a la codicia del poder de Dios; pero que se convierte, por la luz de la mente, de simple amor mercenario en amor desinteresado de Dios. Y que termina, cuando auxilia la gracia divina, en amor de caridad: en aquella perfección última de la voluntad que identifica el amor antropocéntrico con el amor teocéntrico —que identifica el amor a la imagen humana de Dios con el amor al divino modelo”.

Antes de la operación⁴⁰ el fin trascendental todavía no existe formalmente, ni en la voluntad, ni en el entendimiento, porque si fuere así el hombre lo poseería aún antes de haberlo conseguido.

“Lo que ciertamente existe es el apetito del fin, que dimana de la privación del bien que perfecciona al hombre y que le da la disposición adecuada para recibirlo”.⁴¹

El estado de privación en que se encuentra el hombre, en el proceso de su devenir existencial, constituye, para Siri, el principio intrínseco del movimiento que lleva al hombre al bien que lo perfecciona.

“El detonador del movimiento de la potencia al acto, en lo que concierne al primer querer de la voluntad, es el estado de privación (**stéresis**) que caracteriza al hombre viatorio en cuanto que, por no existir una bienaventuranza temporal perfecta, la substancia-hombre siempre se encuentra a medio camino entre su indigencia actual y la plenitud final a que él aspira; perennemente con insaciable apetito del bien absoluto trascendente, inaccesible en este mundo.”⁴²

El amor que el hombre se tiene a sí mismo en cuanto persona, y que prevalece en él sobre todo otro amor, le mueve individualmente a querer conocer e interpretar sus exigencias vitales, para poder así determinar lo que son la dinámica de su ser y su destino final —correspondiéndole al entendimiento en cuanto causa formal de la ley natural, el cumplimiento de tal tarea:

“El entendimiento especifica el objeto para proporcionarle a la voluntad los aspectos de bondad de las cosas... Adviértase que en la formación concreta del acto humano se conjuga, en compósito indivisible, lo universal con lo singular: la universalidad del objeto **uno**, tal como lo especifica el entendimiento especulativo y al cual tiende espontáneamente la voluntad bajo razón de bien esencial que conviene a todos los hombres —el último

40 “Operación”, entendida en sentido metafísico, no es la acción por la acción, sino la acción que tiende al fin.

41 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 186.

42 *Creo en el hombre*, op. cit., p. 130. El estado de privación es principio en el hacerse o realizarse accidental del hombre terrenal, con la advertencia de que la **stéresis** está destinada a desaparecer cuando la substancia-hombre alcanza la meta de su devenir: esto es, cuando alcanza la perfección final, con la posesión del bien sumo.

fin, que no es objeto de deliberación por parte del entendimiento—, y la singularidad de los medios que el entendimiento práctico le propone a la voluntad de la substancia-hombre para la formación de cada acto propio —como bienes individuales apetecibles, en cuanto medios, para poder llegar a la meta última a que siempre tienden todas las operaciones humanas”.⁴³

La causa final mueve a todas las creaturas, según lo exige el propio grado de ser, a la consecución del bien común universal y del bien integral de la creación. En manera que el eros humano, guiado rectamente por la luz de la inteligencia, llega a coincidir con el amor universal debido a Dios y a todo otro hombre.⁴⁴

“a todo lo divino y a toda la humanidad—. Hasta amar al prójimo como a sí mismo, y a Dios más que a sí mismo, ya como bien común absoluto”.⁴⁵

El concepto de causa eficiente nos introduce, ulteriormente, al meollo de nuestra argumentación. La causa eficiente de todo bien común es siempre, en sí misma, una substancia, afirma Siri:

“La substancia de Dios absolutamente suprema, y relativamente la substancia del hombre. Lo cual constituye un hecho incontrovertible, que entraña la mayor importancia para refutar a quienes no saben distinguir entre la eficiencia de la substancia-hombre y la eficiencia metafórica de esos accidentes que llamamos sociedad y Estado: creando, con ello, una gran confusión entre ley natural y leyes positivas humanas: entre el hombre como legislador de sí mismo, sujeto tan sólo a la ley eterna y al propio **finis operantis**, y el legislador de la **Polls**, que promulga leyes extrínsecamente coactivas sólo en cuanto lo requiere el **finis operis** de los entes colectivos que los hombres constituyen”.⁴⁶

La ley natural del hombre, aun cuando continúa entrañando una única esencia y un único fin, se bifurca: por una parte tenemos la ley de la **comunidad** —la ley natural—, que proviene directamente de la ley eterna, y que establece preceptos éticos universales y supra-históricos, y por la otra parte está la ley de la **sociedad** —ley positi-

43 *Creo en el hombre*, op. cit., pp. 121-122.

44 *Ibid.*, p. 131.

45 *Ibid.*, p. 131.

46 *Ibid.*, p. 131.

va—, determinada racionalmente por las necesidades existenciales que le impone al hombre su estado de privación.⁴⁷

“Consecuentemente, en el plano natural no existe otra verdadera causa eficiente que la substancia-hombre. Con el corolario de que las eficiencias políticas, gubernativas e institucionales, de los entes sociales y de los Estados, no son sino eficiencias participadas que en último término proceden del **finis operantis** substancial de los hombres —de la tendencia innata de la voluntad al último fin, dinámica y operante, que se mueve iluminada y regida por los principios y conclusiones del entendimiento práctico”.⁴⁸

La afirmación de un derecho natural, que rige a las leyes civiles como regla suprema, no implica, para nada, una confusión entre derecho y moral, sino que significa el deber de subordinar toda actividad humana a la finalidad moral (**ética**), que es la finalidad del hombre en cuanto hombre. No obstante que cuando la ley positiva humana no contraría a la ley moral, su observancia es moralmente obligatoria. En tal manera, puesto que la cooperación social es necesaria para que el hombre pueda conseguir los medios que exige el logro de su fin —su perfección como hombre—, la **justicia legal**⁴⁹ se convierte en norma completa y válida cuando, en un determinado momento, el

47 El tema de la Ley proporciona a Siri una nueva oportunidad para confirmar la distinción entre las dos entidades: **comunidad** y **sociedad**. De una parte, la comunidad tiene como fin propio el bien del individuo, que es el hacedor de la sociedad; de la otra parte, el fin propio de la sociedad resulta ser el bien específico de las instituciones colectivas, que son instrumentos al servicio del bien común de la comunidad. “En tal manera, el bien común de los individuos —imprescindible para el bien común del todo—, constituye la exigencia primaria de la comunidad, de la cual surge la justicia social como ley suprema y absoluta de la sociedad. Mientras que, en sentido inverso, el bien del todo —imprescindible para que pueda darse el bien común de las partes— constituye la exigencia primaria de la sociedad, de donde procede la justicia legal, como ley de supremacía relativa que la autoridad competente impone a los miembros del cuerpo social”. (La Preeminencia de la Civitas y etc., pp. 120-121).

48 **Creo en el hombre**, op. cit., p. 129. Nadie puede obligar al hombre a **querer** una cosa, sino que sólo puede obligarlo a **hacer** una cosa. El acto de voluntad procede siempre del hombre. El hecho de no poder ser obligada es una característica de la voluntad en cuanto voluntad —esto es, una característica de la voluntad en cuanto tendencia natural, la cual procede de la naturaleza del agente (Cfr. SANTO TOMAS, **Suma teológica**, Ia. IIa., p. 6, Art. 4).

49 La **justicia legal** regula, en el orden social, la promoción del bien común relativo, favoreciendo la cooperación corporativa de los individuos con el propósito de conseguir y perfeccionar los medios que requiere el devenir de las personas. La **justicia social** —sobre la base de que sólo la persona humana puede formar, renovar y hacer funcionar un sistema social—, impone a los individuos la obligación de contribuir a un orden civil y político que los lleva, mediante la cooperación social, al perfeccionamiento integral de la persona —esto es, al bien común absoluto.

bien social no puede salvaguardarse debido a los intereses o codicias particulares de los individuos.

Por aquello que es el hombre en cuanto ciudadano —observa Siri—, y por aquello que posee, o que recibe, de su participación en la vida de la sociedad, el hombre depende de la justicia legal. Empero el hombre en cuanto hombre no recibe su ser ni de la sociedad, ni del Estado: por lo cual no se reduce a sólo ser un ciudadano, sino que tiende a una perfección substancial que trasciende a cuanto le es posible alcanzar accidentalmente en este mundo, sin que nunca pueda sacrificar su más alta finalidad, que es la que lo conserva siendo hombre. Lo cual es lo mismo que decir que ni para el bien de la sociedad, o del Estado, puede el hombre violar la ley moral, en contra de los imperativos de su conciencia.

La **justicia social** y la **justicia legal** tienen diversos campos específicos de aplicación, pero ambas convergen en un único fin:

“Se trata, en ambos casos, de una orientación dinámica dirigida al bien absoluto de la comunidad: primero directamente, por razón de la ley inmanente de la persona humana y luego indirectamente, por razón de la ley positiva del Estado. El fin absoluto de la comunidad prevalece siempre, por encima de toda instrumentalidad y de toda autoridad social, como norma de los individuos, de la cooperación social y de los mismos gobernantes. En tal manera, la autoridad legisladora debe someterse siempre a las exigencias absolutas de la persona humana (justicia social), al mismo tiempo que el individuo debe someterse siempre a las exigencias instrumentales de lo **justo social (justicia legal)**”.⁵⁰

c) **Los fines esenciales y las necesidades existenciales del hombre.** Toda ética es la consecuencia de una determinada concepción del hombre, y toda concepción del hombre es la consecuencia de un

50 **La Preeminencia de la Civitas y etc.**, op. cit., pp. 132-133. **Justo social (Justum sociale)**, es un término que Siri toma de ARTHUR FRIDOLIN UTZ, *Ética social*, a quien el mismo Siri, por confesión suya, debe mucho en todo lo que concierne a la estructuración de la distinción entre bien común absoluto —fin último de la comunidad— y bien común relativo —fin inmediatamente posible de la sociedad—: de lo cual se desprende la distinción entre justicia social y justicia legal. Cfr. también *ibid.*, p. 128: “En ambos casos el objeto de la norma rectora es el bien común, siempre uno e indivisible, con la prioridad, empero, que se da cuando un fin se considera absolutamente como primero en el orden de la intención, distinta de aquella prioridad que se da cuando se considera un fin como relativamente primero en el orden intermedio, o gradual, de la ejecución —como requisito anterior para poder alcanzar, después, lo que circunstancialmente resulta inaccesible de inmediato”.

determinado concepto de la realidad del ser en su totalidad. Si se afirma que el hombre se crea a sí mismo —que es el “yo” en ‘autoc-tisi’— (Gentile), o que crea libremente —‘proyecta’— su esencia (Sartre), o más aún, que el hombre no es un ser moral sino un producto de la sociedad en un momento dado de la historia —no obstante que el ambiente en que vive puede ser estructurado casi totalmente por él (Skinner)—, resulta que la ley moral es impuesta al hombre por las costumbres y por las leyes positivas de una sociedad, o de un Estado. Siri no acepta semejante premisa, como tampoco podría aceptar sus consecuencias: el concepto de **fin último** en que él se apoya y que también fundamenta la ética tomista, constituye un fin último de derecho.⁵¹ De igual manera que Santo Tomás,⁵² Siri inquiere respecto al fin de la naturaleza humana y concluye asentando que tal fin sólo puede consistir en la participación fructiva del bien de Dios —la visión, la perfección y la felicidad que proporciona el disfrute del bien sumo.⁵³

En tal manera, la ética siriana resulta fundada en la siguiente premisa: el **finis operantis**, a que debe tender todo hombre con su propia actividad, es aquello que, al crearlo, Dios ha querido que él llegue a ser.⁵⁴

“Desde el principio el Eterno dispuso que yo sea lo que soy. Y por ello nunca dejaré de ser lo que estoy destinado a ser”.

La tendencia natural, ineliminable, que mueve al hombre a conseguir y comunicar el propio bien —la propia perfección—, surge, en consecuencia, de la misma teleología de la naturaleza del hombre, predeterminada por el Creador para la consecución del último fin —el goce del propio bien en su plenitud total—. Una predeterminación que Siri juzga

51 Cfr. Los primeros capítulos del Libro Tercero de la *Suma contra Gentiles* y Ia. y IIa. de la *Suma teológica*, de Santo Tomás.

52 En teología natural el principio de finalidad se precisa así: “**Todo ente está hecho para promover, con propia actividad, aquella plenitud de ser que, al crearlo, Dios ha querido que ese ente sea**”.

53 Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916, op. 509. En la obra se afirma que la beatitud es la plena afirmación de la persona, aquella salvación de la persona que el hombre consigue cuando alcanza el fin que le ha sido prefijado por Dios —cuando se actualiza aquella idea divina que presidió en su creación.

54 Cfr. Santo Tomás, *Suma teológica*, I. 44.4, “**Dios solamente quiere comunicar su perfección, que coincide con su bondad: mientras que toda otra creatura aspira a conquistar la propia perfección que entraña la semejanza con la divina perfección y bondad. Por lo tanto la divina bondad es el fin de todas las cosas...**”

“que es como la primera fuente de la dinámica causal del devenir del hombre, así como la semilla del roble es la primera razón germinal para que pueda producirse el roble que esa semilla está destinada a producir (...). En manera tal que en el hacerse hipostático del hombre lo primero —el detonador inicial para desencadenar el proceso perfectivo—, no puede sino activar el estado de privación que dimana de las exigencias de su naturaleza substancial, las cuales surgen de las ‘razones semi-nales’, como el propio poder-poder para obrar valiéndose de los medios que exige el devenir —pero sólo en cuanto medios y nunca en cuanto fines”.⁵⁵

La tendencia predeterminada y predeterminante, el **querer-querer**, no se opone a la libertad, sino que, más bien, el hombre sólo puede considerarse libre cuando, con plena autonomía y responsabilidad, conforma las propias acciones con las exigencias esenciales de su dinámica natural perfectiva: esto es, cuando su existencia pone en acto las virtualidades del propio ser esencial.⁵⁶ En el entendimiento de que la consecución del fin impone al hombre la necesidad de producir medios adecuados y proporcionados que le permitan vivir y obrar en condiciones existenciales propicias: sobre la base, empero, de que los medios deben siempre considerarse como tales —**finis operis**— y nunca como fin último —**finis operantis**.

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA CIVICO-SOCIAL

a) **La Sociabilidad en cuanto expresión del ser del hombre.**—Ya hemos manifestado que el pensamiento de Siri es inseparable de sus actividades; esto es, que el Siri filósofo está siempre ligado con el Siri protagonista —siempre consciente de las realidades históricas que lo rodean, tanto que el mismo autor afirma:

“Esta visión de la indigencia del hombre común latinoamericano me impone, cada día más, una preocupación lacerante que me impulsa a insistir sobre la urgencia de poner a su servicio,

⁵⁵ En cuanto concierne a la analogía con el roble, el autor se funda en San Agustín, *De Genesi ad litteram*. V, 23, 45.

⁵⁶ Cfr. *Creo en el hombre*, op. cit., p. 101.

en mutua complementación integrada, todos los medios que Dios ha dispuesto que sirvan para el perfeccionamiento de los pueblos..."¹

Podría decirse que el Siri **filósofo** surge de la experiencia cotidiana que lo mueve a buscar, en la perspectiva histórico-filosófica, la corroboración² de sus especulaciones.

En nuestros días la humanidad atraviesa uno de sus peores momentos, con la mayor confusión, en el ámbito social, entre los medios que requiere la existencia terrenal y la exigencia suprema del último fin del hombre:

"Una confusión tan grave que vuelve imposible conjugar lo comunitario y social con lo individual, los medios e instrumentos con el fin, lo útil con lo honesto, lo accidental con lo substancial y lo humano con lo divino —lo antropocéntrico con lo teocéntrico"³

Ciertamente, confirma Siri, entre las manifestaciones más características de la naturaleza del hombre en cuanto substancia compuesta de espíritu y materia —de cuerpo informado por un alma espiritual— está su vida social:⁴

"El hombre crece y se multiplica en la interdependencia. En la hora de la enfermedad y del infortunio, frente a calamidades imprevistas, necesita más que nunca de sus prójimos. Hasta para morir con dignidad requiere de ellos auxilios materiales y espirituales. Su voz y su oído se ordenan, por disposición inequívoca de la naturaleza, a la intercomunicación. El lenguaje lo debe a la comunidad en que nace y habita. Viviría en una especie de ceguera espiritual si careciese de compañeros afines —de otros "yo" con quienes departir, en comunión de ideas y sentimientos—. (...) En el aislamiento el hombre no gozaría del don de la amistad, sin el cual, como lo sentencia Aristóteles, la vida carece de sentido: ¡no valdría la pena de vivirse!"⁵

1 C. A. SIRI, *La Preeminencia de la Civitas*, etc., op. cit., p. 20; Cfr. También p. 25; "La América Latina es como un peregrino que se mueve cojeando, con una pierna comparativamente sana —la política—, pero con la otra muy atrofiada —la cívica".

2 Cfr. *Ibid.*, Segunda Parte, *Corroboración histórica*, pp. 53-116.

3 *Creo en el hombre*, op. cit., p. 251.

4 En este caso, por **social** entiende la vida de relación con los otros: la vida asociada; pero ello no se refiere, todavía, al campo amplísimo de las relaciones humanas, ni, consiguientemente, a la distinción siriiana entre lo cívico y lo social.

5 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 149.

Resulta evidente, en consecuencia, que al margen de toda vinculación con sus semejantes, en aislamiento absoluto, no hay para el hombre sino la muerte moral e intelectual, además de la material. La personalidad humana sólo puede gestarse, desarrollarse y expresarse, mediante relaciones que no llevan únicamente a la satisfacción de las propias necesidades materiales, sino que también conducen al fortalecimiento de los valores espirituales de la persona —en la medida en que ésta reconoce, en los otros, la dignidad esencial del propio ser—.⁶ Sin perder de vista que la familia,⁷ considerada por la tradición como la primera forma de la sociedad, entraña no sólo la vinculación existencial de sus miembros para los fines de la generación, sino, también, una solidaridad espiritual que trasciende a toda vida animal.

La lectura del **De Regimine Principum**, de Santo Tomás, confirma a Siri que las raíces de la sociedad dimanaban de las exigencias naturales del hombre en cuanto animal racional: como se desprende del primer capítulo del libro en referencia, en que el Angélico nos dice que procede de la naturaleza que el hombre sea un animal social y político, destinado a vivir en compañía de sus semejantes —mucho más de cuanto corresponde a todo otro animal, como lo corrobora la misma necesidad natural.

A los otros animales, en efecto, la naturaleza les ha preparado su alimento y la propia protección, dotándolos con la piel que los cubre, con órganos de defensa como son los dientes, los cuernos, las garras e, inclusive, con la velocidad para la fuga. Al hombre, en cambio, la naturaleza no lo ha provisto con ninguno de tales medios, aun cuando sí le ha dado, en lugar de ellos, la razón —mediante la cual puede procurarse los instrumentos que él requiere para su defensa—. Además, puesto que para procurar tales medios no es suficiente el trabajo de un solo hombre, el individuo no podría bastarse a sí mismo. Por todo lo cual resulta natural que los hombres vivan en sociedad.

“A los otros animales la naturaleza les preparó la comida, los vistió de pelo y para su defensa los dotó de dientes, cuernos y garras o, por lo menos, los hizo veloces para la fuga. En cambio el hombre, que nació desprovisto de tales recursos, recibió la razón para que, mediante el trabajo, pudiese obtener estas cosas

6 Cfr. **Hitos en el Camino**, op. cit., pp. 39-40.

7 La familia, en el pensamiento siriano, es la primera forma de la comunidad; Cfr. **La Patología de la Sociedad**, etc., pp. 38-49.

(las cosas necesarias para su sustento, protección y defensa). Es evidente, en consecuencia, que el hombre aislado es insuficiente para abastecerse plenamente, y puesto que no hay hombre que se baste para hacer frente a todas las cosas necesarias que su naturaleza le reclama desde su propio nacimiento, es natural para el hombre el vivir en sociedad con otros hombres".⁸

La definición de sociedad que puede inducirse del **De Regimine Principum** —a la cual adhiere en pleno la tradición escolástica—, es la de **"unión moral y estable de un conjunto de individuos que tienden a un mismo fin"**, causada, esa unión, por la insuficiencia del hombre individual para poder suplir a las necesidades existenciales de su vida animal; o, más aún, causada por las exigencias que tiene el individuo de conseguir fines conexos con el bien esencial de su naturaleza espiritual, que él no podría lograr si viviese aislado. Por lo cual la sociedad representa el único ámbito histórico en que el hombre logra satisfacer sus necesidades existenciales, al mismo tiempo que cumple, como sujeto moral autónomo, el ansia esencial del propio ser espiritual.

Tal como definida, la sociedad tiene un fin, que es el bien común —un bien que refluye en beneficio de los individuos por razón de la unión social de ellos: un bien que es de todos, por cuanto que todos concurren a promoverlo.⁹

En cambio, en la especulación de Siri, precisamente por razón de los los elementos constitutivos de la naturaleza humana —materia y espíritu, existencia y esencia—, se destacan dos ámbitos históricos diversos, en cuyo seno se manifiestan las relaciones naturales del hombre: el de la comunidad, cuyo fin es el bien común absoluto, y el de la sociedad, cuyo fin es el bien común relativo. La distinción entre ambas realidades colectivas, **comunidad** y **sociedad**, no sólo

8 SANTO TOMAS, *De Regimine Principum*, Lanciano, Carabba editore s. e., p. 89.

9 En lo que concierne a la doctrina política de Santo Tomás, Siri expresa así su pensamiento: "No parece que Santo Tomás llegara a establecer una distinción específica entre comunidad y sociedad, sino que usó ambos términos como sinónimos; o, por lo menos, como si la comunidad y la sociedad debiesen siempre considerarse confundidas en su propio compósito. No obstante, el Aquinatense nos proporciona elementos que son de gran valor para nuestra tesis, tanto al atribuir a la ciudad, con sentido positivo, la función gestatoria de la comunidad, como cuando, al precisar lo que es propiamente la sociedad, deja traslucir lo que no es, contribuyendo, con sentido negativo, a la identificación de la comunidad en cuanto distinta de la sociedad". (*La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 69). El autor vuelve a referirse a Santo Tomás en *De Regimine Principum*, Libro I, Caps. I y XIV y Libro II, Cap. IV.

tiene implicaciones sociológicas, como lo postula F. Tönnies,¹⁰ sino que también afecta profundamente la dimensión integral humana. Sobre el particular Siri advierte:

“Puesto que el hombre posee abundantes dones naturales que se acrecientan en su devenir existencial —por consiguiente, con propia riqueza ontológica—, y puesto que es también un ser indigente, que perecería sin la complementación social, es obvio que al solidarizarse entre sí con vínculos de cooperación social y de unión comunitaria, los individuos operan, en cada situación, con fines específicos diversos: el fin de consecución, propio de la indigencia y que causa la sociedad, y el fin de comunicación, propio de la riqueza de las personas y que causa la comunidad. En tal manera, la entelequia que los hombres estructuran —el compuesto comunidad-sociedad— refleja, como la imagen al modelo, dos modos de ser inconfundibles: la unidad por la riqueza común y la interdependencia por la privación particular, de todos y de cada uno de sus componentes”.¹¹

10 Cfr. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, op. cit. Las dos entidades se deben, según Tönnies, a las dos formas en que se manifiesta la voluntad humana: la primera, la **comunidad**, procede de la voluntad original y espontánea que tiene su origen en lo más profundo de la misma naturaleza humana (**Wesenwille**); la segunda, la **sociedad**, procede de la voluntad egocéntrica de los grupos y de los individuos particulares y tiene un propósito práctico (**Kürwillen**). Siri define los dos conceptos como **voluntad orgánica** y **voluntad razonada**, de conformidad con los términos que aparecen en la traducción francesa de los textos de Tönnies (**volonté organique** y **volonté réfléchi**).

Con base en la dualidad de las dos formas que caracterizan a la voluntad, Tönnies establece su distinción entre comunidad y sociedad.

Los gérmenes de la comunidad proceden del amor materno, del sexual y del fraterno. El elemento social, en cambio, está constituido por las relaciones recíprocas que se dan entre los extraños y no consanguíneos; esto es, entre los que son enemigos naturales. Ambas especies de colectividad son universales según la naturaleza de ellas, en un doble sentido:

1. Por la unidad de la especie todos los hombres son hermanos, unidos con un vínculo que sólo es real en la medida en que se aplica a ciertos pueblos, o grupos de pueblos, relacionados entre sí por una idea religiosa.
2. Las verdaderas y más íntimas relaciones se consolidan por la índole misma del hombre, que es a su vez universal y general (...). La sociedad se presenta como portadora de un elemento intelectual extrínseco, tan sólo limitado por la necesidad de la existencia sobre la tierra y por las condiciones históricas, que tienden a realizarlo. (Comunidad e Sociedad, Trad. It., L. M. Capelli, Milano, 1898).

11 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 69. Nótese cómo la antropología siriana se proyecta en la filosofía cívico social: “El hombre de que hablamos es muy rico y a la vez muy indigente. Rico, por la noble perfección substancial de su ser específico, por los dones immanentes de su naturaleza espiritual y por la elevación suma de su último fin, al cual tiende infruстрablemente. Pobre, por la imperfección y miseria de su existencia, que viene de la nada y que marcha hacia la muerte, siempre con la angustia de su estado de privación: forzado a recorrer un camino fatigoso, lleno de incertidumbres y adversidades; que solo, o aislado, no puede nada, y que acaba en la corrupción corporal, sin haber alcanzado, en su vida efímera, la plena beatitud por la cual brama”. (*La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 66). El autor fundamenta su pensamiento en Platón, *Simposio*: el hombre de Siri, como el Amor de Platón, es hijo de Poros y de Penia; Cfr. PLATÓN, *Simposio*, Obras completas, Universal, Laterza, Bari 1974 p. 190.

Los hombres, todos esencialmente idénticos (por razón de la igual estructuración ontológica y por la común dinámica teleológica), y todos existencialmente diversos (por la propia individuación particular y por el desarrollo accidental de cada existencia), dan origen a la comunidad —por aquello que espiritualmente tienen de común y universal—, al mismo tiempo que constituyen la sociedad por cuanto tienen materialmente de diverso y particular —cooperando y coordinando los esfuerzos respectivos para la satisfacción de las propias exigencias existenciales.¹²

De lo dicho resulta, como consecuencia clara, que la comunidad y la sociedad no son entes físicos; o sea, que no son realidades con subsistencia independiente de la propia de los individuos que las integran —con el reconocimiento de que quienes existen y obran son siempre y únicamente los individuos—. Lo cual, amonesta Siri, debería perennemente tenerse en cuenta, en particular cuando se exaltan los poderes y derechos de la sociedad, de la comunidad y del Estado.

A mi juicio, ambas entidades, comunidad y sociedad, pueden definirse como **'unidades de relación'**; esto es, como complejos de relaciones entre los individuos que las integran. Con lo cual parecería que se esfuma la realidad, aun cuando no es así, puesto que en metafísica no sólo se habla de relaciones ideales, sino, asimismo, de relaciones reales. Teniendo presente que una relación real no significa algo que existe por sí mismo (lo cual sería una contradicción de términos, puesto que toda relación es un accidente, sin que ella pueda existir independientemente del sujeto en que se inserta), sino una relación que, una vez establecida, entraña algo nuevo: una nueva realidad en el sujeto de la relación —así como el rojo no es real porque existe por sí mismo, sino porque dice una nueva realidad en el sujeto rojo—: por lo cual el sujeto se convierte en un cuerpo que tiene una nueva determinación —una determinación adicional respecto a otros cuerpos que no son rojos.

Las relaciones en virtud de las cuales el individuo humano forma parte de la sociedad y de la comunidad, son relaciones reales, puesto que el ser en sociedad y en comunidad agrega algo más al individuo —algo nuevo en relación con lo que sería el individuo si viviese aislado—: esto es, que el individuo que vive en sociedad y en comunidad se enriquece con muchas cualidades, con muchos bienes que el individuo aislado no podría llegar a poseer. Por lo cual la sociedad y la

12 Cfr. *Creo en el hombre*, op cit., p. 269.

comunidad constituyen una realidad accidental de relación, cuyo sujeto substancial es el hombre —**que en la filosofía cívico-social entraña la única causa eficiente del devenir colectivo.**

La comunidad, que no anula la autonomía de la persona, es una unidad de solidaridad: un vínculo de convivencia para hombres que se reconocen a sí mismos como personas, como espiritualidades, en cuanto que les es propio el ser y porque al abrirse a los otros los conocen y los aman como personas, en las cuales encuentran presente la reduplicación del propio ser.¹³ En la comunidad —con una relación de comunión que es anterior y superior a toda forma social—,¹⁴ el hombre supera el amor egocéntrico y cumple el mandamiento divino **“ama al prójimo como a ti mismo”**, hasta llegar a un estado de perfección esencial en que todos concurren al bien de todos y del todo de que forman parte.¹⁵

“En síntesis, la comunidad es aquel ámbito unitario de la vida colectiva en que los hombres aunan y fusionan solidariamente, con la perfección de sus semejantes, la propia perfección que ya poseen, en un esfuerzo de verdadera comunización voluntaria —que tiene que ser voluntaria para que sea humana—. Encaminada a gestar en lo posible, mediante la contribución cooperante y complementante de todos, la individuación óptima del hombre universal con el cual ha de conformarse la humanidad —**el hombre en el hombre**, como lo diría Platón”.¹⁶

Según Siri, en cambio, la sociedad no está constituida para promover directamente el fin último del hombre, sino para que en cuanto instrumento colectivo sirva a la coordinación de los esfuerzos individuales que requiere la satisfacción de las necesidades existenciales de sus miembros. La sociedad no se funda, como la comunidad, en el amor solidario del hombre a todo lo que es humano, puesto que:

13 Cfr., *Creo en el hombre*, op. cit., p. 264.

14 Cfr., *Creo en el hombre*, op. cit., p. 264; asimismo MAX SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, Trad. It. *Crisi del valori*, 2a. ed., Milán, 1943, p. 208: “... toda sociedad no es otra cosa que el residuo de un proceso de destrucción de la comunidad”.

15 Cfr. *Creo en el hombre*, op. cit., p. 263; Cfr. asimismo M. F. SCIACCA, *L'omo questo squilibrato*, Milano, Marzorati, 1972, pp. 78-88: “La conciencia comunionista no cesa nunca, sino que, al contrario, siempre da y siempre más se siente compacta en el don del amor”.

16 *Creo en el hombre*, op. cit., p. 265.

“En el ámbito de la sociedad... la premisa que prevalece no es, como en la comunidad, la de que el mayor perfeccionamiento del todo se obtiene por la intercomunicación del bien perfectivo entre las partes, sino aquella otra según la cual el bien del todo social precede al bien de las partes: olvidando, muchas veces, que el todo social es apenas un accidente del hombre, mientras que las partes de ese todo —las personas humanas— son en sí mismas la única causa substancial eficiente del bien de la sociedad, anteriores y superiores a todas las formas sociales. Con una naturaleza, con una dignidad y con una teleología que hacen que la persona humana tenga absoluta preeminencia sobre la accidentalidad de los instrumentos colectivos”.¹⁷

b) **Fundamentación ontológica de la doctrina cívico-social.** — Expresada en términos rigurosamente filosóficos, la doctrina **cívico-social** se estructura según la teoría hilomórfica del ente, que constituye la vértebra de la cosmología aristotélico-tomista.¹⁸

Para Siri, como ya lo hemos aclarado en el capítulo precedente, la dinámica del devenir humano es activada por un **accidente** que sólo se da cuando, todavía **in fieri**, la materia de que está hecha la colectividad tiende, con movimiento actual de mutación, a aquella forma para la cual está en potencia.¹⁹

La stéresis —principio operante en el hacerse accidental del ser—, resulta imprescindible para poder determinar la naturaleza de la comunidad y la naturaleza de la sociedad, ambos accidentes metafísicos de la substancia hombre.²⁰

El autor aclara así el significado de tan importante analogía:

“La doctrina hilomórfica nos lleva a reconocer que también en el ente colectivo —como en todo ente— obran los tres princi-

17 Ibid., p. 267, Cfr. EMMANUEL MOUNIER, *Rivoluzione Personalistica e Comunitaria*, op. cit., pp. 86-87: “... la sociedad, esto es, el régimen legal, jurídico, social y económico, no tiene como misión ni la subordinación de las personas, ni ninguna intromisión en el desarrollo vocacional de ellas: sino la de asegurarles, en primer término, aquella zona de aislamiento, de protección, de serenidad y de comodidad, que les permita reconocer, con plena libertad de espíritu, la propia vocación; (...) cada persona forjando el propio destino: en modo tal que ninguna otra persona, ni hombre, ni colectividad, pueda sustituirla”.

18 Cfr. Ibid., Primera Parte, Capítulo III: “Ontología de la tesis”, pp. 45-50.

19 Ibid., p. 45.

20 Cfr. Ibid., p. 48. *Asimismo La Patología de la Sociedad*, etc., p. 60: “El ente social es un accidente de la substancia-hombre: por lo cual la sociedad siempre resulta ser como cualitativamente son sus miembros. Además de que ella sólo puede ser movida por el hombre individual, que es su única causa substancial eficiente”.

pios de la naturaleza: (...) La materia del ente colectivo es una multitud informe en cuanto multitud, pero constituida por hombres que individualmente ya están formados en la substancialidad del propio ser. Esto es, por hombres que, por razón de la esencia de su naturaleza espiritual, por sus tendencias innatas y sus imperativos teleológicos, establecen esa entidad accidental que llamamos comunidad, cuyo fin coincide con el **finis operantis** universal de cada uno y de todos los individuos humanos.

La forma del ente colectivo, por otra parte, representa la perfección última de la comunidad —que actualiza el disfrute compartido del bien humano absoluto, en la medida en que éste se posee”.²¹

El proceso para la consecución de la forma pasa por diversas etapas, hasta llegar a la **Civitas**, que es la comunidad formada, patrimonio de toda la humanidad.²² En ese proceso la **privación** entraña aquel estado transitorio en que se encuentra, accidentalmente, la **comunidad** y el hacerse progresivo de la **Civitas**.²³

“El estado de privación —las indigencias de los miembros de la comunidad— genera la cooperación social, cuya perfección viatoria se actualiza corporativamente en la unidad de orden que es la **Polis**”.²⁴

La distinción entre comunidad y sociedad surge, fundamentalmente, de la dinámica que mueve al hombre a la consecución de sus fines esenciales y existenciales: los primeros, que derivan de la naturaleza única, igual y universal, de que participa todo individuo; los segundos, que provienen de la individuación múltiple, desigual y particular, de cada uno de ellos. De lo cual surge el binomio igualdad-desigualdad, procedente del hecho de que todos los hombres son esencialmente iguales y existencialmente diversos.²⁵

c) **Comunidad-sociedad: compósito igualdad-desigualdad.**— La comunidad responde a la teleología unitaria del espíritu humano; la sociedad responde, en cambio, a las exigencias particulares y transitorias

21 C. A. SIRI, *Creo en el hombre*, op. cit., pp. 294-295.

22 Cfr. *Ibid.* p. 295.

23 Cfr. *Ibid.*, p. 295.

24 *Ibid.*, p. 296.

25 Cfr. *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 43: “En la identidad-diversidad de los hombres, que procede del compósito espíritu-cuerpo, se encuentran los dos principios antinómicos que determinan y distinguen, en su ser y en su obrar, a la comunidad y a la sociedad...”

de los individuos, debidas a la existencia temporal y viatoria de ellos. En términos más claros, la igualdad absoluta de la esencia humana promueve la **comunidad**, mientras que, la desigualdad contingente y relativa de las existencias individuales, da origen a la **sociedad**. De la igualdad esencial surge la comunidad en la unidad, mientras que de la desigualdad existencial procede la sociedad en la multiplicidad y en la diversidad.²⁶ Siri subraya, además, con base en el principio henológico, que aquello que es 'uno' —lo igual, lo común—, tiene primacía ontológica sobre lo que es múltiple —lo desigual, lo particular—: por lo cual la comunidad posee una superioridad absoluta en relación con la sociedad y precede en la intención,

“en contraste con la sociedad que, por tratarse de un medio, precede en la realización. En tal sentido, la sociedad tiende a una comunidad siempre más rica, de modo tal que, podríamos decir, el fin último, la meta ideal de la sociedad es —siempre **plus ultra** —una comunidad superior (...). Si la sociedad parte necesariamente de lo que hay de 'uno' entre los hombres —unidad de solidaridad y tiende a la unidad de orden —la disposición de las cosas iguales y desiguales que a cada una de ellas le da el lugar que le corresponde—, para luego cerrar su ciclo operativo en la unidad immanente de la misma comunidad; y si la comunidad es lo que da su unidad primordial y su unidad final a la sociedad, entonces, decididamente, la comunidad constituye la forma de la sociedad —el fin de la generación”.²⁷

Las reflexiones de Siri retornan, una vez más, a la naturaleza y a la finalidad que son esenciales y existenciales en el hombre: para luego confirmar que la comunidad y la sociedad no son entes físicos —razón por la cual, puesto que no son sustancias que subsisten y actúan por sí mismas con independencia de los individuos que las integran, lo que obra en ellas es siempre y solamente la **substancia-hombre**.

“Reafirmamos que en todas las colectividades humanas —comunidad o sociedad— lo único que tiene realidad substancial son los individuos que las integran: ello es así debido a que las colectividades no son, en último término, sino una pluralidad

26 Cfr. *Ibid.*, p. 44.

27 *Ibid.*, pp. 49-50; el autor cita a SANTO TOMAS, *De Regimine Principum*, Libro II, Cap. 3. A continuación veremos cómo en la comunidad formada —la *Civitas*—, distinta de la sociedad formada —la *Pollis*—, la **operación cívica del hombre** —causa substancial eficiente de la comunidad— parte de la perfección poseída por el individuo, que tiende por la **stéresis** a su máxima perfección, generando en el proceso la sociedad y con ella la **operación cívico-social**.

de hombres individuales que conviven, o coexisten, en un momento dado y en un lugar determinado del planeta en que habitamos. De lo cual se desprende —como lo repetimos insistentemente— que antes de que se den las colectividades ya existe esa substancia completa que es el hombre: un ser subsistente que se mueve por sí mismo, poseedor de su propio grado de ser. Con una dinámica inmutable que dimana de su esencia y con una teleología existencial que lo lleva, ascendiendo de lo menos a lo más, a su definitivo enriquecimiento hipostático —hacia aquello para lo cual deviene—, así como germina y crece individualmente la semilla del roble, para llegar a ser la plenitud del roble que tal semilla está llamada a producir.²⁸

d) **La realización de la persona en la comunidad.**—En los párrafos que preceden hemos analizado los principios determinantes de lo **comunitario** y de lo **social**, en cuanto elementos antinómicos que distinguen, en su ser y en su hacer, a la comunidad; de lo cual han surgido los dos conceptos básicos del pensamiento de Siri: la certeza absoluta de que los hombres son todos iguales en la propia esencia y en cuanto al último fin —no obstante que por la existencia que los individualiza y diferencia, cada hombre es un ser único irrepetible.²⁹

Ante el hecho de que la esencia y la existencia están íntimamente vinculadas entre sí, debe reconocerse que la esencia universal del hombre constituye, por una parte, la raíz de la convivencia humana y, consiguientemente, el fundamento metafísico de la comunidad,³⁰ mientras que, por la otra parte, la existencia particular y singular de los individuos se refleja en el ámbito social y lo caracteriza con múltiples aspectos conflictivos y antinómicos, dando origen a la simple co-existencia.³¹

28 Creo en el hombre, op. cit., p. 233.

29 "Lo primero que enunciamos, como hecho fundamental que nadie podría discutir, es que en cuanto a su esencia los hombres son todos iguales; aun cuando, por razón de la existencia que los individualiza y diferencia, cada hombre también es, en su concreción particular, un ser único en el pluralismo infinito de que está hecha la humanidad. El segundo hecho, tan primordial como el primero, es que al hombre lo encontramos, al través de la historia, conviviendo con otros en la comunidad, por lo que tiene de igual y universal; al mismo tiempo que co-existe con los mismos hombres en la sociedad, diferenciado por sus tendencias individuales y por sus propios intereses particulares, que brotan de la unicidad de su existencia". (Hitos en el camino, op. cit., p. 201).

30 Cfr. La Preeminencia de la Civitas y etc., op. cit., p. 32.

31 "Se trata de un compósito que, además de convivencia, por la cuasi fusión espiritual en la comunidad de las personas —que surge de la universalidad de la esencia— también es co-existencia, por las diferencias que distinguen entre sí a los individuos, originadas de las indigencias que causa la finitud existencial de cada uno de ellos". (Ibid., pp. 69-70).

En tal manera los hombres, todos esencial y específicamente iguales en la propia esencia y en el propio destino final, y todos existencial e individualmente diversos en su devenir accidental, se solidarizan espontáneamente por lo que tienen de común y universal— con una relación primordial de solidaridad³² que es anterior y superior a toda forma de relación social:

“Cuando un hombre convive con otro, la relación que se establece espontánea entre ambos todavía no es la propiamente social, sino una relación primordial de solidaridad, por aquello que los hombres tienen de común en su ser y en su último fin según las perfecciones ya poseídas en acto o en potencia: las inmanentes de la propia naturaleza substancial y las adquiridas accidentalmente o adquiribles con ulterioridad, en el devenir existencial —civilización, cultura”.³³

De tal manera, puesto que los vínculos de la convivencia humana proceden de cuanto hay de igual y de universal en el hombre,³⁴ **“la unidad de solidaridad que predetermina a los hombres por el solo hecho de ser hombres, encuentra su raíz en la igualdad, por la cual se hace posible la unidad de orden que constituye a la sociedad —unidad de lo igual y de lo desigual que hay en el hombre”.**³⁵

Todos los hombres se sienten mutuamente atraídos y se pertenecen recíprocamente por la igualdad universal de la propia esencia: causando una unión que se manifiesta en la comunidad y que conjuga la unidad de la esencia con la multiplicidad de la existencia.³⁶

32 Cfr. *Ibid.*, p. 42. E. Mounier expresa una idea análoga: “La vida personal no es una vida aislada. La persona encuentra el amor en el propio corazón y con el amor se encuentra a sí misma. No se trata de un instinto social... sino de otra cosa. Se trata de aquel milagro que es la comunión de dos personas. Únicamente en el descubrimiento de un ‘tú’, al través de un ‘yo’; sólo en la formación de un ‘nosotros’ personal que sublima a ambos términos, podemos aclarar cuál es el verdadero vínculo social humano que surge sin que intervenga ningún otro vínculo para imponer la unión —ni de número, ni de contrato, ni de intereses—. Dos seres que se aman al través de tanta profundidad, llegan verdaderamente a formar, con las propias personas, una nueva persona. Y cuando las personas son muchas, la verdadera comunidad no se produce si antes no se da una fusión similar a la de dos personas; una comunidad que une a diversas personas, vinculándolas recíprocamente, en lo más íntimo de ellas”. (C. Mounier, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, op cit., p. 174).

33 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 42.

34 Cfr. *Ibid.*, p. 31.

35 *Ibid.*, p. 32.

36 Cfr. *Ibid.*, p. 31.

La relación comunitaria sobreviene espontánea, porque la igualdad universal de la propia esencia mueve a todos los hombres a obrar según lo exige la perfección humana integral, tanto la propia cuanto la compartida por todos aquellos que participan de la misma esencia. Tal relación

“(…) es el producto del amor que el hombre le tiene, irresistiblemente, a su propio ser y a todo lo humano; a la propia felicidad y a la de sus semejantes en cuanto reduplicaciones de una misma esencia —relación que proviene del reconocimiento intuitivo, inmediato, de un valor vital que ya ‘es’ en el propio ser, aun cuando tan sólo en forma embrionaria o virtual, inclusive antes de que llegue a ser reconocido y precisado lúcida-mente por la mente”.³⁷

La comunidad surge espontánea de la tendencia natural del hombre a alcanzar y sobre todo a comunicar, la propia perfección integral.

El fin específico de la comunidad —fin de comunicación— confirma ulteriormente, para Siri, la superioridad ontológica de la comunidad, en lo que concierne a la sociedad.³⁸ El autor, en nueva referencia a Santo Tomás, escribe:

“(…) la comunicación del bien procede de la posesión del bien, y la señal inequívoca de la perfección en acto se nos revela cuando el bien poseído se difunde **ad extra**: cuando el ser llega a “**producir algo semejante a sí**” (Aristóteles); o sea, según Dionisio, cuando el bien logra difundirse (**propter quod dicitum bonum esse ‘diffusivum sui et esse**)”.³⁹

El fin específico de la comunidad coincide con el bien esencial de las partes —lo cual significa que también coincide con el fin de la tendencia innata que mueve a cada hombre a la consecución de la propia felicidad esencial en la perfección común—. Apoyándose una vez

37 *Ibid.*, p. 42; Cfr. asimismo p. 34: “La relación es debida a una tendencia que no dimana, inmediatamente, de la interdependencia existencial y de la necesidad de la mutua complementación social, sino del amor antropocéntrico, ad intra y ad extra, asimilativo y expansivo, que todos los hombres se tienen a sí mismos y a la propia reduplicación en sus semejantes —del amor común a todo cuanto entraña perfección humana”.

38 En seguida veremos que el fin específico de la sociedad es el fin de consecución.

39 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 33; el autor se refiere a Santo Tomás en *Suma contra Gentiles*, Libro I, Cap. IV.

más en Santo Tomás, Siri aclara que el fin de toda comunidad es el de que todos los bienes humanos sean comunes para todos los hombres,

" (...) con la advertencia de que el bien se hace común cuando el que lo posee lo difunde en los otros por su propia acción" (**Suma contra los Gentiles**)... (...). "Puesto que el bien es por sí mismo comunicativo y difusivo, cuanto más común sea una cosa, tanto mayor parece ser la bondad de la misma. Por consiguiente, la comunicación de todas las cosas supondrá o contendrá mayor virtud y bondad que cuando no son comunes..."⁴⁰

El apetito original e infrustrable del hombre, dirigido a la consecución del bien a que tienden todas las inteligencias creadas, tiene su origen

"de aquel estado en que los hombres reconocen, en sus relaciones con los iguales, que la propia felicidad, en cuanto partes del todo humano, está condicionada por la felicidad de las otras partes del mismo todo —individuales o colectivas—: razón por la cual a cada hombre y a cada colectividad se les impone la obligación de contribuir solidariamente a la mayor difusión de los bienes que poseen particularmente y que todos necesitan disfrutar para que pueda darse, óptimamente, la perfección común de la humanidad y, como consecuencia, acrecentada y dignificada en su más alto grado, la perfección individual de cada parte".⁴¹

Resulta claro que tanto el fin último de la comunidad, cuanto el fin último del hombre, se identifican entre sí en lo que concierne a la consecución de la felicidad individual mediante la perfección común —**finis operantis**.

"Lo cual equivale a decir que ante todo el bien de la comunidad es el bien individual de las partes, sin el cual no podría darse el bien del todo que ellas integran: en contraposición con el bien común de la sociedad que es, directa y primordialmente, el bien corporativo y orgánico de la sociedad, del cual depende, instrumentalmente, el bien de los individuos".⁴²

El fin propio de la comunidad es el bien individual de los hacedo-

40 *Ibid.* p. 70.

41 *Creo en el hombre*, p. 263.

42 *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 120.

res de la sociedad, mientras que el fin propio de la sociedad resulta ser el bien específico de las instituciones colectivas.⁴³

La primera forma de convivencia humana, que precede en el ámbito de la comunidad, es la familia. Al respecto Siri expresa su adhesión al pensamiento expuesto por Johannes Messner en la obra **Social Ethics and Facts —Natural Law in the Modern World**,⁴⁴ advirtiendo que “el estado de una comunidad —su vitalidad para ser y su virtualidad para regenerar— puede diagnosticarse con sólo tomarle el pulso a la familia”.⁴⁵

Siri considera la familia bajo dos aspectos: como fuente de generación biológica y de regeneración espiritual para la convivencia humana y, al mismo tiempo, como pequeña sociedad natural, anterior y superior a toda otra forma social.⁴⁶ La ‘familia-comunidad’ tiende al bien esencial de cada uno de sus miembros y la ‘familia-sociedad’ promueve el bien existencial del todo que ella constituye, para que pueda darse el bien particular de cada uno de sus componentes.⁴⁷

“La familia representa la célula primordial de la convivencia humana —de la comunidad y de la sociedad—. No sólo porque sin ella la colectividad no puede renovarse biológicamente y acaba por perecer, sino, también, debido a que el desarrollo de la comunicabilidad amistosa y de la sociabilidad cooperativa de los hombres, que es la vida misma de la convivencia, depende del éxito de la función educadora de la familia”.⁴⁸

43 “Puesto que los hombres hacen la sociedad para la óptima consecución de la propia felicidad individual (finis operantis), y puesto que la sociedad hace los gobiernos para constituir la propia unidad y para darle eficacia a su operación colectiva en beneficio del todo social (finis operis), en el proceso surgen dos especies de operación entre sí diversísimas (tra di loro diversissime); esto es, el obrar político, o sea la razón de Estado (que es, en nuestra tesis, el obrar social de la Polis), y el obrar cívico, o sea la razón común (que es, en nuestra tesis, el obrar comunitario de la Civitas), correspondiendo la primacía absoluta al obrar cívico, que siempre es el fin mediato del obrar del Estado. (...) Cuando los individuos que hacen la sociedad obran por el bien totalitario de la misma (finis operis), su operación es política; en contraste con su operación cuando obran por el bien de los hacedores individuales de la sociedad (finis operantis), en cuyo caso la operación es cívica”. (La Preeminencia de la Civitas y etc., op. cit., pp. 87-88). Respecto a los dos tipos de ‘operación’ volveré después, al tratar de la praxis siriana. Para la distinción entre las dos operaciones específicas, en el ámbito de la dinámica humana, Siri acude al pensamiento de Luigi Taparelli, *Saggio teoretico di Diritto Naturale appoggiato sul fatto*, al cual ya he hecho referencia.

La doctrina de Taparelli se manifiesta como un reconocimiento implícito de la distinción siriana entre comunidad y sociedad y su influencia resulta evidente también en cuanto a la configuración de la praxis cívica.

44 Op. cit., p. 14 de la presente tesis.

45 La Preeminencia de la Civitas y etc., op. cit., p. 135.

46 Cfr. *Ibid.*, p. 135.

47 Cfr. La Patología de la Sociedad., op. cit., p. 44.

48 La Preeminencia de la Civitas y etc., op. cit., pp. 136-137.

Siri, refiriéndose todavía a Johannes Messner, observa que entre los miembros de la familia se dan diversas formas de educación recíproca, según lo que son las funciones propias de cada uno de sus componentes. En particular advierte que los padres deben guiar más que dirigir, orientados por las **“virtudes esenciales y existenciales, para ayudar amorosamente al hijo a llegar al fin que le impone su devenir —por los caminos que todo ser humano está tendencialmente movido a seguir como individuo—, al mismo tiempo que cultiva el sentido ético de la persona, hecha de libertad con responsabilidad”**.⁴⁹

A la familia, en cuanto comunidad, se le confía la tarea de gestar y educar a las **fuerzas regeneradoras de la comunidad**. Como ya lo hemos visto, Siri debe a Johannes Messner el concepto de fuerzas **regeneradoras de la sociedad**,⁵⁰ de las cuales depende, según la filosofía cívico-social, la promoción conjunta y solidaria de la acción dirigida tanto al bien individual humano cuanto al común con los semejantes.⁵¹

“A esas fuerzas regeneradoras les corresponde, específicamente, la obligación de solidarizarse con el fin de conservar incólume, en su plena y vigorosa actualidad, la intención que tuvieron los individuos al establecer la sociedad —**finis operantis**—. O sea, para luchar, siempre **plus ultra**, por el progreso óptimo del bien humano, más allá del **statu quo** alcanzado en lo concreto por la sociedad histórica, dentro de un proceso de continuas reformas que no habrá de tener fin en el tiempo, sino hasta cuando llegue la plena consecución supra-temporal de la última meta”.⁵²

Al través de la amistad —**el vínculo que vivifica a la comunidad**—,⁵³ las fuerzas regeneradoras promueven la **convivencia** por la esencia común, y no la simple **coexistencia** del pluralismo social. Siri no vacila en afirmar que en último término toda reforma procede de las fuerzas regeneradoras de la comunidad, con lo cual subraya, una vez más, que el hombre es la **única causa substancial eficiente del devenir de toda la humanidad**. En tal manera, los desarrollos del pensamiento siriano conducen siempre a la misma conclusión: es imposible constituir la comunidad si se prescinde de la persona substancial

49 *Ibid.*, p. 137.

50 Para aclarar el significado de este concepto Siri recurre a la distinción de Aristóteles entre buenos ciudadanos y hombres buenos.

51 Cfr. *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit., p. 90.

52 *Ibid.*, p. 90.

53 *Ibid.*, p. 150.

y es imposible fundar la comunidad sobre otra base que no sea la de un pluralismo de personas unidas solidariamente entre sí según las exigencias universales del último fin del hombre en cuanto hombre.

e) El carácter instrumental y temporal de la sociedad.—De lo que precede se desprende la relación entre la tendencia natural del hombre para el logro de la propia perfección integral y la constitución de la comunidad: relación por la cual podemos asentar, según Siri, que la vida comunitaria es esencial para que el hombre pueda alcanzar su plenitud en cuanto hombre.

Ahora es oportuno justificar, en términos rigurosamente filosóficos, la afirmación siriana que tanto ha contribuido a la formulación de la teoría cívico-social, según la cual la sociedad sólo es un aspecto temporal e instrumental del devenir humano, aun cuando ella ciertamente sea imprescindible para la consecución viatoria del último fin del hombre.⁵⁴

Muchas veces se ha advertido en esta tesis que según el pensamiento siriano la empresa social proviene de la imperfección del hombre —del **estado de privación** que impone a todos los hombres el deber de cooperar entre sí para poder estructurar los instrumentos que les exige su propio devenir perfectivo—. En tal sentido afirma Siri:

“La sociedad se origina, por su parte —como empresa temporal e instrumental—, del estado de privación en que accidentalmente se encuentran la multitud y sus componentes individuales —que son la única **causa substancial eficiente** del proceso que se produce—. Con el corolario de que la sociedad es el resultado de un defecto, o indigencia, que mengua en la medida en que los individuos y la comunidad llegan, en acto, a aquella perfección para la cual se encuentran en potencia por razón de la causa final —inalcanzable en la vida temporal”.⁵⁵

Volvemos a encontrar aquí analógicamente, los elementos constitutivos de la teoría hilomórfica aristotélico-tomista —potencia-privación-acto—, que justifican la calificación de temporal atribuida a la

54 “En su aspecto entitativo la comunidad es la fusión posible de una esencia, condicionada, empero, por la individuación de las múltiples existencias. La sociedad, en cambio, es la cooperación concertada de múltiples dinámicas existenciales, según los imperativos unitarios de la esencia común”. (Creo en el hombre, op. cit. p. 271).

55 Creo en el hombre, op. cit., p. 269.

sociedad.⁵⁶ De lo cual proviene, como corolario, que el ente social es un simple accidente de la substancia hombre, que siempre resulta cualitativamente igual a lo que cualitativamente son sus miembros:⁵⁷ entre otras cosas debido a que según la teoría hilomórfica los dos principios intrínsecos del ente son la materia y la forma,

“(. . .) la sociedad y el Estado, que no coinciden con los principios permanentes del todo colectivo, sino sólo con su estado de potencia para devenir, podrían no existir sin que fenezca el compósito substancial de que son partes accidentales —como desaparecerán de hecho al cesar la privación que los causa: cuando la comunidad y la *Civitas* que los forman lleguen a su meta perfectiva, supra-histórica, supra-social y supra-estatal”.⁵⁸

Con base en tal fundamentación metafísica, Siri indica las razones del error en que incurren las filosofías “socio-políticas”,⁵⁹ que no advierten la diferencia que existe entre comunidad y sociedad: la comunidad en cuanto accidente permanente de la substancia-hombre, y la sociedad en cuanto accidente transitorio del ente comunitario.⁶⁰

“(. . .) no distinguen entre la naturaleza de lo que hay de permanente en el ente colectivo —comunidad— y lo que hay de transitorio —sociedad— en el hacerse o transformarse perfectivo de la comunidad según las exigencias viatorias de su último fin —que pasa por una sucesión de etapas en el tiempo y en el movimiento, hasta que, al llegar a ser aquello que está llamado a ser, desaparece automáticamente la privación”.⁶¹

No obstante la accidentalidad de su naturaleza, la sociedad es una realidad histórica estructurada por grupos que responden a las diversas exigencias existenciales del hombre. Cada grupo con fines particulares propios y, en consecuencia, con un bien común particular; pero todos los grupos necesitados, para que pueda producirse la

56 “Téngase presente que en la dinámica del devenir de las cosas la privación constituye un factor imprescindible para la generación del ente o del accidente, puesto que, si una materia no está en potencia actual para recibir una forma determinada, no puede darse esa forma en esa materia y, por consiguiente, es imposible la correspondiente generación”. (Creo en el hombre, op. cit., p. 247).

57 Cfr. *La Patología de la Sociedad, etc.*, op. cit., p. 60. En contraste con la concepción siriana podemos recordar a E. Durkheim, quien define la sociedad como la realidad de los grupos humanos, entendiéndolo por ‘grupo’ un todo que no es idéntico “a la suma de sus partes y cuyas propiedades difieren de aquellas que presentan las partes que lo integran”. (EMILE DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, París 1901, p. 162).

58 *La Patología de la sociedad etc.*, op. cit., p. 81.

59 Cfr. *La vocación cívico-social por una América mejor*, op. cit., p. 196.

60 Cfr. *Ibid.*, p. 196.

61 *Ibid.*, p. 196.

cooperación ordenada, del bien orgánico del cuerpo social que ellos integran.⁶²

La sociedad es un instrumento que no está dirigido al goce en común de los bienes poseídos, ni a la promoción inmediata del fin último, sino que se constituye deliberadamente para la consecución de los medios que exige el devenir existencial, mediante la cooperación ordenada de los individuos y de los grupos o asociaciones que éstos establecen. La cita que sigue resume el pensamiento de Siri, en cuanto concierne al ser entitativo de la sociedad:

“(...) por sociedad entendemos aquel todo de cooperación colectiva, de carácter instrumental y temporal, que surge como un accidente de la indigencia existencial de los individuos, cual empresa deliberadamente concertada que los propios individuos establecen para salvaguardar, en beneficio de todos, los bienes esenciales ya poseídos en común, y para conseguir, en lo posible, los complementarios que requiere ulteriormente el perfeccionamiento existencial de la colectividad y, por ende, de los miembros individuales que la integran —bienes que no podrían preservarse, o conseguirse, sin la mutua cooperación ordenada y sin el aprovechamiento racional de los instrumentos idóneos y conducentes. Cuya **ratio essendi**, en lo propiamente social, es la desigualdad existencial de los individuos, causada por las respectivas indigencias e imperfecciones, que generan la necesidad de la mutua complementación; pero cuya motivación remota, básica y primordial, procede de la unidad esencial que causa la igualdad universal de todos los hombres —igualdad que consagra a la comunidad como unificadora suprema de la multiplicidad que entraña la sociedad”.⁶³

De lo dicho resulta claro que el fin específico de la sociedad es el **fin de consecución**, en contraste con el **fin de comunicación**, que es el propio de la comunidad. El fin último de la sociedad no coincide con el **finis operantis** de los individuos, sino con la perfección de los instrumentos establecidos para hacerle frente, históricamente, a las exigencias existenciales del devenir colectivo —**finis operis**—:⁶⁴

“Como lo diría Aristóteles: el fin de la comunidad es el fin de los generantes, mientras que el fin de la sociedad es el fin de lo generado (su propia forma)”.⁶⁵

62 Cfr. *La Patología de la Sociedad*, etc., op. cit., p. 61.

63 *Creo en el hombre*, op. cit., pp. 267-268.

64 Cfr. *Ibid.*, p. 275.

65 *Ibid.*, p. 275.

La sociedad y el Estado⁶⁶ no tienen una función directamente moralizadora, pero sí deben exigir el respeto a las leyes positivas promulgadas por la autoridad competente para la estructuración y el uso correcto de los instrumentos del devenir.

Ya hemos advertido que para Siri el gobierno político y la sociedad no son las fuentes de la moral y de la libertad, sino que es la misma libertad con responsabilidad ética la que está llamada a estructurar un régimen jurídico que garantice históricamente la teleología social.⁶⁷

La función de la sociedad es sólo instrumental: la sociedad únicamente sirve para ayudar a los hombres, mientras se encuentran todavía en estado de privación, a conseguir los medios que requiere su progreso hacia la meta definitiva de la propia perfección integral. De aquí el corolario consiguiente: la comunidad es inmortal, mientras que la sociedad desaparecerá cuando cada hombre y la entera comunidad, hayan alcanzado su última perfección.⁶⁸

Además, agrega Siri, **"también en esta vida temporal la sociedad está destinada a decrecer, en la misma proporción en que crece la comunidad"**.⁶⁹

f) **La Civitas, diversa de la Polis.**—La distinción ontológica entre comunidad y sociedad, expuesta en las páginas que preceden, nos permite considerar ahora lo que entrañan conceptualmente las dos entidades, **Civitas** y **Polis**, que vienen a ser los elementos más encumbrados de la doctrina **cívico-social**.

66 De conformidad con la distinción entre sociedad y Estado, establecida por J. Messner en la obra anteriormente citada, Siri define el Estado como **"un ente jurídico constituido por la sociedad, cuya función primordial consiste en favorecer, promover y salvaguardar, mediante leyes externas, el bien común corporativo: no para generar directamente el bien propio de la persona —que sólo puede promover en la comunidad la autonomía y la responsabilidad de los individuos—, sino el totalitarlo de la sociedad en cuanto ente"**. La Vocación cívico-social, etc., op. cit., p. 201). El Estado es un instrumento al servicio de la comunidad debido a que condiciona, mediante el correcto funcionamiento de la máquina social, la perfección integral de la persona.

67 **"En todo caso, el Estado no es el fin de los hombres —como la nave no es el fin de los navegantes, sino su vehículo instrumental"**. (La Patología de la sociedad, etc., op. cit., p. 89).

68 Cfr. **Creo en el hombre**, op. cit., p. 277.

69 **Ibid.**, p. 277. La prevalencia de la sociedad y de sus estructuras, indica inversamente el debilitamiento de la comunidad. Lo cual coincide con lo que expresa F. Tönnies, confirmando ulteriormente la tesis siriiana: **"el crecer de la sociedad revela el proceso normal de decaimiento de la comunidad"**. (F. TONNIES, **Comunidad y Sociedad**, op. cit., trad. it, de L. M. Capelli, p. 7).

El ente colectivo es un compósito hecho a imagen y semejanza del hombre (la comunidad responde a la teleología universal del espíritu humano; la sociedad responde a las exigencias existenciales, que son particulares, transitorias y multiformes). En el compósito se manifiestan, análogamente, dos maneras de ser, dos dinámicas, dos leyes y dos metas distintas, pero complementarias: la tendencia comunitaria, debida al estado de felicidad relativa que los hombres disfrutaban con la intercomunicación de los bienes esenciales ya poseídos y que alcanza su pleno cumplimiento en la unidad específica que la perfecciona —la **Civitas**—, y la cooperación social, gestada por el estado de privación —esto es, por las exigencias viatorias de los miembros de la comunidad—, que se actualiza colectivamente regida por la unidad de orden que causa la **Polis**.⁷⁰

“La conclusión de nuestro razonamiento nos lleva a confirmar que las entidades que estamos contemplando, la comunidad y la sociedad, se convierten, ya formadas, en las dos realidades que llamamos **Civitas** y **Polis**: la **Civitas**, con destino supra-social y supra-temporal, establecida para intercomunicación o comunión frutiva de la perfección humana (el bien común absoluto de la humanidad), y la **Polis**, supra-individual y transitoria, establecida con función instrumental para la consecución gradual del bien relativo de la sociedad —el fin inmediatamente posible en el hacerse de la comunidad”.⁷¹

Además, la **Polis** en cuanto forma de la sociedad —así como la **stéresis** en el devenir ontológico—, tan sólo es un elemento transitorio del hacerse de la comunidad —destinado a desaparecer con el advenimiento de la forma final de la comunidad, que es la **Civitas**.⁷²

“Con la característica de que la **Civitas** está integrada, como ya lo hemos advertido, por personas individuales, todas naturalmente iguales (...) —**primus inter pares**—: todas inviolables en su integridad y nobleza esencial, todas hermanas por su origen común, todas hijas de Dios, todas solidarias por la intención seminal, infrustrable, de su destino eterno. En contraste con la **Polis**, que está compuesta, en un continuo devenir y cambio, por células ya integradas por individuos, por familias, por agrupaciones primarias, por comunidades locales, por grupos

70 Cfr. *Creo en el hombre*, op. cit., p. 296.

71 *La Preeminencia de la Civitas, y etc.*, op. cit., pp. 119-120.

72 Cfr. *Ibid.*, p. 122.

intermedios, por estratos sociales, por demarcaciones políticas, por una o varias naciones e inclusive por Estados, todos existencialmente individuados, con límites materiales e históricos; determinados, en su ser y en su configuración y estructuración; caracterizados por multiformes relaciones; diferentes por razón de las empresas comunes que parcialmente promueven. Que requiere, en su pluralismo, para constituir un solo cuerpo, de una unidad de orden racionalmente artificada con base en un pacto y con una ley **ad hoc** que, aun cuando sin jurisdicción **ad intra** sobre la esencia del hombre, rige todas sus operaciones existenciales **ad extra** —una ley enmarcada dentro de los imperativos superiores de la **Civitas** y determinada, inmutablemente, en último término, por el derecho natural de los individuos que integran a la comunidad y que son, en ella, la única **causa substancial** eficiente de toda la dinámica humana".⁷³

El carácter temporal e instrumental de la **Polis** contrasta con la grandeza y con la inmortalidad de la **Civitas**, que se proyecta en el devenir como el ámbito donde se actualiza la perfección integral de la persona.⁷⁴

A pesar de su destino eterno, la **Civitas** es, para Siri, metafísicamente inferior a la comunidad.⁷⁵ La comunidad, en efecto, constituye "una unidad próxima de personas según la esencia que las forma espontáneamente —una comunión de espíritus—, mientras que la **Civitas** es más una solidaridad de existencias multiformes perfeccionadas según los imperativos de la esencia común, por el bien trascendental que les adviene ulteriormente".⁷⁶

Toda comunidad, con base en el vínculo de solidaridad y amistad que la vivifica, tiende, por su propia naturaleza, a la **Civitas**—. Con una analogía muy delicada, Siri expresa así su pensamiento:

"Las comunidades son como las gotas de agua que, al multiplicarse y unirse, generan el río. (...) La **Civitas** es ese río, el

73 *Ibid.*, pp. 122-123.

74 "La **Polis** —y con ella el Estado— apenas si es como el cauce que marca su curso al río en cuanto río, pero no en cuanto agua. En sentido metafísico, el agua entraña lo substancial y el río lo accidental: un río deja de ser río cuando le falta su cauce, mientras que el agua no deja de ser agua cuando no está canalizada. El cauce sirve, tan sólo, para que el agua fluya y progrese sin derramarse y agotarse, hasta el destino que al agua, no al cauce, le tiene señalada la mano de Dios". (Creo en el hombre, op. cit., p. 298).

75 *Cfr.* La Preeminencia de la **Civitas** y etc., op. cit., p. 161.

76 *Cfr.* *Ibid.*, p. 161.

cual —prescindiendo de la accidentalidad existencial de su cauce, que es la **Polis**— tiene un destino esencial que coincide analógicamente con el de todos los ríos: llegar a su meta —reunirse con todas las aguas en la infinitud del mar—. Un mar de vida que para lo cívico está constituido por aquella **Civitas Máxima** —la gran familia universal— que intuyeron los estoicos, que San Agustín profetizó y que Vitoria llegó a vislumbrar en sus reelecciones inmortales —como un Moisés ante la tierra prometida—: **la república universal de todo el orbe**.⁷⁷

La **Civitas** se presenta, en consecuencia, como el ámbito donde los hombres salvaguardan los bienes esenciales ya poseídos y disfrutados fraternalmente en la comunidad. Y, además, como el resultado de un proceso que lleva, por etapas progresivas, al patrimonio integral de la humanidad: la civilización. Es interesante advertir lo que escribe F. L. Peccorini sobre el particular:

“La **Civitas** es la forma perfeccionante de la comunidad. Su perfección sobreviene mediante la civilización que crean los individuos, al promover los respectivos fines esenciales. En la medida en que la civilización coincide con la perfección de la **Civitas**, ella incluye más que los simples bienes materiales: es decir, ella contiene el bien común inmanente del hombre. En tal sentido, la civilización comprende la cultura, pero sin identificarse con ella, puesto que la cultura, que es imprescindible para la perfección de la **Civitas**, no entraña toda su esencia. Si la cultura subsiste aislada, surge el fenómeno lamentable de una megalópolis orgullosa que ya no vive según los ideales de la solidaridad humana y que se separa de la **Civitas Magna**”.⁷⁸

77 *Creo en el hombre*, op. cit., p. 301.

78 FRANCISCO L. PECCORINI, *From the Community to the Polis, etc.*, p. 69. “El patrimonio universal de la **Civitas** es la civilización, en contraste con la cultura, que es el patrimonio de la sociedad y del Estado. Más aún, la civilización coincide con la **Civitas**, por cuanto que ambas representan la suma de los bienes permanentes que la humanidad llega a poseer, ya como bien común absoluto; mientras que la cultura tan sólo es el camino por el cual se llega a la civilización; esto es, el método, o la técnica, que en un momento histórico sirve a los grupos humanos para cultivar externamente el devenir del hombre, con el fin de que él pueda fructificar mejor según la propia virtualidad natural en cuanto hombre —así como la agricultura se limita a cultivar la semilla para hacerla rendir copiosamente según su potencialidad específica—. Sin nunca olvidar que toda cultura humana sólo contribuye al perfeccionamiento viatorio de lo que está llamada a ser la persona según su naturaleza espiritual —debido a que el cultivo externo únicamente condiciona ese perfeccionamiento, y a que toda pretensión morfológica de determinarlo arbitrariamente, produce la deformación del hombre”. (CARLOS A. SIRI, *La Patología de la sociedad, etc.*, op. cit., p. 171).

Para promover el advenimiento de la forma colectiva que es la **Civitas**, resulta determinante, según Siri, la contribución de las **fuerzas regeneradoras**, que son, al través de operaciones específicas **ad intra** y **ad extra**, las únicas idóneas para llevar a su fin el proceso teleológico de la humanidad. El retorno al concepto de **fuerzas regeneradoras de la comunidad** —los **hombres buenos**— permite confirmar, con nueva luz, el rol del amor en el ámbito del devenir:

“(. . .) el amor egocéntrico —imperativo generado por una ley siempre viva de la naturaleza— lleva a los hombres a solidarizarse amistosamente con sus prójimos para el disfrute compartido de los bienes esenciales y existenciales, en la medida en que lo reclama la propia perfección individual. De lo cual surge la convivencia solidaria de la **Civitas**. . . Al constituir históricamente la comunidad, los hombres ya tienden a la generación de la **Civitas**, para lo cual toda comunidad está en potencia, en cuanto que ella representa su perfección específica. De ahí que al obrar humano, que perfecciona a la comunidad y que hace la **Civitas**, se llame **obrar cívico**”.⁷⁹

Resumiendo: La **Civitas** surge del amor “**estático, contemplativo y frutivo**”,⁸⁰ que el hombre le tiene esencialmente al propio ser y a toda reduplicación de su ser —hasta constituir una entidad colectiva que sólo puede ser regulada, en su dinámica, por la Ley Natural—. La **Pólis**, en cambio, es el “**producto transitorio de la indigencia y de los intereses existenciales**”⁸¹ de los individuos, que colaboran entre sí empeñados en el proceso del propio devenir. Su dinámica, dirigida a procurar los medios posibles para el perfeccionamiento existencial de los miembros, está regida por una ley positiva racionalmente concertada, que salvaguarda históricamente el bien social.⁸²

CAPITULO V

UNA PRAXIS CIVICO-SOCIAL

Hasta aquí hemos seguido el desarrollo del pensamiento teórico de Siri —desde sus reflexiones sobre las propias experiencias personales hasta la confirmación histórico-filosófica de ellas.

79 **La Preeminencia de la Civitas y etc**, op. cit.

80 Cfr. **Ibid.**, p. 122.

81 Cfr. **Ibid.**, p. 122.

82 Cfr. **Ibid.**, p. 122.

Ya en la aplicación práctica de su doctrina, el autor retorna constantemente al punto de partida, siempre cotejando las especulaciones abstractas con las realidades concretas de la experiencia cotidiana. Su visión de los fenómenos sociales es tal que, aun cuando nos propone soluciones que todavía no han sido aplicadas, ellas nunca resultan utópicas.

A la **praxis cívico-social** delineada en **La vocación cívico-social, por una América mejor**, Siri le dedica totalmente la segunda parte de la **Patología de la Sociedad - Diagnóstico y terapéutica**, obra a la cual me referiré especialmente en la fundamentación de este capítulo.

a) **Distinción entre obrar cívico y obrar político.**—Para una comprensión mayor de la **praxis** siriana conviene resumir el contenido del capítulo IV de nuestra tesis:

I. El hombre siempre deviene¹ en compañía de sus semejantes, en dos ámbitos históricos específicos: la comunidad y la sociedad. Siri define ambas entidades, con base en la teoría hilomórfica, como la materia y la **stéresis** del ente colectivo.

II. La comunidad —unidad de solidaridad que procede de la esencia universal de que participan todos los hombres—, tiende a su propia forma perfectiva: la **Civitas Máxima**, que los estoicos, San Agustín y Francisco de Vitoria, ya habían intuido y proclamado.

III. La sociedad, accidente transitorio de la comunidad,² encuentra su forma en la **Polis**, la cual causa la unidad de orden instrumental y temporal que corresponde viatoriamente a las colectividades humanas.

IV. En tal manera, la **Civitas** salvaguarda el bien universal poseído o posesible, en contraste con la **Polis**, que es el instrumento idóneo para la consecución y distribución de los medios que requiere el devenir existencial de la humanidad —el bien común relativo resultante de la cooperación social y de la mutua complementación de los agentes—.³ En su síntesis expositiva, Siri recapitula los mismos conceptos.

1 Cfr. **La Preeminencia de la Civitas y etc.**, op. cit., p. 149: "La necesidad imprescindible de la vida de comunidad se inicia en el comienzo mismo de la existencia, puesto que para nacer y devenir el hombre no sólo necesita de aquellos que le dan el ser, sino de la continua complementación recíproca con los bienes que poseen y disfrutan sus semejantes, tanto por razón de los propios fines esenciales cuanto por sus tendencias existenciales".

2 Cfr. **La Patología de la Sociedad, etc.**, op. cit., p. 82.

3 Cfr. **La Vocación cívico-social, por una América mejor**, op. cit., p. 2.

“La problemática de la vida crea para el hombre tres situaciones: la de lograr operativamente su perfección esencial; la de complementarse existencialmente mediante los bienes que le brinda el cosmos y cuyo aprovechamiento óptimo no podría obtener sin la cooperación social, y la de alcanzar su último fin esencial-existencial con una operación que requiere la unidad de solidaridad con sus prójimos —sobre la base de que el bien humano perfecto únicamente se actualiza en la medida en que lo disfrutan, integralmente compartido, las partes de ese todo que constituye la entera humanidad—. Para la solución del problema personal e íntimo que provoca la primera situación, la naturaleza ha incoado en el hombre el amor egocéntrico, que genera, cuando es recto, aquella virtud (la *sophrosyne*) que lo dispone para el perfeccionamiento armónico del propio ser inmanente y para la consecución de su último fin. Vigorizada, esa virtud, por la fortaleza, que lo induce a sacrificar los bienes inmediatos y hasta la vida misma, en aras del último fin.

Para la segunda situación, la naturaleza ha impuesto al hombre el imperativo de la justicia: la virtud que norma sus relaciones legítimamente le pertenece). Regido, todo el proceso existencial, de los bienes del cosmos, mediante la ordenada cooperación y la recíproca complementación (dándole a cada hombre lo que legítimamente le pertenece). Regido, todo el proceso existencial, por la más alta de las virtudes —la prudencia. . .

Para la tercera situación, la naturaleza ha enriquecido a la humanidad con las virtudes de la comunicabilidad y de la sociabilidad, que se mueven, según los derechos esenciales del hombre, en cuanto hombre, a solidarizarse para el máximo disfrute compartido de los bienes poseídos —la civilización— y para ordenarse según las exigencias universales de la cooperación y de la complementación recíprocas, con la creación de cuantos instrumentos adecuados y proporcionados son requeridos para la consecución colectiva del último fin”.⁴

No obstante que la meta de la persona es una —la propia perfección—, los dos componentes de su naturaleza le imponen acciones que se bifurcan: I. La acción *ad intra*, mediante el ejercicio de la *sophrosyne*, que es la fuente del perfeccionamiento personal y el elemento terapéutico para la regeneración de la colectividad;⁵ II. La

4 *Creo en el hombre*, op. cit., pp. 315-316.

5 Cfr. *La Patología de la Sociedad*, etc., op. cit., p. 176.

acción **ad extra**, para la consecución de aquellas condiciones adecuadas que aseguran el disfrute pacífico del bien existencial, dirigida inmediatamente, tal acción, al perfeccionamiento de los instrumentos conducentes, y mediatamente al fin último de la colectividad. Sobre el particular Francisco L. Peccorini comenta:

“(...) la actividad humana llega a una bifurcación: por una parte se concreta en la operación cívico-comunitaria, que podría definirse como amistad comunitaria, y por la otra parte surge la acción cívico-social, que se divide, a su vez, en acción **cívico-social** propiamente dicha —esencialmente dirigida al bien históricamente posible de las partes estructurales de la sociedad—, y acción **cívico-política**, dirigida al bien del conjunto social en cuanto todo. Por ese motivo, siempre bajo la influencia decisiva de su **querer-querer**, la persona humana estructura la **Civitas** al través de la acción **cívico-social**, y la **Polis** al través de la actividad **cívico-política**. Con otras palabras, la comunidad de la esencia humana, al actualizarse en la existencia, tiende a enriquecer la **Civitas**, y, consiguientemente, usa como medio la cooperación social y la unidad de orden que se establece con ellas. De lo cual se desprende que la **Polis** es para la **Civitas**, la cual, a su vez, está ordenada a la comunidad y, al través de ésta, a la persona (...). Ambas aspirando al último fin —el bien substancial de la persona— que sólo puede alcanzarse al través de la perfección común de todos; pero que, en la capacidad que les corresponde en cuanto entidades diversas, tienden a diferentes fines inmediatos: la **Civitas**, aspirando inmediatamente al último fin, y la **Polis**, en cuanto tal —en su función meramente instrumental—, sólo promoviendo la consecución gradual de su meta **relativa**, que es la paz social, y, al través de la paz social, la máxima felicidad **temporal** de cada uno de sus miembros”.⁶

Después de recapitular los puntos fundamentales del pensamiento siriano y de explicar la dinámica generadora del **obrar cívico** —que promueve directa y progresivamente la perfección y la felicidad personales del individuo humano—, y el **obrar político** —para el mejor funcionamiento del todo colectivo mediante los instrumentos adecuados y proporcionados—, me parece que ahora es oportuno analizar las diversas operaciones que exige la **praxis cívico-social**.

⁶ FRANCISCO L. PECCORINI, *From the Community to the Polis, etc.*, op. cit., pp. 72-74; Cfr. CARLOS A. SIRI, *La Preeminencia de la Civitas y etc.*, op. cit. pp. 120, 124, 125, 148, 158, 161; Cfr., también *La Patología de la Sociedad, etc.*, op. cit., p. 109.

b) **La operación familiar-cívica.**—Ya hemos apreciado el valor determinante de la familia en cuanto fuente del perfeccionamiento individual y, en consecuencia, del perfeccionamiento comunitario y social,⁷ por lo cual ahora nos bastará recordar lo que Siri advierte con frecuencia:

“El estado de una comunidad —su virtualidad para ser y para regenerar— puede diagnosticarse con sólo tomarle el pulso a la familia... Si la familia no cumple su misión, toda la colectividad padece las consecuencias... Si enferma, enferma con ella la convivencia humana... Si no es fecunda, en sentido biológico y espiritual, desfallece la nación... Si se corrompe, la civilización se desploma... Si ella no educa, la cultura languidece y se esfuma su contenido universal... Sin vida de hogar, la comunidad pierde el templo donde el amor humano se hace uno, en el ámbito natural, con el amor de Dios... En fin, la familia representa el arquetipo de toda comunidad, a la vez que genera una microsociedad natural que precede y supera a toda otra forma social...”⁸

El perfeccionamiento de la comunidad sobreviene tan sólo en aquella medida en que la familia educa, para la **praxis comunitario-cívica**, a los hombres física y espiritualmente sanos —que son la causa generadora y regeneradora de la salud colectiva.⁹

Además, Siri atribuye a la familia una competencia primordial en todo lo que concierne a la eugenesia humana.

“Empero, ¿qué entendemos por eugenesia? Sostenemos que es la ciencia —más aún, la sabiduría— para el aprovechamiento de todos los medios que favorecen realmente el mejoramiento integral de las cualidades humanas, en favor de las generaciones del porvenir. Con la advertencia de que distinguimos entre eugenesia social y eugenesia comunitaria: la social para la consecución, con medios externos, de la salud física de la colectividad, y la comunitaria, que dispone y habilita al hombre, en su inmanencia, para que por sí mismo pueda conseguir, con base en la infrustrabilidad de la ley natural y de los preceptos divinos, su máxima salud espiritual —que es la condición **sine qua non** de toda otra salud humana”.¹⁰

7 Cfr. Cap. IV, par. d., pp. 72-73 de la presente tesis.

8 *La Patología de la Sociedad, etc.*, op. cit., p. 110.

9 Cfr. *Ibid.*, pp. 106-107.

10 *La Patología de la Sociedad, etc.*, op. cit., pp. 106-107.

De tal manera, la felicidad y la perfección de los hombres exige que la familia cumpla la tarea educativa que le compete naturalmente, también en vista de la perfección de la comunidad".¹¹

c) **La operación comunitario-cívica.**—Además de la estructuración de sedes específicas —los centros comunitarios—, donde puedan deliberar y resolver las personas mejor dispuestas para la promoción solidaria del bien propio y de los demás,¹² son dos los objetivos de la operación **comunitario-cívica**: la promoción de la solidaridad cívica de los miembros de la comunidad y la regeneración consiguiente de la sociedad.¹³ Lo cual significa que la operación comunitaria promueve la amistad, que es la proyección de solidaridad más espontánea y a la vez la expresión directa de la unidad esencial del espíritu humano. Que es cívica porque se funda en el principio de que es imprescindible, para la perfección del todo, la perfección de las partes que constituyen e informan a ese todo: esto es, que el todo nunca es mejor que sus partes, sino que siempre resulta, cualitativamente, como son ellas.¹⁴

Al respecto Siri fija así las normas de acción de los centros comunitarios:

"1. La operación-comunitario-cívica no promueve directamente el perfeccionamiento de las múltiples tendencias existenciales que llevan a los hombres a ser obreros, empresarios, maestros, soldados, sacerdotes, músicos o filósofos... Lo que promueve es la voluntad de ser y devenir de cada hombre en cuanto hombre, con una única tendencia innata y universal que es la misma para todos los hombres.

2. La comunidad no interviene directamente en la mecánica social, para la consecución de los medios que requiere existencialmente el devenir humano: tan sólo lo hace, con competencia soberana, cuando se trata de promover cuanto favorece, o de rechazar cuanto perjudica, al perfeccionamiento esencial del hombre y de la colectividad.

11 Cfr. *Ibid.*, pp. 109-110.

12 "La revolución personalista y comunitaria", de E. Mounier, señala una disposición análoga en el hombre: "He aquí el nuevo mandamiento: Centrarás tu acción en el testimonio y no en el acontecimiento. Al deber de liberación y de fidelidad debe agregarse, en fin, un deber de atención y de presencia en el mundo. Con relación a los hombres esto se traduce en la siguiente máxima: Trata a todo hombre como persona y no como un número". (Emanuel MOUNIER, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, op. cit., p. 340.

13 Cfr. *La Patología de la Sociedad*, etc., op. cit., p. 118.

14 Cfr. *Ibid.*, p. 118.

3. La operación comunitario-cívica no es impuesta por un gobierno que la rige con leyes externas, sino que la promueve el hombre individual con libertad y responsabilidad propias, en cuanto que él es su única causa substancial eficiente —con derechos anteriores y superiores a toda autoridad política y mediante un poder cívico que se multiplica y vigoriza con la alianza solidaria de las fuerzas regeneradoras de la comunidad”.¹⁵

Los miembros de los centros comunitarios desarrollan su dinámica en dos operaciones específicas: I, movilización y formación de aquellos **hombres buenos** que en la respectiva comunidad local están mejor preparados para promover el bien del hombre en cuanto hombre (**operación de solidaridad**). II, cooperación entre los centros comunitarios, ya unidos federativamente, para la regeneración de la entera sociedad (**operación de integración** —distinguiendo claramente el **obrar cívico** y el **obrar político**).¹⁶

d) La operación cívico-social—. No obstante que por ser instrumental y temporal la sociedad está destinada a desaparecer con el advenimiento de la perfección integral y definitiva de la humanidad, Siri dedica particular atención a la **patología** y a la **terapéutica** del ente social, consciente de que el hombre deviene de tal manera condicionado por la sociedad que sin ella le resultaría imposible alcanzar la propia perfección integral, a la vez que sin la propia perfección le sería imposible obrar decisivamente para la regeneración de la sociedad:

“(. . .) la sociedad no está hecha, **per se**, para que los hombres puedan alcanzar con ella su último fin natural, sino para ayudarlos a conseguir, en grado óptimo, los medios que viatoricamente requiere la existencia temporal. Con el corolario de que la sociedad puede funcionar históricamente sin la comunidad, en contraste con la comunidad, que tan sólo puede actualizarse en la medida en que los miembros de la sociedad promueven la consecución de los medios en cuanto medios y no como fines en sí mismos: esto es, cuando los hombres se convierten, cívicamente, a la teleología universal de la comunidad —a la precedencia del bien integral humano, que en su orden es supremo y absoluto”.¹⁷

15 Cfr. *Ibid.*, p.120.

16 “Sin nunca olvidar que la operación cívica no es política, por cuanto que nunca se entromete directamente en las funciones que son propias y exclusivas de la sociedad y del Estado, siempre que la sociedad y el Estado no invadan, o atropellen, el ámbito de los derechos del hombre en cuanto hombre”. (*La Patología de la Sociedad*, etc., op. cit., p. 124).

17 *Ibid.*, p. 131.

Para Siri la terapia requerida por la grave crisis de la sociedad contemporánea no consiste primordial y directamente en las reformas sociales y políticas de carácter estructural, sino que exige, como requisito previo, **sine qua non**, la reforma personal del hacedor y reformador de la sociedad —del hombre en cuanto hombre—.¹⁸ De lo cual se desprende que:

“Puesto que los miembros de los centros comunitarios también forman parte habitual de alguno —o algunos— de los grupos menores del pluralismo social (...) les corresponde a todos el deber de propiciar, en tales grupos, las doctrinas y la **praxis** cívicas. Con una función de levadura, o de fermento, que cumplen asesorados, guiados y técnicamente auxiliados, por la federación de los centros comunitarios: empeñados en incoar la convicción de que el rendimiento óptimo del todo social, en beneficio de sus partes, tan sólo puede lograrse en la medida en que se perfecciona cada parte y conjuntamente todas ellas...”¹⁹

De esta manera los miembros de los centros comunitarios contribuyen a la **integración social**; esto es, a constituir “**aquel estado de la sociedad en que los grupos menores se auto-ordenan entre sí para promover como bien propio, mediante la complementación recíproca, el bien del todo colectivo**”.²⁰

e) **La operación cívico-política.**—La operación **cívico-política** es promovida por la federación de los centros comunitarios, con base en la operación **familiar-cívica**, en la **comunitario-cívica** y en la **cívico-social**.

“(. . .) En su dinámica específica la federación promueve la formación cívico-política de los miembros individuales de los centros comunitarios, no para inducirlos a afiliarse a un determinado partido político, sino, tan sólo, con el fin de disponerlos, habilitarlos y solidarizarlos, para propiciar, dentro del partido que libremente eligen, o ante los otros partidos que operan en la localidad, aquellas iniciativas, programas o aspiraciones, que más y mejor pueden contribuir al bien del hombre en cuanto hombre y a la defensa de sus derechos universales: para la vigorización y el perfeccionamiento de la familia, de la libre ini-

18 Cfr. *Ibid.*, p. 133.

19 *Ibid.*, p. 134.

20 *Ibid.*, p. 135.

ciativa de los grupos menores de la sociedad, de la integración armónica, auto-regulada, de la mecánica social y, sobre todo, para salvaguardar la preeminencia suprema del último fin natural del hombre. Al mismo tiempo que la federación también mueve a los miembros de los centros comunitarios a adversar, con sólida fundamentación ética y con la mayor fortaleza cívica, todo cuanto atenta contra el bien absoluto humano —en perjuicio de la propia nación, o de otras naciones y de la entera humanidad”.²¹

La federación de los centros comunitarios desarrolla, en tal manera, aquella operación de integración que sirve mejor para eliminar los males de la sociedad, definidos por Siri como ‘ismos’ políticos —capitalismo individualista, comunismo colectivista y socialismo estatal—, que constituyen las lacras de la sociedad moderna.²²

f) **La operación supranacional.**—Representa la última etapa para el advenimiento de la **Civitas**; esto es, de la **república de todo el orbe** proclamada por Vitoria —vista “no como una organización internacional de Estados, sino como rectora ética de la entera humanidad, constituida directamente por los mismos hombres como fin supra-histórico que trasciende los fines existenciales de la sociedad y del Estado”.²³

La operación supranacional está dirigida a promover universalmente la empresa regeneradora de toda la humanidad mediante la unión mundial cívico-social, siempre con el reconocimiento de que es una falacia suponer que el proceso regenerador puede ser promovido por las estructuras con eficiencia propia.²⁴ Sobre el particular agrega Siri:

“(. . .) así como en las comunidades locales la tarea cívica más decisiva consiste en convencer a quienes poseen bienes de cualquier índole a querer ayudar voluntaria y directamente a los individuos que no los poseen, pero que están bien dispuestos para auto-perfeccionarse y contribuir al bien común humano,

21 *Ibid.*, p. 141.

22 *Cfr. Ibid.*, p. 144-148.

23 *Ibid.*, p. 150.

24 Análoga es la idea que expresa Mounier en la obra que, como repetidas veces hemos advertido, ofrece muchos puntos de contacto con la especulación siriana: “Cuanto más se nos hace esperar en un despertar nuestro por obra de un milagro institucional, tanto más se nos aparta del esfuerzo orgánico que desde ahora se impone con urgencia”. (E. MOUNIER, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, op. cit., p. 345).

igualmente se requiere, en la esfera supra-nacional, el convencimiento de los sectores mejor dispuestos de las naciones ricas y desarrolladas, para que quieran cooperar directamente con las fuerzas regeneradoras de las naciones pobres y menos desarrolladas, que luchan esforzadamente por perfeccionar a los propios pueblos".²⁵

La operación **supranacional** incluye, para la promoción integral del bien humano, ayudas directas de pueblo a pueblo; empero sin la injerencia de los Estados y de los gobiernos. Con lo cual se responsabiliza de tal manera a la persona humana que ésta se ve obligada, sean cuales fueren sus actividades existenciales, a contribuir con los semejantes a la máxima perfección de todo hombre en cuanto hombre".²⁶

Siri no especifica los objetivos ulteriores de la operación cívica **supranacional**, porque, como él mismo confiesa, ésta "**entraña una empresa que sólo podrá ser definitivamente programada cuando se cuente, en los países, con núcleos suficientes de hombres cívicos racionalmente convencidos, y volitivamente resueltos a emprender y realizar la mutua alianza solidaria**".²⁷

- Además, no obstante que la filosofía cívico-social nunca deja de ser una verdad irrefutable, su **praxis** es susceptible de ser corregida, o sustituida, si ofrece otra solución que, sin alterar su fundamentación metafísica, demuestra ser prácticamente más adecuada, o más realizable de inmediato.²⁸ En consecuencia, la definición de la **praxis** cívico-social permanece abierta, aun cuando siempre exigiendo que toda aplicación que se le quiera dar demuestre su efectividad concreta en los ámbitos específicos.

CAPITULO VI

Las obras de Siri comenzaron a publicarse en 1967, pero su pensamiento **cívico-social** ya recorría entonces las sendas de la América Latina. Las múltiples andanzas y divulgaciones personales del autor

25 *Ibid.*, p. 156.

26 *Cfr. Ibid.*, p. 157.

27 *Cfr. Ibid.*, pp. 157-158.

28 *Cfr. La Vocación cívico-social, por una América mejor, op cit. p. 4.*

permitieron que su doctrina fuese conocida antes de su presentación formal.¹

No maravilla, consiguientemente, que hayan sido numerosas las adhesiones recibidas, en particular procedentes de ámbitos religiosos, culturales e intelectuales. Siri nos lo confirma en un interesante capítulo de su libro inédito, **La vocación cívico-social, por una América mejor**,² al cual y a otras fuentes que gracias al autor he podido consultar,³ habré de referirme en las páginas que siguen.

De Salvador de Anitua, S. J., Profesor de Filosofía de las universidades católicas de El Salvador y de Nicaragua, proviene una **"Apreciación de la Obra" (La Preeminencia de la Civitas y la Insuficiencia de la Polis)**,⁴ que califica el estudio de Siri como **"uno de los mejores y más originales que hemos leído (...)** Muchos abrirán los ojos ante las consideraciones que hace el autor (...) Quizás esta obra marque el punto de partida de una renovación comunitaria y social en la América Latina".⁵

También es de un salvadoreño, Reynaldo Galindo Pohl —quizás el jurista más eminente de El Salvador, de fama internacional—,⁶ el **Prólogo** a la primera obra,⁷ según la cual **"La tesis cívico-social (...)** conlleva una crítica discreta y fina pero enérgica (...) que pone en entredicho la unilateralidad de los programas de desarrollo imperantes, centrados en la iniciativa de los gobiernos y de las organizaciones internacionales. Las fuerzas directas y espontáneas de la comunidad están dormidas, particularmente en Iberoamérica como consecuencia de las condiciones de la conquista y del asentamiento posterior, y pa-

1 La obra **La vocación cívico-social, por una América mejor** (inédita), op. cit., representa, como ya lo hemos dicho, el diario de cuatro años de viajes al través del Continente americano (1960-1964), durante los cuales el autor inició formalmente la promoción de la teoría cívico-social e inclusive su aplicación práctica preliminar.

2 **Op. cit.**, Parte Segunda, Cap. II, **Espaldarazos**.

3 Se trata de una carta fechada el 21 de noviembre de 1978, que el autor dirigió a quien escribe esta tesis, acompañada de copia de actas de la Cuarta Convención de Estudios sobre Civilización Contemporánea, que celebró el Centro de Estudio Nicolo Rezzara del 10 al 13 de septiembre, 1970 y que incluyen un discurso pronunciado por el Cardenal Sebastiano Baggio, con amplias referencias a la antropología trinitaria de Siri. También se trata de copia fotostática de algunas páginas de la *Inter-American Review of Bibliography*, Vol XX, julio-septiembre, 1970, pp. 351-352, que contiene juicios críticos sobre el libro de Siri intitulado **Hitos en el camino**.

4 Cfr. SALVADOR DE ANITUA, S. J., **Apreciación de la obra**, en Carlos Alberto Siri, **La Preeminencia de la Civitas, y etc.**, op. cit., pp. 13-16.

5 **Ibid.**, p. 16.

6 Cfr. **La vocación cívico-social, por una América mejor**, op. cit., p. 90.

7 Cfr. REYNALDO GALINDO POHL, **Prólogo**, en C. A. Siri, **La Preeminencia de la Civitas, y etc.**, op. cit., pp. 9-12.

rece que siguen y seguirán dormidas a menos que se piense seriamente en despertarlas (...) La tesis cívico-social debe ser oída por políticos y técnicos, ciudadanos y científicos, humanistas y en general gentes preocupadas por los problemas del presente (...).⁸

También Hugo Lindo⁹ —intelectual y poeta salvadoreño— ha dedicado un “Tributo” a la filosofía cívico-social de Siri, cuyo “pensamiento central... entraña el reconocimiento de que la comunidad y la sociedad no son sino proyecciones de la causa espiritual que las estructura, dinamiza y forma: el hombre”...¹⁰ “Se ha perdido la noción de finalidad, y caminamos a ciegas hacia ninguna parte, con la absurda certeza del peatón que sabe que no llegará...”¹¹

Sin duda, empero, el crítico salvadoreño que ha juzgado con mayor empeño y competencia¹² la tesis de Siri es Francisco L. Peccorini, docente de Filosofía en la Universidad de Long Beach, California. Peccorini ha dedicado al estudio de la doctrina siriana dos extensos artículos —infortunadamente todavía inéditos— que ya hemos citado anteriormente. En el primero, *From the Community to the Polis, Carlos A. Siri and the ‘Ek-sistential’ back-ground fo the State*, Peccorini encuadra la filosofía cívico-social “en tres presupuestos que determinan el ser, el tender y el destino del hombre: la creación, que hace del hombre lo que él es naturalmente en la plenitud de su realidad substancial; la universalidad del último fin, en cuanto imán que atrae desde lo alto a todos los hombres y que causa la solidaridad comunitaria, y la ley imprescriptible de la naturaleza que los mueve íntimamente hasta llevarlos, con propia autonomía, a la definitiva perfección —Dios en cuanto bien común absoluto de la entera humanidad...”.

Después de analizar y evaluar el desarrollo del mensaje, desde el hombre hasta Dios y desde la comunidad hasta la *Civitas* —con la debida consideración a la sociedad y al Estado—, Peccorini no vacila en declarar que su contenido le impresiona poderosamente, por su rigor filosófico y por su concordancia con la historia —especialmente

8 *Ibid.*, pp. 11-12. En la actualidad el Doctor Galindo Pohl es Secretario General Adjunto de la ONU.

9 Cfr. HUGO LINDO, *Tributo*, en C. A. Siri, *Hitos en el camino*, op. cit., pp. 11-21.

10 *Ibid.*, p. 19.

11 *Ibid.*, p. 17.

12 *La Vocación cívico-social, por una América mejor*, op. cit., p. 89, Francisco L. Peccorini, amigo y colaborador de Siri, está particularmente empeñado en la difusión del pensamiento siriano en el ámbito de la América del Norte: sus artículos son redactados en lengua inglesa, precisamente para favorecer el encuentro entre la cultura del norte y la del sur, del Continente americano.

en conexión con la enfermedad que agobia al mundo contemporáneo y a la terapéutica requerida para curarle: **"a genuine teleological existentialism based upon a community oriented Creation..."**.¹³

En el cercano México, Agustín Fernández Basave del Valle, de quien ya hemos citado algunas afinidades con el pensamiento de Siri,¹⁴ está particularmente impresionado por el **"contenido filosófico de La Preeminencia de la Civitas y la Insuficiencia de la Polis: No se trata —nos dice— de una obra meramente expositiva de la filosofía política greco-romana, sino de un mensaje para nuestros tiempos, formulado por un pensador cristiano que re-propone problemas (desarrollo y subdesarrollo; integración, dispersión; humanidad y tecnología; hombre e instrumentos económicos) y que juzga los problemas contemporáneos al través del hombre —en cuanto creador de la cultura y protagonista de la historia"**.¹⁵

El reconocimiento de más valor, entre los que han honrado a Siri en el Brasil, proviene de Alceu Amoroso Lima, filósofo y sociólogo de clara fama, también conocido como Tristán de Athayde. En un artículo publicado en Río de Janeiro en enero de 1968, al calificar como **"sólidos e inmutables"** los principios en que se funda la distinción entre comunidad y sociedad, Amoroso Lima expresa su apropiación de ambos conceptos: la comunidad, producto **"de la ley de perfectibilidad universal"** y la sociedad, producto **"de la ley de instrumentalidad universal: la segunda subordinada a la primera, pero ésta condicionada por la sociedad"**. Con el corolario de que **"lo cívico... es la consecuencia de la comunidad"**, en contraste con lo político, que resulta **"de la sociabilidad instrumental"**. Por lo cual **"la sociedad es el medio indispensable para que todos los seres humanos realicen la comunidad universal según la propia naturaleza, esencialmente una, al través de la diversidad, también universal, de sus individuaciones personales indefinidas..."**¹⁶

Asimismo debe señalarse, también procedente del Brasil, el artículo de José Antonio Tobías, docente en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Marília (Estado de Sao Paulo), quien coloca a Siri en la nueva generación de pensadores latinoamericanos, juntamente con José Eche-

13 *Ibid.*, pp. 89-90. En el segundo artículo, *Actualidad del pensamiento filosófico-político de Carlos Alberto Siri*, F. L. Peccorini examina la última obra de Siri, *La patología de la sociedad-Diagnóstico y Terapéutica*, valorando su tesis al través de rigurosas referencias histórico-filosóficas.

14 Cfr. *Introducción de la presente tesis* p. 5.

15 AGUSTIN FERNANDEZ BASAVE DEL VALLE, *Carlos Alberto Siri*, op. cit., p. 240.

16 *La vocación cívico-social, por una América mejor*, op. cit., p. 88.

verría, Gilberto Freyre, José Camilo de Oliveira Torres, Alceo Amoroso Lima, Augusto Salazar Bondy y otros más.¹⁷ Tobías, al comentar la segunda obra de Siri, afirma: **"La metafísica de Hitos en el camino es, como la personalidad de Carlos Alberto Siri, equilibrada, universal, integral, cristiana y toda ella tejida con profunda y agradable sencillez: una síntesis de Platón y Aristóteles, de Agustín y Tomás de Aquino, con visible influencia de la doctrina sobre la voluntad de Suárez. . ."**¹⁸

Siempre en el ámbito del Continente americano, es significativo el artículo publicado por la revista canadiense **Relations**, de Montreal, Canadá, octubre 1968, en cuyo contexto el jesuita Joseph H. Ledit reconoce que **"el pensamiento y las proyecciones históricas del movimiento cívico-social constituyen una promesa alentadora para la humanidad. . . tout ceci est beau, émouvant et remplí d' espoir. . ."**¹⁹

La primera reacción positiva de ultramar sólo podía provenir de España, país íntimamente vinculado a las tierras latinoamericanas: el insigne tratadista vasco, Eleuterio Elorduy, S. J., al comentar la primera obra de Siri (**La Preeminencia de la Civitas y la Insuficiencia de la Polis**), la define como **"un excelente aporte a la sociología cristiana, que sociólogos y no sociólogos deben reconocer y meditar para el bien de la humanidad y coronación de la civilización cristiana"**.²⁰ La adhesión del Padre Elorduy —precisa Siri— es especialmente valiosa para la doctrina cívico-social, cuando en ella se afirma: **"su construcción es coherente. . . Es una solución teórico-práctica de la crisis comunitaria y social del mundo —crisis profunda y tremenda que sacude a la humanidad, en vísperas de cambios radicales—. Cuya solución dependerá en gran parte, por no decir principal o definitivamente, de la actitud que adopten el Cristianismo y la Iglesia. De ahí el llamamiento final, con la advertencia grave del error cometido hasta ahora por el Cristianismo, no sin responsabilidad de los teólogos y hombres de Iglesia, que la han desviado hacia el fomento de los valores sociales con menoscabo de los valores fundamentales e inmanentes de la convivencia comunitaria. . ."**²¹

17 Cfr. JOSE ANTONIO TOBIAS, **Carlos Alberto Siri, Hitos en el Camino, la dinámica del devenir**, en *Inter-American Review of Bibliography*, Washington, D. C., Vol. XX, 20.3, julio-septiembre, 1970, pp. 351-352.

18 *Ibid.*, p. 351.

19 **La vocación cívico-social, por una América mejor**, op. cit., p. 86.

20 ELEUTERIO ELORDUY, S. J., **Llamamiento temporal a los creyentes**, op. cit., p. 354. p. 85.

21 *Ibid.*, p. 349. Cfr., también **La vocación cívico-social, por una América mejor**, op. cit., p. 85.

Aun cuando se trate, en todos los casos aquí citados, de muy valiosos juicios sobre el pensamiento y las obras de Siri, expresados según las inclinaciones particulares de cada uno de los estudiosos que más se han interesado por la filosofía **cívico social**, la adhesión que Siri no vacila en reconocer como la más honrosa, le llega de Italia: la constituye el apoyo generoso que le brindara el Profesor Michele Federico Sciacca, en un encuentro sostenido en octubre de 1974, en Génova.²²

“El gran humanista me recibió con las palabras que podían complacerme más: **‘Ya conozco sus inquietudes y sus libros... El Doctor Peccorini me ha hablado de usted y de su vida...’** Cuando hubo oído la síntesis de la teoría cívico-social —en su ontología, dinámica y teleología—, el Maestro Sciacca sencillamente me dijo: **‘Coincido con su pensamiento y deseo ayudarlo...’** El vacío que ha dejado Michele Federico Sciacca no disminuye el optimismo con que me enriqueció su adhesión al credo **cívico-social**: la adhesión del Maestro que no ve en el hombre sólo su racionalidad, o sólo su voluntad, o sólo la ciencia que atesora la memoria, sino al hombre total que ama la propia existencia más que las riquezas de su alma —porque cada una de sus facultades no es todo lo que íntegramente es el hombre—. Una adhesión que se conjuga y funde con mi amor a la **sophrosyne** que proyecta a la persona humana en la vida colectiva, al constituir la comunidad. Y, ya en la comunidad, con la Ciudad de Dios: la **Civita Máxima** en que cada hombre es, en su integral individualidad, todo lo humano, y en que toda la humanidad no es otra cosa, en la plenitud de su ser, que la perfección esencial-existencial de cada hombre —**l’unum necessarium** de la substancia individual que entrañan cada uno y todos los hombres... ”²³

22 Cfr. *La vocación cívico-social, por una América mejor*, op. cit., p. 91. Esta noticia ha sido confirmada por una carta personal del Profesor Peccorini a quien escribe esta tesis, fechada el 1 de octubre de 1978.

23 *Ibid.*, pp. 91-93; Cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L’uomo questo squilibrato*, Marzorati, VI edición, Milano 1972, p. 132: “Los hombres son, cada uno, idénticos a sí mismos, aun cuando existen diferenciados entre ellos”. Y luego: “Nuestra primera disposición fundamental es hacia nosotros mismos: la apertura al otro, al tú, no es ya cuestión de simpatía o capricho, puesto que obedece a las leyes del ser... Yo no puedo abrirme a los otros, ni intentar una comunicación espiritual, ni reconocer y amar a los otros como persona, si antes no me he abierto a mí mismo, tomando contacto con mi ser, reconociéndome a mí mismo. ¿Cómo podría saber de los otros si me desconozco a mí mismo? ¿Cómo cumplir mis deberes con ellos si no los cumplo conmigo mismo? Si me ignoro, no puedo conocer: si no me sé a mí mismo, no puedo saber”. (*Ibid.*, p. 158).

Debemos creer que si los numerosos fermentos diseminados por el pensamiento de Siri se están convirtiendo en acciones concretas, ello se debe a que la filosofía **cívico-social** verdaderamente engendra —así lo pienso— una esperanza para el hombre contemporáneo, que muy bien podría ser una de las últimas...

CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

El análisis de la filosofía **cívico-social** confirma cuanto ya habíamos adelantado en la introducción de la presente tesis: nos encontramos frente a un pensador ecléctico —en el significado más positivo del término— que ha logrado concebir una doctrina original, cimentada sobre las bases sólidas de la **Filosofía perenne**. Una doctrina que no sólo resulta de rigurosas investigaciones histórico-filosóficas, sino, sobre todo, de las vivencias de un investigador que busca y encuentra en la filosofía la confirmación de sus intuiciones personales.

Además se confirma —me parece— la imposibilidad de darle una respuesta precisa a la pregunta: ¿Quién es Siri?, que Francisco L. Peccorini se formula a sí mismo:

“¿Es un filósofo? ¿Es un teólogo? ¿Un jurista, un poeta? Ciertamente es todo esto, como se ha dicho de San Agustín: un filósofo, un teólogo, un jurista y un poeta, porque es un verdadero hombre que sinceramente se preocupa de los problemas trascendentales de la humanidad. Es un hombre con un mensaje...”¹

El mensaje de Siri es nuevo, al mismo tiempo que también es tan antiguo y revolucionario como el Evangelio. Auspicia una transformación radical de la relación hombre-hombre, que precede y que trasciende a la que se da entre las estructuras.

Comunidad y sociedad, afirma Siri, son únicamente proyecciones de la causa espiritual que las dinamiza y forma: el hombre.² Nace, de tal relación, la exigencia de una liberación que no va contra nadie en particular —que no se apoya en técnicas artificiosas, sino en la conciencia de todo hombre y especialmente en aquello que hay en ella de positivo más allá de todo credo, lengua o razón—. En un proceso dinámico e integral de emancipación y de liberación siempre más completas, que se realiza comunitariamente en solidaridad con

¹ F. L. PECCORINI, *From the Community to the Polis, etc.*, op. cit., p. 4.

² Cfr. *Hitos en el camino*, op. cit., p. 92.

todo el género humano, para el cumplimiento de la vocación del hombre en cuanto causa eficiente del propio destino personal y colectivo:³ de un hombre que es responsable de las propias decisiones, consciencia del influjo que ejerce en los otros con la propia acción —de tal manera que no podría tener un carácter individualista, sino que siempre ha de desenvolverse comunitariamente, en plena solidaridad esencial con sus semejantes.

Hoy se habla con frecuencia del “poder”, o de la “toma del poder”, como único medio para lograr el cambio revolucionario de una situación opresora. Empero, cuando no existe en el individuo una conciencia ética, lúcida, sólida y determinada, los cambios meramente estructurales, o de periferie, sólo significan el advenimiento de una situación que pronto se convierte en otra nueva forma de opresión.

Siri se introduce así en el gran debate en torno al devenir de la humanidad, con la más difícil de las proposiciones: la esperanza del hombre se centra en la propia regeneración personal, en contraste con el método político que, cuando es maquiavélico, totalitario y absolutizante, no ofrece ninguna esperanza:⁴

“Hombres jóvenes: ¡no confundáis el fin con los medios! Nunca permitáis que la gloria, la cultura, las leyes, las ciencias, la política, los bienes materiales y los placeres de la tierra, esclavicen o destruyan vuestra dignidad como hijos de Dios... No olvidéis que, aun cuando los instrumentos que brindan la civilización y los recursos de la tierra son imprescindibles para el

3 También en esto es evidente que existe afinidad entre la especulación siriana y el personalismo comunitario de Mounier, en cuanto que ambos entrañan una orientación ético-política que reivindica los derechos de las personas en el ámbito social —en contraste con toda otra forma de conservatismo que ve el hombre interior separado de lo concreto histórico—. “(...) Según el personalismo, siempre está presente el destino del hombre en todas sus dimensiones: material, interior, trascendental. El llamamiento a la plenitud personal, ápice e instrumento de la historia universal, no está separado del llamamiento de la humanidad en cuanto todo, por lo cual ningún problema podría ser pensado sin esta doble referencia: la historia del hombre se presenta como una concurrencia dramática de ambos puntos de vista, en una crisis que se perpetúa dentro de una dialéctica creciente de unificación y de perfección”. (E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo*, Reprints Einaudi ed., Torino 1975, p.113).

4 La importancia de la esperanza está en su carga revolucionaria y hoy, especialmente, es subrayada por Erich Fromm. La esperanza, según Fromm, es un momento en la vida esencial del hombre: es su vida más profunda —la necesidad que hay en él de no ser pasivo y manipulado—: “Nos encontramos, precisamente, en medio de la crisis del hombre moderno. No tenemos mucho tiempo ante nosotros. Si no comenzamos a hacer algo ahora, será probablemente demasiado tarde. Pero tenemos la esperanza de que exista la posibilidad real de que el hombre pueda retornar a sí mismo y de que pueda humanizarse la sociedad tecnológica —no nos corresponde completar la obra, pero no tenemos el derecho de abstenernos de iniciarla”. (ERICH FROMM, *La rivoluzione della speranza*, Etas Libri, Milano 1978, p. 146).

progreso, ellos no constituyen vuestro último fin. Tened presente que el mismo Verbo se hizo medio para el hombre: mediador, para ayudar a los hijos de los hombres a ser hijos de Dios —por lo cual ni la Iglesia, ni la sociedad o la comunidad, ni el bien común temporal, ni mucho menos el Estado y la nación, podrían atrofiar vuestra dinámica personal, como hombres creados a imagen y semejanza del Altísimo, para una vida inmortal”.⁵

Con la formulación de sus doctrinas teóricas y prácticas, Siri ha señalado la ruta que conduce a la salvación de un hombre que vive amenazado por las violencias de los pragmatismos ideológicos y por las estructuras deshumanizantes del Estado: cuya salvación sólo puede lograrse con la acción autónoma y responsable de las **fuerzas regeneradoras de la comunidad** —los **hombres buenos**—, solidarizados en los centros comunitarios.

Sobre el particular quizás podría observarse que la **praxis** siriana, enmarcada en las federaciones locales, nacionales y supranacionales —de los centros comunitarios—, parece que casi **burocratiza y jerarquiza** la dinámica de los individuos. Debe recordarse, empero, que el devenir siriano es un proceso teleológico concatenado, en que toda etapa tiene una fundamentación ontológica precisa. Debe observarse, además —como ya lo hemos dicho—, que la **praxis** cívico-social siempre es una cuestión abierta, aun cuando ella permanece perennemente fiel, de manera firme y absoluta, a su propia fundamentación metafísica.

La liberación del hombre constituye un tema inagotable, de que hoy se habla con particular insistencia. Lo que debe desearse y esperarse es que tan vital problema no sólo sea discutido en niveles académicos, sino que encarne existencialmente en cada uno de nosotros.

Tal es la enseñanza más alta que proviene de la vida y de la obra de Carlos Alberto Siri.

5 CARLOS ALBERTO SIRI, *Así fue mi vida, II parte*, op. cit., pp. 119-120.

TONO SALAZAR

Notable caricaturista, escritor y diplomático salvadoreño. Nació en Nueva San Salvador en 1897. Vivió muchísimos años en París y Sud América. Su fama como maestro de la caricatura es universal. Recibió el Premio Nacional de Cultura, Rama de Artes, en 1978.

JOSE MARIA MENDEZ

Distinguido cuentista, humorista y abogado salvadoreño. Fue, durante largo tiempo, profesor universitario en el área jurídica. Utiliza una ironía de pura cepa clásica para describir las costumbres sociales de su país. Ganó en tres oportunidades el primer lugar en los Juegos Florales Centroamericanos de Quezaltenango, y por ello fue declarado “Maestre de la Narrativa Centroamericana”. Principales obras cuentísticas: “Tres Mujeres al Cuadrado”, “Disparatario”, “Espejo del Tiempo”. Recibió el Premio Nacional de Cultura, Rama de Artes, en 1979.

TOÑO SALAZAR
Premio Nacional de Cultura
Rama de Artes
1978

LA MUSARAÑA DE LA LINEA

La vida tiene la movilidad marina y cabalga la nube de los sueños.
Al ordenar mis dibujos antiguos remonto la escalera del tiempo,
atada al milagro de cada día, a una voluntad y a las llaves de la inocencia.

Así se formó mi jardín secreto, mental, poblado de fantasmas transparentes, derivados de cierta poesía y de la irreal musaraña del dibujo.

Los dibujos nacieron, aparecieron, en los mármoles de las mesas de los Cafés; en los manteles manchados de vino; en pedazos de papel secante y sobres ajados y melancólicos . . . En mis bolsillos se amontonaban fragmentos de ojos ilustres; rayas para la luz de una pupila, viva o desmayada; párpados; labios jugosos o tristes; orejas . . . cuerpos redondos o largos; dedos sensibles o garras voraces; auras amargas o alegres . . .

En las mañanas ilusionadas de estudiante vi al Maestro Gavidia lanzar al aire los ruidosos versos de Homero. Tenía en su voz, dolorido violoncelo y el silbo de la flauta. Gozaba de las desproporciones físicas y espirituales, que iban a fascinar mis ojos y mi flaco dibujo. Su caricatura

tiene aún el temblor admirativo de 1916. Fue el principio para mis dedos y mis ojos alucinados de desenredar la madeja de las líneas.

Después en un lejano verano, casi a nado, me fui a México, trágicamente gozoso en su Revolución.

La cara y el alma del país, comenzaban a descubrirla los pintores y los poetas. . . Mi primer encuentro fue con el Emperador Carlos IV; inmóvil en su majestad, desde su bronce helado, con la mano de metal me señaló la Avenida Juárez. Las nubes del poniente lo envolvían con chorros de sangre; a mí, con luces verdes de esperanza.

Al final de la Avenida encontraría la Academia de Bellas Artes, el alfabeto del "Dibujo Mexicano"; el "Barroco"; a Diego de Rivera, a Orozco, Siqueiros, a Tamayo; Villaurrutia, Tablada. . . Como riachuelo urbano corre la calle de la Moneda a morir en la Academia. Los dioses mexicanos, allí me abrieron los ojos con sus dedos minerales; con el fulgor de su mirada oculta; con la forma escondida por el cortinaje del relieve y con la poesía de un dibujo sin perspectiva, filo de la línea, canto de la luz. . .

Así llegue a una especie de "sobrerrealismo" psicológico, al esqueleto de la síntesis, a una como radiografía de lo "exterior"; alejándome de lo cómico y de la risa. Los "Códices" me enseñaron la intensidad gráfica, y pude estirar los sentimientos, los músculos, los nervios del dibujo, cuando fui dueño de una "forma".

Pero todos los caminos llevan a Roma, como a París. Yo sabía, que la Geografía es un laberinto con dos calles; la del cielo y la del infierno. . . decidí tomar el callejón del ensueño, que conduce a las nubes y a cierto deleitoso purgatorio.

Estos caricaturados, trajeron la nueva vida, aclararon la belleza y el pensamiento, lucharon con los tormentos del arte y son la sal de la vida. Dibujos, fragmentos de lo que tan graciosamente llamó el gran pintor Van Dongen: "El Parnaso de la Caricatura".

TOÑO SALAZAR



GAVIDIA

Aindiado, cetrino, conservando íntegramente toda su cabellera y toda su lucidez más allá de los 90, vivía felizmente en San Salvador, Francisco Gavidia. ¿Quién era él? ¿Qué había hecho? Si uno busca los títulos de sus obras (las obras son muy difíciles de encontrar) *Versos, El Libro de los Azahares, Los Aeronautas*, creeríase que es lo que puede hacer cualquiera en muchos menos años, lo que el frondoso trópico depara a veces a plumas de jovencitos vivaces y atronadores. Pero este humanista, este pensador, este tratadista de la letra con dominio en mucha área intelectual hizo algo mucho más importante para el mundo de la creación hispanoamericana. Fue sencillamente quien puso a Rubén Darío en el camino del grande buen éxito con la comunicación de un cierto secreto avistado por su curiosidad y su sabiduría: la movilidad de cesura del alejandrino francés aplicada al verso castellano.

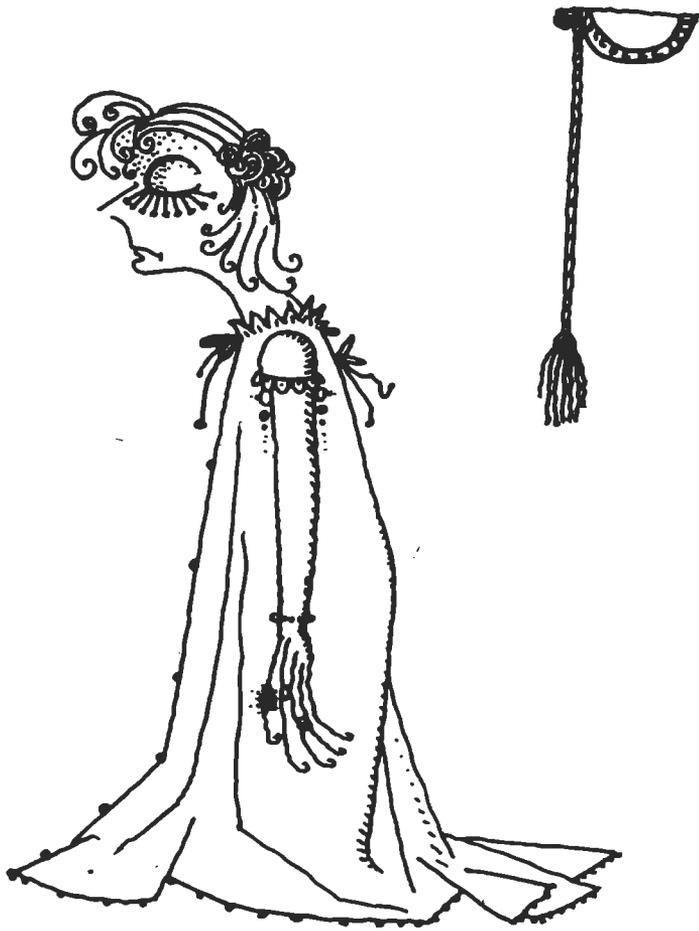
ENRIQUE LABRADOR RUIZ ("El Pan de los Muertos", 1958).



PABLO NERUDA

Yo nací en 1904. En 1921 se publicó un folleto con uno de mis poemas. En el año 1923 fue editado mi primer libro, CREPUSCULARIO. Estoy escribiendo estos recuerdos en 1973. Han pasado ya 50 años desde aquel momento emocionante en que un poeta siente los primeros vagidos de la criatura impresa, viva, agitada y deseosa de llamar la atención como cualquier otro recién nacido. No se puede vivir toda una vida con un idioma, moviéndolo longitudinalmente, explorándolo, hurgándole el pelo y la barriga, sin que esta intimidad forme parte del organismo. Así me sucedió con la lengua española. La lengua hablada tiene otras dimensiones; la lengua escrita adquiere una longitud imprevista. El uso del idioma como vestido o como la piel en el cuerpo; con sus mangas, sus parches, sus transpiraciones y sus manchas de sangre o sudor, revela al escritor. Esto es el estilo. Yo encontré mi época trastornada por las revoluciones de la cultura francesa. Siempre me atrajeron, pero de alguna manera no le iban a mi cuerpo como traje. Huidobro, poeta chileno, se hizo cargo de las modas francesas que él adaptó a su manera de existir y expresarse, en forma admirable. A veces me pareció que superaba a sus modelos. Algo así pasó, en escala mayor, con la irrupción de Rubén Darío en la poesía hispánica. Pero Rubén Darío fue un gran elefante sonoro que rompió todos los cristales de una época del idioma español para que entrara en su ámbito el aire del mundo. Y entró.

PABLO NERUDA. Premio Nobel.



SALAZAR

GRETA GARBO

Mientras Charles Chaplin recorre Europa con sus antiguas películas, en San Salvador cruza la pantalla de un cine inteligente, Greta Garbo, la Sarah Bernhardt del cinematógrafo.

Greta Garbo es anterior a la equivocación del Paraíso terrenal, a la pesantez, a la línea redonda, a la grasa, al erotismo . . . Extraño cometa del firmamento del cine. Especie de sublime jirafa, lenta, sedosa; su cuerpo de orquídea, se enreda entre la sombra y la luz, entre los brazos de sus múltiples amantes, que se escapan de su complicado corazón de actriz de la penumbra . . .

Los párpados pesados le caen en gruesas alas, sobre el cerco quemado de las pestañas de carbón que no apagarán la lluvia de las lágrimas de glicerina. Su amor tiene numerosos brazos como los dioses orientales; Napoleón la estruja violentamente en brazo imperial; Tolstoi la descuartiza en Anna Karenina; Alejandro Dumas la evapora en poética tuberculosis de amante . . . Esta frágil criatura de luz está habituada a morir deshojándose, entonces pierde sus reflejos al salir del océano de su alma, como las medusas se apagan al dejar el agua removida.

La Garbo es la sirena del cine y tiene genio para desintegrarse, para desmayarse en su canapé, como nube empujada por la brisa. Su ondulante columna vertebral, tiene mil vértebras, al bañarse en la ola de la seducción su cuerpo delgadísimo toma todos los ritmos confusos necesarios para llegar a la gracia doliente, especie de "sentimiento d'amore" que decía Dante.

TONO SALAZAR



SOLAZA

DIEGO RIVERA

Cuando Diego pinta, parece ser el magnífico y firme marinero de un barco, olvidándose de todo en la soledad del mar . . . meciéndose de un lado al otro, oscilación con la cual parece pesar, balancear y contrabalancear sus juicios; un movimiento de mecerse; aun cuando deja su trabajo y camina en tierra firme; sigue teniéndolo . . . Su cara también es de marinero, norteamericano u holandés, la pipa vacía apareciendo como un formidable ventilador, por el cual entran a su espíritu unas ráfagas, sanas y espirituosas del aire.

Marinero solitario y seguro, rodeado por un elemento fluido, extraño, muy fértil . . . repleto de ondas plásticas.

Tengo en mi casa mi retrato cubista, pintado por Diego Rivera . . . Cada vez que lo miro me doy cuenta que me voy pareciendo a él, y, sin embargo, me veo cada vez menos parecido a una máscara que me hicieron sobre mi propia cara, enterrado en yeso como persona muerta, durante un cuarto de hora. ¡Estas son las paradojas del arte jugando bromas a la realidad misma! ¡Viva el nuevo retratismo!

¡Así, a causa de este retrato, aquellas banales señoritas que piden a los autores un retrato, ofreciendo en cambio, una unión para la vida, nunca me escribirán! Este retrato cubista sirve para provocar sentimientos más hondos, menos comprometedores y amenazadores.

RAMON GOMEZ DE LA SERNA



IGOR STRAVINSKY

Las hojas del calendario van cayendo en el otoño inevitable del tiempo, el siglo XX comienza a morirse, y me sorprende llevando “las rosas de la vida” como cantaba Ronsard, a algunas tumbas para levantar los laureles verdes de esas existencias “fuera de serie”.

Al hacer el recorrido de la creación del padre de la música moderna nos ciega la luz de un sol sonoro, y los recuerdos de encuentros y del espectáculo que era este rey de la vida, se enredan hasta formar un tejido apretado, sentimental, de los años lejanos quemados en el incendio de “El pájaro de fuego”, primer ballet escrito por Stravinsky.

Este nómada de ritmos inéditos, de percusiones desconocidas, de gritos de instrumentos de viento, dormidos desde el diluvio de encantamiento de Wagner trae el retumbo seco y el quejido romántico. Igor Stravinsky nace cerca de San Petersburgo, hoy Leningrado, hijo de un ilustre bajo de voz tormentosa. Una extraña forma de música llenó su cuna: cantos oscuros, baladas doloridas, mecieron su niñez.

TONO SALAZAR



GOLDA MEIR

El manto del poniente colgaba atrapado de la punta de una media luna blanca. Comenzó a rodar el auto, entre las colinas de colores que separan Tel-Aviv de Jerusalén. Al pasar un campo extenso, el sol de fuego se recostaba en el horizonte. Era el campo de la Batalla de los Filisteos, donde Josué detuvo el sol, detuvo el tiempo que nos devora como el comején agujerea la madera. ¡Oh Josué dame tu secreto, murmuró mi corazón! El auto continuó corriendo en el poniente, para entrar en la noche clara de Jerusalén. Las farolas de la Tierra Prometida, iluminaban como estrellas caídas. Mi mente recorría las páginas del Libro de Tobías: “Las puertas de Jerusalén serán construídas con zafiros y esmeraldas y la cintura de sus murallas con piedras preciosas. . . “Yo, agregaba ¿y el rubí de la sangre y el funeral dolor, negro como la obsidiana. . . ? En la noche, estallaba en resplandores la tumba de David y el Monte Calvario. Al llegar el día se enciende como un diamante Jerusalén, arrojando luz en calles y semblantes atribulados.

En mi memoria un gran balcón. Ella en su escritorio, entre su selva de papeles. Una sonrisa cruza su cara, como una veta de metal precioso, suavizando la tormenta de la frente, el ciclón del corazón. . . Hablamos de la larga serpiente de dolores de América, desde Buenos Aires a El Salvador. . . Ella, siempre tranquila entre el cerco de fuego invisible. Esta admirable mujer, es como la salamandra, sabe vivir entre las llamas furiosas. . .

Una ráfaga, vuela de su mesa, los expedientes de los Derechos Humanos, de la Dignidad del Hombre. . . Su sonrisa ilumina nuevamente la ceniza voladora de las “Doctrinas” de los propósitos de la felicidad llevados por el viento. Plantada en la adversidad, crece esta mujer valiente de alma testaruda. . .

El fuerte Ben Gurión, decía con admiración: “El único Hombre de mi Gabinete Ministerial, es Golda Meir”.

TONO SALAZAR



MIGUEL ANGEL ASTURIAS

YO Y MI IMAGEN...

No me veo y me veo. Me veo fósil en esta imagen sin movimiento, ahora que existe el universo de las imágenes en fuga. Sí que está lejos de nosotros el retrato inmóvil. Una fotografía es siempre una cosa antigua, más cerca del daguerrotipo que de la máquina calculadora. Lo de hoy es la imagen que sucede a la imagen en instantáneas de la misma imagen, el retrato en movimiento nacido de la máscara, la caricatura, el dibujo animado, hasta su perfeccionamiento en el cine.

La estabilización de un gesto, de un nudo de gestos, traiciona la vida que es cambiante, instantánea, y por eso, para mí, esta mi imagen reducida a retrato, me sacude, como si estuviera en presencia de mi yo espectral, de un yo detenido para la "pose" fotográfica, de un yo sin el oleaje de su mar interior, sin lo conflictivo de su existencia. No me veo y me veo. Mi imagen durará más que yo. Este pensamiento es mi castigo. Volví la cabeza (retratarse es detener el presente ya en pasado), volví a ver y me convertí en imagen casi estatuaria. Heroísmo. Toma de conciencia. La sal blanca de la luz en el mar negro de la sombra. Somos la imagen de Dios y la multiplicamos en el vientre de las máquinas fotográficas. (¡Ay, de los vientres que concibieron!) ¡Todo es transitorio, para ti, pasajero del tren asomado a las ventanas de tus fotografías!

MIGUEL ANGEL ASTURIAS. *Premio Nobel.*



RUFINO TAMAYO

Rufino Tamayo es uno de los primeros que se rehúsan a seguir el camino trazado por los fundadores de la pintura moderna mexicana. Por otra parte, su búsqueda pictórica y poética ha sido de tal modo arriesgada y su aventura artística posee tal radicalismo, que esta doble independencia lo convierte en la oveja negra de la pintura mexicana. La integridad con que Tamayo ha asumido los riesgos de su aventura, su decisión de llegar hasta el límite de saltarlo cada vez que ha sido necesario, sin miedo al vacío o a la caída, seguro de sus alas, son un ejemplo de intrepidez artística y moral. Al mismo tiempo, constituyen la prueba de fuego de una vieja verdad: lo genuino vence todas las influencias, las transforma y se sirve de ellas para expresarse mejor. Nada, excepto la pereza, la repetición o la complacencia en lo ya conquistado, daña ese fondo ancestral que lleva en sí todo artista verdadero. La aventura plástica de Tamayo no termina aún y en plena madurez, el pintor no deja de asombrarnos con creaciones cada vez más deslumbrantes. Mas la obra realizada posee ya tal densidad y originalidad que es imposible no considerarla como una de las más preciosas e irremplazables de la pintura universal de nuestro tiempo tanto como de la mexicana.

Por eso no es extraño que le hayan atraído sobre todo los pintores contemporáneos que voluntariamente redujeron la pintura a sus elementos esenciales. En ellos iba a encontrar un mundo de formas que se prohibían toda significación que no estuviese contenida en los valores plásticos. El ejemplo de Braque, según me ha dicho el mismo Tamayo, fue precioso entre todos. En efecto, el cubismo de Braque no posee la rabia alada de Picasso ni el radicalismo desesperado de Juan Gris —que, a mi juicio, es el único artista contemporáneo que ha pintado castillos racionales sobre los abismos del espacio puro. El más tradicional de estos tres grandes revolucionarios, el más “pintor” también, Braque no deja nunca de apoyarse en la realidad. Una realidad que no es nunca la realidad en bruto, inmediata, de Picasso, sino algo tamizado por la inteligencia y la sensibilidad.

OCTAVIO PAZ. *Del libro “Las Peras del Olmo”.*



DAVID ESCOBAR GALINDO

Las dificultades de captación y de comprensión que suelen significar para el gran público las libertades expresivas, han servido a muchos artistas como parapeto o escudo, detrás del cual no es difícil descubrir la impotencia del manejo de materiales, ya sean éstos verbales o plásticos. Empero, los grandes, llevaron siempre verso y línea y color seguros, aun dentro de las mayores libertades, porque habían domeñado todas las rebeldías de la forma. ¡Versos ceñidos de Gerardo Diego o de Alberti, dibujos perfectos de Picasso! Escobar Galindo es dueño de su expresión, lo que se nota no sólo cuando escribe sonetos rigurosos, sino también cuando su estro se desborda y explaya.

Ya calando en su fruto lírico, hallamos un equilibrio en que se conjugan un valor existencial de plena incorporación a la sociedad en que vive y produce (para nosotros, desde el punto de vista estilístico, esto viene representado por la reiteración de la palabra “gente”), y un valor esencial de trascendencia metafísica, un ser en todo y en el Todo, un vibrar en totalidad, al que solamente llega el poeta genuino.

En las nuevas generaciones de poetas salvadoreños, David es paradigma de autenticidad sin claudicaciones ni desmayos. No cede ante consignas ni modas. No se arrellana en la pereza facilona ni en la facilidad perezosa. Por derecho propio, se halla en el muy escaso coro de los Poetas con inicial mayúscula.

HUGO LINDO

JOSE MARIA MENDEZ
Premio Nacional de Cultura
Rama de Artes
1979

NUEVO INVENTO

En el "Sexo Liberado", almacén de artículos eróticos, se pueden comprar al precio de cien dólares cada una, muñecas blancas, morenas, negras, de todas las razas y derivaciones conocidas, admirables por su belleza, tersura de piel, proporciones perfectas y protuberancias macizas. Miden lo que una muñeca corriente, veinte a veinticinco centímetros. Al llegar a casa, ya en el dormitorio, uno quita la chonga, rompe el listón de colores, arranca el papel floreado, abre la caja de cartón, saca la muñeca y le introduce un alfiler en la cabeza, exactamente en la coronilla. De inmediato aquel aparente juguete abre los ojos, camina, cobra vida y tamaño natural. No hay que hablar mucho con ella, para qué perder tiempo. Se le ordena desvestirse y en cuanto aparece convertida en una mujer imponente que podría competir en cualquier concurso de belleza, antes de que se meta en la cama, se le hace jurar obediencia absoluta, nunca protestar, jamás quejarse pase lo que pase. Ellas, de rodillas, juran ser fieles hasta la muerte, juramento que cumplen al pie de la letra. Lo malo es que duran una sola noche, y lo bueno es que uno puede hacer con ellas lo que se le antoje, jamás gritan, jamás lloran, ni siquiera expresan padecimiento cuando se les hace daño. Además son discretas y corteses en el diálogo amoroso y se estremecen rítmicamente al impulso de las lúbricas caricias, en cuya práctica poseen sabiduría absoluta. Uno

puede sin temor a escándalo meterles el alfiler que les dio vida, por todas partes, sacudirles los pechos y nalgas con un látigo de siete colas, y lo más grandioso —yo lo hago después del tercer orgasmo— hundirles un cuchillo en los espacios intercostales, en la garganta, en el ombligo. Procedo a continuación a separarles piernas, brazos y cabeza del tronco. Entonces se llama tranquilamente a la mucama para que recoja los pedazos de hule y de plástico, supongo que de esos materiales están construidas, y los lleve al recipiente de la basura, lave la alfombra, cambie las sábanas mojadas de líquido rojo, porque no creerán ustedes que es sangre lo que llevan en su interior los juguetes, ya que eso significaría un gasto inútil para los dueños de la fábrica. Si la sirvienta es asustadiza, nerviosa y al entrar y ver la cabeza por el suelo, los brazos aquí, las piernas allá, dispersos sobre la cama, profiere gritos despavoridos, uno le rocía la cabeza con agua de colonia, le moja los labios con wiskey, y le dice dulcemente, calma, no es mujer, es muñeca. Si a los gritos llegan policías y después de fotografiar la escena, juntan los restos, los colocan sobre una sábana limpia, los envuelven, se los llevan sobre una camilla, te ponen las esposas y te dicen se trata de un homicidio, la víctima es una de las empleadas de la tienda que cerraremos la próxima semana, acompáñenos a la Comisaría, pues calmosamente les obedeces, tranquilo, seguro de que cuando practiquen inspección en el “Sexo Liberado”, encontrarán, metidas en sus cajas, cientos de muñecas que se convierten en mujeres, y te pondrán en libertad pidiéndote excusas por el error cometido.

SORPRESA

A Carlos Urrutia Andrade.

Todos los sábados por la noche, mejor dicho al amanecer de los domingos, se repetía la escena con ligeras variantes en el grosero vocabulario y en los proyectiles utilizados. La hora la marcaba la llegada de él, las tres, las cuatro de la madrugada. Entraba al cuarto en cámara lenta, caminando sobre las puntas de los pies, en calcetines y calzoncillos. Una mano para cargar los zapatos, el saco, la camisa, la corbata. La otra extendida hacia adelante para orientarse al tacto en la oscuridad. Silencioso, conteniendo la respiración, con cautela de delincuente, llegaba como sombra hasta la cama y se metía centímetro a centímetro, bajo las sábanas. Ella, que había estado en vela acomodando los ojos a las tinieblas, podía seguir sus movimientos paso a paso. Esperaba que él creyera haber consumado la hazaña de llegar inadvertido y en el momento preciso encendía todas las luces del dormitorio e iniciaba la cadena de inquisiciones e insultos, armada de un vaso, de un tarro, de un florero.

—¿Dé dónde venís, desgraciado? Decime la verdad o por Dios juro que te mato. Suprimí las historias inventadas. Las mujeres no somos tontas. Dios nos otorgó inteligencia tanto como a ustedes los hombres y además nos hizo adivinas. Sólo que fuera imbécil me tragaría la píldora

de que estuviste jugando donde Joaquín y tomaste nada más seis cervezas. Venís borracho y hediondo a puta. Has estado en un burdel. Porque puedo asegurar, conociendo tu condición depravada, que tenés querida y que tu querida es puta. No lo negués, ni jurés en vano, hereje. Vos no creés en los santos, ni en Dios ni en la Virgen, grandísimo hijotantas.

—Pedime cuentas, pero no usés palabras facinerosas, y por favor, respetá a mi madre que no tiene vela en este entierro.

—Los degenerados como vos no tienen madre y voy a hablar como me dé la gana. Si querés que me calle confesá. Decí la verdad sin armar cuentos. Te advierto que esta vez estoy decidida a dejarte cicatriz visible en la cara para toda la vida. No. No soy idiota para creer que para quitarte el cansancio de la semana te juntás los sábados por las noches con tus amigos —fieles maridos, personas respetables— para jugar póker, o boliche, o como se llama esa otra mierda, pull. De seguro tenés otra mujer. Se te ve en la cara, en esa risita de don Juan de barrio, en la manera de vestirte, en el modo de hablar. Mentira, no me querés, de verdad de yerdad nunca me has querido. Me enamoraste cuando eras un cualquiera que andaba buscando dar braguetazo. Ibas tras de mi plata. Querías esta mansión, el Mercedes, los buenos trajes, el sueldo que te regala mi papá para que vayas a la oficina a leer revistas, a tocarles el culo a las secretarias y a hablar por teléfono haciendo citas para armar borracheras y revolcadas con prostiputas. No me digas histérica. La franqueza no es histeria. Tampoco me digas celosa. Para tener celos hay que estar enamorada y vos me das asco. No me importa tu vida; pero desgraciadamente está unida a la mía y por tanto a mi familia. Las porquerías que hacés nos salpican a nosotros. Me duele verte manchar descaradamente nuestra reputación. Los García Oviedo somós familia honorable. Si sólo fueras mantenido, vago, borracho y puto, pase. Pero te gusta hacer ostentación de tus vicios. Vas por todas partes dejando huellas de tu descaro. Tenemos un nombre limpio que vos estás llenando de mierda con tu vida de carátula.

—Crápula, hija, crápula.

—Yo digo como me da la gana y te advierto que esta vez se lo cuento todo a mi apá para que nos divorcie.

El empezaba a pedirle perdón, se hincaba de rodillas, le besaba las manos.

—No llores, mijita, te juro ante el Corazón de Jesús que nunca he puesto un pie en ninguna casa de mujeres públicas ni en ninguna casa de citas. Es más, desde que me casé contigo jamás he tocado otra mujer que mi muchachita.

—Tenés valor, desvergonzado.

—Creémelo, por amor de Dios. Te quiero mucho. Créeme también que guardo respeto a tu honorable apellido, a tu distinguida familia.

—Estás mintiendo. ¿Acaso no dijiste en el Club que mi padre era una sanguijuela agiotista y mi madre una santulona? ¿No es cierto que en la fiesta de las Canizales pusiste por el suelo la honra de mi hermana?

—Jamás he dicho semejantes despropósitos. No soy calumnioso. De tu padre jamás he hablado mal. He dicho siempre que es un banquero de moralidad intachable. Pienso como tú, tienes corazón de oro. Cuando estás enojada gritás ante tus amigos que devengo un sueldo mayor a mis merecimientos, que es poca la ayuda que presto a la Compañía. Sobre este tema yo acepto tus conclusiones; pero desearía que me reconocieras una sola virtud, la de que hago esfuerzos para superarme. Dejá ya de decirme sinvergüenza. Cierto, Don Joaquín es mi hado protector. Si no fuera por él, para decirlo en tu lenguaje, estaría comiendo mierda. También es falso que haya dicho, ni siquiera lo he pensado —Dios me libre— que Doña Mercedes es una vieja beata y puta pegada a la sotana de los curas, hedionda a sacristía; tu madre es una santa, siempre metida en la iglesia, rezando el rosario todos los días, comulgando todos los domingos, ayudando ahora al padre Heriberto (otro santo) a componer altares, dándole dinero a manos llenas —ya se ganó la gloria— para que termine la casa parroquial, compre una nueva urna para el santo entierro y reparta algo entre los feligreses pobres de su parroquia. También le guardo consideración a tu hermana. Es mentira que yo haya dicho en la oficina que no es una pérdida porque todos la encuentran. Ese es un chiste que inventó Carlos Urrutia, el famoso “Clavelito”. Lo cierto es que tu hermana tiene mala suerte en el amor. Yo justifico sus seis divorcios. Hasta ahora ha ido de error en error, sin saber escoger. Escoger he dicho, no coger. No cambies mis términos. Tampoco afirmo que sea bruta sino que tiene mal ojo, pésima puntería. No sigas cambiando mis palabras. No he hablado de putería. He dicho puntería. Ella es buena, comprensiva, como tú. No trato de adularte. Mi propósito es reconocer tu auténtica personalidad. Detrás de ese carácter agresivo se oculta una alma

tierna que sabe conceder perdón, rectificar errores. A ratos, como ahora, te vuelves violenta y obcecada, pero al final aparece tu carácter bondadoso, tu juicio equilibrado. No llores. Sí, es verdad que te quiero. Lo juro por el hijo que vamos a tener cuando dejés de tomar píldoras.

Pasaba a besarle los brazos. Después iba subiendo hasta la nuca. Ella se calmaba un tanto y repetía, entre lloriqueos, se lo voy a contar a mi apá. El le apretaba los senos, hacía migas de pan con sus pezones. Dejame, obsceno, a saber si así le hacés a las otras. No hay ninguna otra, amorcito. La desnudaba totalmente. No quiero nada contigo, sueio hipócrita. El la silenciaba a punta de besos y luego la poseía mientras ella lentamente iba dejando de llorar y se quedaba nada más suspirando entre sollozos distanciados hasta que se le trababan los ojos y le hundía las uñas en la espalda.

Entonces ella hacía que él pusiera la cabeza sobre sus senos y cuando ya estaba adormilado lo perdonaba, pero esta única vez, pero si llegas a hacer otra por Dios que se lo digo a mi apá para que el abogado del nos divorcie y te meta en la cárcel.

Aquella noche el cuadro fue totalmente distinto. Mientras ella empezaba a insultarlo, él se vistió de nuevo, metió su ropa dentro de una valija y salió del cuarto para siempre.

Cuando ella lo miraba con ojos grandes y redondos, él gritó desde la puerta:

—En el embarazo de doña Mercedes, cuando te iba a parir, nada tuvo que ver el baboso de tu padre. Adiós, cagalirios, hija de cura.

TRES CONSEJOS

A David Escobar Galindo.

Hijo querido:

Conozco el menguado juicio que te merezco. Vieja chiflada, cabeza vana, piensas para tus adentros. No hay tales. Tengo sano el cerebro, frescas y vigorosas mis facultades excepcionales. Es inútil que intentes engañarme. Leo entre líneas y detrás de las líneas cariñosas de tus cartas. Advierto el fingimiento, la indiferencia y el desamor ocultos dentro de las frases melosas. Mientes cuando hablas de mi lozanía espiritual y de mi sapiencia que crece con los años. Tampoco me guardas fe y obediencia. Al contrario, ya no confías en mis visiones y pronósticos, desprecias mis dictámenes. En el sótano de tu alma me juzgas inútil, causante de estorbo, un papel viejo, un cero a la izquierda. Incluso piensas que ya viví más de la cuenta. En tu calidad de siquiatra afirmas dentro del círculo de tus amigos, padece demencia senil. Hijo, entre paréntesis, aparte de que el diagnóstico es erróneo, no olvides, a mí me debes título, fama y clínica. Digo esto último sin ánimo de ofensa, para recordarte que tus triunfos nacieron al impulso de mis potestades extraordinarias. Los hombres de fortuna cuando llegan a la cúspide suelen olvidar a sus protectores. Yo fui en tu vida lámpara, palio, escudo. La luz de mi intuición alumbró tus caminos, mis ojos magos veían los designios adversos y mis poderes te salvaron de los peligros ya escritos en el horóscopo. Caminaste

protegido bajo la sombra de mis vaticinios, mis consejos y mis conjuros. Dibujé los mapas de tu éxito, aquí, te decía, van las líneas de la desgracia, aquí las de la suerte. Te salvé de infortunios, abatí a tus enemigos, hice crecer tus riquezas. Ahora comprendo que seguías mis indicaciones por conveniencia, que tu docilidad, sumisión y solicitud, no eran producto de auténtico amor filial, sino de sentimientos bastardos. Te dejaste guiar porque sabías, a ciencia cierta, que yo podía ver el futuro y poseía el don de transformarlo, haciendo que los sucesos alteraran su curso. Actualmente, viéndome ciega, decrepita, crees que he perdido sabiduría y potencia. Cierto que hace dos años las cataratas nublaron mis ojos, cierto que el derrame inmovilizó parte de mi cuerpo y entorpeció mi lengua. Pero, así, derrumbada, con escasas funciones biológicas, conservo las virtudes del oráculo. Sin moverme, caídos los párpados, mis ojos horadan el tiempo, otean el porvenir. Sigo siendo clarividente. Como sabes no percibo figuras alegóricas sino representaciones directas, episodios completos. Te previne deshicieras el compromiso con Mercedes. La vieja desequilibrada pensaste, que ni siquiera sabe cómo se llama, vuelve a decir sandeces. ¿Pero qué ha ocurrido? Cuando tocas el tema en tus cartas, que no vienen semana a semana, sino mes a mes, aseguras que eres feliz. No logras persuadirme. Conozco la historia, aun cuando nadie me haya contado palabra. Aquí, a este pueblo arrinconado tras montañas surcadas por ásperos caminos, no viene nunca gente de la capital, y desde allá, excepto tú, nadie me escribe. Sin embargo, repito, conozco toda la historia. Ella es frívola, sensual, tonta. Dilapida tu dinero, te pone cuernos. Como estás embrujado por su figura gatuna y el calor que le hierve por todo el cuerpo, la perdonas. Puedo mencionar nombres: Enrique Juárez, Doctor en Medicina. Pedro Saldulvide, bailarín y cantante. Te preguntarás cómo sé esos nombres. Sólo hay una explicación: conservo buena parte de mis dotes sobrenaturales. Puedo, si lo deseas, relatar situaciones precisas. El baile para celebrar el primer aniversario de tu boda. Ella con un vestido verde abierto por la espalda, él con un smoking de chaqueta roja y clavel en la solapa. La repugnante escena del jardín ¿recuerdas?

Debes creerme, ya no poseo en totalidad los extraños poderes que me hicieron respetable en el mundo científico y me dieron fama de bruja entre el vulgo ignorante, pero conservo el don profético. Tú sabes que mi mente se adelanta en el tiempo. Veo lo que va a ocurrir. No lo descubro por la posición de los astros, el curso de las líneas de la mano, las figuras de los naipes, ni las imágenes reflejadas en bolas de cristal. Me concentro y ante mis ojos aparece en nítidos paisajes el futuro. Nací con el atributo sibilino. En carta del primero de mayo del año pasado, después de contarte de tu padrino el doctor Gutiérrez, dueño de la Farmacia “El Aguila”, te

decía: “no salgas a pasear en automóvil el martes trece”. ¿Cierto o no que sufriste un accidente cuando ibas a la playa?

Bien, hijo, anoche tuve visiones extraordinarias. Vuelan sobre tu cabeza los cuervos de la muerte. Únicamente puedes salvarte atendiendo, sumiso, estos tres consejos.

PRIMERO: No des cuerda a los relojes. Para convencerte traigo a cuento el episodio de la muerte de tu tío Fernando, quien falleció a los treinta años cuando había traspasado los setenta. Diagnosticaron los médicos envejecimiento prematuro, súbito, debido a causas desconocidas. Yo, que conozco la historia, puedo señalarlas concretamente. Cierro los ojos, mejor dicho cierro uno, porque el derrame me juntó los párpados del derecho, y veo a mi hermano. Está dentro del dormitorio, sentado a la orilla de su cama. Tiene en las manos un reloj de pulsera que examina con ojos de relojero. Te has de acordar que era odontólogo. Le da vuelta una y otra vez, lo acerca a sus oídos. Luego levanta la tapa que cubre la máquina, coge una pinza, hace girar dos pequeñas ruedas, introduce un alambre tenue y minúsculo entre otros alambres. Después de cerrarlo lo coloca en su muñeca izquierda y le da cuerda. Entonces empieza lo raro. La perilla gira sin cesar, no tiene límite. Mueve una y otra vez el índice y el pulgar hasta que le duelen las yemas de los dedos. Mira la esfera. Las agujas se mueven velozmente. Consumen minutos en fracciones de segundos, horas en minutos y arrastran su vida en el correr vertiginoso. Al advertirlo agita la muñeca, golpea el vidrio contra la palma de la mano. La máquina endiablada no se detiene. Intenta abrir el broche de la pulsera para quitarse el reloj, abrirlo de nuevo, buscar el defecto y corregirlo. Vano esfuerzo. El broche no se abre. Parece lo hubiera cerrado el diablo. El fenómeno es irreversible y Fernando está metido dentro de él. Las manecillas giran desmedidamente y el tiempo suyo, el tiempo de mi hermano, corre a idéntico ritmo violento. Le caen años encima. Empiezan a brotarle arrugas y canas. Los músculos antes ágiles se tornan flácidos, venas y arterias se endurecen y estrechan. La sangre circula con dificultad, los pulmones se encogen, una especie de sombrero de niebla le cubre la cabeza, se le va la memoria. Cuando comprende que su vida vuela en el torbellino del reloj, intenta salvarse cortándose la mano con un hacha. Trata de levantarse para salir al patio y llegar a la bodega donde están los fierros de labranza. Pero ni siquiera puede dar paso. El tiempo lo ha vencido. Al cabo de dos días lo encontraron canoso, tieso, arrugado, ya muerto. La verdad es que en cierto instante el tiempo real se puso a caminar a la par del reloj loco y consumió la vida entera de tu tío.

SEGUNDO: Destruye tu colección de caracolas. Emilia, mi vecina, aquella solterona que no soportaba la mirada de un gato y hacía un dulce de ciruela exquisito, famoso en todo el pueblo, tenía en su dormitorio multitud de esas conchas. En las horas nocturnas, apagados ya los ruidos del pueblo, la despertaba en ocasiones un rumor parecido al que hacen las olas al golpear la arena. Evidentemente provenía de las caracolas. Nunca le dio importancia al suceso, menos pensó que significara peligro. Pero una noche el murmullo se transformó en zumbido de abejas y fue acrecentándose y enronqueciendo. Empezó a salir del vientre de las caracolas un vientecillo que giraba en círculos débiles formando espirales de polvo y pronto se convirtió en viento furioso, huracanado, que se metió en habitaciones y corredores, desclavó hierros, aflojó columnas y paredes. La casa por fin, arrancada de sus cimientos, voló hacia el mar como papalote dejando una estela de agrios olores marinos. Fue a chocar contra las peñascales de la playa más cercana, la de Chantenis. Todo el mundo recuerda la tranquilidad de aquella noche, las aspas quietas de los molinos, los tejados limpios de maullidos, la capa de silencio que cubría el pueblo diminuto, cuando se levantó, súbito e irritado el remolino en casa de Emilia. Fueron las caracolas. Esas flores calcáreas, cajas de resonancia del rumor de las olas, esconden en su seno todos los ruidos marinos, llevan grabada la historia de los sucesos ocurridos en la verde superficie encrespada. Tal vez se trate de minúsculos fantasmas que salieron huyendo de la tragedia de un naufragio, del horror de un ciclón o del espanto de una batalla, y se pegaron como calcomanías en sus paredes interiores. Juntas muchas caracolas, las figuras estampadas despiden vibraciones eléctricas, puede formarse un corto circuito, después un incendio, y entonces todas salen huyendo. En el caso de la tía Emilia en el interior de los nacarados laberintos estaba el fantasma de una tormenta, el espectro revivió, voló hacia el mar, levantó olas gigantescas y repitió el episodio ciclónico en su magnitud inicial.

TERCER Y ULTIMO CONSEJO: No te mirés más de cinco minutos en un espejo, sobre todo si está rodeado de espadas, candelabros o brújulas y la luna está en cuarto menguante. Pasado ese tiempo se siente una especie de mareo, de maligna atracción, semejante a la que padecen los enfermos de agarafobia frente a los precipicios. La plancha de azogue se vuelve imán, y uno, débil, desgarnecido de voluntad, cae en el interior. La fuerza de succión es mayor en la gente morena y de pelo ondulado como tú. Primero la superficie se vuelve brumosa, después aparecen unos puntitos centellantes que se convierten en telarañas de luz que te aprisionan y sumergen en las profundidades del cristal. Allí dentro se puede vivir con el ánimo tranquilo durante varios días o durante varias sema-

nas recorriendo una vasta mansión de salones desmesurados con pisos de maderas preciosas y columnas de mármol, o admirando a través de los ventanales, paisajes desconcertantes, llanuras con suelo de limones dorados, altas colinas de miel, vastas murallas esculpidas con figuras que tienen el don del movimiento. Uno las ve trenzarse en amorosos nudos o guerrear entre sí. Pero luego viene el desasosiego y después la muerte. Porque es fácil entrar; pero es imposible salir. Al principio levanta el ánimo una voz de consuelo que asegura el escape cuando del lado exterior, por el que entramos, aparezca un rostro igual al nuestro. Todo es falacia. Nos pegamos a la superficie interior y no ocurre nada. Hora tras hora, minuto tras minuto, vamos perdiendo la fisonomía hasta quedar convertidos en una mancha neblinosa que por fin se desvanece totalmente. Así pereció tu tío Federico.

No olvides los consejos de tu madre.

Marta.



PALABRA SIN TIEMPO

Vicente Rosales y Rosales

Poemas

VICENTE ROSALES Y ROSALES

Poeta salvadoreño (1894-1980). Surge modernista, pero rápidamente se incorpora a las inquietudes de la vanguardia. Su poesía, inclinada al regusto clásico, es un ejemplo de riqueza expresiva y de honda y vibrante sensibilidad. Es, sin duda, este poeta, uno de los más importantes de Centro América. Obras principales: "El Bosque de Apolo" (1929); "Euterpologio Politonal" (1938); "Pascuas de Oro" (1947); y "La Tristeza de Teoti y la Epopeya del Dolor" (1962). Los poemas aquí recogidos pertenecen al primero de dichos libros, el más homogéneo y logrado.

POEMAS

Mi Maestro el Rosal
La Canción sin Palabras
Metamorfosis
Caridad
Día de Otoño
Queja en Futuro Imperfecto
Mediodía
Tus Ensueños son Prismas
La Fuente
La Estrella Fiel
Emociones de la Tarde
Mater Invívita
La Muertecita
Invierno
A Sirio
Hermano
Lirio Celeste
Yo o mi Yo
Tumularia
Madre Mía

MI MAESTRO EL ROSAL

I

Como las banderillas de las fiestas del toro
de gesta patriotera, brava y dominical,
florece la áurea vara de mi rosal sonoro . . .
¿Cuándo sembré esta rara simiente de ideal?

¿Qué ensortijadas manos descuidaron la gota
de esa piedra preciosa, rosada y zodiacal,
que recogió la tierra, por devolver, devota,
trocada en esta flecha melódica y floral?

Alegre y con tu talle pueril de señorita
te elevas con malicia por sobre el barandal,
como cuando lucieras una falda bonita
y una blusa de suave color sentimental.

Creces y te adelgazas, Rosal, por un destino
sin mancha y sin herrumbre. Yo te veo crecer
y me pongo celoso porque ya mi vecino
parado de puntillas quizá te puede ver.

Creces ¡y creces mucho! y este vecino mío
no es lo mismo que yo, que te mimo y te quiero;
él te aja a fuer de golpes y bota tu rocío
por alcanzar la rosa que quise yo el primero.

Hace temblar tus cúpulas a varazos de espada.
Yo por una rendija del viejo barandal,
veo cual te desgaja sin poder decir nada
a quien tras darle rosas, innoble, te hace mal.

¡Oh! rosal que a esta casa das un cariño blando
extendido en la sombra de tu desinterés:
cuando ya no florezcas ¿quién regará llorando
la sepulta tristeza de tus ocultos pies?

II

Si todos te azotaran como te azota el viento,
otoño en fin del año te haría menos mal,
tu vara áurea y sonora como mi pensamiento
daría rosas de oro por el influjo astral.

Mas las cuerdas del látigo de los malos vecinos
son una fusta brava que te arde alrededor:
¡no puede, no, quien vive por influjos divinos,
resistir en las carnes la saña del rencor!

Tú, Maestro de Ideal, te bastas con el riego
de los amaneceres para inflar tu verdor,
porque tu ideal más puro no es la rosa de fuego
sino el perenne encanto de mantenerte en flor.

Me has enseñado tanto desde que estás conmigo
que, como buen discípulo que vive a tu esplendor,
conozco hasta el insecto que hace de tu enemigo
y a quien tú no me has dicho si le guardas rencor.

No debe un buen maestro decir mordaces cosas
al discípulo amado, no debe hacerlo, no,
menos quien como tú se corona de rosas
y siembra ideales como José Enrique Rodó.

*Tú vives de los cielos. Yo en tu ilusión realzo
mi ilusión que es recíproca y urde tu mismo afán:
tu vida ha sido como la de un niño descalzo
que compartió conmigo de su vino y su pan.*

*Rosal, Maestro amado, dime la clave para
vivir refloreciendo con eterna emoción,
tener alma sencilla, sentimental y clara,
y enlucrar el agua de su amado rincón.*

*El rosal a dos lenguas —sus vientos y sus rosas—
despetaló su cátedra. De aquella clase oral,
me poseí del sexto sentido de las cosas.
Sea para las almas temblorosas de ideal.*

III

*—Yo soy como en la gloria de un helénico mito
símbolo de alegría, el verso nunca escrito,
un ideal permanente que en la flor se me entrega
como la suma gracia de la sonrisa griega.*

*—En el cordial ejemplo de mis florecimientos
lloran todas las gamas con divinos acentos,
matiz, ritmo y perfume: el matiz en el fino
pétalo; el perfume sobre el cáliz divino;
y el ritmo en la armonía de la rama y la flor,
¡la rama es la esperanza y la flor el amor!*

*Soy un fulgor seráfico de caridad. Mis rosas
son cogollos de luz, palabras olorosas,
los pezones rosados de las fecundas Diosas
del Amor. Soy el amor sublime, la armonía,
y uno de los motivos de inspiración del Día.*

*Vivo cerca del cielo porque conozco el vuelo
de la Alondra cantífuga. Sé descorrer el velo
de las brisas irreales. Y florezco en Citeres
cuando cuaja la espuma de los amaneceres.*

*Las sienes de la Tierra sueñan bajo rosales,
pero rosales cándidos —formas sacramentales
del espíritu santo y el ensueño disperso
que nieva en la recóndita niñez del Universo.*

*En mí como en tu parte de Rosal vibra un canto
que en el rocío a veces se emociona hasta el llanto.
En mí se ha compensado todo un destino fiel
porque si tengo espinas mis capullos dan miel.
—Y esto en lengua de Apolo no es engendro perverso
si recuerdas la idéntica virtud que rige al verso.
—La Vida es un venero de claridad si sabes
ir descubriendo en ella, poco a poco, las claves.*

*A la diatriba ignara, pon tu sabiduría;
pon en contra de toda vulgaridad, poesía.
Sobre el oscuro borde de lo pequeño, labra
una imagen que tiemble de luz con la palabra.*

*Cuida de los dogmáticos, tiembla de los sectarios:
sé como aquellos viejos ascetas solitarios.
Persigue el desenlace de lo que se completa
y sabrás qué designio te designó poeta.*

*Búscate con cariño, desenvuelve tus galas,
haz que tus sentimientos se desprendan con alas;
ama la dulcedumbre de las almas arcanas
hondas como las noches de músicas lejanas;
sé manantial risueño de adorables cariños
y alfombra de intenciones blancas, para los niños;
déjate amar y ama, que si el amor te ampara,
sabrás que ser amado es la virtud más bella . . .*

*—¡Por eso si la noche bajo de Dios se aclara
temblorosa y desnuda brilla mejor la estrella!
—He ahí la eterna clave del ideal constante:
florece, reflorece, hazte perseverante.*

*Ciñe a las frentes puras las guirnaldas piadosas
de tu verso que valen por laureles y rosas . . .
¿Tu corazón es flama? Enséñalo a bramar
contra los vientos hórridos de la Tierra y el Mar.*

*Yo voy contra los vientos . . . ¿Nunca has visto caer
en las tardes los pétalos de mis rosas de ayer?
Y sin embargo, sigo floreciendo . . . Mi vida
es simbólicamente como una amanecida
feliz, a pesar del dardo y la ruda pedrea
del caminante aleve, de alma grotesca y fea,
cuyos pies ensangrientan la bondad del camino
donde, para mi dicha, tú eres buen peregrino
que no me daña. Sueña, inflámate en amores
y castiga la mano que te hiere, con flores.*

IV

Calló la lengua mística.

Interrogué con calma:

¿por qué viendo tus rosas se me entristece el alma?

*—Te dan, dijo, tristeza mis rosas. ¡Oh! tristeza,
¡eso indica que mi alma con la tuya se besa!*

El alma se entristece sólo en quién sueña y ama:

¡a veces me parece que tú eres mi otra rama!

—Comprendo bien, Maestro. Entonces tu tesoro . . .

—Se resume en la frase de los siglos:

“Yo adoro” . . .

*Yo adoro van cantando los locos desvaríos
y el agua de topacios que desgranan los ríos;
las cumbres, ya gloriosas de sol, cantan a coro,
bajo el palacio fúlgido de las noches, yo adoro . . .
¡y el eco de los mundos y de las nebulosas
—pájaros y nereidas, amadriades y rosas—
van regando en los aires su canción, coro a coro,
¡y el eco de los mundos y de las nebulosas*

*Unas lánguidas brisas, adormiladamente,
aleteaban extáticas de azul, entre las rosas,
que satinaba el polen de un tibio sol poniente
transfundidor de aspecto y espíritu a las cosas.*

*Yo me encontraba atónito. Mi corazón reflúa
como un mar tempestuoso que casi se excedía*

*de sus latentes límites. Se desbandaba el día
hacia ulteriores mundos. La noche se entreabría
dorada de esperanzas luminosas. Y en tanto
que en mí se abría en rosas la palabra del santo
Rosal, en misterioso claror perlaba el llanto
del rocío nocturno, bajo el temblor del manto.*

V

*De alma a alma, clamé sin humana ironía,
sin un dejo de sombra:*

*—¡Rosa de la poesía!
Soplo del que se asfixia, venda del que se llaga,
torre del que suspira, tabla del que naufraga,
dime, Rosal amado de la estrella y la flor
y la perdida alondra que busca al ruiseñor:
—¿En qué escuela tallaste tu palabra nutricia?
El dijo entonces hondo:
—¡En la de la justicia!*

VI

*Los senderos divinos, los caminos humanos,
dorados del prodigio de una idéntica luz,
permitían al hombre dar las oscuras manos
a las pródidas manos del divino Jesús.*

*El Mar y la Montaña, los más fuertes destinos,
misterios endiosados, ayes de soledad,
cruzaban como heridos entre los verdes pinos
y como un negro pájaro la hórrida Eternidad.*

*Entre el Rosal y mi alma se entreabría una rosa,
esa cándida rosa que se abre de pasión
cuando, tras la enseñanza de una palabra hermosa
¡nos queda para siempre cantando el corazón!*

.....

VII

*Y ora el Dios, el Bolívar que hay en mí, con su espada,
que con su espada fúlgida, hecha de luz y armiño
y al sesgar sobre mi alma desgajó una nevada,
una nevada de ópalos . . .*

*¡Y era la misma espada
sobre el alma de un niño!*

Mi invocación te impreca:

*—Yo soy un viejo cosmos que se quemó en la guerra
y en el ámbito sigo con mi grito que aterra.*

*Vibra en ti la armonía señorial transparente
como una arquitectura de diamantes al grito
de las adolescencias en conjuro infinito . . .
¡Torre de mimbre aéreo con tintas del poniente!
—Es la rosa y la espina, Caín, sangre de Abel . . .*

* * *

*—¡Oh! Libertad, regazo de la sacra belleza,
de los mundos la tórrida propia naturaleza.
Dejas temblando el filo de la espada en preciosas
sonoridades entre el cielo y la tierra
y eres gracia estelar.
¡Salve, Jardín de América! Cabezas prodigiosas
cual florales antorchas, gajos de oro solar.
Satelia de Bolívar —yelmo de las cornizas
en el desfile de los Andes, urnas de sus cenizas.
Niño de las pirámides que se robó mis rosas,
mitades me ha dejado: en la Tierra, las roseas
y en la altura las blancas para arar en el mar.
Es lo mismo en la Atlántida de mi numen. Lo mismo,
a través de mis mares, de mi tierra y mi abismo
como un corcel de plata, como un sable iracundo
¡cruza la Libertad!*

*¿La Libertad es sólo la enfermedad del mundo?
¿La esclavitud la forma de su primera edad?
Ya el “gran señor” se muere sin auxilios y al fuego
de aquel grito sin tímpanos y en otra sociedad.
—¡Oh! Maestro en el éxtasis. Yo soy el triple esfuerzo
de tus exploraciones, clarinada de verso,
cálida clarinada que las almas despierta,
campo para el combate de una vida más cierta,
duple arteria por donde viaja la humanidad.*

*Gerifalte en las rubias fiebres del infinito
desbando en rojo cándido la furia de mi grito,
que en la celeste lúmine del ojo milenario
se clarifica en glóbulo de sol, del solitario
Páter-Materno e insólito, del infinitamente
irreductible Páter voraz e incandescente.
—He de seguir rayando sobre la fina placa
esta nueva escritura con impetuoso grazno,
salmo de fe precisa para tantas cabezas,
rayo de melodía en las almas opresas,
fiat de luz libertaria sobre mi tierra opaca
y aguijón de espolainas en los flancos de su asno.
—¡Oh! Virgen inminente en roseo camerino,
yo estoy en la vanguardia de tu total destino
al avanzado toque de tu clarín de acero:
piafar de tropeleros de acerada constancia
contra las huestes rubias de la beligerancia,
redobles sobre dura trepidación de cuero,
pero ha de ser el cuero de cualquier pordiosero
para que resucite la Iliada de Homero.
Guerra al primazgo aurífero si se pone a la zaga,
guerra a Dios y afilémosle mientras tanto la daga.
Fulgor augur es ora la rebelión agraria,
la roja y poderosa doctrina proletaria.
Pueblo del Continente, no podrán retenerte.
Si has triunfado de todo, dale el reto a la muerte,
cuentas con el espíritu más joven y más fuerte. . .
¡Oh! revolucionaria juventud redentora
ya llegará la hora, ya llegará la hora.*

* * *

*¡Oh! Bolívar, felice libertador hidalgo.
Sobre tu fuerte yunque que aún sangra luz, la América
es el tropel salvaje de Netzahualcoyotl,
es la chispa encendida de Atlacatl en la flecha,
Caupolicán, Lempira . . .*

¡Y lo demás tú y yo!

*Tu epopeya es el rayo —carga de espada y numen—
tus héroes los venajes de esa reencarnación
que ha de surgir en otro sacrificio ecuménico
sobre un campo espigado con luz del corazón.*

*Salve, Páter deífico, filial forma solar,
a la más armoniosa cabeza singular;
habrá un vuelo de rosas a tu seguro paso
y rosas en las églogas con alas del ocaso . . .
¡Oh! tú de estirpe sacra como un vaso, las rosas,
¡todas las rosas juntas te colmarán dichosas!*

*Y astrales golondrinas de la noche en Citeres,
mientras tejen tu manto de iridiscente raso,
bajo eternos arcos de genios y mujeres
¡te arrullarán por sobre la faz del Chimborazo!*

.....

LA CANCION SIN PALABRAS

*Un ritmo dócil, una emoción sedeña
en qué vaciar el oro de una canción humana,
que tenga esa fragancia de la novia risueña
que deja los corpiños olientes a manzana.*

*Unos vocablos tristes que hagan melancolía:
Y puntos suspensivos que de tanto temblar,
se fuguen en un largo suspiro de agonía
¡despertando un recóndito deseo de llorar!*

*Dame una gorja, Alondra. Yo cantaré contigo,
ya que inquieto de cielos, como tú —todo amor—,
bien me acostumbraría a comer granos de trigo
y a beberme el rocío que amanece en la flor.*

*Oculto entre la rama, cubriendo a vientre el nido
y en el ojo redondo todo el oro del sol,
dar mi trino más diáfano que engañar al oído
de una perla que rueda dentro de un caracol.*

*Una sílaba larga, larga, larga, muy larga,
en que se fuera toda la musicalidad.*

*inédita del alma, que se me ha puesto amarga
de succionar el gajo de la Sensualidad.*

*¡Una sílaba larga! Tan larga que midiera
mis elasticidades. Y un modo de sentir
que hiriera alma, silencio, corazón y quimera,
como sobre una cuerda dulcísima en que hubiera
tendido largamente mi ansiedad de morir.*

*Unos ojos de humilde diafanidad celeste,
unos labios floridos, sabrosos a panal,
unas manos perlíferas y un suspirar agreste
¿no serían el claro motivo de cristal?*

*¡Oh! canción sin palabras... Amor, novia trigueña.
¡Cielo azul que te acercas a la hora temprana,
a poner tu dulzura pasional y risueña
en la paz inefable de mi abierta ventana!*

METAMORFOSIS

*Tu claridad etérea —celestes lirio terso—,
mi bondad siempre abierta cual rosa en tu camino,
son dos inspiraciones de Dios todo universo
por sentar nuestro origen desde un punto divino
pleno de amor y ungido de la gracia del verso.*

*Recuerdo que cuando éramos frágiles mariposas
tus alitas ligeras, triviales —pero mías—
para mis ojos eran dos pétalos de rosas.
Tú en el cáliz más puro dormida amanecías . . .
¡hasta que el sol te abría las alas temblorosas!*

*Después, blancas palomas. Bajo el invierno duro
tú—toda esposa idílica—eras mi refrigerio—
mi corazón afuera más casto y más seguro:
si hoy como entonces tienes aquel mismo criterio,
aquel mismo criterio de paloma es más puro.*

*¡Cómo nos recostábamos contra el azul que abraza
cuando amanece el cielo de Dios más satisfecho,
hundiendo en los vellones de la nube que pasa*

*el capullo de plumas reventonas del pecho
y las cuatro patitas de rosada argamasa!*

*¡Oh! amor a flor del agua lustral del horizonte!
¡Roce de las estrellas de la tarde de tul!
¡Lejos la tierra trémula y el gran mar polifonte!
¡Y el ala del crepúsculo temblando a ras del monte
que nos diafanizaba su noble pecho azul . . .!*



SONETO

a Don VICENTE ROSALES y ROSALES

Ese rumor de Grecia que trasuda
su verso musical -música en celo-
no es de cigarra que arde tras el velo
sino de humano azul que se desnuda.

Somos tal vez reflejo de la duda
que al antiguo empujó por varios cielos:
duda que es estidumbre del anhelo,
mientras crece la aurora sin ayuda...

y en un verso quizás -un ritmo solo-
va cuajando esta fiel polifonía,
más allá de la música consciente.

Válgame así escuchar al viejo Apolo
a través de su verso que se oía
también entre la espuma del poniente.

David
Escobar Galindo

San Salvador,
diciembre 1979.

CARIDAD

*—Con mi soplo más puro te animé. Pero un día
tú te diste al soplo de los vientos diversos
y me olvidaste ingrato. Pero yo bien sabía
cuando estabas conmigo desde que hacías versos
hasta que te entregabas a olvidar tu manía.*

—Pero yo no sabía.

—Tú no sabías nada.

*Apenas sospechabas la luz de la mirada
de mis ojos en medio de tus delirios vanos.*

—Por esto hoy me arrepiento.

—Yo soy quien lo perdono.

—Dame a besar tu diestra con mis labios profanos.

—Espérate hijo mío que descienda del trono.

Y al descender del trono, ¡Dios me besó las manos!

DIA DE OTOÑO

*El día está calenturiento.
A través de su otoño ignoto
es como un gran globo de viento.
El día se desinfla roto.*

*El día gris es un harapo.
En vez de flores en el yermo
jardín, solo ha quedado el sapo.
El día está de sol enfermo.*

*Hay un motivo para el verso:
el día está como a media asta
en la torre del Universo.
¡Y el corazón se me desgasta!*

*La hoja que rueda es amarilla.
Un buey cansado de trabajo
dobla ante el día la rodilla.
La hoja es como un escarabajo.*

*Zumba de patas un insecto:
y este inservible ser tan fútil
vive un instante tan perfecto
como cualquier otro ser útil.*

*Me siento hermano de la hormiga.
Ella también amó el tesoro
de la mazorca y de la espiga.
La hormiga es como un grano de oro.*

*La estrella Venus se ha encendido.
El día es como un papel roto.
Muere el día . . . El día ha sido
¡un vaso de aceite devoto!*

QUEJA EN FUTURO IMPERFECTO

*Si no creaste otras cosas en tu sabiduría
un futuro imperfecto más te atormentaría
si yo no hubiera sido.*

*Mi vida no sería
bajo los astros soplo de la tuya, Señor,
¡cuánta fe faltaría!
¡qué hondo anhelo de olvido!
¡qué gran forma de amor!*

*Pero tú bien quisiste
en la iglesia de siglos de tu labor increada,
angustiar esta llama de mi lámpara triste
que casi no ardió nada.*

*Alargar esta llama que mi carne consume.
Y ponerme muy hondo de este aliento
la intimidad del alma que es apenas perfume
de tu presentimiento.*

*Tus manos filotécnicas en su alquimia incompleta
ungen siempre un encanto sobre todas las cosas;
das al mundo grotesco su ilusión, un poeta
cuya vida en tus áureas balanzas milagrosas
fluctúa con el peso sideral de un planeta
y un manojo de rosas.*

*Si yo no hubiera sido,
¡qué tristeza no habría
en un alma dolida de ti mismo, Señor;
cuánta fe faltaría
qué hondo anhelo de olvido,
qué gran forma de amor!*

MEDIODÍA

*El día hincha sus llamas.
Buscan acribillados la sombra algunos asnos;
y por entre las ramas
levantan las cabezas y botan los duraznos.*

*Niños desheredados de hambre y de sed maltrechos
se acercan al pomar casi maduro.
Una niña harapienta muestra en parte los pechos
y al ver que hurgo y deploro sus harapos deshechos
se cubre con las manos el tesoro más puro.*

*Mi corazón se dora como un durazno. Siento
deseos de ser árbol y darme en largos frutos
y que me utilizaran en un ciento por ciento
estos niños desnudos que por él desaliento
viven entre las patas y el humor de los brutos.*

*El día allá en el fondo de un gran calor resuella;
sobre un sonoro yunque desespera un martillo.
Dos niños comen tierra; la niña que es muy bella
me ofrece desde lejos un durazno amarillo.*

TUS ENSUEÑOS SON PRISMAS

*No mires la vida tal cual es. Inventa
alguna manera de no verla peor.
La vida en esencia, tal cual es, presenta
¡ciertamente cosas que causan horror!*

Pero existen modos de verla mejor.

*Por ejemplo amando. ¿Que se sufre? Bueno.
Si es menester, goza. O inclina las sienes
sobre tus dolores como el Nazareno.
O como el poeta Juan Ramón Jiménez.*

Reparte tus rosas sin saber a quienes.

*Inclina tu prora, que un astro te llama;
parece muy lejos y es tu propio ideal.
Y ese astro te dice: “sueña, espera y ama”.
Y tú hendiendo el remo destejes la trama
del agua ¡y el remo se hace de cristal!*

*No corras tu senda. Camina con paso
de profeta bíblico. Ten su lentitud.*

*No creas inútil lo que ya es bagazo,
mira que tu vida también tiene ocaso*

¡en la resolución de un ataúd!

*No mires la vida tal cual es. Hay prismas
como los ensueños con que bien podrás
ver mejor las cosas que, siendo las mismas
te muestran amable otro lado . . .*

El ensueño es fuente de amor y de paz.

LA FUENTE

*Nutrida ya del agua que se infiltró debajo
y que como en carrizos de impelente garganta
llegó alegre y azul para cuajar su gajo,
se pasa el día como una muchacha que canta
ante un viejo que suda diamantes de trabajo.*

*Algún misterio triste con el azul recuerda
cuando riza su angustia de mujer con mujeres
y en los anocheceres llora como una cuerda.
En la sombra la fuente tiene ojos hechiceros
¡ay! de quien por las noches cerca de ella se pierda.*

LA ESTRELLA FIEL

*Donde el azul se curva como un arco de chelo
y es como un gran sollozo de paz la inmensidad,
la estrella casi a punto de miel de caramelo
por desprenderse tira de su adhesión al cielo
y se le salta el pecho sobre la eternidad.*

*Su adhesión va a los cielos por una blanca cinta
que se alarga en el lampo de su propio fulgor;
yo no he visto una estrella de más pálida tinta
que ésta que por las tardes se ve desde la quinta
dorada del crepúsculo feliz de nuestro amor.*

*En medio de las noches es la que más borbolla;
la que más se confunde con el azucenón;
la que dilata mucho su cristalina ampolla
y que es como el cogollo de miel de una macolla
que se apretara como sobre su corazón.*

EMOCIONES DE LA TARDE

*La tarde es la melodía
de mis deliquios supremos,
cuando al morir se diría
que el mundo se va en el día
como empujado por remos.*

*Oye al agua que se aleja
cuando al remo se empareja
mi virtud de caracol
y al día que mal se queja
porque le falta algo: sol.*

*Sopla un fulgor al oeste;
un nuevo barco celeste
moja el flanco en mi emoción:
dejad ¡oh! Señor que en éste
se vaya mi corazón.*

*Poco a poco se serena
la tarde. Una alma buena
va llenando de piedad*

*la tierra libre de pena
y olorosa a eternidad.*

*Nos tiende el cielo un instante
su azul en humilde copo
como nos ofrece amante
su gracia ingenua y fragante
la rama del heliotropo.*

*Torna sabroso el camino
el olor de la albahaca.
Y un pincelazo divino
dora a lo lejos un pino
y el lento andar de una vaca.*

*Cierra el pájaro su nota.
Y en el fondo del paisaje
—retiro de una gaviota—
lloran su dicha remota
mis emociones de viaje.*

*Lenta sombra se desprende
de las entrañas del mundo.
El niño inventa su duende
y en cada estrella se enciende
mi corazón errabundo. . .*

MATER INVIVITA

I

*Yo sé de una mujer, en cuyo negro llanto,
fluye en caudal eterno
licuado de diamante su pecho sacrosanto.*

*La plexorosa curva
se rompe en onda acerba; y en el perenne invierno
de las pestañas húmedas, fulgura y se conturba.*

*Así las dos pupilas absconditas nutridas
de un amargor constante,
rezuman en silencio como dos renegridas
custodias que iluminan dos cirios de diamante.*

II

*En la sombra plenaria bajo lúgubre arcano
desala su lamento como un corcel de guerra
y sólo yo interpreto su sollozar lejano
¡por ella y yo dos veces solitario en la tierra!*

*Y rueda en lo más hondo
del templo hiperboroso de la noche en crescendo,
el eco casi cósmico del sollozar sin fondo . . .
¡por ella y yo tres veces solitario y tremendo!*

III

*Treme el fuego divino.
Arden signos católicos
en copones de plata, símbolos de su altar.
Y la fiebre errabunda de los astros insólitos
pone un boreal temblor equino
sobre los órganos del mar.*

*Y sigue la Deidad. Se ciñe el manto
de los celestes peplos moribundos
y hallo en sus ojos que subraya el llanto
rastros indefinibles de otros mundos.*

LA MUERTECITA

*Tuvo el pozo en el fondo una estrella,
el zorzal tuvo el nido cubierto
y la niña se puso más bella
que la flor del durazno en el huerto.*

*Mas en mayo, ya enferma de tedio,
sin remedio se puso a morir
y la vieron morir sin remedio
los que sólo la vieron sufrir.*

*El solar de la casa desierta
bajo el musgo ha querido ocultar
el inmenso pesar que la muerta
de esta casa ha debido causar.*

*El susurro del pozo ya seco,
el zorzal que no ha vuelto anidar
y esta paz de las cosas sin eco
¡me dan ganas de echarme a llorar!*

INVIERNO

I

*Brumoso el ideal, la carne inerte . . .
Para otros dieron lana las vicuñas . . .
En este invierno —macho de la muerte—
¡cuántos nos hemos de comer las uñas!*

*Tres meses de hospital a leche cruda
o terminar mendigo y en muletas.
¡Hoy esta noche dormirás desnuda
mientras se mueren de hambre los poetas!*

*Se cuentan casos extraordinarios
de los que el frío flageló siniestro:
con estos casos se hacen hoy los diarios.
.....
¡Tal vez mañana se refiere el nuestro!*

II

*Invierno, viejo amigo, se apaga ya tu pipa;
el humo de la niebla me invade la nariz.*

*Un lácteo sol, con tierna maternidad, disipa
la hipósa tos del humo que da la bruma gris.*

*Paterno sol de leche, la nata de la bruma
flota en la fresca fronda de un árbol y, todo es
una plenilunaria palpitación de espuma
que invade en lirios sacros la gracia de tus pies.*

*De pronto sobre el arco de las frentes, la altura
joven de toda herrumbre se pone a estar feliz.*

*Con el rostro azulado después de la rasura
mi viejo amigo explota su muerta barba gris.*

A SIRIO

*Sirio, casto y puro
motivo de los llantos de mi vida.
Cristo lloró en mi corazón oscuro,
y me ha dejado una profunda herida.*

*Así con esta herida que no es mía,
sino la propia dicha de quererte,
me ha de llegar, me ha de llegar el día,
el día que tú quieras de mi muerte.*

HERMANO

Dios no me hizo a mí en barro sino en pálidas ceras.

.....
*Si me miras los ojos te dará compasión,
porque estos ojos míos son como dos quimeras,
dos quimeras, Hermano, que te piden perdón.*

*Porque estos ojos míos y estas grandes ojeras,
—estas ojeras y estos ojos— Hermano, son
dos quimeras dolientes en que vació el arcano,
no hallando algo más triste, una desilusión.*

*Mas a pesar de tanta labor e inútil calma,
acércate a mis ojos. ¡Si me miras el alma
conmoverá tus lágrimas mi desesperación!*

*Porque estos ojos míos con sus grandes ojeras
—ciegos ya al soplo insigne de las magnas esperas—
¡hoy sólo se abren como para pedir perdón!*

LIRIO CELESTE

*Toma, Señor, mi vida triste. Toma
del barro en que me hiciste lo mejor,
lo mejor de mi vida, algún aroma,
una palabra, un ademán, Señor.
Tú, Señor, selecciona.
Tal vez encuentras algo que no se ha hecho feo
en esta carne mala y reventona
donde da rosas un fatal deseo.
Y si encontrases una brizna pía,
haz que perdure en tu loor, de modo
que esta gota feliz de esencia mía
se eleve como un lirio sobre el lodo.*

YO O MI YO

*Por los cauces del éxtasis que me labró el destino,
sin saber con qué rumbo, ni cuándo, ni por qué,
yo llevo —ensueño al hombro— mi báculo cansino,
mi varita de lágrimas, lágrimas de mi fe.*

*Peregrino encantado que camina al azar
duermo y descanso en todo recodo de montaña,
ese recodo cálido —maternísima entraña—
donde el silencio es clave para filosofar.*

*En la armonía eterna de la naturaleza
distraigo mis sentidos ávidos de emoción,
como los cinco dedos de una mano traviesa
que da siempre en la cuerda de alguna sensación.*

*¡Mas, como en el crepúsculo todo se hace lejano,
y como en el misterio todo es gloria ulterior,
yo soy en las penumbras de sol, átomo arcano,
y en los problemas ciegos, casi nada, Señor!*

*Pero así siendo mínimo en la sombra cambiante,
así siendo minúsculo en la inexplicación,
siento la fe profunda de que estoy muy distante
de la vulgar miopía de la común visión.*

*Los ritmos en que entrego mi espíritu son esos
que habitan en el fondo del silencioso azar
y en el vaivén del mundo falaz, surgen ilesos
por un impulso errante de cielo y ultramar.*

*Fulgoriza mis dédalos el sol de mis profusas
lámparas interiores. Amo, odio y espero.
Donde detengo el paso, hallo a las nueve musas
y el principio halagüeño de otro nuevo sendero.*

*Y así voy, con el rictus de una cruel ironía
en los labios melódicos. Y es mi dilecto afán
—en la embriaguez ardiente de mi melancolía—
sentirme un santo laico, y a veces un Dios Pan.*

TUMULARIA

*Nadie lo supo y yo te amé discreto.
Fue más que una ternura, casi un llanto,
que se me econgójó como un secreto
nudo de dicha y de feliz quebranto
al que hoy con ayes de dolor me aprieto.*

*Quien sabe si el influjo del destino
de tal secreto amor que no supiste
ni abrió su flor sutil en tu camino,
puso en tu rostro el signo peregrino
que sin saberlo hace inmortal lo triste.*

MADRE MIA

*En el azul de tu ventana
con simultánea pulsación,
se han entreabierto esta mañana
una corola y mi canción.*

*Este es mi pan de cada día:
vivir mi verso en el jardín
e idealizar mi melodía
con los silencios de tu esplín.*

*Hoy en tu casa hay sólo abrojos,
miseria donde se dio pan.
Mas olvidémonos de enojos
entre los líricos sonrojos
y la eclosión del tulipán.*

*¡Oh! santa mía, dolorida,
¡oh! dolorosa encarnación
de dolorida de la vida,
sobre los bordes de tu herida
se dio mi noble corazón.*

*Un corazón umbrío y fuerte
que en las mañanas del amor,
sube a mis versos para verte,
como los lirios que han la suerte
¡de florecer para el Señor!*

LIBROS

SI LA MUERTE NOS DEJARA OTRA PRIMAVERA, *Carlos Balaguer*, Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación, San Salvador, El Salvador.

Es esta la primera novela de Carlos Balaguer (1952), joven y promisorio narrador salvadoreño. En ella, el autor recrea un mundo angustioso y alucinante, donde la realidad envuelve a los personajes, impidiéndoles toda racionalidad. Es un relato telúrico, frondoso, vívido, de tierra caliente. En su decurso, más que los perfiles psicológicos —prácticamente borrados— lo que cuenta es la “atmósfera” de apremiante y abusiva soledad.

El novelista se aferra, por instantes, al hilo realista de la trama; pero ésta se le escapa como manojito de bejucos animados. Es una narración escurridiza y afiebrada, en

que asistimos al desastre, a la miseria, al anacronismo, a la inercia quemante de un mundo irredento y brutal. Desde ahí, es posible percibir algunas imágenes: Dulcenombre, Esther, el Capitán Gaviota...

En la línea del nuevo realismo alucinante de buena zona de la literatura hispanoamericana actual, este libro demuestra una apreciable tensión creadora, que sin duda el autor afinará aún más en próximas entregas.

* * *

RESOLANA, *Luis Alberto Crespo*, Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela.

Con una singular economía expresiva, el poeta venezolano Luis Alberto Crespo (1941) recrea las imágenes del ámbito rústico y provinciano, insertando el discurso

poético —tan desnudo, y, sin embargo, tan rico— en la recurrencia de un cálido registro conceptual, que aporta lucidez y perspectiva a las vivencias sin duda muy entrañables.

Naturaleza, historia personal, cala nostálgica: he ahí la tierra poética en que Crespo siembra su ojo insaciado. A pesar de lo escueto, de lo casi hermético del ropaje, se ve bien hacia el fondo: son los retratos hablados del país, animados en la película de una conciencia vigilante.

Nada es exterior —ni mucho menos exteriorista— en esta poesía. Comprobémoslo:

DETENGO EL GANADO

y sufro

Los que salen a despedirme
[duermen
me lloran dormidos

Con piedras
grito por mí

Me desgarrar la ida
su estaca

Camino por enlutarme
por viudo.

ALAZAN

Escucha las hojas
Ahí está tu caballo

El alazán
que venía por tus manos

Y lo tocabas
como un resplandor

Lo imaginabas
y te obedecía

Déjalo olvídale
correr

Nunca sabrá
por qué ya no anda en ti

El, que fue como una pasión
Oh
Bello, hermoso
sólo para la muerte.

Como se percibe, la poesía de Crespo tiene, bajo su natural sobriedad, un brote de sufrimiento viril. Es humana, honesta y respirable. Se parece a nuestra gente del campo: alienta con soberana dignidad.

* * *

POR ESTOS DIAS, *Jorge Meretta*, Colección de Poesía "Angaro", Número 70, Sevilla, España.

En la prestigiosa Colección de Poesía "Angaro", que dirigen tres magníficos poetas: Manuel Fernández Calvo, Francisco Mena Cantero y Hugo Emilio Pedemonte, aparece hoy esta reunión de poemas del uruguayo Jorge Meretta (1940). "Hombre de pudor y de sinceridad absolutas ante el hecho lírico", co-

mo se dice en la portada posterior del libro, el autor de "Por Estos Días" nos entrega una poesía limpia, contenida, cálida, que asume igualmente el ropaje clásico y la otra libertad formal contemporánea.

Se trata, en realidad, de un haz en que se juntan poemas de diversas épocas y circunstancias; y a través de todos ellos es posible respirar un aire de represada melancolía, que nace de ese "dolorido sentir" de la vida que pasa y nos abre los ojos hacia las verdades esenciales, que se resumen en una sola: la caducidad del empeño vital, y su batalla agónica, irremisible. Leamos, para el caso, su nocturno:

NOCTURNO

*Ahora que tu rostro
despierta entre mis manos
como una adivinanza de la noche
y tu cuerpo pisoteado de besos
se extiende en su frontera
poseído de sí a la terrible
línea de sal que lava toda muerte*

*mis dedos te desnudan del oculto
oficio de estar viva.*

*Mi boca
en tus rodillas
no resiste la noche
agria sombra de mar salado limo
has caído agónico enemiga y gimes.
Escupiré mi rabia inmemorial*

[espuma

*déspota de tu sangre
mi oscuro vientre late
como un tambor de odio entre tus
[piernas.*

*Tu lengua
ha recordado origen y exterminio
y ahora me levanto vencedor sin
[armas*

*a rogar por mi dios y desamparo.
Seguiremos sin hoy y sin más tarde
gastándonos de ser hasta el silencio.*

* * *

*Meretta: un cantor denso, seguro
de su vacilante potestad.*

D. E. G.

INDICE

NARRATIVA

	PAGINA
La muerte toma la ciudad Miguel Angel Vásquez	9
En vía muerta Ana María Navales	12
Los Locos de San Salvador Francisco Bertrand	21

POESIA

Cosas Eugenio Florit	31
Sonetos con muchacha al fondo Carlos Murciano	32
Interior Hugo Rodríguez-Alcalá	37
Ni la vieja pintura que el fuego guarda Manuel Ruano	44
Tres Poemas Neoyorkinos Nelson E. Merren	49
Poemas Martha Padilla	52

ARTICULOS

	PAGINA
Reflexiones sobre la Poesía de Juan Ramón Molina	63
Roberto Armijo	
Vargas Llosa y los dos Periodistas convertidos en personajes ..	74
Carlos Meneses	
Un Médico Ilustre de la Nueva España	83
Dora Isella Russell	
Algo sobre Scheler y Husserl	87
José Salvador Guandique	
"Cada día tiene su afán", de Hugo Lindo	94
Luis Gallegos Valdés	

ENSAYO

Dialéctica del Arte Popular	101
Edgardo Albizu	

ENTREVISTA

Entrevista a Edmundo Barbero	127
Janine de Hasbún	

FILOSOFIA

Ontología de la Sensibilidad y Esquematismo en la crítica de la razón pura	137
Francisco L. Peccorini	
La Filosofía Cívico-Social de Carlos Alberto Siri	151
Caterina Capasso	

LOS PREMIOS NACIONALES DE ARTES

Toño Salazar	247
Premio Nacional de Cultura, Rama de Artes 1978	
José María Méndez	267
Premio Nacional de Cultura, Rama de Artes 1979	

PALABRA SIN TIEMPO

Poemas	281
Vicente Rosales y Rosales	

LIBROS

	PAGINA
Si la Muerte nos dejara otra Primavera de Carlos Balaguer	323
Resolana de Luis Alberto Crespo	323

Esta edición consta de 1,200 ejemplares.
Se terminó de imprimir el 19 de marzo
de 1981, en la Dirección de Publica-
ciones del Ministerio de Educación. San
Salvador, El Salvador, Centro América.

**EN EL PROXIMO NUMERO
TRABAJOS DE:**

Juana Rosa Pita

Julio Fausto Fernández

David Escobar Galindo

José Kozér

Oscar Echeverri Mejía

Stefan Baciú

Ricardo Lindo

y otros.

