



Félix Schwartzmann

**El sentimiento de lo humano en América;
antropología de la convivencia.
Tomo II**

Índice

Antropología de la convivencia
Tomo II
Prólogo al segundo tomo
Segunda Parte
Del Aislamiento Subjetivo a la acción
A. Del Aislamiento
Capítulo I
Individualidad y Renacimiento
Capítulo II
Aislamiento subjetivo y voluntad de vínculo
Capítulo III
Impotencia expresiva
Capítulo IV
El mundo poético de Pablo Neruda como voluntad de vínculo
Capítulo V
Expresión, autodominio y sentimiento del nosotros
Capítulo VI
Autodominio y percepción diferenciada del tú
Capítulo VII
Del sentimiento de Lo Humano
Capítulo VIII
Sentimiento de lo humano e impotencia ante el prójimo
Capítulo IX

Necesidad de prójimo y temor al ridículo
Capítulo X
Dialéctica del sentimiento de lo humano
Capítulo XI
Expresión e imagen del mundo
Capítulo XII
El horizonte interior de la mirada en la plástica americana
B. De la Acción
Capítulo XIII
Acción y sentimiento de lo humano
Capítulo XIV
Exterioridad e interiorización del obrar
Capítulo XV
La idea de la acción en Mariátegui
Capítulo XVI
El acto moral (105)
Apéndices
Apéndice I
Apéndice II
Apéndice III

Segunda Parte

Del aislamiento subjetivo a la acción

[9]

XI

A través del confuso esplendor,
a través de la noche de piedra, déjame hundir la mano
y deja que en mí palpite como un ave mil años prisionera
el viejo corazón del olvidado.
Déjame olvidar hoy esta dicha que es más ancha que el mar
porque el hombre es más ancho que el mar y que sus islas,
y hay que caer en él como en un pozo, para salir del fondo
con un ramo de agua secreta y de verdades sumergidas.

.....

XII

Sube a nacer conmigo, hermano.

PABLO NERUDA

Alturas de Macchu Picchu [11]

Prólogo al segundo tomo

El presente volumen, continuación temática y teórica de la primera parte de esta obra, no necesita de una advertencia preliminar. Sin embargo, como han transcurrido dos años desde la aparición del volumen

primero, deseamos referirnos brevemente, en este lugar, a la generosa acogida de que fue objeto dicha parte de la obra en círculos de amigos y filósofos profesionales. Verdad es que la crítica se ha limitado hasta el momento -quizá por tratarse de un trabajo inconcluso- a juzgar la obra desde un punto de vista exclusivamente estético literario; sin ir tampoco en este plano del estilo y la expresión demasiado lejos, ya que no se detuvo en nuestro intento de contribuir, muy modestamente por cierto, a la conquista de algún rigor en el lenguaje filosófico castellano, evitando, dentro de lo posible, los tecnicismos profesionales.

Esperamos, pues, que este tomo segundo contribuya a perfilar con mayor nitidez lo que esta investigación encierra de nuevo, en cuanto señala la realidad de un problema y la posibilidad de un método. Porque, en efecto, no sólo afirmamos una posición básica que es preciso diferenciar de teorías aparentemente afines, sino que nuestra investigación sigue un método peculiar, que creemos de valor y significación para la antropología filosófica y las ciencias del espíritu.

[12]

Esperamos, además, que se comprenda lo que este trabajo ofrece como posibilidad de autognosis del hombre y como contribución al conocimiento del sentido de los problemas ético-sociales de la época presente. Y que se atienda, además, a la índole dual del mismo: investigación pura de un lado y, del otro, manifiesta voluntad de acción.

Si así se hace, no se pensará, como ha ocurrido, que mucho de lo que hemos afirmado como ideal de vida sólo podría concebirse como realizable en una sociedad organizada de una manera radicalmente distinta de la actual. Lo cual, a nuestro juicio, más que objeción constituye un llamado a la responsabilidad; porque el hombre, a través de su historia, se revela como auténtico creador de realidad...

Por otra parte, en los últimos años, la gigantesca ola de mediatización de las relaciones entre los hombres, lejos de iniciar su reflujó continúa avanzando. Surgen nuevos y oscuros signos, augurios de un impersonalismo creciente, presagios de guerra que ya como tales hielan, sofocan el anhelo de una comunidad universal y ensombrecen la alegría del claro vínculo humano. En lo internacional, lo que parece lograda simplificación política encarnada en dos bandos que se adjudican mutuamente definitivas decadencias o idílicos albores culturales representa, en verdad, la simplicidad aparente de una real barbarie. Trátase, en rigor, de, una crisis profunda, acaso sin par, del espíritu necesario para orientar la convivencia hacia su plenitud, que se evidencia en todas las relaciones interhumanas.

Por eso, pensamos que no hay azar en nuestra búsqueda de las leyes esenciales que rigen lo interhumano, en nuestra investigación de las formas de la experiencia del prójimo y su variabilidad histórica, como no lo hay en la dificultad para penetrar el sentido de nuestro intento. Las mismas fuerzas irracionales que impulsan a la loca fuga hacia lo impersonal, impiden a algunos de entre los mejores ver clara y distintamente la significación teórica y práctica (ambos términos tomados en su sentido más amplio), del conocimiento de ese primario traumatizarse, por decirlo así, del hombre por el hombre mismo, que prefigura la naturaleza de las relaciones interpersonales.

Por nuestra parte, investigando cómo cada época tiende a expresar -o negar- la aspiración a una nueva relación ingenua del hombre con su prójimo, llegamos a vislumbrar la peculiaridad de dichos vínculos en el americano, y el hecho de que cada grupo humano vive a su prójimo desde el fondo de su experiencia primordial del otro. La curva del acaecer de los años venideros mostrará, más dolorosamente aún, hasta qué punto existe [13] un enlace metafísico esencial entre la inmediatez del vínculo, anhelo de realidad y voluntad de objetividad por una parte y, por otra, entre convivencia mediatizada y proclividad a despeñarse en la barbarie impersonalista. Tal aniquilamiento de lo individual no posee, como hemos de verlo, parentesco alguno con formas de auténtica participación en la vida de la comunidad.

Pero, no actúa el azar, tampoco, en el hecho de que una doctrina como la nuestra surja en tierras donde alientan originales modos de la idea del hombre, así como un nuevo sentimiento de la individualidad. Recordemos, a este respecto, que en el tomo primero nos referimos con amplitud al ideal del hombre propio del americano, como vinculado a su particular sentimiento de lo humano. A pesar de ello, decíamos, su vida se ensombrece por una bruma de inhibiciones, por la angustia que engendra en él la ausencia de una totalidad social con sentido a la cual poder adscribirse creadoramente. Señalamos, también, cómo su existencia parece oscurecerse por una suerte de caída en el ensimismamiento que, en ocasiones, casi se convierte en deseo de autoaniquilación. Entonces, ¿por qué si un peculiar experimentar el ser del otro constituye la fuente originaria de la idea del hombre y de la acción que de ella dimana; por qué motivo, entonces, dicha experiencia obra en el americano conduciéndole a una suerte de hermetismo afectivo y espiritual? ¿Por qué la extrema agudización de su capacidad para percibir lo singular en la persona ajena -sensibilidad que alcanza a veces hasta una angustia visceral-, culmina en una especie de huida ante la humana presencia?

Es necesario buscar en la naturaleza misma de esa idea del hombre hija de aquella experiencia el origen y significado último de tal comportamiento. Porque ocurre que lo aparentemente negativo oculta, aquí, el germen de una poderosa afirmación. Puede suceder, de esta manera, que tan extraña dinámica interior, caracterizando un modo históricamente condicionado de vivir al prójimo, conduzca, por necesidad de su propia esencia, hasta la acción creadora. Así, VINCULAMOS LA METAFÍSICA DE LA ACCIÓN A LA METAFÍSICA DE LO INTERHUMANO; o, expresado en el plano del

acontecer concreto, enlazamos la realidad configuradora de lo interhumano a la realidad de la acción. Es a tal núcleo de interrogantes a los que hemos intentado dar respuesta haciendo interferir para ello, de continuo, referencias a lo universal con un plano ejemplificador histórico, propio de la experiencia americana de la vida.

La investigación de dicha esfera de problemas nos ha permitido [14] aislar toda una serie de hechos psicológicos penetrados de un sentido particular, que juzgamos como la zona de elaboración científica propia de una ANTROPOLOGÍA DE LA CONVIVENCIA. De ahí el subtítulo del presente volumen. Tratamos en esta antropología de la convivencia de ahondar en la singular dialéctica de la experiencia del prójimo hasta orillar el

análisis del ACTO MORAL, para concluir rastreando su alcance ético-social, pedagógico, revolucionario.

Para concluir, permítasenos una fugaz referencia a trabajos futuros. Confiamos en que, liberados en cierto modo de investigaciones preliminares, podremos hacer una aplicación más ágil y concreta del método empleado en esta obra, en otra, en preparación, acerca de filosofía de la historia. Como la presente, ella constituirá una parte de mi trabajo como miembro del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Será, pues, -y sea dicho con plena conciencia de los riesgos de confusión teórica que ya aparecen con su mero enunciado- otra contribución a la filosofía americana.

Santiago, febrero de 1952.

F. S. [15]

Segunda Parte

Del Aislamiento Subjetivo a la acción

[17]

A. Del Aislamiento

Capítulo I

Individualidad y Renacimiento

Desde los orígenes de toda historia, experimentaron los hombres el ser de lo social surgiendo de su misma conciencia de aislamiento. Claro está que tal doble experiencia ha seguido en el tiempo una ruta interior rica y cambiante, nunca monótona. Pero invariable, sin embargo, en su eterno vaivén, desplegándose entre fantasía y realidad. Porque en un triste o placentero fabular, el individuo se entrega a la elaboración de un mundo íntimo de imágenes y deseos, donde la representación del natural destino de las cosas humanas alterna con lo que, ciertamente, no posee otra realidad que la del vago ensueño. Mas, junto a esa espontánea mítica interior que suele acompañar como fantástico cortejo sus vínculos con el mundo, alimenta el alma un sistema de ideas y anhelos en cuya posible realización presiente el momento en que la vida personal adquirirá toda su significación, gravidez y alegría. Y ello aun cuando en el ahora no logre expresar ni actualizar dicha urdimbre de anhelos. Pero también ocurre que este permanecer como apresado en la red del ensueño, detenido en lo inexpresable acaso, puede aparecer como impotencia frente a la realidad, como encadenamiento a un transcurrir que no nos alude o puede, sobre todo, llegar a experimentarse como impotencia frente al prójimo.

Al concluir el enunciado precedente arribamos ya a la región interior del aislamiento y el hermetismo. Ahora bien, para comprender en lo profundo lo que en ella acaece nos parece necesario, en primer término, arrojar el lastre de inertes abstracciones acerca de la naturaleza humana. Exigencia que resulta más perentoria aún si no nos alejamos en este punto de la entraña de nuestro problema, que es el de describir el modo de experiencia del aislamiento propio del hombre en las comunidades

americanas. Concretamente, veremos entonces surgir una trabazón orgánica entre forma de aislamiento, sentido de la individualidad y estructura social. Porque acontece que a cada estilo de convivencia corresponde [18] una determinada modalidad de hermetismo psicológico. Sorprender en la frescura de su singularidad cómo opera tal enlace en las diversas encarnaciones históricas conocidas, es cosa que también favorece la comprensión más cabal de la evolución de la idea y sentimiento de la individualidad. Pues no se observa una forma intemporal, invariable de aislamiento, sino el manifestarse proteico, cambiante, directa expresión complementaria del tipo de sociedad de que se trate.

Veamos, a continuación, todo lo que esto implica.

La experiencia del aislamiento interior se reviste de originales tonos subjetivos, en todo momento histórico en que los individuos aspiran vivamente a realizar lo concebido como la más alta forma de comunidad. Por eso, el mudable signo con que aparece dicho hermetismo en el mundo histórico nos conduce, por teórico vasallaje, hasta a admitir la necesidad de bosquejar una suerte de metafísica del humano aislamiento. La antropología de la convivencia no puede prescindir del conocimiento de los hechos perfilados por aquella indagación. Será necesario, por cierto, señalar con claridad distintos niveles de referencia al problema. Desde el teóricamente más omniabarcador hasta el nivel descriptivo más particular. Señalar, por ejemplo, que, si históricamente -primer extremo- cabe establecer relaciones entre la imagen del universo o la sociedad y una teoría psicológica básica; en la situación presente -segundo extremo-, en que el hombre es poseedor de una aguda conciencia histórica, vigilante en su búsqueda de una comunidad universal, es de suyo comprensible que la teoría y el sentimiento del hermetismo se adelanten hasta el primer plano. Lo que no representa más que otra faz de la interpenetración operante entre las formas de percibir al prójimo y las actitudes teóricas y prácticas frente al mundo.

Decíamos que el modo interior del ensimismarse depende de la situación histórica concreta y en este caso de la concepción de la individualidad y del ideal de sociedad característico de Hispanoamérica. Por otra parte, hemos visto anteriormente cómo no basta postular una variable distancia interior o exterior del individuo respecto del grupo en que vive ni afirmar, en suma, una especie de mecánica del sentimiento de soledad, o, dicho sin vacilante generalidad, un mecanicismo interpersonal. Por el contrario, para comprender tal proceso psicológico-social, aparece como deseable descubrir la forma de referencia al otro constitutiva, en cada [19] caso, del aislamiento mismo. Porque la actitud hermética representa la contrafigura de la comunidad anhelada; la forma del íntimo atrincherarse denota el grado de participación interindividual tolerado o rechazado. En este punto, la antropología de la convivencia deberá investigar algunos hechos fundamentales que en ocasiones cobran contradictorias apariencias, como el siguiente. En sociedades de marcado sello individualista, el sentimiento de lo hermético puede ser menos intenso que en las de dirección colectivista, ya que la afirmación de lo singular suele comunicarse por subterráneos cauces con ideales de fraternidad.

No es sorprendente, en consecuencia, la diversidad propia, por

ejemplo, del modo de experiencia del aislamiento de un ruso actual respecto de un individuo del Renacimiento. Estéril es, pues, perseguir el perfil conceptual de tipos de solitarios genéricos y estáticos, o recurrir a intemporales mecanismos compensatorios de soledad y sociabilidad, de hermetismo y comunicabilidad, de aislamiento y vinculación, subordinados a la polaridad conceptual complementaria de integración-desintegración social. Inútil, también, si la psicología empleada no se fundamenta en la luz que irradia el conocimiento del hecho primordial de la variabilidad histórica de la experiencia de lo íntimo y del saber del tú, que representa uno de los postulados de la antropología de la convivencia (1).

Pero, tan infecundo como una psicología que acude a la mecánica de la soledad para comprender los fenómenos de participación social, o a la descripción de procesos polarizados como integración-desintegración colectivas; tan inseguro como todo ello, es el no distinguir claramente el objeto de indagación propio de la antropología de la convivencia y su valor para el conocimiento histórico, de la pura historia intelectual del hombre, o bien de la historia como historia del espíritu o, en fin, de una concepción metafísica de lo intersubjetivo. Es necesario diferenciar planos de realidad y modos de referencia adecuados a su comprensión. Distingos obvios, sin duda, pero no por ello menos olvidados ni menos imperiosa la necesidad de recordarlos.

En la posibilidad de desarrollar la historia de las concepciones en torno a lo interpersonal en sus relaciones con el individualismo, duermen [20] fecundas consecuencias teóricas. Tanto por lo que respecta al valor objetivo del saber acumulado, cuanto por lo ilustrativo que resultaría para el conocimiento de las épocas que lo hicieron posible como tal. Una historia semejante deberá desbrozar la frecuente confusión de planos en que se incurre al tratar de lo intersubjetivo. Y distinguir, entonces, el problema en sus aspectos teológicos, metafísicos, lógico-ontológicos, psicológicos, como teoría del conocimiento de la persona ajena, hasta alcanzar la primigenia e infinitivamente rica esfera de tensiones espirituales que despierta en el individuo la presencia del otro. Lo cual, a su vez, trae aparejado el estudio de las formas históricas en que se manifiestan los fenómenos intersubjetivos, siempre independientes de las imposibilidades metafísicas, como en el caso de las limitaciones propias del hermetismo monádico postulado por Leibnitz. En fin, tal historia, como una posible línea de evolución, deberá seguir la que parte de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, pasando por Leibnitz, Fichte, Feuerbach, hasta Husserl, Hartmann, Scheler y Heidegger. Mas, tan pronto como la exposición se remonte hasta las experiencias, diferenciadas históricamente, originadas en el aislamiento y en el saber del otro Yo, se descubrirán amplias perspectivas. Un orden de sentido donde «el movimiento de conexión amorosa que reúne a todas las cosas hacia la unidad, para que formen entre todas un solo universo» (2), de que habla Cusa, y la armonía preestablecida, u otra metafísica de la individuación, dejan su lugar a los hechos que surgen en la dinámica del sentimiento primordial del otro yo, y cuyo valor espiritual no es relativizable. Será posible, de esta manera, vislumbrar la armonía que se establece vivamente en la dialéctica propia de lo interhumano, no a través, por lo tanto, de una adecuación estática entre el hombre, el mundo y el otro.

Por último, en este trabajo se intenta probar que una psicología vinculada a la ontología, que se proponga estudiar la universal significación del hermetismo en el hombre, se verá forzada a detenerse metódicamente ante dos realidades, que miran tanto hacia la historia de la teoría, como a experiencias sociales concretas, dadas en una rica escala de gradaciones. Es la primera, que la visión del hombre, como subordinado a la unidad del cosmos por su origen común, fundamenta la idea de la falta de comunicación entre las mónadas -ya que cada una de ellas [21] es un universo en sí misma- y elabora la hipótesis de la armonía preestablecida. Y, la segunda, que la pura afirmación del individuo como un valor supremo, guía hasta la armonía a través de la vinculación inmediata con el otro, desde la recíproca diversidad, en un moral ascenso interior.

A guisa de ejemplo de lo que precede, destaquemos un oasis de enlaces conceptuales caro a los historiadores, relativo a la civilización helenística. En ella adquieren simultaneidad de sentido las afirmaciones, actitudes y reacciones, personales y colectivas, aparentemente más contradictorias. Su clave de comprensión, en cuanto a las formas de vida, yace oculta, nos parece, en la esfera de análisis propia de la antropología de la convivencia. En efecto, se dice que con Aristóteles muere la concepción que subordina el hombre a lo típico y genérico, que le concibe como sin intimidad y sometido a la Polis. En cambio, con Alejandro, su discípulo, se desenvuelve el individuo. Al extremo que se ha sostenido del modo de gobernar de los diadocos, sus continuadores, que cada uno de ellos era «la polis convertida en individuo». O bien, se piensa que se manifestó entonces el individualismo propio de la persona aislada, en el sentido de que se produjo la conversión del sentimiento antiguo de ciudadanía en la posibilidad de la «vida privada» como un valor. Un enlace más, antes en torno al mutuo despliegue personal que al interés colectivo. Es este desplazamiento en la jerarquía de los intereses, desde el Estado hacia las personalidades particulares, lo que lleva a decir a Hegel que la individualidad singularizada sólo podía brotar en Grecia; pero el mundo griego no pudo resistirla» (3).

Todo esto en el plano político-social. Ahora, por lo que respecta a los supuestos espirituales, a la imagen del mundo que anima desde dentro a dichas mutaciones históricas, es un lugar común -entre otros, para Hegel, Droysen, Rohde, Burckhardt, H. Berr, Jouguet, G. Glotz, W. W. Tarn y los historiadores de la filosofía- el coincidir en enlazar orgánicamente estoicismo y helenismo. Mas, justamente por ello, surgen conexiones de sentido cuya significación última es fundamental para el historiador. Así, concretamente, la afirmación del ser de lo singular, la negación de la posibilidad de existencia de cosas semejantes que sustenta [22] el panteísmo estoico, marcha unida al universalismo ecuménico, al anhelo de crear una comunidad universal, ya que el helenismo tuvo un carácter más de cosmopolitismo que de real fusión greco-oriental (M. Rostovtzeff). La afirmación de la fraternidad humana parece surgir de la misma fuente que la valoración del individuo, que la posibilidad de ser ciudadano de un número cualquiera de ciudades.

Más allá de las aparentes contradicciones de juicios y actitudes -simultánea afirmación de singularidad y fraternidad- es necesario descubrir el real nexo interior dado en el hombre mismo, como síntesis

viva que opera el nuevo comportamiento colectivo. Es decir, en el tránsito de la concepción genérica a la valoración de lo individual y singular, germina la tendencia a la igualdad y la fraternidad y sentimientos de humanidad que se manifiestan, si cabe, en cierta «humanización» de la guerra en los comienzos del helenismo. Ahora bien, frente a la interpretación especulativa del mundo helénico, sobre la base del sentido positivo otorgado a lo individual en la concepción estoica del universo, y ante el llamado a la fraternidad, anterior en el tiempo, de Alejandro en el banquete de Opis, resulta científicamente importante plantearse el siguiente problema:

¿Cómo experimentó el individuo de las diversas capas sociales, no el perteneciente a élites de filósofos, este anhelo de universalidad de lo humano, espiritualmente vinculado, según parece, a la afirmación de lo singular? Aquí de nada sirve la pura historia intelectual, de nada la sola indagación de la coherencia y estética propias del encadenamiento de las ideas. ¿Cómo no desplegar todas las posibilidades teóricas y descriptivas que ofrece la ciencia histórica para comprender la naturaleza de las relaciones interpersonales en un mundo como el del helenismo, que vivió impulsado por su deseo de universalidad? (4).

No otro es nuestro problema al analizar el aislamiento subjetivo [23] en América. Abandono de toda gran inducción a partir desde las ideas intentando, más bien, rastrear la raíz última en el modo de experiencia de la comunidad. Siguiendo, entonces, la ruta señalada por la antropología de la convivencia, lo cual nos eleva a la comprensión de la armonía de tensiones propia de la sociedad de que se trate, desde los hechos mismos que caracterizan la variabilidad del sentimiento del tú. El investigador no puede limitarse a establecer una pura estructura de relaciones, descriptivamente, dejando sin indicar las disposiciones íntimas de la comunidad que sirven de base a aquéllas. La antropología de la convivencia debe estudiar las complejas manifestaciones reveladoras de que cualquier género de aislamiento o soledad no es posible sino como un modo de reaccionar frente a la presencia interior del otro, singular en su historicidad, no abstracta como en Fichte. Caminar, más allá, en fin, del muerto esquematismo que opone proyección hacia el mundo y relación hacia sí mismo.

Y aun otro ejemplo. Si, en el futuro, un historiador pretende conocer la fisonomía de los ideales sociales predominantes en nuestra época, no le bastará analizar los enlaces teóricos existentes, v. gr., entre Marx y Hegel y la significación de la dialéctica materialista en el siglo XX, sino que deberá atender al militante en su encarnación concreta, e indagar en fuentes y documentos fidedignos, cómo vivía el hombre de partido los ideales revolucionarios de su tiempo, cómo configuraban su conducta, etc. De casi trágicas refracciones ideológicas en revoluciones del presente, tenemos ya tristes experiencias, aunque haya envuelto no escasa ingenuidad tomar los enunciados por cabal intención, anhelo o veracidad.

- II -

Todos nuestros esfuerzos se encaminan a describir y comprender los

rasgos propios del sentido de la individualidad en el americano del Sur, su idea del hombre, su forma de convivencia. Numerosos son los riesgos que tal empresa pone en acecho. Y donde no es el menor el generalizar cuando el historiador nos invitaría a lo contrario, así como el de singularizar donde el conocedor de la historia y de la naturaleza humana nos [24] aconsejaría no temer lo primero. Por todo ello, juzgamos ahora necesario luchar por desvanecer toda niebla en torno a lo que llamaremos la leyenda del despertar individualista del hombre. Realmente, una suerte de mito historiográfico racional, que no encierra ningún profundo simbolismo, sino al contrario, el desconocimiento de fundamentales relaciones estructurales operantes entre el sentimiento de sí mismo, la vinculación con el otro y la contemplación de la vida cósmica.

Nos referimos, como puede sospecharse, a la idea de Burckhardt del «descubrimiento del hombre», del desarrollo del individualismo a partir del Renacimiento. Tenemos presente aquel conocido párrafo con que comienza el capítulo I de la Segunda Parte de su *Cultura del Renacimiento en Italia*. En él se enfrentan unos tiempos medievales en que el hombre sólo se encuentra a sí mismo en las formas de lo general, socialmente encerrados en la raza, la familia, la corporación o el partido, que se contraponen a una Italia en la que se erige el poder de lo subjetivo y donde el hombre, por singular mutación cultural, «se convierte en individuo espiritual y como tal se reconoce».

No pudiendo atribuir a su caracterización del hombre del Renacimiento un nivel puramente descriptivo, cabe hacer la pregunta por los verdaderos supuestos -explícitos o tácitos- que animan su teoría. Acaso elevamos a la categoría de supuesto teórico, a la imprecisión, a la vacilación conceptual misma. Porque algo hay cuya coherencia última se quiebra, cuando el historiador, queriendo como tal singularizar, generaliza a distintas sociedades su mismo peculiar hallazgo. Es el caso en sus oscilaciones descriptivas, en lo que no debe verse anhelo de tipificación, sino inseguridad en los criterios, por marchar a través de una zona cuya problemática se desconoce. Lo cual guía a Burckhardt a creer descubrir también, al hacer la historia de Grecia, el nacimiento de «la libre personalidad» en el siglo V. Tal despertar poseería como características el que lo agonal se proyecta a los individuos considerados en todas sus posibilidades creadoras y, preponderantemente, al interpersonal querer distinguirse unos de otros. ¿Por qué notas se distingue esa pasión del querer diferenciarse, de igual fenómeno dado en el siglo XIV en Florencia, que se manifestó hasta en el poner cuidado en no vestir como el otro?

Además de las nuevas rutas teóricas que a partir de la interpretación de lo precedente pueden iniciarse, se destaca ante la ciencia histórica un [25] cúmulo de hechos cuya importancia no cabe desconocer. En efecto, si la historia tiende a hacer posible la comprensión del presente, si la expectación particular de un futuro reobra, a su vez, en nuestro saber del pasado, la dialéctica propia del colectivismo actual, iluminará zonas de sentido que tal vez harán perfilarse el Renacimiento con rasgos distintos, en especial por lo que respecta a su individualismo. Es el cambio operado en la visión retrospectiva por el proceso de interiorización, de autoconciencia crecientes. Del mismo modo como al descubrirse las garras de león de la esfinge de Giseh, durante siglos sepultadas en las arenas

del desierto, comenzó a ser contemplada a través de otras representaciones artísticas.

Por eso, posee un interés teórico principal, redescubrir la verdadera estirpe conceptual de la idea del «descubrimiento del mundo y del hombre» en el Renacimiento. A partir de Jules Michelet, y luego de Jacobo Burckhardt, dicha concepción encuéntrase, en los más varios planos históricos y filosóficos, sustentada por Dilthey, P. Villari, E. Troeltsch, Simmel, Cassirer, Martin, Misch. Sabido es, también, que no ha sido menos frondosamente criticada. Pero es el caso que tales análisis no han apuntado al corazón mismo del problema.

Es insuficiente limitarse, como lo hace W. K. Ferguson, a indicar la impronta dejada por el siglo XIX en el pensamiento de Burckhardt (5). Como no lo es menos señalar que tendía más a desarrollar una tipología estática de las épocas, que a indagar el origen o mecanismo de la causación o cambio de las mismas. Es necesario enfocar el problema más allá del relativismo cultural o de la idea de la continuidad o discontinuidad histórica. Tampoco es fecunda la timidez teórica a la manera de Huizinga. Ella se pone de manifiesto cuando, luego de observar que el individualismo es un factor que domina en la historia, antes y después del Renacimiento, concluye diciendo que no cabe hacer nada mejor que «considerarlo tabú». Al contrario, en el hecho de su real multiplicidad histórica palpita el problema más significativo y estimulante.

Quienes advierten claramente que no cabe situar el individualismo en el curso de la historia del modo cómo se fijan banderillas en un mapa, han concebido una suerte de periodificación en etapas, distinguiendo formas particulares en el despertar de la personalidad, poseedoras de diversos [26] niveles de interiorización. Tal es el caso de Georg Misch que, en lo tocante al Renacimiento, continúa fiel a Burckhardt. Divisa un primer comienzo en la manifestación de la individualidad en la Grecia posthomérica; luego, alrededor del mismo período, pero sobre todo en la esfera religiosa, distingue su aflorar en los profetas de Israel; y, por último, su emergencia en el Renacimiento (6). Seguramente no son ésas las únicas estratificaciones posibles, ni las únicas susceptibles de ser encontradas en el pasado.

Lo importante es que desde la antropología de la convivencia aquí bosquejada, las diversas formas del individualismo se ven bajo una nueva luz. Considerando la experiencia del otro como inherente a la individualización y al autoconocimiento, toda fácil periodificación, ya sea dada como individualismo helénico o descubrimiento del yo, cambia radicalmente de signo. Pues lo interhumano siempre opera, encontrándose su fuerza configuradora vinculada al sentido de lo individual, siendo inseparable, por definición, del saber del otro, de la mirada, de la fisonomía ajenas.

Con esta primordial referencia al prójimo, como criterio básico, descartamos toda posibilidad de establecer una estratificación de lo interpersonal, con matices geológicos, científicamente válida. Como no sea la que describa un vaivén entre épocas proclives a la inmediatez de los vínculos, en las que el tener siempre presente al otro en su singularidad, inclina a la moral responsabilidad; y épocas caracterizadas por una vivencia impersonal del hombre en las que, justamente por ello, parecería

que todo está permitido. En el ámbito de esta aparentemente simple dicotomía, cabe una infinita riqueza de formas y relaciones de convivencia. Tal distinción envuelve, además, en principio, la posibilidad de manejar un criterio de objetividad capaz de determinar el verdadero espíritu por el que se rigen los varios colectivismos, no debiendo entonces recurrirse a puras exterioridades para su identificación. En veces, por la ausencia de un criterio semejante, se suelen contraponer o parangonar entre sí, sin firmes asideros, el llamado colectivismo medieval, con el ruso o norteamericano. [27]

De la intuición básica de un origen primero, que permite postular con cierta seguridad científica un comienzo del individualismo, no se sigue el poder fijarlo con arbitrariedad antropológica, sino, por el contrario, deber establecerlo en conexión con todas las virtualidades cognoscibles que encierra el ser del hombre. Entre ellas, en primer término, teniendo presente la experiencia primordial del otro vinculada esencialmente, tanto a cierta capacidad introspectiva como al sentimiento de lo individual. Porque el carácter originario de la vivencia del tú, revela por sí mismo un primigenio saber de lo personal.

Se explica, por consiguiente, que en la actualidad, quien escudriña en el horizonte cultural de lo mítico, perciba una primitiva capacidad introspectiva. La exégesis mitológica busca ahora una íntima huella psicológica, no la pura impronta dejada por lo cósmico en el espíritu del hombre. Así, para Paul Diel existiría, ya en el primitivo, una especie de observación interna, capaz de dejarle presentir al menos los motivos de los actos, si no de comprenderlos. Cree ver, además, la larvada presencia de presentimientos, dados como previsión del curso posible de las potencias anímicas lo que, a su vez, explicaría la presciencia psicológica que encierra el mito, como simbolización de situaciones conflictuales íntimas. Más concretamente aún, su hipótesis sostiene que debe verse en los mitos una presciencia psicológica y en el dinamismo psicológico íntimo la posibilidad de interpretarlos, por lo que Diel considera probable verificar en todos los mitos esta primaria y común realidad de motivos

(7).

* * *

En este sentido, criticando a Burckhardt, el gran historiador Eduard Meyer revela no sólo mayor cautela, sino un mirar más agudo en cuanto al cambio observable en el proceso histórico de la individualización, al analizar las relaciones existentes entre religión, tradición e individualidad. La lucha por el progreso religioso y el progreso de la civilización es concebida por Meyer como un antagonismo primordial entre individuo y tradición. Con lo cual ya remonta muy lejos en el tiempo, a parejas con los orígenes religiosos, la aparición de la individualidad. Naturalmente, está justificado imaginar ritmos alternativos, en cuanto que la fuerza configuradora de la persona perteneciente a una corporación religiosa [28] cerrada, puede llegar a imponerse a la masa de los creyentes; o bien, movimientos religiosos primariamente individualistas y revolucionarios, que llegan a convertirse en movimientos de masas que

sofocan todo despliegue individual (8).

Puede ocurrir que una poderosa personalidad religiosa se guíe por la autoridad de un antiguo profeta o, al contrario, que una personalidad individual realice las tareas propias del sacerdocio organizado, como en el caso de Hesíodo. Para Meyer siempre se trata de la conversión del proceso en su contrario: lo originariamente individual, espontáneo, interior, al proyectarse a la vida del grupo social se solidifica en intransigente intolerancia respecto de la persona. Es la lucha, eternamente avivada, entre tendencias universales e individuales, de cuya actuación y recíproco influjo depende el cambio histórico.

Divisamos por este atajo la encrucijada crítica. Meyer sostiene que el ámbito de acción posible de las individualidades, varía según la peculiaridad de los distintos pueblos y en dependencia del poder plasmador de la civilización de que se trate. Con todo, esta misma urdimbre cultural va a condicionar, a su vez, la reacción y la rebeldía personal que llegarán, finalmente, a dominar la tradición. «Esta interacción -escribe- presenta en las diversas épocas un carácter muy diferente». Se comprende que en este punto entre a polemizar con Jacobo Burckhardt. En todas las sociedades -y Meyer ni siquiera parece excluir a los pueblos llamados primitivos- encuéntrase lo individual, y no sólo lo típico. Culturas aparentemente homogéneas en lo que respecta a los contactos sociales, revelan en el fondo la profunda significación que confieren a la personalidad como, por ejemplo, los hindúes. Lo propio piensa de la Edad Media. La diferencia de las épocas en cuanto al sentido o valoración de la individualidad, no es nunca absoluta, sino relativa. Se trataría únicamente de diferencias tendenciales, pero no de la exclusión total de la una por la otra. Es el afianzamiento mismo de lo individual lo que conduce a su rutinización, al predominio de lo impersonal, a la coacción social final. En esto reside, para Meyer, la tragedia de la historia. La más alta creación del individuo es la idea. Pero, ocurre que la misma voluntad de universalizarla que impulsa a su creador, la erige en norma colectiva. Por lo que nuevamente se inicia el círculo de reacciones individuales, fatalmente perecederas. Luego -las ideas- entran en contacto con factores universales, [29] y siendo originariamente limitadas, no consiguen abarcar el sentido de la riqueza infinita de la realidad.

Nos hemos detenido especialmente en el pensamiento histórico de Eduard Meyer, porque penetra hasta zonas profundas en la crítica de Burckhardt, aunque permanece en el umbral del problema mismo. En efecto, cuando establece diferencias entre las distintas épocas, relativas a modos de interacción existente entre lo individual y los factores universales, se desliza a favor de un puro juego dialéctico de claro linaje hegeliano; juego mecánico, lineal, naturalista, desposeído de sentido histórico profundo. Por otra parte, su misma concepción dialéctica de la individualidad, le hace aparecer como fatalmente limitado su desenvolvimiento, en razón de la especie de mecánica de la interacción, dialécticamente progresiva, a que recurre como hemos dicho.

Ahora; si consideramos la variable de lo interpersonal, su dinámica propia, su sentido metafísico primario, advertiremos que siempre es posible concebir un ascenso interior. No existe un límite, un más allá en el estar frente a otro, en tensa inmediatez, que lleve a su contrario. No

hay una meta para la más alta forma de convivencia, ni se encontrará en su purificación creciente una deformación de los vínculos, un tender a lo mediato como órbita inexorable. Naturalmente en su temporal proyectarse esta experiencia primaria al plano histórico-social, opéranse transfiguraciones y aberraciones de la conducta individual. Parecería, sobre todo, que la voluntad de influir en el otro, tiende a deformarse peligrosamente en el sentido de establecer relaciones mediatas. Lo cual, propiamente constituye un riesgo social concreto, mas no una fatalidad tocante a la naturaleza misma de la convivencia.

Pero, en suma, la limitación que, irremediable, ve columbrarse Meyer, se debe justamente al hecho de no tener presente para nada el mundo propio de lo interhumano.

* * *

Es, pues, manifiesta la ausencia de claros planteamientos en tomo a la variabilidad histórica del sentimiento de lo humano. Sin embargo, su necesidad como método de investigación se erige imperiosa tan pronto como el historiador trata de comprender la continuidad o discontinuidad existente entre las épocas. Sobre todo ello acontece porque no encuentra el enfoque analítico donde se actualicen los verdaderos niveles diferenciales [30] propios de los momentos culturales cuyo parangón se persigue. La interpretación -es nuestra tesis- en tomo a la experiencia diferencial del prójimo, ofrece un criterio de caracterización profundo y objetivo. Tales vacilaciones obsérvanse con especial amplitud, cuando se investiga la filiación entre la Edad Media y el Renacimiento.

Con su estudio ocurre lo que al pintor que se esfuerza por fijar en la tela los ricos matices de un paisaje crepuscular. Contempla el juego de tonos con angustiada mirada, deseoso de captar su sentido último; mas, he aquí que ya es otro el espectáculo, y todo corre, finalmente, a sumirse en tinieblas. Así, tan pronto vemos individualismo en la Edad Media, al atender a su vida mística, a su profunda religiosidad, como colectivismo, si destacamos el mediatizarse en torno a la Iglesia, a la estructura económico-artesanal o a las comunidades gremiales.

De ahí cierta perplejidad manifestada por el propio Huizinga al tratar del problema del Renacimiento. Todo le parece, por ende, una desconcertante mezcla de virajes, oscilaciones y transiciones de formas culturales. «Vano intento -concluye- el de definir al hombre del Renacimiento». Mas, ¿qué hay de definitivo en esta impotencia para determinar el nivel histórico de las diversas formas de individualismo, para deslindar períodos culturales? Nada, creemos, y ya quedó indicado en qué dirección comienzan a disiparse las brumas.

Aunque tampoco esas consideraciones están representadas en las ideas de P. L. Landsberg, su crítica a Burckhardt reviste especial hondura, por manejar, modalidades de experiencias personales, como valiosa clave de interpretación. Confiere el rango de criterio descriptivo a la conexión dada entre la vida íntima y el tipo de comunidad. Siendo el hombre medieval el «sujeto de la salvación» debió conservar vivo el ideal de la personalidad, a pesar de sus firmes ataduras sociales; pues, el

sentimiento religioso -a su juicio- siempre se decanta en lo íntimo. La religiosidad impide a un pueblo extraviarse en lo gregario. Por lo que no titubea en decir perentoriamente que «los americanos actuales, con todo su «individualismo» son mucho más uniformes y rebañiegos que el pueblo de la Edad Media» (9).

La verdad es que -lo repetiremos una vez más- la antropología de la convivencia, tal como nosotros la concebimos, recurriendo a la eterna fuente interior del hombre, puede contribuir a la comprensión más Objetiva [31] de la contradictoria fisonomía del Renacimiento, así como de los rasgos diferenciales de otros períodos de la historia. Y ello con más fecundidad en cuanto se desenvuelvan criterios para el conocimiento adecuado de formas de interioridad; criterios seguros para percibir grados o niveles en el proceso de interiorización, entendiendo por este último el encuentro de sí mismo en la visión de todo contorno, interno o cósmico. Pero, aun es necesario añadir a este enunciado un tono, un nuevo matiz, a fin de trocar su impulso formal en referencia a lo concreto, material e histórico. Nos será dado verificar, de esta manera, el tránsito desde la pura determinación formal de los «momentos de interioridad» de Hegel, hasta su encarnación diferenciada y concreta. Lo cual se manifiesta en la relación existente entre interioridad y presencia interior del otro, entre vínculo humano directo y ahondamiento en la realidad.

Por lo que atañe a la crítica del conocimiento histórico, obsérvese que las generalizaciones relativas a la cualidad de época de un rasgo humano, resultan menos azarosas a medida que se establecen conexiones de sentido entre niveles de interiorización y formas objetivas de la cultura. Si indagamos, v. gr., la índole de la experiencia religiosa, podremos concluir que una u otra de sus peculiaridades, inhibe o hace posible el impersonalismo colectivista. Siguiendo este camino resultará más fácil eludir las falsas generalizaciones. También en el mundo del arte, donde no existe el azar expresivo, la descripción de la real experiencia interior que lo funda, nos revelará con luminosa claridad lo posible y lo imposible, como orgánica correlación con otros planos de la sociedad en que vive el artista. Ello no supone olvido de otras constantes culturales. Al contrario, permite columbrar con mayor nitidez lo que realmente las enlaza. Se trata, en el fondo, de afinar la mirada para establecer correlaciones verdaderamente significativas en la esfera cultural.

Sucede que la realidad histórica se transfigura burlándose del filósofo, cuando éste intenta aprehenderla olvidándose de algún aspecto de ella. Le ofrece entonces sólo una menguada apariencia. Engañosas mutaciones aguardan también a quienes siguen a Burckhardt. Señaladamente por no comprender lo que representa la idea de individuo e individualismo en sus totales implicaciones significativas. Por no haber distinguido lo que une y escinde, a un mismo tiempo, a lo individual, colectivamente afirmado como valioso, y a la experiencia de lo individual en que arraiga. Por no haber destacado lo que vincula el sentido de lo colectivo -afirmado o negado como valor- a la experiencia personal que lo fundamenta. En [32] fin, por no tener presente que un anhelo de fuga hacia lo impersonal, acaso impulse a exaltar, con fanático fervor, a personalidades individuales, así como un religioso entusiasmo colectivista puede manar del más hondo recogimiento en lo íntimo. Importa por eso poseer el dominio

de la verdadera jerarquía dada entre las conexiones de sentido características de una época o propias, en general, del modo de actuar del hombre en su historia.

Impasibles, las líneas de evolución que nos señala el arte medieval, aíslan, circundan, cortan todas las raíces del conocido y casi sentencioso enunciado de Burckhardt en que se refiere a los tiempos medievales: «... el hombre se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo general». Porque el paralelismo comprobable entre el arte cristiano -y es uno de los tantos ejemplos posibles- y las modalidades de la experiencia religiosa, delata la falsedad o, al menos, los equívocos que envuelve tan tajante afirmación.

Nada puede borrar las nítidas huellas que nos conducen hasta el conocimiento de cómo a la resurrección de la escultura en el siglo XII, va unida una transfiguración en la imagen, en la representación de Cristo, que denota interiorización creciente del sentimiento religioso. De lo hierático se evoluciona en el sentido de una evangélica dulzura expresiva. Ello coincide con el proceso de humanización del sentir cristiano y alborea en las meditaciones místicas de San Bernardo de Clairvaux. Todo lo cual no pudo acontecer sin una arraigada experiencia de lo individual. Recuérdese ese amar a Dios por Sí mismo, proclamado por San Bernardo como la más alta cumbre del amor humano; o piénsese, en general, en todo lo que valorar cualquiera criatura o idea, en sí misma, nos revela como autoafirmación personal, lozana y firme. (Recordemos aquí que E. Troeltsch, ha mostrado que el influjo de la Reforma en la exaltación individualista del hombre moderno se origina en su personalismo, en su individualismo religioso. Además, si el viejo protestantismo representa, a su juicio, un retorno a la Edad Media, ello es debido a ese mismo personalismo, que ya apunta en el movimiento franciscano, anticipando el Renacimiento. Mas, tal genealogía no le impide distinguir, sin contradecirse, el carácter directo, no mediato, de la conciencia religiosa protestante en contraste con la católica medieval).

Hacia el siglo XIII, opérase también una transformación en la representación escultórica de la muerte. Los cadáveres aparecen con los ojos abiertos, los muertos poseen como un mirar juvenil, verdadera anticipación [33] de la vida eterna. En los rostros ha desaparecido, junto con la exaltación de la pureza, toda huella de lo individual. La persona -observa Emile Mâle- ha sido elevada al tipo. Su representación, tendiendo a una como imagen fisiognómica arquetípica, al propio tiempo que aniquila lo individual aproxima a lo eterno (10).

Pero ni esa religiosa vivificación de la muerte en la escultura, ni el trabajo impersonal o el crear colectivo de los artistas medievales, constituyen un escollo peligroso en el curso de esta exposición. Pues la referencia a lo divino, incluso la despersonalización que pueda envolver, no supone falta de experiencia de lo individual. Al contrario, más bien alude a cierto género de humildad creadora que requiere seguro temple interior. En fin, ya lo dijimos, una poderosa afirmación de sí mismo puede encerrar ambivalencia de direcciones, merced a la cual destácanse individualidades o formas colectivas fundadas en un consciente sacrificio personal.

Anteriormente, al exponer nuestras ideas en torno al sentimiento de la naturaleza, aceptamos algunos aspectos de la tesis de Burckhardt. Por eso, acaso puede surgir como una apariencia de contradicción respecto de lo que aquí se expone (11). Sin embargo, lo cierto es que en dicho lugar describíamos la correspondencia básica existente entre lo experimentado como íntimo y la cualidad propia de las relaciones sociales. Más aún. Establecíamos una conexión entre mundo interior, intuición del hombre y sentimiento de la naturaleza. Para luego concluir sosteniendo que si en el arte del período clásico de los griegos y en el Renacimiento se descubrió el hombre a sí mismo, ello aconteció bajo el influjo de distintos signos. Con la salvedad, además, de que lo diferencial, en uno y otro caso, arrancaba de la particular modalidad de vincularse los hombres entre sí. Ahí nos deteníamos.

Por otra parte, estas conexiones espirituales básicas, pueden también armonizar en distintas estructuras, constituyendo otro todo expresivo. Si desviamos nuestra atención hacia un ámbito cultural que en cierto modo [34] puede resultar para nosotros lleno de extrañas voces, exótico, como aquel en que surge, por ejemplo, el arte japonés, sorprenderemos un sentimiento de lo individual que lleva a agudizar la sensibilidad para el paisaje en otras conexiones de motivación espiritual.

Para el investigador japonés Tsuneyoshi Tsudzumi, no existen en la historia del arte dos concepciones más diversas que las propias de la pintura de la naturaleza en Europa y en el Oriente asiático, donde la pintura de paisaje aparece ya en el siglo II (12). Hacia el siglo IX, artistas del antiguo Oriente consideraban como paisaje cuadros en que el motivo fundamental estaba constituido por la figura humana. Significativa fusión estética. Resulta, pues, ilustrativo destacar, para mejor comprensión de lo que venimos exponiendo, que por considerar el japonés la vida individual como parte del todo universal, al no existir para él la separación occidental entre hombre y naturaleza, entre mundo exterior e interior, acontece que el paisaje resulta posible como representación tanto de lo infinito externo como interno. Es decir, como sentimiento básico existiría para Tsuneyoshi Tsudzumi el concebir cierto género de «intimidad» entre todas las formas del ser, que alcanza hasta hombres y minerales. Este mismo sentimiento popular de la universal comunidad actuante entre todos los seres, complementase con el pensamiento según el cual nada hay aislado en el universo. Es la estética de la «indlimitación» de que habla dicho autor. Esto es, visión de lo infinitamente grande en lo infinitamente pequeño, de donde la aparición de lo «fragmentario» como posibilidad expresiva creadora.

¿Qué legítimas inferencias fluyen de esa forma de intimidad con el mundo? Podemos concluir que, en virtud de la idea de pertenecer el hombre a la naturaleza y la vida individual al todo, pudo surgir entre los japoneses la pintura del hombre contemplado como paisaje, y del paisaje mismo, o una fusión de ambos, no motivada por las peculiaridades espirituales propias del despertar renacentista de la individualidad. Contrariamente, su pintura de paisaje desplégase arraigada en un sentimiento de la naturaleza caracterizado por la proyección de lo individual en el todo. ¡Qué contraste, en cambio, con la sinfonía de experiencias que animan el Renacimiento! Descubrimiento de lo infinito en

la intimidad misma que hace posible la visión de lo infinito en la naturaleza, a pesar [35] de la oposición entre individuo y cosmos. No es científicamente válida, en consecuencia, la supuesta conexión establecida entre descubrimiento de la belleza del paisaje y de la personalidad, como una estructura motivadora única y universal del sentimiento del paisaje.

Por otra parte, esa honda participación interior del artista japonés en la vida del cosmos, es lo que explica la fusión originaria de hombre y naturaleza que acaece en su pintura. Encontrándose ausente tal disposición psicológica, divisamos el camino tortuoso seguido para llegar a representar la belleza del paisaje, incluso en y el distinto ritmo con que se verificó aquella fusión en la pintura occidental. De ahí, entre otras manifestaciones, esa como timidez en la representación conjunta de la figura humana y el paisaje que H. Wölfflin ha indicado en Leonardo (13).

Es una antigua «timidez» cuyo episodio primero podría situarse en la meditación de Petrarca frente al paisaje, interiormente detenida en la oposición agustiniana entre la luz interior y la seducción de la luz exterior, entre la admiración frente al cosmos y ante sí mismo. Revive, pues, en Petrarca, ese antagonismo originado en dos tipos de perspectivas infinitas, que le impide, acosado de vacilaciones, fusionar creadoramente el sentimiento del yo y el sentimiento del paisaje. Cassirer ha estudiado esa oscilación psicológica en Petrarca, pero desvelando sólo una mitad del problema (14). Lo cual se comprende, porque hay oculta en su planteamiento una incógnita de la que no es consciente. No se trata únicamente del problema de las relaciones entre sujeto y objeto o de la oposición entre el alma y el mundo. Es ella una veta espiritual -la naturaleza humana misma en sus encarnaciones históricas- que sólo se muestra con inequívoco perfil al considerar también las relaciones interpersonales como foco animador de todas las otras conexiones espirituales que puedan -o deban- establecerse. Es decir, lo interhumano como fuente de las relaciones existentes entre individuo, sociedad, sentimiento de la naturaleza, [36] amor al paisaje, experiencia de lo individual, ensimismamiento, valoración de lo impersonal, reflejo en el mundo de lo infinito en uno mismo; en fin, fusión con la comunidad por ascesis moral o como expresión de fortaleza personal, todo ello dado en profunda, eterna complementariedad espiritual.

* * *

En general, la mediatización de las relaciones no supone necesariamente carencia de sentido de lo individual. De ahí se sigue que es menester establecer un orden de conexiones histórico-sociales, no meramente fundado en una suerte de impresionismo historicista, sino indagando la clave última adecuada a su comprensión en la variabilidad, en el cambio que hacen posible las virtualidades propias de la naturaleza humana. Lo cual también evitará erigir en constantes universales conexiones de sentido sólo relativas a las circunstancias culturales. Así, cuando Burckhardt juzga como esencial para la comprensión del Renacimiento el engarce de individualismo y tiranía, de cosmopolitismo e individualismo (lo que también puede señalarse en el período helenístico), desconoce que no siempre, por lo menos en lo tocante al cosmopolitismo, resulta ser el

producto de una sociedad intelectualmente refinada. Lejos de ello, puede ser el signo de actitudes vitales muy diversas. En algunos movimientos colectivistas del presente, por ejemplo, se observa, sin que deje lugar a titubeos, que tiranía y voluntad de cosmopolitismo, como ideologías, se desenvuelven extrañamente unidas a nacionalismo e impersonalismo. Lo cual nos enseña que el individualismo tampoco es algo arquetípico, sino muy cambiante el perfil con que aflora a la superficie de la historia. En consecuencia, la proclividad de nuestra época a la sumersión en lo impersonal, de ninguna manera encubre un retroceso al espíritu de las corporaciones medievales. Por dos motivos. Porque no existió entonces tal impersonalismo arquetípico, y porque el sentimiento de lo colectivo, en uno y otro caso, corresponde a experiencias afectivo-espirituales y estructuras económico-sociales muy diversas. No debe sorprender, después de todo lo expuesto, que el mismo Burckhardt en su gran obra, parezca sentir de pronto un presagio de inseguridad metódica, cuando confiesa que al tocar estos problemas -el descubrimiento del hombre- se aventura en una zona no hollada y azarosa, que acaso investigadores del futuro contemplarán con otros ojos. [37]

Hay que diferenciar, además, la acentuación del valor conferido a los individuos como dirección hacia, como tendencia, de la experiencia de lo íntimo que sirve de base a esa misma acentuación o negación. Naturalmente, no es metódicamente satisfactorio afirmar, a la manera de Ranke, que «el secreto de la historia reside precisamente en que no toda época es capaz de todo». No resulta fecundo postular ni vagas acentuaciones ni cortaduras profundas en la conciencia que de sí mismo conquista el hombre, concebidas como etapas del desarrollo histórico. (Póngase atención en cómo esta inseguridad conceptual guía al mismo historiador a dar con su hallazgo singular en otros períodos históricos, tal como le ocurre a Burckhardt que encuentra esporádicamente personalidades de tipo renacentista en el siglo X).

No hay contradicción, finalmente, entre lo expuesto y la idea de proceso de interiorización creciente, tantas veces aludida. No la hay, ni siquiera respecto de las tendencias colectivistas del presente, porque a toda forma vivida o anhelada de comunidad, corresponde una tensa experiencia interior. Justamente el hecho de que pueda destacarse en la vida medieval la presencia de una auténtica religiosidad personal en el seno de las corporaciones, es una prueba de ello. Supuesta subordinación a la colectividad que no inhibe, sino que más bien estimula el valeroso descenso a lo íntimo. Todo lo cual aumenta la urgencia científica de fijar criterios antropológicos más reales, aplicables a la determinación de correlaciones culturales teniendo presente, entre otros factores, el sentimiento primordial del otro como regulador teórico.

- III -

Queriendo comprender más que impugnar, vimos ya que si el investigador es víctima del espejismo histórico dado en la visión de distintos o sucesivos descubrimientos del hombre, ello es debido al hecho de que una y otra vez tropieza con aspectos de la cultura que,

resistiéndose a todo intento descriptivo, parecen desvanecerse tan pronto como intenta apresarlos en conceptos. Tal evanescente fisonomía cultural, oculta este fondo permanente: que la experiencia de lo individual, el conocimiento de sí mismo, siempre se desenvuelven en su singularidad histórica, dentro de un particular horizonte complementario de posibilidades. Teniendo esto presente, lo significativo, la clave de la comprensión residirá en el conocimiento de la peculiaridad del instante histórico en la totalidad de sus [38] tensiones dialécticas, y no en el hecho aislado de un ilusorio despertar del hombre que únicamente adquiere sentido específico en esa totalidad. De esta manera, lo que importará conocer serán los diversos modos de acentuaciones -o negaciones- de lo individual y no un carácter de individuación que tomado en sí mismo conduce a un callejón sin salida.

No deberá decirse, por lo tanto, extendiendo ahora esta consideración hasta el ámbito cultural precolombino, como lo hace Paul Westheim, que los mayas carecen de individualidad, no revelando poseer un yo individual como fuente de la experiencia religiosa (15). Pues, en concordancia con lo que venimos afirmando, su misma negación en un círculo cultural tan diverso del occidental, supone una idea de la individualidad arquetípica e invariable, aplicable indiferentemente a la comprensión de los fenómenos colectivo, en cualquiera sociedad. Revela, más bien, el decisivo desconocimiento de sus cambiantes encarnaciones históricas. Porque su realidad impone como necesario el considerar la estructura colectiva total, y distinguir entonces la forma del aislamiento, la experiencia de lo íntimo y el modo de experiencia de lo personal correspondientes a la estructura básica de cada sociedad. O, dicho en otros términos, y teniendo presente la cultura maya otra vez como ejemplo, digamos que tanto la ausencia como la existencia de individualidad, su despliegue o inhibición, poseen un signo distinto según el todo humano a que pertenecen y animan. Así, el impersonalismo ruso del presente no es equivalente al supuesto en los antiguos mayas; diversos son los signos por los que se rigen. Coincidencia en un punto e infinitas diferencias cualitativas en otro. Eternamente percibirá el hombre algo como íntimo, inalienable, inexpresable. Saber a qué todo colectivo se contrapone como opuesto complementario aquel núcleo espiritual inefable, he aquí lo fundamental.

Volviendo al Renacimiento, veamos qué perfil interior nos revelan algunos representantes típicos de aquella edad en el arte, al ser contemplados a través de los criterios expuestos.

Como ensayo metódico, es posible que en ciertos casos, y particularmente por lo que respecta a Leonardo, podamos comprender mejor la experiencia de lo individual atendiendo a los requerimientos percibidos como provenientes del mundo exterior. Porque, en verdad, las infinitas perspectivas y visiones con que aquél ejerce su sortilegio, no pueden independizarse de la variable capacidad de sensibilización frente al mundo. [39]

Por eso, para orientarse hacia la entraña última del problema, a fin de aprehender lo peculiar del saber de sí mismo en Leonardo, es necesario hacer resonar la siguiente serie de conexiones de sentido: sentimiento de la naturaleza, orientado como infinitud de perspectivas posibles en la visión del mundo y, correlativamente, experiencia interior, sentimiento de

lo íntimo también infinitos, ambas direcciones espirituales concebidas como en cósmica correlación.

Ahora bien, esa multiplicidad de perspectivas posibles que se ofrece a la conciencia vigilante, desplégase a partir de lo que denominaremos el titanismo objetivista de Leonardo, esto es, su ilimitada voluntad aplicada a un inacabable describir, por ejemplo, un músculo, un hueso, a un rastrear lo infinito en lo finito. «La naturaleza -ha escrito- es plena de causas infinitas, que la experiencia jamás ha demostrado» (16). En este titánico atisbar, no olvida ni siquiera la jerarquía ocupada por la nada en el conjunto de lo existente, y así piensa que la existencia de la nada ocupa el primer lugar, su función se extiende entre aquello que no tiene existencia en absoluto y, en el dominio del tiempo, se encuentra por esencia entre el pasado y el futuro, careciendo por entero de presente» (17). Acaso a tal actitud frente al mundo, desplegada por él infatigablemente, se deba esa melancolía, esa tristeza que se suele señalar en la vida y la obra de Leonardo. Es tal vez la angustia que engendra el infinito atisbar en lo infinito. (En esto, Leonardo anticipase a Giordano Bruno, por el sentimiento, si no en la teoría, en el sentido en que Bruno afirmará más tarde que quien no encuentre lo ilimitado en su propio yo, tampoco percibirá la cósmica infinitud).

No es fácil concebir a un pintor actual señalando normas estéticas relativas a la manera adecuada de pintar el diluvio. Y no, ciertamente, por motivos religiosos o estilísticos. Para ello es menester poseer la disposición interior frente al mundo y a sí mismo -correlativa la una de la otra- que haga posible la universalidad de la visión, el destacar el infinito dinamismo propio de los inauditos repliegues de las cosas. ¡Diluvio! Es la rica y casi fisiognómica representación de oscuras pavuras en las nubes, de aciagos matices de color; visión del gesto retorcido de un árbol desgajado, de especiales signos en el sentido y dirección del viento, en la inclinación de la caída de las gotas, en el horizonte trémulo de relámpagos. Helado temor de animales y hombres; total desarraigo vegetal; cadáveres [40] flotantes, caballos aislados en riscos, pájaros posados en hombres y animales, cuando la invasión de las aguas ya casi es total. Ningún aspecto parece escapar a su fantástica re-creación. Ni siquiera sutiles signos del movimiento del aire, están ausentes en esta estética del humano desarraigo de los orígenes. En la descripción de esos mil caminos de sentido, la realidad misma tórnase infinita. Parece hollar lo originario al asomarse titánicamente a las imágenes del pavor diluvial, porque en ese fin se presagia también un comienzo posible. Ahí se anudan visión retrospectiva y presciencia (18).

Se comprende, entonces, que Leonardo, en su jerarquía de las artes señale a la pintura un lugar principal, el más significativo entre ellas. «La pintura -a su juicio- supera a toda obra humana, por las sutiles posibilidades que encubre» (19). En verdad, es la valoración del ojo, de la visión, concebidos como vía de acceso a la obra infinita de la naturaleza», a la riqueza ilimitada de todo lo real. Es una valoración, en cierto modo, extraestética. Es la infinitud de lo real que se cruza en lo íntimo, en la vivencia, con las infinitas virtualidades de la disposición interior. Resulta, así, muy consecuente con su propio pensamiento cuando afirma que el pintor debe esforzarse por llegar a ser universal, si aspira

a serlo verdaderamente. Es el ojo y el titanismo de lo objetivo. Cuán distinto es el sentido que resuena al escribir Van Gogh a su hermano Theo: «Hay en la pintura algo infinito... pero es una cosa tan admirable para la expresión de una atmósfera. Hay, en los colores, cosas ocultas, de armonía o de contraste, que colaboran por sí solas y de las que no se podría sacar partido sin esa circunstancia» (20) ¡Cuánto de subjetivo en su valoración de los colores y en su interiorización del paisaje!

Pero, nos encontramos, quede dicho, frente a una concepción de la naturaleza no animada por una voluntad de identificación con el mundo externo, aun cuando revele algunos signos de vitalismo universal. Se conserva en ella -como intención- la total heterogeneidad respecto del objeto, con lo que mejor se acentúa el contraste entre individuo y cosmos. Trátase, pues, de una visión omniafusiva que no se contrapone ni siquiera al hecho de que Leonardo se experimente como una segunda naturaleza. Ello no inhibe necesariamente la pasión descriptiva. [41]

Como humana conexión de sentido, lo que fundamentalmente hay que destacar en la universalidad de Leonardo es -su dependencia de un poderoso sentimiento de la individualidad. Sólo así revélase la íntima armonía que enlaza su multiplicidad de aficiones y trabajos. El rango comparativo que concede a la pintura y al verdadero pintor, no ilumina ocultos aspectos de su estética, únicamente, sino que nos descubre, sobre todo, cómo la universalidad está vinculada a una especial experiencia de lo individual. No pueden separarse tal dirección hacia adentro y hacia afuera; un espíritu común anima a ambas. En la singularidad de esa tendencia a lo universal, hay que rastrear el espíritu de dicho sentimiento de lo individual. Y recíprocamente. No menos necesario es, indagar en el modo de percibirse Leonardo a sí mismo, el sentido de aquella misma universalidad. Añadamos, por último, que esta breve descripción de la experiencia de Leonardo, deja entrever un amplio horizonte de posibilidades históricas -desplegándose en cambiantes ideas de la individualidad, rico hacia el pasado, ilimitado hacia el futuro. Nos enseña, al propio tiempo, que no cabe contraponer su existencia a su inexistencia, sin antes diferenciar o singularizar históricamente ambos términos del parangón. Con otras palabras ¿qué experiencia de la individualidad se tiene presente como marco de referencia, cuando se sostiene que no se manifestó en los antiguos mayas? Piénsese en lo que esto significa para el conocimiento de los ideales de vida del americano actual.

- IV -

El carácter de oposición complementaria dado entre la experiencia de lo individual y el tipo de sociedad a que se tiende puede ejemplificarse, siguiendo la misma senda de consideraciones, con Benvenuto Cellini. Al interpretar su autobiografía destacan, entre otros aspectos, inquebrantable fe en lo ilimitado de sus posibilidades vitales, una suerte de vivir como normándose a sí mismo. Dichas posibilidades reconocen su verdadero origen subjetivo en un sentimiento del yo dado como cabal autonomía y fortaleza interiores, todo ello dentro del estilo vital del Renacimiento. De esa sociedad a cuya fantasía, fe en el prodigio y anhelo

de acción, se enlazan impulsos económicos expansivos, virtù maquiavélica; donde se enfrentan una visión racional e irracional del acaecer, una suerte de mecánica de lo político luchando con la fuerza del hado. Mundo del que [42] se presagia que una mitad está entregado al señorío de la fortuna y, la otra, al humano señorío, según pensaba Maquiavelo. En fin, justamente al concebir el signo del acontecer futuro a través del dualismo de inexorabilidad y libertad, surge lo prodigioso en su lucha, y el titanismo para rescatar la autonomía en la ocasión, con cautela, audacia y pensamiento.

Así, en la raíz misma del orgullo, en una encrucijada de satánica soberbia, aparece la figura de Benvenuto Cellini. Con todo, su experiencia del yo, del conocerse a sí mismo posee un tono de interiorización apenas insinuado. Y aun cuando al comienzo de sus memorias declara que todo hombre que haya creado algo digno de ser recordado debería escribir la historia de su vida, parece evitar o encontrarse inhibido, en sus narraciones, para descender a los estratos verdaderamente íntimos de su personalidad. Al detenerse en la descripción de alguna de sus múltiples aventuras, monótonamente, una y otra vez, nos advierte que deja en ese punto la narración -cuando recuerda, por ejemplo, que ejerció denodadamente como artillero-, para dedicarse a lo que constituye su verdadera preocupación: contar la historia de su vida. Mas, a poco andar, se enreda inmediatamente en la descripción de otros hechos, desplazándose siempre lo que directamente le atañe, no descubriéndose como verdaderamente individual o singular más que una fe titánica en sí mismo. Todo está permitido y todo resulta concebible en su horizonte vital, casi mágico por las inauditas posibilidades que encierra. Es la suya una autobiografía donde a cada creación, medalla, cáliz, crucifijo, trabajo de buril, vincúlase una historia (21). Una prodigiosa aventura representa el escenario vital de cada filigrana del notable orfebre. Por ello las referencias a su propia persona, se erigen como mera objetivación de un sí mismo que, como tal, se desplaza y desvanece cual un trago.

El propio Burckhardt reconoce que la autobiografía de Cellini no «se basa precisamente en observaciones sobre la propia intimidad». En verdad, con el carácter de íntimo sólo se da la experiencia del yo como normándose a al mismo. Una vez más vemos de cómo no tiene sentido hablar de individualismo abstractamente, sin antes precisar su orden interior, su esfera social correlativa. Por lo tanto, rara paradoja, tampoco tendríamos aún lo íntimo en el Renacimiento. La misma perplejidad que lleva al ánimo esta afirmación, se desvanece al enjuiciarse con nuestra teoría del desarrollo de la individualidad que postula infinitas experiencias [43] posibles de lo íntimo. Lo cual no nos aleja de la verdadera significación del Renacimiento, sino que, al contrario, al relativizarlo en un proceso no acotado, permite comprenderlo realmente en su esencia propia y singular.

* * *

También en Rabelais encontramos un ánimo agitado como por una primaria desmesura, siguiendo una órbita de magia casi, de fantasismo e

inverosimilitud. Todo eso unido a burla, sarcasmo, voluntad de legitimidad moral y austera serenidad, tal como fluye en la carta que, fechada en la Utopía, Gargantúa escribe a su hijo Pantagruel y, en la que entre otras muchas cosas, le exhorta a vivir en el estudio y la virtud.

Como en los casos anteriores, si bien en otro plano y con diversos matices espirituales, la armonía del mundo rabelaisiano -armonía en que la desmesura propia de lo fantástico-burlesco adhiérese interiormente a la más angélica medida-, surge de un poderoso sentimiento del yo. Claro está que ahora la infinitud del sentimiento vital obedece a una experiencia interior de nueva índole. Con escrutadora inquietud, poseedora de cierto tono de universalidad que recuerda a Leonardo, escribe Gargantúa a su descendiente, en quien cree poder perpetuarse a través de la continuidad del espíritu: «Por lo que respecta al conocimiento de los fenómenos naturales quiero que a su estudio te entregues con el mayor afán, porque no debe existir mar, río ni fuente que tú no conozcas, así como todas las variedades de peces, los pájaros del aire, los árboles, los arbustos y los frutales, las hierbas, los metales ocultos en el vientre de los abismos y las piedras preciosas del Oriente y del Mediodía». Pero, no menos que el conocimiento del mundo natural, le importa que llegue a comprender ese otro mundo admirable que es el hombre» (22).

Por lo que atañe al significado de aquel thelemítico «haz lo que quieras», tal lema está regulado por el valor ejemplificador de la individualidad virtuosa, por la libre concordancia en torno a lo justo: «La propia libertad de que gozaban, llegó a establecer entre ellos una loable emulación de hacer todos lo que veían que otro hacía» (23). [44]

Agudamente señala L. Febvre que esta abadía es el «anti-monasterio» (24). No queda todo aludido, sin embargo, al destacar esa teologal rebeldía. Pues lo importante es, como lo muestra este mismo autor, que dichas formas de incredulidad no poseen el sentido que las caracteriza en la actualidad. Al contrario, en tiempos de Rabelais van unidas a la legitimación de una fe, a la lucha por su conquista más profunda. Lo propio acontece con la ciencia que, diversamente concebida, puede aflorar en simultáneo brote con la magia. En consecuencia, lo relevante aquí es el particular tono de sentido de las oposiciones vitales características de cada época, en el seno de las cuales lo individual siempre se reviste de significación distinta. Así, cabe decir que un thelemita rabelaisiano puede tender a cultivar lo individual tan genuinamente como un comunista actual. Esto es, el cumplimiento del «haz lo que quieras» impone un culto o ascetismo de lo individual, del temple personal, tan profundo y decidido como lo requiere el estar al cabal servicio del nosotros, o el actuar teniendo presente sólo el beneficio de la comunidad. Ocurre que aparentes contradicciones históricas, como aquella del simultáneo cultivo de ciencia y magia están subordinadas, en cuanto al origen y modo de manifestarse, a la dirección vital a que se tiende, a la forma de vida, al ideal del hombre. En Rabelais hay ateísmo y credulidad. En los movimientos sociales de la época presente, tal como de hecho sucede entre los comunistas, se menosprecia a quien no se decide por la pérdida disciplinada de la libertad, a fin de recuperarla, más tarde, en una especie de transmigración colectiva futura.

Quien se arriesgue a contraponer al mundo medieval las figuras de

Leonardo, Cellini o Rabelais, deslizándose por la delgada cuerda de lo cuantitativo, limitándose a señalar una mayor o menor conciencia de lo individual, arriesga, en verdad, el conocimiento de la identidad del fenómeno, de su rango histórico diferencial. No se trata, únicamente, de tener o no tener autoconciencia. Se puede actuar como una poderosa personalidad y no ser plenamente consciente de ello. También sucede que un hondo sentimiento de sí mismo estimula anhelos de sumersión impersonal en el seno [45] de la comunidad. Por eso, lo primario e iluminador, en estas indagaciones, es llegar a fijar las verdaderas correlaciones actuantes entre la referencia al mundo, a sí mismo y al otro como mundo humano. A guisa de ejemplo, recordemos en este punto a Montaigne, para descubrir de inmediato, no tan sólo sutiles matices, sino profundas diferencias, que alejan su puro descansar en sí mismo, concebido como propio del hombre, de la experiencia individualista de las sociedades contemporáneas (25).

Se comprende, por tanto, que la historia del individualismo, con todas las implicaciones anotadas, no debe limitarse a una pura historia de las distintas manifestaciones de autoconciencia. La historiografía del futuro irá tomando cada vez más en cuenta el proceso de interiorización, que torna ilimitados los descubrimientos posibles del hombre y, correlativamente, las imágenes del mundo, según veremos a continuación.

- V -

Luego de este análisis crítico de ciertas peligrosas desviaciones historicistas, creemos poder extraer algunas conclusiones fecundas. Para la historia misma considerada como ciencia, y básicas, además, para la adecuada descripción, del tono de vida característico de las distintas sociedades, así como no menos significativas como fundamento teórico para la filosofía de la historia.

Al escudriñar los límites de sentido válidos para la afirmación de un «descubrimiento del hombre» que se remontaría al Renacimiento, no resulta fácil distinguir con claridad dónde la idea de origen se diferencia o identifica con la meta última. Tanto en uno como en otro caso, las relaciones que unen sentimiento de lo individual e historia, nos salen [46] al paso como decidido problema. Si se trata de una etapa histórica, originaria en lo que atañe a la significación del individuo para la cultura, justo es preguntarse por el sentido de aquel pasado anterior a dicho «descubrimiento», ya que también entonces los individuos pululaban como tales. O, por el contrario, si cabe pensar legítimamente en una definitiva actualización de la personalidad, que en los tiempos que le siguieron sólo se habría diferenciado de manera creciente, el curso y contenido del proceso histórico queda, a lo menos, reducido en una dimensión de experiencias posibles. Si bien, esta última reducción únicamente se plantea a quien confiere preponderante poder cultural configurador al proceso de interiorización personal. La verdad es que bastaría preguntarse si tal despertar interior fija límites a la evolución, para advertir de inmediato de cómo ello constituye una descripción inadecuada, irreal, del cambio en la historia humana.

Del mismo modo como representa un evidente artificio señalar límites

a las formas de la conciencia de interioridad, a las formas de aprehensión de sí mismo, a la dimensión interior del monólogo tanto como al sentimiento de lo trágico en el arte. Parejamente, es prueba indiscutible de la superficialidad del conocimiento histórico, el fijar el hecho supuesto del individualismo como etapa cultural, sin antes precisar muy finamente el alcance teórico de semejante afirmación. Acaso para una determinada concepción de los círculos culturales posea sentido oponer, por ejemplo, Sófocles a Shakespeare. Mas, para una teoría y una historia del proceso de interiorización de la conciencia, no existe entre ambos mundos oposición alguna. Así como no se oponen ni se excluyen, como manifestación de autognosis, Shakespeare a Goethe, Hebbel a Joyce o Esquilo a Dostoyevski. No se oponen y tampoco constituyen límites últimos, interpuestos a otras formas del monólogo o de la interiorización del conflicto trágico.

Lejos de ello, en esta perspectiva aparecen como infinitas las posibles imágenes de la realidad con un nuevo sentido y exaltación de la vida, tanto como ilimitados los modos expresivos de la aproximación interior del hombre a sí mismo (26). Sin ejercer violencia en su pensamiento, cabe interpretar en nuestro sentido una observación de Van Gogh relativa a cómo los diversos estilos expresan distintos niveles de intimidad: «Rembrandt y Ruysdael son sublimes, y para nosotros tanto como [47] para sus contemporáneos; pero hay en el arte moderno algo que llega a nosotros de un modo más personalmente íntimo» (27).

Agreguemos aún -no por meta cautela conceptual, más por evitar equívocos- que el proceso dialéctico de interiorización, que a gran escala histórica podemos seguir desde la concepción griega del conflicto trágico, de carácter mítico-arquetípico, hasta las actuales descripciones de la «angustia» como motivo esencial del poetizar, no envuelve la idea de «progreso» histórico, aunque hablemos de interiorización creciente. Sin embargo, no por evitar un peligro nos exponemos a otro. Ni por temor a la pueril ascendencia de la idea de progreso, debemos dejar en las tinieblas un hecho de incalculables consecuencias para el hombre: que la diferenciación en la percepción de sí mismo, desenvuélvese simultáneamente con una mayor objetividad de la imagen del mundo externo. Esto es, interiorización creciente supone, desde el lado del objeto, incremento insospechado de objetividad e incluso -como ocurre en la física moderna-, llegar a concebir como naturaleza aspectos no representables, inimaginables de la misma. De manera que, dicho proceso, tal como lo hemos descrito y comprendido, equivale a una suerte de continua recreación del universo. Aquí se enlazan intimidad y mundo. Nuevos horizontes de lo real se hacen visibles en el nuevo saber de sí mismo.

Por otra parte, como existe estrecha relación de complementariedad entre la experiencia de lo individual y el tipo de comunidad ideal anhelado, ocurre que en la lucha por conquistar la meta ideal, encuéntrase superada la idea de progreso. Superada en verdad porque todo progreso no es más que la variable realización de dicha adecuación, en veces conseguida.

Este es el espíritu que guía a Ranke cuando rechaza ciertas concepciones del progreso, y sobre todo del progreso moral, en cuanto conducen a imaginar generaciones mediatizadas, residiendo para él la

verdad en que cada época posee valor en su propio ser. Claro está que aquí se intenta dar otro rumbo a dicha crítica, atendiendo de preferencia al fundamento antropológico real y concreto que confiere legitimidad a cada instante vivido. [48]

Extendamos aún la perspectiva. En el mundo histórico, el sentimiento de lo individual, del aislamiento, de lo íntimo, revelan igual signo de ilimitación. Quede dicho entonces sin titubeos: En el curso de la historia, infinitas son las manifestaciones posibles de la individualidad. Y en cuanto su encarnación particular es el opuesto complementario de un determinado ideal de comunidad, aquélla puede revestir las ilimitadas formas de éste. Hay, pues, una suerte de infinitud de lo íntimo, como hay larvadas visiones de paisajes posibles, revelando siempre nuevas perspectivas y matices de la naturaleza. No debe parecer muy osado, en consecuencia, el afirmar que la evolución histórica, su riqueza de cambiantes formas -Ranke, desde el punto de vista de la idea divina, se representa a la humanidad como «un tesoro infinito de evoluciones recónditas»-, en uno de sus aspectos arraiga en dicha virtualidad sin límites de experiencias posibles de lo individual. Ni tampoco, entonces, considerarse como audaz o infundado vincular, aunque ello sea en un punto, la posibilidad del cambio histórico a esa misma infinitud (28).

Podemos, además, imaginar que para los historiadores del futuro se irán desplazando los «descubrimientos» del hombre, precisamente por no constituir comienzos absolutos, sino manifestaciones de sus potencias, y porque habiendo alcanzado distintos niveles de interiorización, el pasado mismo aparecerá bajo un nuevo signo.

Por lo que bien puede suceder, poniendo proa a los siglos venideros, que para una hipotética conciencia cultural del futuro, solamente habrá llegado a descubrirse el individuo en el siglo XX, en Occidente, en América acaso. Lo cual significaría querer decir: «En el siglo XX se tendió a la comunidad universal, a una revolución socialista, consciente y racional, por vez primera, por lo que alentando una honda y esencial valoración del nosotros alcanzaron altas formas del culto a la personalidad». Ello equivaldría a describir la individualidad en función de un determinado ideal de sociedad. Por lo tanto, no aparecería como el escenario del despertar primero de lo personal, ni la naciente economía capitalista del Renacimiento, ni el espíritu del protestantismo, sino una exaltación del nosotros.

Atendiendo ahora a la vida colectiva actual, vemos que su frustración más sombría, imputable a masas y dirigentes, finca en el hecho de haber olvidado animar con el ejemplo vivo una verdad humana esencial, [49] olvido que siempre se paga con un trágico retroceso: Que nada requiere tan imperiosamente el ascético culto del temple personal, llevado hasta su forma más depurada, como el tender con veracidad al servicio del nosotros. Cualquier tipo de impersonalismo, lejos de aproximar a la cabal realización de un ideal colectivo -bolchevique o no- conducirá inexorablemente a oscuras deformaciones del hombre y la sociedad misma.

Y detengámonos, por fin, a dibujar más precisamente el contorno de nuestro problema: intentar comprender la experiencia americana de la individuación y sus formas correlativas de aislamiento, atendiendo al ideal de vida a que se aspira, como a su complemento esencial. Teniendo

todo esto presente, se justificará como indispensable el precedente bosquejo crítico de un importante aspecto de la historiografía y de la teoría del hombre que le sirve de base. Sobre todo, si contribuye a perfeccionar el instrumento de análisis adecuado para el conocimiento de un fenómeno humano primordial como el aislamiento, en cuya multiplicidad de manifestaciones la vida histórica posee su órbita interior, su reflejo espiritual en lo íntimo.

Capítulo II

Aislamiento subjetivo y voluntad de vínculo (29)

Hablamos de aislamiento subjetivo en el americano, cuando éste experimenta, de un modo persistente, la sensación de que un ancho curso de su más profunda intimidad permanece sofocado, al mismo tiempo que pesando sobre él dolorosamente. El aislamiento subjetivo se pondrá de manifiesto cada vez que se desee enfrentar al hombre en sí mismo, más allá de su inserción en una totalidad, como anhelando la experiencia primordial del tú. Psicológicamente más diferenciado, el aislamiento se sitúa entre el sentimiento de soledad y la aprehensión natural de la psique ajena (30).

Continuemos todavía este cotejo de actitudes hasta obtener una fórmula comparativa más general. Veremos entonces que el aislamiento subjetivo se distingue del sentimiento de soledad porque ya no condiciona su hermetismo el no poder captar la unidad entre prójimo, vida y naturaleza. [50] Más bien se diferencia por la intensidad de las inhibiciones que impiden expresar la ley interior que nos domina. Además, a tal hermético aislamiento le es propia una característica dualidad de direcciones íntimas. Así, ocurre que en cuanto el mundo interior se vive como susceptible de proyectarse a la realidad exterior, simultáneamente se actualiza la impotencia para realizar plenamente lo que se anhela objetivar.

A partir de los enfoques teóricos más diversos, se cree encontrar aquí un signo anímico común a los americanos. Se dice que cada alma boliviana constituye un mundo hermético, o se observa que el mexicano vive encerrado dentro de sí mismo. Todo un programa de ascenso colectivo descúbrese en el camino de la superación de esa actitud subjetiva. Lo cual no impide buscar amparo teórico en simplistas esquemas psicológicos de resentimientos y complejos de inferioridad, para dar con la causa del fenómeno. Pero con dicho método se oculta su verdadera fuente configuradora que se encuentra en peculiaridades del sentimiento de lo humano.

Por otra parte, el «hermetismo» de que habla Keyserling en sus *Meditaciones suramericanas* -donde es considerado como una manifestación de la «melodía de la gana»- linda con un biologismo metafórico que en nada dilucida el hecho de nuestro radical aislamiento íntimo. Resulta estéril jugar a las mónadas sin ventanas. Además, el aplicar, como lo hace Keyserling, cualidades propias de lo biológico a lo psíquico, y a la inversa, se justifica acaso como técnica poética, pero en la descripción objetiva del hombre representa una de las tantas maneras de soslayar el problema de la determinación de convivencia, al amparo de una posición

nada artística y poco científica.

Claro está que al bosquejar la metafísica del aislamiento, no siempre es posible delimitar nítidamente las características subjetivas de los miembros que forman una sociedad particular, de la impronta dejada por lo humano universal. Una y otra vez se advierte la falta de la clave teórica diferencial, que nosotros encontramos en el estudio del modo de referencia al otro. En todo caso, al investigar la psicología de los pueblos, algo en ellos siempre inclina a discriminar matices subjetivos en el modo de experimentar la soledad. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando R. D'O. Butler, siguiendo a Keyserling, la describe en los alemanes como soledad frente a los demás, en virtud del propio vacío interior. En su libro Europa, Keyserling se aventura aun más, hasta creer distinguir en el impersonalismo [51] del espíritu alemán una originaria ceguera para el otro, que le incapacita para crear una verdadera comunidad con los demás.

Aislamiento subjetivo, actuante, tal parece, en una sociedad tan diversa respecto de la nuestra. Si bien cabe poner en duda si ello es debido, solamente, al hecho de que el alemán vive en un mundo de representaciones elaboradas, en que reina el «primado de la cosa», donde no se sustenta nada que no pueda justificarse objetivamente. Asimismo, dudar también de si el aislamiento sólo prolifera por falta de valoración del individuo -como sería el caso entre los alemanes, a juicio de esos autores- o a causa de una experiencia interpersonal más profunda y raigal. Si, por un lado, el aislamiento subjetivo acusa interior desarmonía denota, por otro, cierta transitoria paralización del espíritu de la acción. Verificando la existencia de la primera actitud -de aislamiento- se tiene la segunda -la pasividad-. En verdad, la vivencia del aislamiento y el actuar se excluyen, porque es propia de la esencia de la auténtica acción -cuya especial metafísica bosquejaremos más adelante- el normarse a sí misma, manifestándose como posibilidad de expresar nuestra ley interior, que no pudiendo actualizarse, nos constriñe al aislamiento. Un normarse a sí misma que significa tanto como superar el hermetismo por medio de sucesivas objetivaciones de los requerimientos íntimos. En este sentido, la acción describe una trayectoria que va despertando, encendiendo virtualidades individuales y colectivas.

El aislamiento deja de ser un estado pasivo en cuanto el individuo lucha por conquistar su vital expresión objetiva. Se aureola, sin embargo, de un sentimiento de irrealidad personal que, como reacción anímica, representa su correlato natural. Esta desrealización, unida a la impotencia para configurar el propio acaecer, articula el colorido y las formas de la vida americana.

Simultáneamente con la conciencia del aislamiento en que parece estar sumergido nuestro ser individual, se da la intuición de que sólo una imagen de lo real que coincida con nuestra ley íntima poseerá gravidez y sentido. Trátase de una creencia, difusa aún, pero a través de la cual se intenta establecer identidad entre pensamiento y realidad, entre vida y naturaleza, hombre y convivencia. El aislamiento subjetivo denota, pues, la aspiración del americano a la objetivación de una imagen del mundo presentida como connatural, y sentida como contrapuesta a las formas que reviste su vida presente. [52]

Junto a este claroscuro del presentir, fluye de la naturaleza misma

de esa interioridad pugnando por expresarse, que la vida americana se vaya modelando en una extraña conjunción, en que a la fe en el propio destino humano-cultural enlázase un obscuro y tenaz caer del individuo por debajo de sí mismo. Porque acontece que cuando el espíritu de la acción se funda en la afirmación del valor del hombre por el hombre mismo, el curso de la sociedad discurre como en dos planos, de plena conciencia y sombría intimidad, de espontaneidad y aislamiento, de acción que intenta normarse a sí misma y pura entrega desordenada a lo exterior.

El anhelo de penetrar en la realidad influyéndola desde sí mismo, de configurar libremente la vida social circundante, si no consigue superar el estado de aislamiento subjetivo, modifica el ánimo y el sentimiento de la propia existencia en la dirección de un angustioso experimentarse como irreal e intrascendente. Pero este obscurecimiento del mundo y de la imagen personal encuentra el camino de la recuperación, de la incorporación a la realidad en el mismo motivo que originó el recogerse en el ensimismamiento. Porque la vivencia de la sombría desrealización representa sólo la faz negativa de la voluntad de realidad, que al aniquilarse en la pura expectación, motiva el aislamiento. Por esta tensión creadora, el hermetismo se distingue, por ejemplo, tanto de una especie de subjetivismo autista, como de ancestrales pavoras, de ensimismamiento y silencio mayas.

En cuanto se alcanza la certeza de estar expresando la forma espiritual íntima, el hermetismo deja de ser una actitud negativa. Irradia y progresa en el sentido de un vehemente querer actuar. Y tan pronto como señorea el ánimo la seguridad, la certidumbre de la raíz natural y viviente de su mundo subjetivo, y mientras ello ocurre, se rompe el círculo opresor del aislamiento americano. Es lo que observamos como destellos de objetividad política, también en la historia del siglo XIX americano, y en Chile, particularmente en expresiones como la acerada intransigencia de un Portales. Pero, en tanto ese proceso de integración perdura vacilante e incierto, el sordo latido del ensimismamiento constriñe al individuo, por el contrario, al deseo de anularse a sí mismo entregándose al instante con irracional impulso. Aquello que se juzga como la ineludible absorción de que nos hace objeto el contorno físico-social inhóspito, primariamente se origina en una abúlica sumersión en las sombras de lo íntimo, en un extravío en negativas oquedades del ánimo.

[53]

El escritor brasileño José Lins do Rego, al describir la vida en un «ingenio» de azúcar, ha pintado a través del personaje de su novela Bangué, la muy americana convergencia interior de pasión, abulia y ensimismamiento. En ella vemos cómo el protagonista es roído por el aislamiento, coincidiendo en él la intensificación de la voluntad de vivir con la informe voluptuosidad que autoaniquila, la soledad con la falta de fe en sí mismo. Y todo ello, en la medida en que cede la tensión defensiva del autodomínio, culmina en la definitiva inercia o en la fuga a campo traviesa por el fácil activismo (31). Pues sucede que la visión dolorosamente intensiva de lo viviente -visión erótica, sexual, vegetal o estética- inhibe y paraliza, en cuanto convergen lo infinito y tenaz de los requerimientos vitales con la caída en el ensimismamiento. Desequilibrio interior que, dado como tensión entre momentos de acecho y

pasión desencadenada, de ensimismamiento y de petrificación del anhelo, de abulia y activarse fiero, elabora el estilo vital colectivo en todas direcciones.

De ahí que la falta de serenidad contemplativa del americano se corresponda con la ausencia de un actuar que serenamente se norme a sí mismo, que no oculte alguna disimulada huida. De ahí, también, la proclividad a caer en una política que definiremos como puramente literaria, escasamente interiorizada, por la carencia de médula activa y de reales decisiones. Por eso en veces observamos, antes que consciente y calculada mentira política, un proliferar de caudillos que van proclamando un puro activismo retórico, incapaces de actuar desde sí mismos con alguna coherencia. No por otros motivos hay la propensión a convertir la ciencia en técnica, siendo excepcional entre nosotros la serena tenacidad que exige [54] la investigación o el estudio de la naturaleza: rigurosa y arcádica contemplación a un mismo tiempo.

Así, el aislamiento subjetivo conduce, como etapa primaria, hacia una entrega indiferenciada y casi orgiástica a lo inmediato, construyendo, de este modo, la aparente armonía de superficie de la vida americana, que deja la impresión de un actuar, de un influirse desde fuera, en una casual trabazón y coincidencia de actitudes. Podríamos decir que se trata de un vivir ensimismados, en el que aislamiento y proximidad se entretejen caprichosamente.

En diversas modalidades de la convivencia, el aislamiento subjetivo se revela en la bruma que penetra las relaciones, cubriendo al sujeto con un velo de ansiosa tristeza, antes que guiándolo hacia un estado de abandono a placenteras ensoñaciones. En los vínculos familiares, en el amor, en la amistad, la vida afectiva desplégase en íntimas tensiones y reservas cuya corriente de inhibición se remonta a una particular escatología de lo humano. Nos referimos a ese carácter inestable del contacto afectivo espiritual en la vida americana -o en ésta agudizado- que no excluye el que, de improviso, la más cerrada relación se hiele y resquebraje como por una doble ausencia. A pesar de que el individuo anhela fervorosamente tener a su prójimo ante sí, captándolo en sí mismo, de pronto le acontece hundirse en su hermetismo. Y es que la tentativa de vivir al otro sin mediatizarlo, artículase con el motivo esencial del aislamiento, que constituye su reverso, el sentirse desrealizado por el abismo que separa lo ideal de lo real, la persona del anhelo y del acto.

Pues sucede que la voluntad de espontaneidad y libertad tropieza con pareja impotencia expresiva, tanto frente al ser del mundo como ante el ser del tú. De este modo, el ritmo de ausencias y presencias que eslabona el transcurrir de la sociedad americana, aflora en la peculiar inestabilidad de nuestra vida afectiva. Y aun cuando es inherente a la conciencia del aislamiento un profundo deseo de superarlo, con frecuencia se orienta para ello a través de un camino negativamente sombreado: se cree poder superar la inestabilidad ahondando infinitamente en la raíz del instante, pero sólo mediante la entrega a las pasiones, en tanto que éstas suministran la estabilidad de la anulación íntima, en una suerte de vértigo ante lo íntimo.

Ahora importa considerar el hecho de que la inestabilidad y discontinuidad de la vida personal reobra sobre el individuo restándole

confianza y seguridad, limitando la validez conferida a la norma de su actuar. [55] El escepticismo, la irreligiosidad, concebida ésta en su más amplio sentido, el inmoralismo y la irresponsabilidad, comienzan entonces a estrechar los círculos de incertidumbre terminando, finalmente, por ahogarle en su aislamiento. En este punto, contribuye a salvarle la reacción que anteriormente hemos denominado de audacia contra sí mismo (32).

Sin embargo, a pesar de su escepticismo, aun viéndose acosado por toda suerte de dudas afirmará, por ejemplo, en un entreacto de objetividad, en una casi heroica prescindencia de sí, afirmará aquello que le aparezca como susceptible de convertirse en un bien colectivo. Podrá el chileno sospechar de los movimientos que se le ofrecen como democráticos, no obstante, con alegre olvido de toda suspicacia los apoyará como buenos. La imperiosa necesidad de romper el sombrío círculo del aislamiento subjetivo, su amor y espontánea referencia al acto y al hombre tomados en sí mismos, le ayudan a despojarse de su escepticismo, de su interior anarquía, iniciando con ello el camino que lleva hasta la plena objetividad. Así, el americano puede pensar una cosa y hacer otra, sin contradecirse, o contradiciéndose sólo en cuanto en esa vacilación se expresa el tránsito al comportamiento objetivo que mana de un sereno normarse a sí mismo.

Capítulo III

Impotencia expresiva

Con la denominación de impotencia expresiva queremos aludir a la aparición de inhibiciones y deformaciones en la índole del vínculo humano, reveladoras de no correspondencia entre el real anhelo de comunicación y sus manifestaciones objetivas, el propio tiempo que de ricos indicios de una nueva forma de convivir.

Impotencia, en verdad, tanto si estas inhibiciones aparecen en la función comunicativa o expresiva, en la modalidad de aceptar o rechazar el vínculo social, en las manifestaciones afectivas, como si se observan en las expresiones íntimas del individuo solitario. En este sentido, las actitudes [56] o reacciones que revelan la existencia de una impotencia expresiva, pueden coincidir o no con peculiaridades o deficiencias de la lengua oral o escrita; coincidir, interferir, superponerse a las mismas deficiencias, en fin, agudizarlas, o presentarse, por el contrario, como estilo poético o junto con una gran riqueza de denominaciones. Este último hecho -impotencia expresiva dada paralelamente a riqueza lingüística- se encuentra en el hombre de la pampa, a cuya abundancia de léxico en lo relativo a pelaje de caballos, se une el carácter silencioso como, en uno de sus aspectos, lo muestra Amado Alonso en su luminoso ensayo sobre preferencias en el habla del gaucho (33).

Alonso ha estudiado, además, la penuria de lenguaje propia del porteño medio, llegando a conclusiones que se emparentan con algunas actitudes características del americano que aquí intentamos describir. Observa en el argentino rebeldía o desdén por la norma del lenguaje, que explica históricamente, de un lado como universal proclividad social al

plebeyismo lingüístico, y de otro por la trayectoria particular de la formación argentina. El ritmo de ésta se manifestó como ruptura de la tradición idiomática por aislamiento colonial y, finalmente, por el extraordinario crecimiento de la población originado en las continuas oleadas de inmigración. Para nuestros objetivos interesa particularmente verificar que todo este complejo condicionamiento se delata como desconocimiento de la norma idiomática y, especialmente, como rebeldía que configura un peculiar desequilibrio o inestabilidad. Más aún: la falta de unidad entre la lengua oral y escrita no presenta estratificaciones de clase, sino que, al contrario, obsérvase en todas las capas sociales, participando con ello de la reacción de general suspicacia tan común en el americano. «La masa -escribe Alonso- cierra sus poros con recelo -su burla es también recelo y defensa- a toda posible infiltración idiomática culta». Es la falta de fe en la legitimidad de los motivos que impulsan al prójimo, que también nos parece se manifiesta como deseo de burlar la norma idiomática, lo que vale tanto como una buida suspicacia proyectada sobre quien la acata. Además, la fuga de sí mismo, por ejemplo, frágilmente compensada con la insegura y cambiante incorporación a partidos, analizada anteriormente, también aflora en la inercia o impersonalismo de las expresiones idiomáticas. Lo singular -dice más adelante- «es la enorme cantidad de personas que para la expresión de lo emocional no hablan más que con [57] idiomatismos, precisamente porque encajan ajustadamente en la actitud del porteño-masa ante la lengua. Esta actitud, ya lo hemos dicho, es la de la entrega al tuntún; para la comunicación del pensamiento lógico, habla más la situación que el idioma; para la expresión de lo subjetivo se recuesta uno en la fórmula más genérica, en la que sirve a los vecinos para expresar estados de ánimo más o menos parecidos al de uno. La amplitud de este más o menos es lo congenial aquí. Cada fórmula del pensamiento subjetivo abarca una tan ancha zona de posibilidades anímicas, que con unas cuantas tiene el porteño-masa suficiente para toda su vida interior». (Por ejemplo: coso, macana, lindo).

El hecho de confiar más en la comprensión por la situación que en la virtud de intercomunicación del lenguaje, para nosotros remonta su origen al aislamiento interior con su peculiaridad satélite: la parquedad expresiva, verdadero síntoma de un nuevo tipo de vínculo. Porque el imperio de un hermetismo casi ascético, condiciona un estilo comunicativo reducido hasta el límite compatible con la intercomunicación. Es característico de ciertas formas del diálogo amistoso del chileno, particularmente en el hombre del pueblo, hacer juegos de inflexión significativas con una, dos o tres palabras. No es raro que alguna de ellas derive en el sentido de una exclamación de tonalidad afectiva picaresca y cordialmente hiriente. Trátase de un estilo dialogal que semeja un verdadero torbellino lingüístico, donde el monótono girar en torno a un término único, no impide la sutil comunicación de los estados de ánimo, ni obstaculiza el despliegue de mutuas confianzas. Y, por cierto, no debe verse en tal comportamiento una exhibición de malabarismo lingüístico de estirpe rabelaisiana (34). [58]

Entre otras causas de ello podemos anotar, por ejemplo, la carencia del sentido trágico necesario para vivir lo único y su adversidad, que

inclina a la comprensión de resonancias afectivas por medio de generales y omniausivas referencias. Pero, por encima de todo, trátase de impotencia expresiva, arraigada en la soledad, en la necesidad de prójimo.

Recordaremos un pasaje de Los de Abajo, muy elocuente para ilustrar lo que venimos observando: -«Compadre -pronunció trémulo y en pie Anastasio Montáñez- yo no tengo qué decirle...

Transcurrieron minutos enteros; las malditas palabras no querían acudir al llamado del compadre Anastasio. Su cara enrojecida, perlaba el sudor en su frente, costrosa de mugre. Por fin se resolvió a terminar su brindis:

-Pos yo no tengo qué decirle... sino que ya sabe que soy su compadre...»

Muy profundamente, también nos lo indica Miguel Ángel Menéndez en su novela Nayar: «Las palabras no necesitan exteriorizarse; uno mismo es capaz de escucharlas ahí dentro, donde nacen y mueren. Así dialogamos los del pueblo, acostumbrados a no tener con quién charlar».

Sería necesario completar el estudio de las preferencias del lenguaje y de las variaciones de su forma interior adecuadas a una situación determinada, orientándose hacia nuevos horizontes de referencia. Es decir, ampliando la visión del mundo de la pampa, tal como se actualiza en la terminología del gaucho, con la investigación de variaciones idiomáticas [59] propias de otras situaciones vitales americanas. Agregando a las preferencias utilitarias, estéticas o afectivas, las condicionadas por el mestizaje, el paisaje o el contorno natural inhóspito.

Siguiendo este rumbo, Gilberto Freyre observa cómo los equilibrios de antagonismos se reflejan ya en el lenguaje de su tierra, dando origen a una nueva variedad de los mismos: «Tenemos en el Brasil dos modos de colocar el pronombre, mientras que el portugués solamente admite uno, el «modo duro e imperativo»: digam-me, faça-me, espere-me. Sin despreciar el modo portugués, hemos creado uno nuevo, enteramente nuestro, característicamente brasileño: me-diga, me-faça, me-espere, modo humilde, dulce, de pedido. Y nos servimos de los dos. Ahora bien, esos dos modos antagónicos de expresión, conforme a las necesidades de mando o de etiqueta de una parte, y de intimidad o de súplica de la otra, nos parecen bien típicos de las relaciones psicológicas que se desarrollaron a través de nuestra formación patriarcal, entre los señores y los esclavos, entre las niñas y las mucamas, entre los blancos y los negros. Faça-se, es el señor, el padre, el patriarca hablando: me-dé, es la mujer, el hijo, la mucama, el esclavo. Nos parece atinado atribuir en gran parte a los esclavos, aliados a los niños de las casas-grandes, el modo brasileño de colocar pronombres. Fue la manera filial y medio mimosa que ellos encontraron para dirigirse al pater-familias» (35). La dulcificación del lenguaje brasileño, indicia para Freyre equilibrio de antagonismos, armonía de mestizaje, confraternidad de dos mitades -la blanca y la negra- no enemigas ya. Para nosotros, vale además como una corroboración del influjo del sentimiento de lo humano en la vida y forma del lenguaje.

Por eso, volviendo a lo que de un modo general denominamos impotencia expresiva, consideramos que algunas peculiaridades lingüísticas [60] americanas, las propias del lenguaje coloquial, por ejemplo, deberán ser estudiadas como vacilaciones en el sentimiento de lo humano.

Particularmente, en aquellos modos del convivir donde la desarmonía íntima característica de la impotencia expresiva, inhibe en el curso de las relaciones la espontaneidad de la palabra, del gesto y la mirada. Porque ocurre que el ensimismamiento es una fuerza que también ejerce atracción deformadora sobre el ritmo de la frase comunicativa.

No resulta pues extraño, que indagando la significación individual y colectiva de algunos fenómenos de la lengua, y particularmente de cierta anarquía y rebeldía lingüística, Américo Castro y Arturo Capdevila se decidan a rastrear orígenes en una dirección que, por lo demás, corre casi aproximándose a la aquí señalada. Entre otros síntomas de esta rebeldía, preocupa a estos autores el del voseo, esto es, el empleo del vos en lugar del tú.

Américo Castro destaca el hecho de que el voseo se emplea en algunos lugares de América siguiendo actitudes contrapuestas. En Honduras y Guatemala «es resultado de inercia, de languidez vital. Lo propio de Buenos Aires, por el contrario, es su rebelión contra la acción educativa, es ser engallamiento agresivo contra la intensa acción de la cultura, prodigada por los mejores desde hace más de medio siglo» (36). Pero como tal observación engrana en una discutible interpretación histórica del argentino, en cuya crítica aquí no podemos entrar, sólo apoyaremos su idea de una específica rebeldía argentina que, como síntoma de un anhelo de combatividad sin objeto, de clara indiferencia para los designios, describimos ya al tratar de la hostilidad hacia el yo como fenómeno psicológico del americano. Añadamos aún que comprende lo gauchesco como desborde de vitalidad rústica, como desparramo, exuberancia o inútil dispersión de energías por falta de impulsos directores. Bien. Pero no se agota -como piensa al pasar del problema de la lengua a los personajes de lo que llama «gauchofilia literaria»- la significación de Don Segundo Sombra interpretándolo como pura huida. Se le evade por completo el simbolismo [61] de su ascética y el sentido de las fluctuaciones de su sentimiento de lo humano, y de su honda continuidad interior que va engendrando fe y fortaleza en quienes le rodean.

Arturo Capdevila en su ensayo Babel y el castellano, parece captar, por lo menos en parte, esto de la latencia del prójimo como influyendo en las configuraciones lingüísticas. Estudiando el voseo en América cree verificar la pérdida de cierta intimidad expresiva, la existencia de un elemento que precipita el caos interior. Confiesa que al adoptar el tú, siendo todavía un muchacho, sintió como que se aclaraba su espíritu. En el problema del vos Capdevila ve un hecho psicológico que alcanza a las relaciones humanas, trascendiendo las puras inestabilidades de la mera persona gramatical. Así, escribe: «La intimidad del hogar y el corro de la genuina amistad han perdido sus más propios y fervorosos elementos de expresión. Ustedes: he ahí un vocativo frío, todo convencional, todo tercera persona... Vosotros: he ahí, la vida misma de la pasión y la sinceridad».

- II -

La misma dificultad que ofrece discernir el sentido de ciertas expresiones culturales autóctonas de lo humano universal, nos ha movido, una y otra vez, a recordar el riesgo siempre latente de establecer límites incurriendo en transgresiones teóricas. Por eso, a fin de distinguir claramente en el escenario de la sociedad contemporánea los rasgos particulares del fenómeno analizado, respecto de otros que simulan engañosa semejanza, destacaremos dos notas muy características, propias del lenguaje considerado en el mundo social del presente.

Llamaremos la atención, en primer término, acerca de la tendencia actual a la «masificación» de la lengua en los diversos pueblos, cosa en la que especialmente ha insistido Wilhelm Röpke. Cree columbrar lo singular en una como pérdida del sentido del idioma el que, en cada caso, se muestra invadido por el espíritu del slogan. De tal suerte, que el lenguaje comienza a desempeñar la función de instrumento de terror o de sutil persuasión por el respeto. Así como también ocurre la llamada conversión del valor semántico de la palabra en su significación mágica. Masificación del lenguaje que deja deslizarse por la superficie de su sintaxis, y aparecer en las inflexiones de la estilística del habla resentimiento, impersonalismo, temor, voluntad de subordinación, inseguridad. De donde [62] el buscar sus mágicos reflejos, su valor de conjuro de la inestabilidad de la situación.

En segundo lugar, si bien vegetalmente enlazado con lo anterior, contemplamos el hecho de cómo la mentalidad ideológica deja su huella de suspicacia en las lenguas del presente. Ella se delata, estilísticamente por la proclividad expresiva a relativizar, por el cruel sarcasmo respecto de la ajena legitimidad. Pero, es sobre todo la mentalidad ideológica no interiorizada, lo que opera en sus adeptos tal configuración. Ya que, atendiendo al espíritu por el que falsamente dice guiarse, debería más bien condicionar un aumento de objetividad. Al contrario, ocurre que esa misma falta de interiorización de la crítica ideológica reobra en quien la esgrime, arrojándolo a un suspicaz subjetivismo. De ahí ese lenguaje con una soterrada resonancia formal llena de hirientes dudas, convertido en instrumento para identificar y exorcizar enemigos, para descubrir las inauditas raíces de las asechanzas más sombrías.

Ahora se verá con claridad, que frente a la mediatización ideológica y a la masificación de las lenguas, la impotencia expresiva que arraiga en un especial anhelo de vínculo humano, reconoce una ascendencia interior desprovista de parentesco con aquella dirección psicológica de la evolución del lenguaje.

Por otra parte, que un tipo singular de experiencia del prójimo se exprese en el estilo coloquial, se comprende de inmediato tan sólo con recordar la significación antropológica del lenguaje en la representación misma del mundo objetivo. Del mismo modo, la palabra es también una esfera de referencia constitutiva de la vida intersubjetiva. Esto es, el simbolismo del lenguaje aporta una dimensión básica al entrelazamiento orgánico existente entre el yo, el universo y el otro (37). [63]

En suma, debemos alcanzar más allá del hecho general de que la presencia de la persona y la singularidad de su modo de aparición puedan condicionar excentricidades en la órbita propia de nuestro estilo

expresivo. Como primer paso en la conquista de esa meta, queremos concluir con el siguiente enunciado: la amplitud del voseo en la Argentina, sólo representa una agudización lingüística del fenómeno general americano de la impotencia expresiva, de la proclividad a la mediatización de las relaciones, en fin, del aislamiento subjetivo.

En todo caso, la impotencia expresiva no queda suficientemente delimitada con el análisis de esta zona de intercomunicación del habla. Puede rastrearse su impronta singular en el arte mismo, según veremos a continuación.

Capítulo IV

El mundo poético de Pablo Neruda como voluntad de vínculo

- I -

El mundo poético de Pablo Neruda simboliza esta batalla del americano por advenir a sí mismo; dramatiza su lucha contra las sombras que le aíslan. El hombre de Neruda aparece proyectado en lo caótico de los elementos, luchando por descubrir en ellos su ley interior, sorprendiendo [64] su orden de armonía en la materia orgánica, en el amor, en la alternativa entrega de sí al mundo y en la huida de él. Así, desde la visión de los estratos orgánicos y animales del ser, hasta el instante individualizado en el amor por la más pura espiritualidad, el hombre nerudiano persigue vanamente un fugaz, fáustico instante al cual poder decir «¡detente! ¡eres tan bello!» Mas, antes de continuar en el análisis de lo que hemos denominado la impotencia expresiva del americano, es necesario precisar en qué sentido cabe hablar de ella en Neruda y, además, en qué sentido es legítimo referirse al «hombre» de Neruda. Intentaremos mostrar, ahora, cómo esa impotencia y la imagen subyacente de un ideal de lo humano constituyen la verdadera unidad creadora de su poética.

No se trata sólo de un no poder que angustia al creador como problema estético-literario. Más allá de ello, ocurre que una voluntad de vínculo, en pugna con la dificultad experimentada al tratar de incorporarse orgánicamente al mundo, como tal voluntad se ha convertido en objeto del poetizar y transformado en motivo que subordina a su peculiar orden de referencias la estructura toda de su universo de imágenes. Únicamente desde este punto de vista es posible penetrar en el sentido de su fantasía poética; esto es, considerando su experiencia inmediata como un anhelo de relación que emana de su particular sentimiento de lo humano. Desbrozando ese tenso deseo de enlace afectivo-espiritual, destácase luminosamente la unidad de su poesía. Pero, estando constituido su otro término por el vínculo orgánico con el prójimo que se ofrece fugaz, remoto o incierto, el «personaje» que deambula por la húmeda huella de los poemas nerudianos, se expresa buscando el latido de lo más alto y lo más bajo. Indaga, angustiado, simulando «desintegración poetizada» que representa, en verdad, su poderosa aspiración a establecer profundos vínculos humanos.

Al vislumbrar dicha actitud como objeto último de su poesía, tórnase

natural la dramaturgia del ensimismamiento que le es propia. Lo que Amado Alonso juzga como la angustia que sigue al hecho de no aprehender el sentido del mundo o como dificultad para conferirse sentido a sí mismo revela, lejos de ello, la peculiaridad poética que supone el tener como designio creador la expresión de la voluntad esencial de vincularse al otro. Por eso, el poeta intenta huir del aislamiento por la busca de la unificación interior, alcanzando más allá del exterior contacto, de cuya limitación es consciente. Y así canta en Unidad [65]

Trabajo sordamente, girando sobre mí
mismo,
como el cuervo sobre la muerte, el cuervo de luto.
Pienso, aislado en lo extenso de las estaciones,
central, rodeado de geografía silenciosa:
una temperatura parcial cae del cielo,
un extremo imperio de confusas unidades se reúne rodeándome.

quiere dejar el cansancio de ser hombre, la esterilidad con que le aparece la raíz y la tumba:

No quiero seguir siendo raíz en las
tinieblas,

dice en Walking around. Presiente su angustiosa inactualidad y desrealización de hombre aislado y vislumbra -no sólo por romántico- la necesaria interacción creadora existente entre el hombre y su mundo, por lo que en su poema Arte poética, concluye:

pero, la verdad, de pronto, el viento que
azota mi pecho,
las noches de substancia infinita caídas en mi dormitorio,
el ruido de un día que arde con sacrificio
me piden lo profético que hay en mí, con melancolía,
y un golpe de objetos que llaman sin ser respondidos
hay, y un movimiento sin tregua, y un nombre confuso.

Y continuando en esta búsqueda de actitudes nerudianas, digamos que corre un instante en que el poeta crea la unidad entre el afecto, la soledad, el paisaje y el vínculo humano; engendra, por decirlo así, la presencia de la persona. Ello acontece en su hermosa Barcarola. Con un

Si solamente me tocaras el corazón,
si solamente pusieras tu boca en mi corazón,

Y, después de un largo grito de soledad, canta: [66]

alguien vendría acaso
alguien vendría,
desde las cimas de las islas, desde el fondo rojo del mar,
alguien vendría, alguien vendría

No obstante, el poeta se lamenta:

Por desgracia no tengo para darte sino uñas
o pestañas, o pianos derretidos,
o sueños que salen de mi corazón a borbotones,

polvorientos sueños que corren como jinetes negros,
sueños llenos de velocidades y desgracias.
(Oda con un lamento).

Dado, pues, ese contenido e impulso de su fantasía poética, es natural que se elabore una peculiar imbricación de nexos y elementos constructivos en el mundo donde aquélla actúa. En efecto, todo el ámbito de su ensimismamiento se puebla de imágenes confusas, en un tenaz recambio de lo objetivo y lo subjetivo. La misma concepción de la temporalidad sufre la deformación que anima tal alquimia. Cada cosa, entonces, emerge a través de una original temporalidad, inherente a la cualidad de lo intuido: el alma de cada objeto parece tener su tiempo.

La mezcla de lo objetivo y lo subjetivo, que se advierte en los versos de este poeta chileno señala, también, otra dirección de significaciones: la característica deformación de la realidad propia del poetizar nerudiano (38). Hay en su descripción de la naturaleza algo de ese «paisaje mental» que Luis Cardoza y Aragón cree encontrar en la pintura de Orozco. Porque, en verdad, el fenómeno que aquí analizamos es típico de las diversas modalidades expresivas del arte americano. Por una parte, se exterioriza en ellas un particular sentimiento de la naturaleza, en el que se la presiente como fuerza enemiga. Mas la confusión de lo objetivo y lo subjetivo acusa, por otra, tanto la fuerza de un anhelo indeterminado, como el encontrarse sensibilizado por el puro mundo de los valores humanos, concebido al través de la voluntad de vínculo. Así, la mezcla de [67] ambas irradiaciones polares se manifiesta en la lucha por conseguir la plena individuación, lucha de cuyo vario batallar, es cierto, a veces sólo quedan los despojos expresivos de un casi primitivo sensualismo.

Estudiando la pintura de Orozco, Cardoza y Aragón escribe: «Su fantasía se humaniza, participa, vive, suda, cobra fisiología, puebla el ámbito, mezcla lo objetivo y lo subjetivo». Y más adelante, agrega: «Desenvuelve las consecuencias y posibilidades de lo físico y de lo espiritual y luego las confunde, las multiplica, las torna indiferenciables. Lo objetivo y lo subjetivo pierden sus fronteras».

De lo precedente podemos concluir la existencia de una típica modalidad de deformación en el arte americano. Ella nos parece obedecer al fenómeno que hemos caracterizado como impotencia expresiva, que en Neruda se convierte en motivo poético esencial. Sin embargo, del criterio más general necesario para juzgar y comprender esa deformación deberemos aun tratar al referirnos a sus manifestaciones en nuestra plástica.

- II -

Mas, no solamente en la descripción imaginal de lo objetivo se muestra esa peculiar deformación. Puede perseguirse hasta en vacilaciones y descuidos sintácticos del estilo de Pablo Neruda, de los que justamente dice Amado Alonso que «no son achacables a impericia o impotencia...» Claro está que para este filólogo, todo ello se origina en la visión desintegradora que se erige el poeta. Para nosotros, en cambio, aquella

peculiaridad constituye la natural deformación que se sigue del tener como objeto estético la impotencia misma, y como motivo último del crear la necesidad de establecer vínculos humanos inmediatos.

Buscando, pues, la unidad interior de su poesía en el motivo del hombre y en su ansia de espontaneidad expresiva, su visión del mundo parece integrarse ágilmente en lo que podríamos denominar el «personaje» de Residencia en la Tierra. El cual, aunque infinitamente distante del goethiano «aspirar sin tregua a la más alta existencia» parece, sin embargo, querer superar

la oscuridad de un día transcurrido,
de un día alimentado con nuestra triste sangre
(No hay olvido) [68]

Al arribar a este punto vislumbramos uno de los aspectos más significativos de la vida social americana: aislamiento por necesidad no satisfecha de vincularse con el otro, reacción psicológica de la cual la poesía de Neruda nos suministra un ejemplo en los planos oscuros de los confusos requerimientos. Por esas «calles espantosas como grietas» transita nuestro personaje, que se trasciende y hace universal en su lucha contra todas las sustancias terrestres, persiguiendo incesantemente qué «definitivo beso enterrar en el corazón». Quiero decir con todo esto que también podemos aproximarnos al conocimiento vivo de nuestra realidad observando la original jerarquía que en ella vincula motivo poético e ideal del hombre.

Cabe recordar aquí a Dilthey y su pregunta: «¿En qué modo la identidad de nuestro ser humano, que se manifiesta en uniformidades, se enlaza con su variabilidad, con su ser histórico?» Dilthey alimenta la esperanza de que a través del estudio de la imaginación del poeta, quizás se pueda captar la relación dada entre los procesos psicológicos y la variabilidad de los productos históricos. Porque en la poética, en la eternidad del modo de manifestarse del proceso poético, en suma, en el hecho de actualizarse en la obra las fuerzas creadoras, cree poder encontrar el puente vivo que conduzca de lo psicológico a lo histórico. Además, la propia técnica poética, por ser ella misma elaboración histórica, y en cuanto es auténtica, sirve de auxiliar en el conocimiento del espíritu de un pueblo; como asimismo, el encadenamiento de imágenes para la cual una época se encuentre especialmente sensibilizada. Con todo, aun considerando exacta tal afirmación, resta advertir que no es posible dar con seguridad el paso desde la psicología de la creación poética hasta la variabilidad cultural, sin antes intentar un análisis de la antropología de la experiencia del otro. Y no sólo por lo que respecta a la inspiración artística, sino también en conexión con las ideas de la individualidad que la estimulan. Partiendo de tales supuestos, hablamos del hombre de Neruda. Porque toda poesía, por elusiva y críptica que en esto se muestre, por muy peregrinamente que en ella aparezcan ubicadas las referencias a lo puramente humano, no obstante, llevará oculto su personaje en el dramatismo de su visión.

Acaso el desconocimiento de lo precedente ha hecho posible el que se defiendan ilusorias perspectivas y se contrapongan valores literarios atendiendo a muy superficiales y aparentes antítesis. Tal cosa sucede

cuando se oponen entre sí Darío y Neruda. Del modo, por ejemplo, como [69] los confronta Juan Larrea, guiado por lo que denominaremos su «historicismo superrealista» (39).

Dejando aparte aquella teoría de Larrea según la cual existiría un ancestro nervaliano en Neruda; prescindiendo también de sus juicios acerca de las excentricidades políticas de su órbita superrealista, nos limitaremos a comentar el parangón aludido. Para esta polar valoración, el poeta nicaragüense y el poeta chileno se opondrían como la luz y las tinieblas, en un antagonismo expresivo desplegado al través de todo el espectro de reacciones que se desplaza desde la saltarina euforia hasta la más extrema depresión. Si en Darío impera el entusiasmo, a Neruda, en cambio, le roe el desánimo; si en aquél late la esperanza, en éste alienta, por el contrario, la desesperación. Y así -si bien en otros términos- una larga serie de casi mecánicas oposiciones conceptuales.

Para los designios de este trabajo, importa poner de relieve que la «interpretación» de Larrea es como una mirada de superficie, que no atiende a los motivos originarios de las visiones poéticas analizadas. Pues, a pesar del rutilar de los versos de Darío, a menudo adviértese en ellos tan sólo una eufórica fuga contemplativa compensatoria de los pozos de angustia que se abren en sus poemas como un temor al más allá. No cabe referirse aquí al verdadero linaje de sus pavores ni al lugar común de atribuirle demostrables infiltraciones estilísticas de lo francés.

Únicamente deseamos hacer notar que en la pertinaz angustia nerudiana brilla una referencia a lo humano, un querer trascenderse del individuo en el vínculo inmediato, de que carece Darío, a pesar de sus, a veces, arcádicos revoloteos de imágenes augurando un sin par futuro americano.

Ahora conviene recordar las descripciones anteriores relativas al sentimiento de la naturaleza y al sentido de los antagonismos caracterológicos. De preferencia, el espejismo descrito como propio de aparentes actitudes de extra o introversión. Allí dejamos dicho que es necesario ahondar hasta dar con aquella corriente subterránea que discurre en la verdadera dirección intencional del horizonte de referencias (40). Prevenidos de este modo, nos parece que no tiene validez el contraponer Darío a Neruda, si antes no se ha determinado el verdadero orden de sus respectivas modalidades de interiorización de lo contemplado y anhelado. Amado Alonso, aunque con diverso indagar, también opone la poesía nerudiana [70] de «ahincado ensimismamiento» a la poética de «enajenamiento» que, con su atención preferente a las sensaciones exteriores, caracterizaría a Lope de Vega y Rubén Darío. Lo cierto es, sin embargo, que cambia el signo de tales oposiciones polares al verificar cómo en un orden dado de ensimismamiento (el de Neruda), anida una poderosa referencia al mundo: trátase de un ensimismarse alerta y, en cierto modo, panteizante. Por el contrario, hay un ciego entrar en sí (el de Darío), que se desliza sobre el mundo, pero que mientras más se niega en la angustia a sí mismo, más sensible se torna a dejarse constreñir por puras exterioridades. En el primer caso, en el alerta ensimismamiento de Neruda -real extraversion- se avizora el universo desde aquella experiencia escatológica que percibe la simultaneidad de sentido existente entre el yo y el mundo al propio tiempo que transforma en luminosa y creadora la impotencia expresiva. Pero del segundo, del ensimismamiento

ciego -real introversión- y sólo ultrasensible por ciego, únicamente nos queda esta amarga reflexión:

Ay, triste del que un día en su
esfinge interior
pone los ojos e interroga. Está perdido.
(Cantos de vida y esperanza)

Quiere decir, en fin, que resulta diverso el sentido que ocultan las relaciones vivas entre poesía y realidad, al indagar la unidad creadora del poetizar desde la idea del hombre inherente a cada orden de fantasía poética.

- III -

Para situar mejor la concepción poética nerudiana en su real contorno expresivo, daremos otra mirada al pasado, deteniéndola en Calderón. No nos mueve a ello ningún virtuosismo comparativo o morfológico, si bien no por eso resulta menos arriesgado el hacerlo.

La verdad es que importa descubrir, sorprender en su fuente, el verdadero arraigo del conflicto poético, la zona de sentido donde experiencia del hombre y del mundo, sentimiento del yo y presagios de la infinitud de lo externo, inician su dinamismo expresivo. Verdadera tensión creadora que suele darse, ya sea como conciencia de mundos que se oponen [71] sin comunicación entre sí, o como anhelo de unidad, de continuidad en una jerarquía de formas. Veremos, de tal suerte, que en veces ocurre que la imagen del todo condiciona una primordial perplejidad ante la falta de lógica vital de lo existente, tal cual ello se manifiesta en Calderón de la Barca. A diferencia de lo que acontece con José Hernández, en quien se crea una especie de continuidad y coherencia de formas a partir de su personal titanismo. La misma peregrina condición del parangón, nos lo hará más luminoso. Nos referimos, señaladamente, al monólogo de Segismundo en la escena primera de *La Vida es sueño*, y al canto XIII de la Primera Parte del *Martín Fierro*, donde se dan extrañas semejanzas formales, analogías del poetizar surgiendo de experiencias muy dispares.

A Segismundo, al igual que a Martín Fierro, le abruma la evidencia de la condición de inexorable límite, de atadura, de destino, que no se compagina con el hecho de poder, al mismo tiempo, tener conciencia de ello, ni con lo que significa el saberse hombre. En ambos exprésase perplejidad al comparar el propio aciago destino con el movimiento y fortuna de todo lo que los rodea. En uno y otro, además, se compara el acaecer singular incrustado en lo humano general, por lo que se opone la vida del hombre al vivir del animal o del pez, antes que un singular curso de intimidad a otro. Como si lo trágico se destacara más nítidamente al contemplar el conflicto personal contraponiéndolo a la existencia natural, desde la índole esencial de lo humano mismo. Así, lo dramático se intensifica aún más por la aguda conciencia que posee el personaje de su condición metafísica de ser hombre.

Mas, ¿dónde ambos monólogos, a pesar de la analogía formal y de su evanescente identidad, comienzan a seguir una ruta distinta? Segismundo

opone una jerarquía de seres dada como ave, bruto, pez, arroyo, a la posesión de su mejor alma, instinto, albedrío y vida. Pero ve con dolor que todo ello no le impide tener menos libertad que lo que le rodea. Martín Fierro compara también las perfecciones de las formas vivientes, si bien no se admira de que Dios haya negado al hombre lo que se ha dado al cristal, ni las opone. Establece una continuidad ascendente, diferenciándose. La perfección de la flor, está representada en el individuo por el corazón, la claridad hija de la luz brilla en el cristiano como humano entendimiento, el canto del ave resuena en la palabra; en fin, canta

Y dende que dió a las fieras
esa juria tan inmensa,
que no hay poder que las vensa [72]
ni nada que las asombre
¿qué menos le daría al hombre
que el valor pa su defensa?

En su titanismo, la confrontación con las otras encarnaciones de lo existente no lo hace sino perdurar en su lucha, resignarse a un dolor inevitable, por lo que continúa de esta manera:

Pero tantos bienes juntos
al darle, malicio yo
que en sus adentros pensó
que el hombre los precisaba,
que los bienes igualaban
con las penas que le dió.

Impulsado, en consecuencia, por sus aflicciones, seguirá el cumplimiento de su propio destino. Su hado parece indicarle que sólo puede caer por debajo de sí mismo como individuo, pero no caer, siendo hombre -como presiente Segismundo- por debajo del pez, a manera de castigo del haber nacido. Una resignación extrema, engendro del propio titanismo, le impide enfrentar su precaria condición a la libertad natural. Desde la personal fortaleza los antagonismos son superados, porque su valor es instrumento de lucha y de percepción de la coherencia del orden existente. En cambio, la experiencia de la individualidad que se expresa en la comedia de Calderón, arroja a Segismundo a la irremediable soledad llena, con todo, de soberbia al extremo de ver en la pérdida de su libertad la garantía de no convertirse él mismo en gigantesca fuerza destructora.

¡Qué diverso es, pues, ese vivir solitario, en el yermo o en una torre, transido de orgullo, del solitario e infinito deambular de Martín Fierro! ¡Qué distinto engarce de la oposición entre el yo y el mundo, surgiendo a partir del sentimiento del ensueño y la soberbia, y del valor y la resignación en el uno y en el otro, respectivamente. La soledad de Neruda también engendra su unidad de opuestos -como en José Hernández, si bien con otros matices psicológicos- en un puro descansar del individuo en sí mismo. Mas, poseedor de tal sentido, que la doble dirección del hombre a la naturaleza y de la naturaleza al hombre, reviste una peculiar armonía donde si el otro existiera [73]

...la lluvia entraría por tus ojos

abiertos
a preparar el llanto que sordamente encierras,

.....

(Barcarola)

* * *

Una vez más se actualiza ante nosotros, en lo precedente, la realidad de las infinitas experiencias posibles de lo individual. Y ahora, en la comparación de Walt Whitman con Neruda, se nos muestra, en el primero un seguro hablar desde sí mismo expresándose poderoso en *Song of Myself*, del mismo modo como en *Specimen Days in America* el poeta se descubre a sí mismo a través de la serena contemplación de la naturaleza. Calmada afirmación, en una y otra obra, de clara armonía entre el yo, la naturaleza y el otro. Orden que en Neruda apenas se erige confuso, en su enlace de fuego primigenio y vegetales, en el seno de su soledad y su angustia de aliento cosmogónico, acaso por la titánica gestación de la idea del valor del hombre a partir del hombre mismo. La fe de Neruda es como selvática maraña, oscura, aunque luminosa y espiritual a un mismo tiempo. La gran fe de Whitman, otra es. Por lo que seguro puede cantar:

Llegará un día en que haga prodigios.

Ahora mismo soy ya un creador.

Miradme aquí, erguido, en la entraña profunda de la sombra.

Y cree ser consciente, además, de su cósmica y milenaria continuidad:

Yo soy una infinitud de cosas ya

cumplidas

y una inmensidad de cosas por cumplir.

Con mis pies huella los picos de las estrellas,
cada paso mío es una ristra de edades
y entre cada paso voy dejando manojos de milenios...

¿Qué le mueve a ello? Ya lo ha dicho en los primeros versos de su poema: [74]

Me gusta besar,

abrazar,

y alcanzar el corazón de todos los hombres con mis brazos.

En fin, ¿qué le da esa fe que le hace posible identificar casi intimidad y universo? La creencia de que «lo íntimo nunca pierde el contacto que tenemos con la tierra», el poder confundirse «con el escenario del día perfecto», en esa naturaleza que él ve «abierta, sin voz, mística, muy lejana, y sin embargo, palpable, elocuente...» Vemos, de esta manera, en Whitman un hablar desde sí mismo poéticamente elemental, sencillo como el agua, pero junto a ello, el consciente afirmar, valorar, comprender y querer, sobre todo, configurar el contorno vital también a partir de su individualidad.

- IV -

La fantasía poética de Neruda se despliega incansablemente en la búsqueda de un profundo vínculo espiritual, persiguiendo sin cesar la continuidad viviente que enlaza hombre y naturaleza. Guiado por tal designio, desciende a los estratos originarios de lo existente. Ausculta el latido de corazones milenarios con invariable tensión, ajena por entero a esa fe de Whitman, la cual le llevaba a percibirse a sí mismo como un cosmos (41).

En este sentido, su creación poética más honda es el poema Alturas de Macchu Picchu. Dijérase escrito con los elementos del lugar, es decir, [75] con aquella alucinante complementariedad a través de la cual aparecen la «planta torrencial del Urubamba» y los indiferentes, cósmicos picachos. Porque el poeta interiorizó, extrajo el oculto tono expresivo que yace en esa simultaneidad. Al caminar por entre las ruinas, el paisaje le hace experimentar a uno esa doble faz: lo fugaz del tiempo en el inquieto río y lo eterno, lleno de extraños y milenarios requerimientos provenientes de lo vivo y lo muerto. En Macchu Picchu, en medio de ese horizonte de primordial ambigüedad, el poeta se detiene «a buscar la eterna veta insondable», antes vanamente buscada:

En ti como dos líneas paralelas
la cuna del relámpago y el hombre
se mecían en un viento de espinas.

Comienza entonces el gran canto dado como persecución poética de la unidad, un verdadero «rascar la entraña hasta tocar el hombre» que hizo posible la gigantesca creación de piedra. Pero antes de la definitiva pregunta que aproxima a la unificación interior de hombre y naturaleza. Neruda inicia un contrapunto en que se orquestan formas antagónicas, que parecen excluirse, por su mera presencia, por su ser mismo. Como si previamente le fuera necesario templar su instrumento literario creando una elemental armonía de contrarios:

Aguila sideral, viña de bruma.
Bastión perdido, cimitarra ciega.
Cinturón estrellado, pan solemne.
Escala torrencial, párpado inmenso.
Túnica triangular, polen de piedra.
Lámpara de granito, pan de piedra.
Serpiente mineral, rosa de piedra.
Nave enterrada, manantial de piedra.
Caballo de la luna, luz de piedra.

Luego brota la pregunta por el hombre, que es como invocar la unidad original del granito y la vida: [76]

Piedra en la piedra, el hombre, dónde
estuvo?
Aire en el aire, el hombre, dónde estuvo?
Tiempo en el tiempo, el hombre, dónde estuvo?

Y continúa la ascensión -o el descenso- de piedra, ahora para alumbrar el mensaje que anida en él mismo:

A través del confuso esplendor,
a través de la noche de piedra, déjame hundir la mano
y deja que en mí palpite como un ave mil años prisionera
el viejo corazón del olvidado!
Déjame olvidar hoy esta dicha que es más ancha que el mar
porque el hombre es más ancho que el mar y que sus islas,
y hay que caer en él como en un pozo, para salir del fondo
con un ramo de agua secreta y de verdades sumergidas.

Finalmente, el pasado parece despertar, revivir en él. Lo proclama
sin vacilaciones. Es la gran invocación:

Yo vengo a hablar por vuestra boca
muerta.

A través de la tierra juntad todos
los silenciosos labios derramados
y desde el fondo habladme toda esta larga noche
como si yo estuviera con vosotros anclado.

Y aquí, permítame el lector comunicarle de qué manera retorno a lo
que creo ver como el sentido del poema mismo, luego de reflexionar acerca
de la impresión que causa la visión directa de Macchu Picchu. En lo que
sigue, queda esa elaboración personal brevemente enunciada.

El estremecimiento interno que se experimenta ante las ruinas
-dejando a un lado la racional inquietud por el cómo del proceso de su
generación- débese al sortilegio dado en un oscilar de las imágenes entre
lo humano y lo puramente natural. La misma como impotencia para
incorporarse vivamente al paisaje, acaso se encuentra subordinada a dicha
oscilación. Así, la contemplación de lo infinito en el humano esfuerzo
linda con el muerto silencio de la piedra. Y a su vez, lo infinito
presentido en lo natural despierta de pronto, dialécticamente, la
presencia interior de [77] lo humano. Se eleva entonces una interrogación
vehemente, adherida a lo íntimo como un presagio: ¿naturaleza o historia?
Es tal vez ésa la obsesiva pregunta nerudiana por el hombre que hizo
posible la ciudad de piedra.

Mas, no es sólo eso. Ocurre que se ha erigido ante nosotros el
problema de la comprensión y expresión humanas, en una zona muy singular,
llena de límites, pero también de abiertos horizontes. Esto es, que una
categoría del ser llevada intuitivamente hasta lo concebible como su
extremo expresivo opera el despertar, el renacer de su contraria. Vemos la
auténtica huella de la mano, pero tan definitivamente quieta, que nos
parece naturaleza; contemplamos otra vez la naturaleza, a la piedra en una
intuición fisiognómica, y nos parece historia.

Por eso, únicamente la adecuada representación del hombre del que
surgiera esa obra titánica, promete detener aquí la inquietante confusión.
Es decir, el descubrimiento del vínculo originario con el hombre
estabiliza el contemplativo oscilar interior entre la perspectiva de la
historia y la naturaleza. La desnuda visión de una u otra suele arrojar al
poeta y al individuo a una irremediable soledad. La pura historia, mudable
siempre, acongoja con la nostalgia de lo eterno. Por el contrario, en lo

inmutable puro, la vida no germina. Todo parece augurar que debemos afrontar la definitiva pérdida de la continuidad de lo real. De ahí la sostenida voluntad de encontrar la jerarquía creadora que va de la naturaleza al hombre. Jerarquía que Whitman actualiza en sí mismo desde los orígenes de las edades, en tanto que Neruda la sorprende en el «alto arrecife de la aurora humana» donde existe

la más alta vasija que contuvo el

silencio:

una vida de piedra después de tantas vidas.

Permanente búsqueda de unidad de sentido, de continuidad expresiva. Con todo, no se consigue plenamente la anhelada transición -en el poema, en uno mismo- entre la obra de arte y la naturaleza, entre la historia y el cósmico paisaje. De ahí mana la desazón que provoca el contemplarlo, la desolación motivada al hundir inútilmente la mirada en lo eterno. Por ende, se llega a desenvolver la impresión subjetiva de que el indio esculrió los picachos cordilleranos queriendo, tal parece, expresarse a través de ellos mismos. Eligiendo, seleccionando orgánicamente estilo y lugar, a fin de crear la transición entre obra y naturaleza, que [78] nosotros -con frío estremecimiento- somos impotentes para restaurar al contemplar las ruinas que hoy se conservan (como tal vez lo consiguieron hombres pertenecientes a culturas orientales).

- V -

¡Viejo afán y viejo anhelo humanos!

Pero aun queda un recurso al poeta -al individuo- para conseguir restaurar la continuidad de lo existente. Es el toque mágico del tiempo, percibido como expectación de posibilidades, como futuro. Consciente de que ya nada surgirá del «tiempo subterráneo» y de que el indio, remoto creador de Macchu Picchu, sólo podrá hablar a través de sus palabras, exclama:

Sube a nacer conmigo, hermano.

Se comprende, por otra parte, que caminando por las estrechas calles del Cuzco, donde el estilo colonial está implantado sobre la solemne piedra inca, nos invada la sensación de algo que crece vegetativamente, para precipitarse por último a la nada, al vacío. Es decir, se tiene la experiencia subjetiva de una inmensa tradición que no florece y sin futuro. De unos tiempos pasados que se deslizan inexorablemente hacia lo puramente natural, orgánico, vegetal, mineral, siguiendo como el oscuro curso sin riberas del agua que corre subterránea. En tal sentido, ¡qué preocupación tan actual despierta el aleteo de ese pasado! Aviva el temor a la petrificación cultural, al tiempo petrificado como decadencia o como forma de vida estereotipada en letal hormiguero humano.

En medio de estas meditaciones en torno a Neruda, naturalmente debe pensarse en Inca Garcilaso de la Vega y recordar de cómo él, a su vez, trató de salvar del olvido su propia tradición amparándose en ideas occidentales, ya que sus antepasados «porque no tuvieron letras no dexaron

memoria de sus grandes hazañas y agudas sentencias, y así perescieron ellas y ellos juntamente con su república» (42). Recordar, por ejemplo, su manera de considerar el Cuzco como otra Roma del Imperio Inca. El cotejo se extiende a las varias esferas de la cultura. La comparación con griegos [79] y romanos corre a lo largo de toda su obra. Con giro de lenguaje que diríamos cartesiano, aunque haciendo presente a cada paso ser indio nacido entre indios, declara querer escribir el discurso de la historia de su patria «clara y distintamente».

La nostalgia del pasado, de su pasado ancestral, su dolor de indio, su humildad lindante casi con el automenosprecio, quedan como mitigados merced a su visión platónica, arquetípica del Imperio Inca. No por azar tradujo a León Hebreo, por lo que sorprende cómo uno de los primeros mestizos fue tan inmediatamente universal en su perspectiva histórica (y no creo que ello haya acontecido sólo a favor del caudal cultural que circulaba por el idioma en que escribía). En su afán de encontrar paralelismos afirma descubrir huellas de la religiosidad occidental en las ideas que los Incas y amautas tuvieron de Pachacámac como creador del universo. En consecuencia, declara que él como indio cristiano católico diría que Dios en la lengua de sus antepasados equivale a Pachacámac. En todo momento, al escribir su historia está presente este deseo de conservar la memoria de los hechos y dichos de su patria en virtud de ese enlace con la tradición de su nueva tierra. Por eso, lo extraño, lo paradójico se palpa al sentir agudizados en el Cuzco antagonismos de la conciencia histórica del presente, particularmente al recordar cómo el Inca Garcilaso intentó rescatar ese mismo pasado recurriendo a representaciones espirituales de stirpe platónica.

Ahora, hemos alcanzado la significación última de Alturas de Macchu Picchu. Tales son los nuevos horizontes que abre Neruda, ya que todo auténtico poeta descubre en algún sentido otros ámbitos y desconocidos aspectos de las cosas. Columbra nuevas imágenes, distintas perspectivas del mundo. En el caso presente ello se manifiesta en la búsqueda de la continuidad interior entre hombre, vínculo interpersonal, naturaleza e historia, a la que es impulsado por esa misma impotencia y necesidad de relación a un mismo tiempo. Tal vez en el hecho de la proyección de dichas experiencias al plano de lo primigenio, como de la cosmogonía del alma y en la referencia a lo oscuro, finca la seducción que opera Neruda en el americano. Ahí reside su popularidad, a pesar de ser tan escasamente popular su poesía, a menudo difícil y sibilina.

Le ocurre, en cambio, que al tender racionalmente en sus cantos políticos a lo popular, adviértese la falta de interiorización de lo revolucionario, la frustración al intentar crear con imágenes criaturas vivientes, literariamente objetivas. Lo cual no podía menos que acontecerle, pues [80] el motivo esencial de su poetizar fluye de esa necesidad de honda comunicación que no consigue conquistar serenamente, aunque sí expresar como tenso anhelo. Por eso también se le evade el tono descriptivo adecuado a la pintura de una alegre convivencia, capaz de actualizarla, de hacerla actuante. De tal suerte que su referencia colectivista al hombre se reviste inequívocamente de retórica, de elementos expresivos de descarnada propaganda llena de matices mágico-políticos. Muerte poética, en verdad.

Ahora bien, este mismo hombre nerudiano que pugna por encontrar su natural jerarquía en medio de las formas elementales de la existencia; que vive el mundo de lo erótico y el mundo del espíritu caóticamente anudados el uno al otro; ese hombre que percibe el paisaje unido a la dolorosa necesidad de sentirse vivamente incorporado a él, nos aparece también como luchando -y con cierto despliegue de soberbia- contra el pensamiento de alguna limitación que constriña el optimismo casi dionisiaco de su comportamiento. Hecho revelado por la especie de repulsa y menosprecio que manifiesta el americano por la idea del autodomínio. Porque en su visión del destino natural de las cosas humanas, participa sólo muy obscuramente la representación del autodomínio, o bien se orienta a través de cauces singulares. La débil afirmación de autonomía se corresponde con la realidad de su aislamiento, pues ambas actitudes se influyen y configuran recíprocamente.

Capítulo V

Expresión, autodomínio y sentimiento del nosotros

- I -

Sumergido el individuo de ese modo en lo subjetivo, en la infinitud del anhelo, llega a concebir la voluntad confusamente, como el despliegue de fuerzas poderosas e irracionales en la naturaleza y en sí mismo. Sin embargo, esta representación de potencias originarias se oscurece [81] ante una significativa ambivalencia: a pesar de la impetuosidad que la alimenta, condiciona la muerte del contacto vivo y creador con la naturaleza, apareciendo en lugar del nexo de una universal simpatía la conciencia de angustioso aislamiento.

Mas, antes de seguir la ruta interior del sentimiento americano de la infinitud del querer, nos detendremos por un instante en uno de los aspectos de la significación antropológica del modo de experiencia individual y colectivo de las cambiantes manifestaciones del autodomínio. Porque acontece que el carácter específico de los estados volitivos está subordinado a la concepción del mundo, al sentido de la vida, de los que toma la fisonomía que reviste su especial dinamismo. Naturalmente, el sujeto tan sólo experimenta la forma interior del anhelo, con entera independencia del eventual conocimiento teórico que pudiera tener de los mismos.

Debemos advertir, además, que primero trataremos de algunos rasgos de este problema considerados como historia del espíritu, y de su encadenamiento a las concepciones filosófico-religiosas para atender, en segundo lugar, al modo histórico concreto de vivirlo en Latinoamérica. En todo caso, surge de hecho un importante territorio de investigaciones, ya del análisis de la variabilidad del sentido del querer en distintas sociedades, lo cual debe diferenciarse claramente del planteamiento de la historia comparada de la psicología, así como de la historia de las ideas.

Con anterioridad nos referimos ya a las relaciones psicológicas que

enlazan aislamiento y sentimiento de la propia vitalidad, y en especial al simbolismo que encierra el titánico individualismo de Martín Fierro, acrecentado por el saberse lleno de ilimitadas posibilidades (43). Ahora volveremos otra vez sobre el ensimismamiento, si bien para examinarlo desde el sentido del querer y la experiencia de los estados volitivos.

Comenzaremos formulando un principio que juzgamos fundamental: el establecimiento de la división, de la íntima jerarquía de las formas del acontecer psíquico, es función de la esfera de la realidad con la cual el individuo y la comunidad aspiran a la unificación afectivo-espiritual. Este principio rige tanto para la experiencia misma de los estados psíquicos como para la teoría y clasificación que de ellos se haga (si no en la ciencia estricta, a lo menos en la concepción silvestre, colectiva, difusa).

En efecto, sucede que al desenvolverse un impulso de unificación -o la idea de identidad entre razón y naturaleza- el objeto al que se tiende [82] actúa como centro de atracción, produciendo desplazamientos y nuevas correlaciones estructurales en las otras formas del acontecer psíquico. De este modo, v. gr., el anhelo de unificarse con un cosmos ordenado racionalmente -o el sentirse uno con él- reobra en la concepción de la voluntad interviniendo de cierto intelectualismo. Es decir, lo volitivo puede subordinarse a lo racional o lo irracional, pues la libertad del querer es infinita, en cuanto a los objetos que es capaz de abarcar en su espontaneidad. La imagen del mundo del panteísmo estoico nos ofrece un buen ejemplo de dicha adecuación de las formas de la teoría y la experiencia de lo psíquico al objeto con el que se aspira a unificarse (o que se concibe como de igual índole, tal como ocurre cuando el alma humana, por ser un fragmento de la divina, une fraternalmente a los hombres entre sí).

También se observa un estrecho enlace entre la afirmación de la voluntad -en cuanto concebida especialmente como autoconstrucción- y el florecimiento del espíritu de comunidad. En el monismo panteísta de Grecia se verifica esta doble corriente de lo volitivo hacia lo racional y de lo racional hacia lo volitivo, con una débil acentuación de la voluntad en el sistema estoico, que deja su estela en la idea de la sociedad. Porque al identificar el orden de los fenómenos naturales con la fuerza racional animadora del universo, se hace posible una concepción particular del vínculo humano según la cual todos los hombres son parientes entre sí, y, como tales, destinados a vivir en comunidad. De la simpatía mutua de todo lo cósmico se deducen los deberes para con el prójimo. Pero al coordinar la conducta personal con la fuerza racional que penetra al cosmos, la valoración de la voluntad limitase de un modo particular, a pesar de que se afirme el imperativo de autodominio frente al vasallaje de las pasiones y al imperio de las cosas externas.

La vacilación del estoicismo en lo tocante al significado conferido a la voluntad frente al intelecto, se comprende precisamente por el monismo panteísta que predica que la armonía entre la naturaleza individual y lo universal determina el fin moral. Debiendo el individuo, como principal designio, combatir los efectos y el influjo perturbador de lo exterior, la libertad del querer sigue una órbita de orden racional. Los antiguos estoicos definían la virtud como una «disposición del ánimo conforme a la

razón» como un vivir según «la experiencia de las cosas acaecidas conforme a la naturaleza».

Paul Barth observa que en la primera definición de la virtud se contiene una referencia a la voluntad como factor diverso de la razón y del [83] pensar. Del mismo modo, encuentra un reconocimiento de la voluntad en la idea de que el afecto ha de ser combatido por el afecto mismo, y un impulso por otro impulso, pues los estoicos aplicaban a los actos volitivos la terminología de los afectos. Es su panteísmo el que hace fluctuar a la ética y a la psicología entre el intelectualismo y el voluntarismo, conservando siempre la primacía el primero. «Así, pues -escribe acertadamente P. Barth- en la doctrina de la virtud de los estoicos hay dos corrientes contiguas, y, a veces, contrapuestas. Una, que sigue la tradición, desarrollando y modificando la doctrina intelectualista de la virtud de Platón; otra, que deriva nuevas virtudes del panteísmo psicofísico. En este respecto la metafísica produce en el estoicismo frutos hasta entonces desconocidos del mundo helénico» (44).

Para el tema del presente capítulo sólo importa destacar, según ya quedó indicado, las peculiares jerarquías de lo psíquico -en la teoría o en la experiencia subjetiva- condicionadas por la índole propia del objeto de unificación. Por este camino advertiremos cómo la integración racional que opera el panteísmo se desenvuelve volitivamente como profundo sentimiento de solidaridad humana. Es decir, la unidad estoica de razón y cosmos determina, por un lado, una reducción de la voluntad al curso del orden universal, y por otro, esta misma limitación, dialécticamente se torna ilimitada en el impulso de participación en todo lo humano.

Era necesario insistir en este punto, no sólo atendiendo al milenario influjo del estoicismo, sino a la universalidad de la voluntad de unificación propia del hombre. En efecto, este anhelo de unidad desplegado hacia lo cósmico, histórico, ideal, social o puramente humano, condiciona originales formas de la acción volitiva. En este sentido, la idea cartesiana de una voluntad infinita, sólo resulta verdadera como libertad para tender hacia objetos diversos, pero finita en cuanto posee un designio de autodominio impuesto al querer por el valor postulado como supremo. Así, por ejemplo, hay formas de unificación con el estado, que limitan las modalidades del autodominio, y correlativamente el horizonte del querer; a una racionalidad impuesta normativamente por una especie de panteísmo social, condicionado por esa misma valoración de la razón de estado. Sucede, igualmente, en el impersonalismo colectivista que [84] la forma interior del autodominio, así como la tensión del querer se manifiestan en conexiones internas por entero singulares. Todo ello regulado, ciertamente, dentro de la unidad de la experiencia de sí mismo que se desarrolla en las diversas circunstancias históricas.

Séanos permitido, todavía, dar otra fugaz mirada al pasado, como ilustración de lo precedente. Entre el voluntarismo de Duns Scoto, para el cual el hombre sólo se eleva por sobre la naturaleza merced a la espontaneidad de la voluntad, y la concepción griega, en la que el intelecto y el conocimiento predominan sobre la voluntad y el sentimiento, se sitúa la experiencia universal del querer y del autodominio, pero subordinada, en uno y otro caso, a distintas tendencias de unificación. De ahí, como es sabido, que exista una relación viva -actuante tanto en la

teoría como en el modo de experiencia de la comunidad- entre soledad y primado del conocimiento y voluntarismo, ética y solidaridad.

La peculiar dialéctica de la voluntad se aprecia más claramente al confrontar formas de pensamiento y de religiosidad occidentales con orientales. Así, prescindiendo de entrar en matices diferenciales, observamos que en las doctrinas hindúes, ya se trate del brahmanismo o del budismo, el objeto o designio metafísico del anhelo de unificación prefiguran la índole y modo del autodomínio. Imponen la renuncia a la voluntad, por el camino de un ascetismo dado como un querer no querer.

Tampoco hay lugar aquí para el panteísmo propiamente tal. En efecto, la identificación con el Universal, con Brahma, no puede realizarse por la vía del panteísmo, pues la infinitud del Ser, existiendo más allá de toda determinación proveniente de la ilusoria realidad le hace, a un mismo tiempo, no ser distinto del mundo y absolutamente distinto de él. Por eso, se comprende que la idea de la voluntad que supone el panteísmo, fuente del ideal estoico de la consecuencia, originase, a su vez, en un naturalismo o valoración de lo exterior que proyecta la razón en el mundo. En cambio, en el brahmanismo y en la tentativa de liberación en el Nirvana, como doctrinas que consideran ilusoria la existencia condicionada a la realidad, determinan formas diversas de «concentración», de ascesis, tales como, por ejemplo, las propias del Yoga.

Porque, como señala Max Weber, la «técnica de salvación significa siempre prácticamente la superación de determinadas apetencias o afectos de la ruda naturaleza humana, no trabajada en sentido religioso. Si hay que luchar principalmente contra la cobardía o la brutalidad y el egoísmo o contra los impulsos sexuales o contra cualquier otro, porque son los [85] que más desvían del habitus carismático, es cosa del caso particular y constituye una de las características materiales más importantes de cada religión». Ahora, cuando se considera como la diferencia decisiva existente entre la religiosidad de salvación oriental y asiática, por un lado y occidental por el otro, la tendencia a la contemplación y al ascetismo respectivamente, ello nos parece que sólo puede comprenderse por la diversidad del Ser al que tiende la voluntad de identificación en uno y otro caso. De ahí, también, que Weber descubra un momento de «acción» hasta en el ascetismo occidental negador del mundo, tipo de actividad que obviamente no puede darse en la religiosidad caracterizada por la huida contemplativa de una realidad imaginada ilusoria (45).

Pero siempre, aunque con distintos signos, impera la voluntad, o el querer no querer. Toda forma de unificación, la supone peculiar en su dinamismo psicológico. Recíprocamente se modelan la tensión del anhelo y la práctica del dominio de sí mismo. Los más extraños encadenamientos tienen lugar aquí. Se explica entonces que el virtuosismo del asceta, inmóvil en su yo, pueda ponerse al servicio de la acción. Tal es el caso del budismo Zen y su influjo en la configuración del ideal caballeresco de los samurai, pues la imperturbabilidad del yogi seducía a dichos guerreros como modelo de disciplina.

Además, el desconocimiento de la conexión interna que enlaza estructuralmente la realidad última a que tiende el deseo de identificación y un tipo correlativo de autodomínio, extravía en medio de generalizaciones poco afortunadas científicamente. Es lo que, desde luego,

le acontece a P. Masson-Oursel, cuando sustenta la idea según la cual la voluntad es una invención occidental desconocida por los hindúes (46). La verdad es que existe una clara correspondencia entre el hecho de concebir lo [86] sensible como irreal y su modo adecuado de autodomínio dado como un no querer.

No teniendo presente la psicología comparada estas conexiones esenciales, se expone a desarrollar una morfología artificiosa o puramente formal. Y corre riesgos en no menor grado, si no diferencia suficientemente el perfil funcional de los sistemas de pensamiento, de los modos de experiencia propios del individuo y la comunidad en que surgen. Ejemplo de ello sería negar, también a Sócrates, el saber de la voluntad o del autodomínio argumentando, acaso con razón, su intelectualismo ético. Pero olvidando distinguir el hecho de la formulación conceptual de la forma de vida; el haber, o no, acuñado dicha noción psicológica y la particular actitud interior, vinculada a una determinada imagen del mundo.

Mas, llegados a este punto, debemos poner a prueba las precedentes consideraciones en la interpretación de la experiencia de la voluntad en el americano.

- II -

Siempre se da un querer. Pues existe una suerte de inevitabilidad antropológica de los actos volitivos. Pero donde la singularidad del instante histórico que se vive, va a constreñir al individuo a un querer determinado. Además, las ilimitadas posibilidades que encierra la voluntad, al desenvolverse como un querer hacia sí mismo, como un aspirar a dominarse, ceden su ilimitación a una forma particular de autosuficiencia condicionada por la realidad a que el hombre tiende como al valor más alto.

Es decir, el deseo, el anhelo, la voluntad entendida como riguroso querer, el temor, la repulsión, la noción, cobran modos peculiares al ejercerse en formas de autodomínio de ascético constreñimiento o de íntima «concentración». Y cuando sucede que el sentimiento del deseo se fija en un querer perseguir hasta el infinito la vitalidad que se cree poseer, como ocurre en el americano, entonces la experiencia y la expresión de los actos volitivos de personal dominio desenvuélvense de un modo que resulta característico. Más aún: si el hombre de nuestras tierras no posee otra dirección de unificación que la consistente en afirmar al hombre por el valor del hombre mismo, la vivencia de lo volitivo, en cuanto autocontrol, discurre en una coherencia que le es propia y que ahora pasamos a describir. [87]

Al final del capítulo anterior, así como al comienzo del presente, hablamos de cierta repulsa y menosprecio experimentado por el americano respecto de la idea de autodomínio, al propio tiempo que de una desmesura atizando su sentimiento de la infinitud del querer, de la voluntad concebida como fuerza primigenia. Debemos agregar que ello es particularmente inequívoco en el chileno. Pero sobre todo, antes es necesario enlazar dichas observaciones en una generalización teórica más amplia, que apunta al conocimiento de nuevas conexiones espirituales

internas. Quede dicho, entonces, que el menosprecio del autodomínio como forma de vida, del que incluso llegamos, con soberbia, a jactarnos, está motivado por una especial idea del hombre. Por una titánica afirmación de la hombría, de lo ilimitado de la propia vitalidad. Todo lo cual condiciona particulares relaciones funcionales entre el autodomínio y esa misma valoración del hombre. Esto es, en dicho menosprecio alienta un motivo positivo, de poderosa afirmación, que estimula un original ascetismo, como luego se verá.

Antes de continuar, deberemos recordar lo ya dicho acerca del estoicismo de convivencia, es decir, de aquella actitud consistente en vivir una relación social, que se busca y anhela, pero reducida y debilitada hasta lindar casi con la hostilidad (47). Lo cual significa que por no distinguir el americano otro objeto de unificación que el representado por el hombre mismo, las formas del autodomínio se manifiestan justamente en una doble dirección. De un lado, como odio, hostilidad y amor en la convivencia, esto es, el individuo acepta convivir en el límite afectivo de lo posible; y del otro, como una dirección afectiva que caracterizamos como impiedad psicológica. Lo primero se comprende, porque tender hacia el puro valor de lo humano constriñe a aceptar la convivencia en condiciones tales que parecerían aniquilarla por completo: es como resignarse a cierta fatal desviación y extravío de lo humano en el prójimo. En cuanto a lo segundo, la impiedad psicológica, la indiferencia por el otro, ella encarna el imperativo de autosuficiencia que dimana de la misma afirmación esencial de la persona, y que se manifiesta como indolencia cuando de lo humano sólo se destaca lo puramente vital.

Tal estoicismo de la convivencia, en virtud de la transformación operada por el autodomínio como infinita resignación a las más contradictorias vacilaciones de las actitudes del otro, torna comprensibles las paradójicas [88] y, en apariencia, ilegítimas relaciones entre americanos. En medio de ese desorden interior, y de un comportamiento afectivo contradictorio y ambivalente, alienta un hondo y fervoroso sentimiento de lo humano que legitima el aparente extravío. De este modo, lo que a menudo surge ante nosotros como una conducta, por falsa moralmente censurable, está regido por una profunda coherencia psicológica. Cuando el americano vive la relación más mediatizada por toda clase de deslealtades, resulta ser tan consciente de la condición interpersonal que acepta, como al endurecerse de indolencia revela su fe en el hombre permaneciendo indiferente ante el destino inmediato del prójimo. Para el americano, afirmar el valor del individuo en sí mismo significa que, del mismo modo como llega casi al autoaniquilamiento para alcanzar hasta los límites de su vitalidad, bordea lo ilegítimo en la relación, asintiendo con ello a cierta humana fatalidad de lo humano mismo. Y en esto también hay un querer y un acto de interior dominio.

Prescindiendo de algunas impurezas literarias que recuerdan a Joyce o a Faulkner, el escritor mexicano José Revueltas ha conseguido, en su novela *Luto humano*, los tonos propios de una pintura estremecedora de este desorden y angustia que penetra la convivencia americana. Citamos, a continuación, las reflexiones que hace el cura cuando Úrsulo y Adán vienen por él:

«Hay que acompañarlos», pensó al cabo, vencido por su propio estupor y por la fuerza silenciosa, pertinaz, que salía de ellos.

«Únicamente de oídas los conocía. Invulnerables y vivientes; símbolos quietos con su pasión terca corriéndoles por la sangre. «Y -pensó- si enemigos como son hoy se les ve juntos, no es sino porque tan sólo, han aplazado el odio para sustituirlo por esa convivencia silenciosa y sombría del país». Imposible concebir que alguna vez se tendieran la mano con verdadera lealtad o que alguna vez el contenido de las palabras cristianas se les revelase con su voz cálida». Luego, Revueltas nos cuenta cómo amaba Úrsulo a Cecilia: «Úrsulo lleno de obstinación, que casi la odiaba. Pues, ¿qué otra cosa que no odio era ese frío violentarla, ese amor empecinado, duro? Para Úrsulo, Cecilia era fieramente suya, como si se tratara de algo a vida o muerte. Suya como su propia sangre o como su propia cabeza o como las plantas de los pies. La quería cual un desposeído perpetuo, sin tierra y sin pan; cual un árbol desnudo y pobre. Amor de árbol, de cacto, de mortal trepadora sedienta». [89]

- III -

Si la voluntad, como forma íntima, no está dirigida hacia actitudes que culminen en el dominio de sí mismo, progresa interiormente un sentimiento de personal inactualidad y desarraigo. Hay como la vergüenza de la voluntad, el sentido de culpa ante el mero ansiar desordenado o ante la disipación en todas sus formas (si bien el individuo percibe sus estados internos como una unidad en que no discierne facultades específicas). Además, ese sentimiento de desarraigo se desenvuelve por la percepción de la propia vitalidad y por la simultánea mirada lanzada al mundo exterior en perspectivas que no logran convertirse en serena contemplación. Pues, la sensación de plenitud y armonía, se alcanza también a través de actos de autodomínio que, de algún modo, participan en los fundamentos que hacen posible una imagen ordenada del mundo circundante, de la sociedad y del prójimo. Y entendemos por autodomínio, no sólo una autorracionalización de la vida íntima, a la manera de los estoicos, es decir, como moral imperio de la razón sobre los instintos, sino una forma diferenciada de la experiencia de la propia individualidad y de la presencia del otro.

Al concebir, o mejor, al presentir el individuo el sentimiento del propio dominio como potencia del alma, como naturaleza en cierto modo, inicia la recuperación de los nexos objetivos con la realidad. Por cierto, no se desliza aquí, furtivamente, un ingenuo optimismo voluntarista, se trata de describir la compleja actitud del americano, en la que por instantes, su señorío interior produce la ruptura del aislamiento subjetivo, obedeciendo a un sentimiento y valoración de la persona ajena que ascéticamente le mueve a ello. Además, merced al triunfo que este acto supone sobre la visión de la fuga desordenada de las cosas, condicionada por la inestabilidad interna, se alcanza también el aniquilamiento de la hostilidad alimentada contra sí mismo.

Porque psicológicamente existe un recíproco influjo operante entre las formas de referencia al mundo, al otro, el hermetismo y el señorío de

sí. En su aspecto negativo, el encadenamiento de ese proceso anímico puede ser descrito de la siguiente manera: La conciencia del profundo aislamiento afectivo y espiritual reobra en el ánimo matizándolo de tonalidades negativas de tristeza y ansiedad, al propio tiempo que inclina al individuo a forjarse imágenes inconexas, confusas y contradictorias del hombre y del mundo [90] exterior. Por la acción de este mismo aislamiento, por la entrega a lo puramente impulsivo, en fin, por la falta de dominio, el prójimo es vivido, por decirlo así, discontinuamente, esto es, a través de vínculos que afloran únicamente en las situaciones concretas, inmediatas, para luego sumergirse otra vez en el caos de la propia intimidad. Ahora, la faz positiva del mismo proceso muestra que: Expresión, espontaneidad y autodominio se fusionan en la actividad del alma al iniciarse la ruptura del aislamiento subjetivo. El dominio encarna la posibilidad de superar la impotencia expresiva y la expresión alude, a su vez, al advenimiento del equilibrio interior. La espontaneidad sólo se manifiesta ágilmente cuando concurren en la persona aquellas dos disposiciones anímicas.

En el mismo acto en que el individuo intuye el autodominio como modalidad del ser personal, como naturaleza viviente que en él se actualiza, la visión de su ley interior antes presentida como valiosa se manifiesta superando la impotencia expresiva. La ruptura del aislamiento subjetivo se revela de inmediato en la espontaneidad para erigir una idea del mundo, en el sentido de que a través de ella la persona se percibe como adscrita a una totalidad. Y por la misma virtud del dominio interior, de la voluntad éticamente considerada, despunta también una imagen del hombre que estimula el sentimiento de comunidad. Pues el dominio determina -por encima de la originaria posibilidad de comprensión y expresión- una mayor diferenciación de la capacidad expresiva y, parejamente, de la finura para comprender lo expresado y vivido por el prójimo. Lo cual significa, cabalmente, que se acrecienta la idea del nosotros y la unidad colectiva.

Es probable que los enunciados precedentes puedan dejar en el lector una impresión de intelectualismo. Pero eso es sólo aparente. De hecho, en la vivencia misma se experimenta algo unitario. Unidad donde la sutil urdimbre de conexiones internas características del fenómeno del autodominio, no necesariamente debe ser racional, consciente. Es explicable, en cambio, que sobrevenga la sospecha de que aquí describimos el mecanismo íntimo de una realidad humana general. No habría acontecido, en tal caso, algo diverso de lo que le ocurre al artista. Que mientras afina el perfil interior del personaje, su imagen singular, y en cuanto su esfuerzo no deriva hacia una singularidad que trascienda todo humano motivo, irrumpe en la región de lo universal. Y por último, en lo tocante a la presente investigación, ello equivale a decir que nos encontramos en una [91] zona del fenómeno y su problema, donde la idea de la naturaleza humana se enlaza con la historicidad misma de sus modos de manifestación.

Capítulo VI

Autodominio y percepción diferenciada del tú

En la lucha por conseguir la espontaneidad expresiva se crean serenos nexos personales, superándose así la opresión del vivir como oscilando entre dos planos, de proximidad y lejanía, que caracteriza el contacto negativo, en que cada uno permanece perdido en su intimidad. Pues la conquista de la espontaneidad, fundada en el dominio interior, conduce a la plena actualidad de la persona por cuanto restablece la armonía, la coincidencia entre las motivaciones y los actos. Este ser actual respecto de sí mismo hace posible, a su vez, como manifestación inmediata del autodomínio, la vinculación profunda al nosotros. Porque a la más honda y diferenciada percepción del tú antecede la voluntad de autodomínio, ya que, en el fondo, ésta encierra un raigal amor al prójimo, al hombre como microcosmos. Más aún: la experiencia primordial del tú, verificase a través de sucesivos actos de interior dominio (48).

Sin él, el individuo no consigue dejar atrás la aprehensión indiferenciada del otro. Al trascender, en cambio, lo amorfo en el contacto personal se favorece, ya lo hemos dicho, la ruptura del aislamiento subjetivo, merced al enriquecimiento espiritual que en la vivencia del nosotros opera el equilibrio interior. Hay también en este complejo proceso, formas psicológicas de reaccionar que tocan a lo humano universal. Al tratar del acto moral, veremos cómo esta restauración de una imagen creadora del mundo, capaz de ser verificada por el autodomínio, se realiza merced al imperio de la necesidad esencial de legitimidad frente a los demás que actúa a manera de ley interior. Acaso ni siquiera es necesario advertir [92] que todo este proceso íntimo vívese tan sólo como impulso interno, como un puro tender. Sentimientos de realidad o de opresora desrealización obran aquí como presagios, como señales que orientan en la propia ruta, antes que el saber de un claro encadenamiento racional. Es decir, se trata de un estado en que se percibe la fuerza configuradora del yo de modo prerreflexivo.

En la descripción de fenómenos que ostentan tal complejidad, limitaciones provenientes del lenguaje mismo pueden deformar su real fisonomía, dando la impresión de que contemplamos un proceso de causalidad lineal, donde en verdad opera una compleja interacción dialéctica. Recordemos en tal sentido lo enunciado anteriormente acerca del particular mecanismo que enlaza, desde dentro, dominio y espontaneidad (49). Esto es, que para conquistar la auténtica espontaneidad, es necesario el señorío de sí y, para conseguir éste, el poder conducirse espontáneamente. Pues la manifestación de alegre soltura frente al otro no es algo de lo cual pueda fijarse un comienzo temporal único, sino que su logro se afianza en sucesivos actos de dominio interior.

Claro está que intuitivamente aprehendemos, más bien, un antagonismo básico separando la fluidez de lo espontáneo, de la transitoria anquilosis íntima propia del ejercicio espiritual del autocontrol de los estados de ánimo. Pero es que ocurre que la rigidez del autodomínio se deshíela, desaparece en el despliegue del vínculo inmediato con el otro. En la humildad ante la persona ajena, ya no hay tensión, aunque como etapa previa de su conquista haya supuesto el vencer fuerzas interiores que impulsan a la tenaz rebeldía personal. Recíprocamente, en la actitud de autodomínio despunta ya la humildad. Porque es la soberbia la que alimenta el fuego de la violencia. Al crecer incontenible, los ojos de quien la

vive quedan ciegos para lo objetivo. En la violencia, todo juicio acerca del otro se desvía de la real singularidad de que éste es poseedor. Se le degrada en lo general, borrando en el enemigo o interlocutor todo rastro de lo personal. Porque a parejas con ello crece la soberbia, sin mezcla de responsabilidad que enturbie el placer de no querer dominarse. Así comprendemos a Laotsé cuando afirma que la humildad ante los demás abre el camino de la unificación con el Tao. De tal modo, que en el vínculo interpersonal inmediato confluyen, hasta confundirse, fortaleza y blandura del ánimo. [93]

- II -

La infinitud del anhelo acrece el desaliento en el hombre, ya sea que se dirija al mundo de lo erótico o que se contemple el curso de lo social. Es la seducción y rechazo a un mismo tiempo, condicionada por lo infinito del querer que, una y otra vez, devora presencias y las requiere nuevas. Pues surge aquí algo ilimitado que corre como el tiempo, siempre presente; anhelo que lejos de producir un estremecimiento profundo, se traduce en deseo de autoaniquilarse o en una suerte de nostalgia del querer, al presentir la misma infinitud de sus direcciones posibles (lo cual no ocurre en la voluntad de unificación con la naturaleza, que como tensa disposición interior nunca degrada a uno hasta la linde del automenosprecio). La desmesura en el desear, enturbia y desazona, por el incesante espejismo de ilusorios objetos últimos de la aspiración. Pero, sobre todo, el desánimo sobreviene cuando el desajuste entre el individuo y la comunidad llega a ser muy profundo. Por eso, la obscura infinitud del anhelo reviste formas distintas, en concordancia con el sentimiento de solidaridad que anime a los distintos grupos humanos. Hay la tragedia íntima del anhelar que aniquila en su ilimitación, por no vislumbrar el individuo un todo social al cual poder incorporarse vivamente. En este sentido, sin recurrir a ningún artificio conceptual, cabe decir que el desear inacabable es, en el fondo, dolorosa soledad. La vida en auténtica comunidad sofrena el anhelo que se nutre de sí mismo, desviando la voluntad de un torturador querer sin límites (50). [94]

Ahora bien, cuando el americano se detiene como interiormente encantado en el puro anhelar, se debilita en él la valoración metafísica del hombre. Entonces surge con infantil buena conciencia, junto a la opacidad y penumbra en que se oculta la imagen del otro, un difuso sentimiento de irresponsabilidad. El cual se revela, tanto en el comportamiento individual como en la contemplación indiferente del espectáculo del extravío colectivo observable en las más varias esferas de la vida social. A diferencia de lo que caracteriza las formas indeterminadas de irresponsabilidad que siempre se dan, frente a hechos y personas igualmente indeterminados y supuestos más que conocidos, esta embozada e ingenua irresponsabilidad de que hablamos radica, específicamente, en la manera de concebir la participación personal en el destino colectivo. Lo cual presenta entre nosotros rasgos peculiares. Se observa, en efecto, una popular concepción consistente en un amplísimo «no ser responsables». Ya se refiera al futuro de la persona ajena o al

cambiante curso de los acontecimientos de orden social. Esta falta de un sentimiento de responsabilidad, da la medida del hermetismo imperante en la conciencia individual. Por lo demás, el sentido de la responsabilidad no es algo unívoco. Al contrario, es fluctuante, y se desenvuelve en estrecha dependencia del tipo de relación básica existente entre el individuo y su sociedad. Es decir, el llamado de la responsabilidad es históricamente variable. Distinto es el horizonte de las responsabilidades exigibles al individuo en una teocracia, en un estado totalitario, en una democracia gobernada por una coalición de partidos así como diverso también en una sociedad regida, con inexorable rigor, por un partido único. En nuestro caso, se trata de una general irresponsabilidad por contemplar la desproporción entre las palabras y los actos, [95] entre lo que se hace y lo que se desea, en fin, por no sentirse el individuo verdaderamente representado por la élite directora.

Ahora, desde otro punto de vista, ocurre que el sentimiento de hostilidad contra sí mismo experimentado al percibir el caótico agitarse de las pasiones en la intimidad, y al vislumbrar la propia irresponsabilidad como caída por debajo de sí y abandono de los requerimientos exteriores, deriva finalmente hacia una particular actitud de dureza. Y tal que, con frecuencia, la insensibilidad se convierte en indolencia, y como ya vimos anteriormente, en una suerte de extraña impiedad psicológica respecto del otro. En Chile, esa reacción caracteriza un aspecto de las relaciones entre gentes del pueblo. Pero no todo es negativo en dicha frialdad. Podría decirse que ella lleva implícita la concepción silvestre del arbitrio humano. O, expresado en otros términos: el tono afectivo de las relaciones se envuelve, dialécticamente, en una atmósfera de indiferencia por la certidumbre de la existencia de la libertad personal, lo cual limita la comprensión a un frío no querer justificar las acciones censurables. Así, el soterrado y difuso conocimiento de la voluntad se manifiesta en la convivencia como preocupación o despreocupación, como amor o desamor, según que en ese juego de tensiones anímicas se experimente o no el significado moral de la voluntad.

El valorar y comprender al prójimo puede nacer, ya sea del saberse mutuamente poseído por las pasiones -comprensión que se agota en el acto de proyectar en los demás la honda hostilidad que rige para sí mismo- o del saberse capaz de ejercer el dominio interior. En este último caso, el comprender engendra un vínculo de índole amorosa, diferenciado, que superando la percepción natural de la psique ajena, conduce a la más honda vivencia del tú.

La soberbia, o la impotencia para dominarse, alimenta un ánimo hostil cuya expresión más cabal es la proclividad a generalizar, abandonándose al deseo de nivelar sin querer diferenciar. Cuando en la vida de un pueblo irrumpen fuerzas primitivas, oscuras, atizando odios, uno de los primeros síntomas de su aparición resalta en la propensión casi morbosa de los individuos a generalizar. Por el contrario, el autodomínio fundamenta siempre visiones singulares, reveladoras de etapas creadoras de la existencia social. Pero en el odio que se infiltra, por momentos, en la convivencia americana se oculta la fe en el hombre. «Quien no cree en el hombre -escribe agudamente E. Spranger- no puede odiarle». Si bien, agrega

más adelante que «en el que odia se produce fácilmente una generalización [96] teórica. Extiende al grupo el desengaño de que le hace víctima el individuo».

Sin que pueda establecerse un rígido encadenamiento jerárquico entre la experiencia inmediata del prójimo y el autodomínio, es el hecho que serenidad interior y experiencia primordial de la criatura se enlazan unitariamente en el alma. El americano del sur vive la realidad del tú y del nosotros en tensiones que oscilan entre la sumersión anárquica en un abismal sensualismo, la entrega escéptica a lo impersonal y la voluntad de comprender al hombre en sí mismo. Lo primero representa, en verdad, intransigencia vital, aun no aplicada a lo moral; mas, por lo que toca a lo segundo, se juzga la singularidad del instante que vive el otro yo en función de la potencia ilimitada que nuestra concepción de la vida confiere al individuo en general.

Capítulo VII

Del sentimiento de Lo Humano

- I -

La naturaleza misma del aislamiento del americano, condiciona su forma de vivir al hombre, la que se desenvuelve a favor de un particular problematismo, donde la convivencia participa simultáneamente de sentimientos de hostilidad y de anhelos de aproximación interior al otro. Sin embargo, en esta actitud de hermetismo no es lo esencial la falta de prójimo dada como decidida posición negativa, enemiga de la creación de vínculos profundos, sino la intransigencia.

Intransigencia, en cuanto ella supone afirmar, un aspirar creciente hacia algo no logrado, cabal necesidad de prójimo. O, expresado más formalmente: ciertas modalidades de percepción del alma ajena, de sensibilización frente a ella, condicionan el comportamiento que aparecerá como abriendo un abismo entre las individualidades, al favorecer un hermetismo anímico insalvable cada vez que, por algún motivo, la relación no pueda desenvolverse con plenitud. De este modo, el aislamiento subjetivo se delata como la consecuencia psicológica de una acendrada experiencia de la individualidad, [97] cuyo despliegue se inhibe, entre otras causas, por la existencia de un contorno social percibido como extraño. Es la soledad en la convivencia -en el sentido que le hemos dado anteriormente (51)- que una vez más vemos cómo penetra todas las relaciones.

Describiendo las características propias de los pueblos de la pampa argentina, en que la «fiesta» es el mismo pueblo reunido, E. Martínez Estrada nos entrega la pintura fiel de uno de los aspectos del aislamiento, cuyo perfil interior buscamos en su fuente viva: «Si se baila, las parejas no hablan, atentas al compás. Y, sin embargo, algo se comunican, porque el amor no tiene otras oportunidades. Las mujeres ocupan un sector, en sillas alineadas; los hombres se agrupan aparte, beben y dicen picardías. La orquesta de violín, flauta y guitarra hace que los

hombres vayan hacia las mujeres, y hombres y mujeres están juntos mientras lo quiere la música. Inmediatamente después de cesar, cada cual ocupa de nuevo su sitio; ellas a un lado y ellos a otro. Las pobres mujeres están acostumbradas a contentarse con muy poco y a ser resignadas. De ese contacto fugaz, superficial, corporal, nace a veces el amor fecundo en hijos. El noviazgo se inicia así, de manera que nadie lo advertiría, y es curioso cómo ellas pueden adivinar en esos hombres que se avergüenzan de la mujer, que se las desea. Se diría que el noviazgo es entonces lo más natural, una necesidad inherente a ese estado de cosas. Mujer y hombre se aman desde tal fecha y ni el noviazgo ni el matrimonio tendrán después mayores complicaciones. Inclusive el adulterio, si sobreviene, será una peripecia sencilla. Las pasiones, como los vicios y virtudes son fuerzas naturales. Por dentro de todos y por sobre todos está la naturaleza; ese campo liso, monótono, eterno» (52).

En Chile, podríamos describir una fiesta de campo con parecidos tonos y claroscuros, y aplicar también las finas observaciones del pasaje que comentamos a momentos semejantes en la vida de otros países latinoamericanos. Y aún pensamos que Martínez Estrada está en lo cierto cuando dice, refiriéndose al hombre de la pampa que las «tentativas de establecer una correspondencia humana a fondo, se le frustran porque es un ente solitario». Por dondequiera vemos la unidad que elaboran entre sí mirar sombrío, soledad, pasión, indiferencia, tanto como ambigua apatía, [98] abandono y tensión, naturaleza y paisaje, voluntad personal y fuerzas elementales desatadas en el mundo exterior. No obstante, creemos que este escritor corta las alas a la posible universalidad de su visión al atisbar lo originario, más en lo geológico, geopsíquico -si se quiere-; más en la ahistoricidad del paisaje y su grandeza opresora; más, en fin, en las hostilidades materiales de la soledad, que en la busca que se orienta hacia la primaria experiencia del otro, hacia la soledad por honda y trascendente necesidad de prójimo.

Trátase, por lo tanto, de un género de aislamiento espiritual que alumbra un deseo vehemente de proximidad con el ser del otro. Tal proximidad, cuando logra realizarse con plenitud, no tolera otro elemento inarmónico en la relación que el constituido por la mutua experiencia de la inefable singularidad. De tal suerte, que la vinculación inmediata con la persona ajena, y el ascenso hasta la inefable desarmonía de lo singular en uno y otro, que todo vínculo posee como límite, representa la voluntad más honda latente en el aislamiento. Por eso ocurre que en las relaciones entre el hombre y la mujer, la dolorosa certidumbre de una insuperable limitación comunicativa se vierte, al fin, en el deseo de unificarse con lo amado. Así, de la recíproca contemplación, del buscar lo infinito en lo profundo de la mirada se tiende, en el amor, a una especie de voluntaria pérdida de la individualidad.

La experiencia o visión de lo singular en el alma fundamenta o restringe la posibilidad de establecer vínculos profundos, según que ella se inhiba o exprese. En el primer caso, conduce al aislamiento; en el segundo, en cambio, se acrecienta la pasión de realidad que guía a la acción, en el fondo siempre animada de amor a lo singular en el hombre.

Este vivir la presencia humana de que aquí tratamos, es anterior a cualquiera racionalización o mito romántico erigido sobre la idea de la

individualidad. Cabe afirmar, en efecto, que quien experimenta originariamente la presencia de la criatura, acrecienta y purifica su afectividad en tanto percibe la espontaneidad expresiva que aquélla encierra. Cuando hablamos del americano del sur como del hombre sin prójimo, nos referimos a su modo de tenerle presente, de amarle o juzgarle a través de las más contradictorias reacciones. Porque esa manera no siempre se proyecta o continúa creadoramente en la actividad social, sino que, a menudo, aflora en actitudes de repulsa ante el otro, orientadas por su característico recogerse dentro de sí mismo. [99]

- II -

La contienda primordial entre la voluntad de vivir inmediata o mediatamente al otro fundamenta el carácter particular de las estructuras sociales. No obstante, ambas tendencias suelen arrancar de un primitivo negarse el individuo a sí mismo. Pues hay maneras de autonegación que toman su fuerza de un poderoso anhelo de participar en la existencia del otro yo, como también hay la soledad que es anhelo no satisfecho de captar al tú en su fresca espontaneidad, en su inmediato manifestarse.

Cada idea del hombre sustentada por un estrato o estamento social, legítimas modalidades propias de perseguir o rehuir el acto de enfrentar la condición del individuo en su ser mismo, no relativizado. Formulando, ahora lo precedente de un modo general, digamos entonces que tales huidas son plenamente positivas, en tanto que están motivadas por alguna transitoria imposibilidad, tal como la desesperante impotencia para establecer vínculos inmediatos, orgánicos, personales con los demás (y sólo en este sentido estricto). Positivas, porque indician una valoración subyacente no desmentida por la congoja del aislamiento cuya intensidad fluye del saber que existe un vínculo liberador no alcanzado. Y, según que el individuo sea vivido de ese modo, o concebido como fragmento del universo, no valioso en sí mismo, se malogrará o no la posibilidad de establecer relaciones puras y espontáneas con el nosotros. Lo cual no debe asimilarse a una teoría puramente esteticista del individuo pensado como microcosmos, menos significativa que la experiencia de lo individual aquí aludida, sobre todo cuando se la reduce a una imagen estática. (De cómo engarzan, en el caso particular de la mística cristiana, deseo de unificación con el todo y amor al prójimo, no podemos tratar en este lugar).

Por otra parte, no es posible aislar la idea del hombre del sentimiento primario de lo humano, de manera que al subordinar, como aquí lo hacemos, la una al otro, únicamente pretendemos fijar puntos de referencia ideales a fin de que resalte con mayor nitidez la unidad del proceso.

La vivencia más profunda de la persona ajena, se revela en la intuición de las múltiples manifestaciones de la espontaneidad y dinamismo propios de la intimidad del otro yo, que sólo aprehendemos directamente en su melodía corporal. Por eso, al tratar de establecer nexos profundos y coherentes, que ordenen la infinitud propia de aquella interior movilidad, nace entonces la idea del hombre; surge como la trayectoria ideal en la

[100] cual germinarán todas las posibilidades espirituales que la persona ajena encierra. Además, constituye un aspecto principal del dinamismo originario propio de dicha «idea», el querer vincular la infinitud expresiva a lo singular dado en esa misma individualidad. La esencia de la relación interpersonal, como tal, se fundamenta en la búsqueda del equilibrio interior en el otro. Es, pues, en la lucha por armonizar la experiencia de lo infinito y único, de un lado, y la necesidad de comprender el núcleo ordenador de los cambios afectivo-espirituales del prójimo, donde se genera la idea del hombre. Sólo artificialmente resulta posible aislar la experiencia del tú y la honda necesidad de establecer vínculos con los demás. Porque en la relación convergen y se fusionan el deseo de conjurar la inasible movilidad interior del otro, aproximándose a la fuente singular de que mana, desde lo particular en uno mismo. La ilusoria anulación recíproca de lo personal en el amor, tan sólo disimula su búsqueda misma.

Todas las manifestaciones individuales y colectivas, artísticas o políticas, no obstante su tráfigo contradictorio, transcurren en América bajo el signo de una voluntad que ama los nexos inmediatos; bajo el signo, es cierto que en veces eclipsado, de un querer estar directamente representado, rehuyendo seguir cualquier camino que extravíe en una forma de unificación social mediatizadora. De ahí la aparente incoherencia de nuestra vida política. Aparente, porque en el fondo discurre la real continuidad de un no querer adquirir sentido a costa de despersonalizarse. De ahí, también, que el chileno describa inverosímiles meandros políticos, y ello no tanto por maquiavelismo, cuanto por obedecer a íntimos impulsos de indomeñable autonomía, y que reaccione hasta ahora -hay que decirlo- menos por el lado del resentimiento que por el llamado de afirmaciones políticamente idílicas.

A continuación deseamos mostrar los diversos desplazamientos psicológicos que condiciona en el americano la propensión a lo inmediato o mediato en la índole propia de sus relaciones sociales.

- III -

Expresándonos a favor de conceptos sociológicos contrapuestos, distinguiremos dos modos de convivencia en las agrupaciones humanas, actuantes como tendencias directoras básicas. Es el uno, el que siendo [101] expresión de la máxima prescindencia de contenidos personales compatibles con el hecho de convivir, delata actitudes de huida ante el hombre, de desconcierto e incluso de impotencia; y el otro, aquél que extrae su fuerza configuradora de la íntima necesidad de crear vínculos no mediatizados con la persona ajena. La agudización de la impotencia frente al ser del hombre conduce, en el primer caso, a la hipóstasis del hombre-sociedad, como intento de conjurar la individualidad, el que se torna tanto más imperioso cuanto más visceralmente perciban los individuos la presencia del hombre.

Porque cuando no se posee un sentimiento ético o religioso tan sólido como para orientar y organizar la vida individual, aquella «prescindencia» acarrea angustia y vacío. Pues el pavor metafísico frente al hombre

(maravillosamente poetizado por Dostoyevski), siempre surge de un simultáneo temer y amar lo humano inefable. Negar la singularidad, anular la presencia, tal es el ritual propio del primer modo de convivencia aludido. En él se conjura lo personal mediante acciones de dirección colectiva que mediatizan la imagen del hombre.

En el curso de la historia, este vaivén se reviste de un gran número de formas, aunque todas ellas susceptibles de ser reducidas, en el plano de la convivencia, a dichas direcciones básicas. En los extremos cabe situar, en cuanto a la primera, a los diversos totalitarismos y, en lo tocante a la segunda, a los tipos de sociedad animados por el espíritu de un querer subordinar el Estado al individuo, o en que se exalta aquél sin anular éste. Como un ejemplo todavía más general, recordemos que en toda auténtica revolución, en algún sentido liberadora, se viven, por breve que sea ese lapso, momentos llenos de la pura alegría que irradian los contactos inmediatos, que brotan del aprehender al hombre en sí mismo. Con razón, para la conciencia histórica, en ello un pueblo alcanza su experiencia cultural más alta.

Haciendo abstracción de sus contenidos particulares, el poner de relieve la existencia de dos tipos de sociedad; o mejor, el hecho de destacar el dinamismo de dos modos particulares de convivir en las sociedades, debe entenderse como un continuo oscilar y recíproco influjo de una forma en otra. A partir de tal enunciado, el proceso de la historia acaso pueda comprenderse por la continua variabilidad dialéctica pendulando entre la mediatización y la inmediatez propia de los vínculos interpersonales (lo cual no significa que dichas tendencias colectivas no coexistan en ciertos aspectos o circunstancias culturales). [102]

Pero, lo cierto es que el oculto sentido de la acción recíproca operante en las disposiciones básicas configuradoras del estilo vital colectivo, sólo es revelado atendiendo al entrecruzamiento de tres factores fundamentales: a) el objeto al que tiende la voluntad de unificación, según cuya naturaleza aparece como exigencia íntima; b) el vínculo mediato o inmediato, y c) las formas correspondientes de autodomínio que dimanen tanto del objeto de unificación como de su correlato natural dado en la índole de las relaciones sociales.

Como para seguir el curso normal de esta exposición resulta fundamental, conviene tener presente las críticas que dirigimos a la sociología formal (53). Mostramos en ese lugar que las categorías sociológicas de comunidad y sociedad, de voluntad esencial y voluntad arbitraria, en el sentido de Tönnies, e incluso la idea de Wiese de clasificar las relaciones humanas según el mayor o menor grado de «distancia» que separe a los individuos, únicamente cobran realidad al ser delimitadas por los conceptos más generales de inmediatez y mediatización de los contactos interhumanos. Especialmente porque esos criterios de interpretación de los fenómenos de convivencia aplicados a lo real, revelan una movilidad de que carece la teoría que postula la existencia de aquella trama de estructuras colectivas bipolares. Rigidez que contrasta con los supuestos que guían al descubrimiento de la unidad que subyace a los nexos con el mundo y al tipo de relación con el otro. Lo cual, llevado hasta sus últimas consecuencias, muestra que en la vinculación con el mundo, concebido como sociedad o naturaleza, y en el modo de referencia a

los demás, se despliega una doble dirección de sentido que expresa el fenómeno esencial del tener perspectivas vitales. Esto es, a la inmediatez del enlace de convivencia, corresponde la mediatización de los nexos objetivos con la realidad y, por el contrario, la mediatización del vínculo con el otro yo armoniza con la inmediatez del estar en el mundo. De tal suerte que a la disposición necesaria para aprehender a la persona ajena en sí misma, coordínase el tener mundo objetivo, un contorno, horizonte ilimitado. En cambio, el entrar en contacto con el tú mediatizándolo, por identificarle con una totalidad existente como extraña al individuo mismo equivale, en la dirección psíquica orientada hacia el universo objetivo, a la fusión interior con el ámbito vital. Por consiguiente, cada modo de referencia deriva hacia su contrario al cambiar su orientación del hombre al mundo o de éste a aquél. [103]

El análisis de estos hechos deja ver, sin esfuerzo y con nitidez, que destacando la total situación vital-cósmica del sujeto se revelan como propios de ella, dos momentos o tendencias simultáneos, de plena objetividad y de unificación plena. Así, el deseo de unificarse espiritualmente con el prójimo en el amor, estimulado por la contemplación de lo singular en uno mismo y en el otro abre, al propio tiempo, el horizonte exterior como perspectiva infinita. Del mismo modo, en el impulso de participación mística con el mundo, especialmente en el sentido de las formas de vida primitiva, el individuo es degradado en lo general, convertido en una cosa entre otras, en virtud de aquella misma participación.

La simultaneidad de direcciones anímicas contrapuestas, dada en cada una de las actitudes básicas recién descritas explica, además, el carácter de tensión que manifiesta toda vida humana. El ritmo y melodía de las relaciones se exterioriza en el vaivén entre amar lo valioso que posee el hombre en sí mismo, y el hecho de que en las sociedades históricamente condicionadas se tiende a subordinar ese valor a una instancia superior, con lo que las fuerzas afectivo-espirituales del individuo se orientan buscando en los demás un sentido como de luz reflejada. En resumen, añadamos, por último, que el significado de los cambiantes signos que manifiesta el anhelo de participación en un todo, sólo se descifra y comprende por el conocimiento de la dialéctica propia del sentimiento de lo humano.

- IV -

Cuando afirmamos que el americano tiene propensión a crear nexos inmediatos, con lo que revela su amor al valor de lo humano tomado en sí mismo, entendemos que se excluye de su voluntad de vínculo, incluso el hecho de identificar al otro con uno mismo. Pues si, en general, tal sucede, la identificación con los puros valores humanos se torna tan desrealizadora como el vincularse a los demás a través de la aprehensión de una realidad que trascienda a ambos, como ocurre en los estados totalitarios con el culto al Estado.

Al abordar este punto, tocamos la entraña de un hecho fundamental para el conocimiento del hombre. Que existe un tipo de relación

interpersonal, en la cual el juzgar al otro en sí mismo -sin ver en él valor divino-, aunque amándolo presintiendo en él lo diverso y singular respecto de uno, [104] representa algo absoluto como bien moral. Porque se trata de un acto no relativizable, cualesquiera que sean las circunstancias temporales y sociales concretas en que ello acaezca. Lo cual rige, tanto en la vida histórica como en la existencia universal. Ahora, en cuanto dicho nexo espiritual se desenvuelve junto con un deseo de unificación con lo heterogéneo a uno mismo, no condiciona extravíos personales como en otras formas de participación. Mas, para comprender el alcance último de esa posibilidad es necesario, según veremos más adelante, conocer el sentido de las motivaciones en el hombre. Conocer de cómo existen encadenamientos de motivos que hunden en la necesidad, aún siendo propios del hombre, o que restauran en lo objetivo. Porque sólo el hombre tiene motivos, mas no el animal. Y ello envuelve una dialéctica psicológica muy significativa. Así, cuando aquéllos derivan hacia una singularidad irracional, como sería el caso del fetichismo en el amor, degradan en una participación negativa en el objeto, lo cual equivale a ser arrojado en la necesidad. En cambio, si el curso de las motivaciones que impulsa camino de lo singular acrecienta el equilibrio armónico entre el sujeto y el contorno exterior, favoreciendo la posibilidad de establecer vínculos directos con el otro, asistimos a un ejemplo de lo segundo, esto es, de ascenso a lo objetivo.

Un cierto temor a lo singular se delata en el acto de identificar al prójimo con nuestro propio yo. Pero, sin duda, también es un hecho esencial de la vida del hombre que el hondo pavor metafísico que despierta el aislamiento, sólo se conjura aceptando como bueno lo espiritualmente diverso en los demás. Pues únicamente al vincularnos permaneciendo conscientes de nuestro inefable ser únicos, estamos verdaderamente en compañía. Se comprende, entonces, que exista un género de resentimiento azuzado por la sospecha de la igualdad personal. El cual reviste la forma de un sentimiento de animosidad respecto del individuo a quien se ve como participando en un común destino, actitud observable de preferencia en las masas y en los medios obreros. Tal fenómeno representa una especie de odio por soledad en lo semejante.

Por eso, al criticar Max Scheler, en su *Esencia y formas de la simpatía*, la teoría de la unificación idiopática y las interpretaciones metafísico-monistas del amor, está en lo cierto al decir: «justamente no es el «sentido más profundo» del amor tomar y tratar al prójimo como si fuese idéntico con el yo propio. «Si tomo y trato a alguien «como si» fuese idéntico en esencia con el yo propio, esto quiere decir, primero, que sucumbo a una ilusión acerca de la realidad, y segundo, que sucumbo a una ilusión acerca [105] de la esencia. Lo primero es claro, puesto que en el mismo momento su realidad en cuanto «prójimo» desaparecería en el fenómeno, no habría ninguna genuina esencia de «amor al prójimo», sino que este amor se limitaría a ser un caso particular accidental y explicable psicogenéticamente de la esencia del amor propio...» «Pero también lo segundo es claro. El amor implica justamente el comprensivo «entrar» en la individualidad ajena y distinta por su esencia del «yo» que entra en ella como en tal individualidad ajena y distinta...»

Reflexiónese, entonces, en la penuria afectiva capaz de condicionar

una tendencia general -o la concepción, si se quiere-, de una primaria igualdad de todos los individuos entre sí. Es ser arrojados, inexorablemente, en la definitiva soledad, pues, ya lo dijimos, de la conciencia del ser únicos se alimenta la verdadera llama de la auténtica compañía.

De este modo, a partir de la idea del hombre que intentamos comprender, no debe sorprendernos que entre los chilenos se observen contradictorias duplicidades. Las afirmaciones de signo absolutista son rechazadas por nuestra espontaneidad y amor a lo en sí mismo valioso. De ahí que los partidos políticos no consigan penetrar hondamente en el individuo hasta configurar su forma de vida. Lo que a veces en la acción aparece como farisaísmo, obedece al hecho de que nada compele a actuar y vivir de un modo determinado, salvo lo que se estima como valioso más allá de cualesquiera condicionamientos externos. De ahí, también, el sentimiento inefable de libertad y autodeterminación, que, por instantes, se vive en América. Acaso la misma alegría que experimenta el americano por «tener amigos» y sentirse «hombre», así como la continua presencia interior de lo humano que lo anima, explique la relativa indiferencia que manifiesta por el curso del acontecer social tomado como puro designio material.

- V -

Al descender desde las manifestaciones objetivas de una cultura y una sociedad hasta la génesis psicológica de su concepción o idea del hombre, nos aparecerá con toda claridad esa idea y la valoración a ella inherente, como indisolublemente ligadas a la experiencia primordial del prójimo característica de ese pueblo.

Representémonos ahora, por un momento, el tipo de relación propio del hombre arcaico, a fin de ver cómo se da en él, cómo vive dicho proceso [106] genético. La intuición mágica del alma ajena característica del primitivo, no puede ser comprendida atribuyéndole un puro teorizar, acorde con el cual configuraría la conducta. Sus modos de reaccionar frente a los otros miembros de la tribu, su intuición fisiognómica del contorno vital, anulan toda posibilidad de comprender su comportamiento en función de un esquema mental consciente, postulado como posición teórica. En algunos pueblos primitivos, la estructura del ser humano es mágicamente pensada como constituida por un doble ser; el uno exterior y visible, el otro interior, puramente anímico, invisible. A la parte no corporal y psíquica también se la concibe como poseedora de una duplicidad, en el sentido de que un elemento de ella puede entrar en contactos con la esfera mágica. En lo que respecta al comportamiento frente al prójimo, esto significa que el primitivo no sólo capta la forma anímica en su encarnación corporal, sino que siempre tiene presente el elemento mágico del alma, que al actuar es capaz de transformarse, por ejemplo, en algún peligroso animal de la selva, no subsistiendo en tal caso otra relación con el otro yo que la puramente mágica.

Vemos aquí cómo una particular experiencia de la realidad anímica de los demás, incorpora un momento de cautela y temor al mutuo

comportamiento. Esta mentalidad impone al primitivo ciertas restricciones en los tratos sociales, como ser la conveniencia de no contradecir al interlocutor, pues, consecuentes con su concepción mágica de lo real como sobrenatural, toda contradicción representa, o bien es el signo de un conflicto capaz de llegar a perturbar la deseada estabilidad del mundo circundante.

En resumen, y volviendo a nuestro mundo, digamos que pertenece a la esencia propia del darse a la conciencia la presencia interior del otro, el que exista cierto orden jerárquico en la sucesión de los actos espirituales cuyo encadenamiento dialéctico comienza con el despliegue de la espontaneidad expresiva hasta alcanzar el verdadero espíritu de la acción. Todo ello no sin que antes la experiencia del autodomínio alumbrase una imagen diferenciada del prójimo. No se trata de la conquista de una proximidad moral al hombre, sino de una manera de «vivirlo» que conduce a la conducta moral natural, cuyo alcance y sentido últimos deberemos aún precisar.

Así, la descripción del proceso que hace posible la ruptura del aislamiento subjetivo -que arranca de sucesivas actitudes de espontaneidad expresiva, autodomínio, visión diferenciada de la persona ajena hasta culminar en la acción-, conduce al conocimiento de una experiencia afectivo-espiritual [107] que designaremos como sentimiento metafísico primario del prójimo. Y avanzando un paso más, podemos concluir que una peculiar vivencia del otro yo, por necesidad de su misma naturaleza, guía hacia la acción, a partir de las actitudes ya descritas, las que a pesar del inefable y complejo funcionamiento de los hechos psicológicos en que se fundan, también se rigen por aquél sentimiento primario.

Capítulo VIII

Sentimiento de lo humano e impotencia ante el prójimo

- I -

Los oscuros matices, las brumas en que se envuelve y transcurre la vida del americano, ocultan un íntimo constreñirse frente a la persona ajena, que ostenta tonos aún más sombríos cuando no los contemplamos en el exterior despliegue de la actividad social que todo lo disfraza con su ardor transitorio, sino en la fisonomía que ofrece la convivencia inmediata. A nada se resiste tanto el americano como a entregarse plenamente en sus relaciones; no obstante, nadie como él vive más desolado esta fase de su evolución, de ahí la huella tortuosa que deja en sus caminos el poderoso anhelo de superarla que experimenta.

La distancia y lejanía interior en los contactos que caracteriza el panorama de su vida, por la fragilidad de los vínculos humanos con los que ella se teje exacerba el ánimo expectante negativo, llenándolo de dolorosa ansiedad. En radical alternativa se vive el ser y no ser del hombre, para decirlo atendiendo al sentimiento como de inexistencia del otro que invade al espectador cuando se evidencia en su semejante la incapacidad de

establecer relaciones personales hondas y duraderas. Poco importa la consideración de las formas aparentemente armónicas con que se reviste la vida familiar y colectiva; siempre perdura, de un modo entrañable, ese género de aislamiento o interior fractura que denominamos impotencia ante el prójimo. Esta actitud, testimonia por una parte el agudo experimentar el ser del otro yo y, por otra, aviva, como correlato psicológico de [108] esa misma disposición, la imperiosa necesidad de establecer vínculos simpáticos con el otro. Tal impotencia es vivida, además, en el oscuro sentirse a sí mismo como inactual. Ahora, quien a su vez la contempla y presiente desde fuera, cree asistir como a un decidido esfumarse de la personalidad ajena.

El contacto orgánico y espontáneo con los demás, latente ya en la afirmación de lo concebido como legítimo en sí mismo, siempre condiciona en el individuo un ánimo alegre, pues, de algún modo esa espontaneidad afectiva se origina en el percibirse actual respecto de sí. Por el contrario, la angustia producida por el desplazamiento de las motivaciones, por la conciencia de la lejanía y no ser del propio yo, limita la forma interior de los contactos sociales en el sentido de la máxima prescindencia compatible con la naturaleza de las relaciones interhumanas.

Proseguiremos en esta dirección las consideraciones anteriores sobre la soledad, iniciadas en la Primera Parte.

- II -

El sentimiento de soledad que más frecuentemente acompaña al americano, es el que surge por las inhibiciones que le impiden expresarse espontáneamente y que coartándolo, lo dominan. No se piense en una pura agudización de la soledad determinada por impotencia expresiva. La verdad es que dichas inhibiciones poseen una fuente de origen más profundo, nacen de la transitoria imposibilidad de establecer vínculos, en el sentido de un no poder integrarse vivamente en el prójimo. Es decir, se trata de una soledad motivada por honda intuición del tú, antes que por alguna suerte de irreductibilidad o desarmonía en las actitudes.

El desorden interior, la inestabilidad de su ánimo, la propensión a caer en el ensimismamiento, afinan la sensibilidad que le permite descubrirse como lejano de sí mismo. Nuestro hombre se conoce en la medida en que presiente la no coincidencia de sus reacciones con el remoto horizonte de sus motivos, en que sabe de la desproporción existente entre la norma interior inspiradora de sus actos y los actos mismos. Conocimiento de sí que, claro o confuso, infiltra inseguridad en su conducta, así como también la irresponsabilidad de quien siempre cree poder permanecer al margen y no influido por sus propios actos. Desconoce o pretende ignorar la debilidad o fortaleza que deriva de las propias acciones, ya que éstas acumulan [109] morales precedentes y elaboran la tradición de sí mismo. De este modo, llega a creer -y ello se revela en la ingenuidad que en ocasiones manifiesta para concebir la libertad-, que puede desvanecerse la sombra de las decisiones del pasado, sobre todo cuando son de naturaleza íntima. En este sentido, el americano es

espiritualmente discontinuo, inactual, lo que colabora en la formación del sentimiento de extravío al ponerle en evidencia su estar profundamente solo ante los demás. De ahí deriva, por natural encadenamiento reflejo -todo le induce a ello-, su creencia en la inautenticidad de la persona ajena.

No hay soledad más dolorosa que la surgida de la contemplación de la lejanía en que uno se encuentra respecto de sí mismo, sobre todo cuando tal perspectiva recíproca caracteriza psicológicamente a todo un grupo social.

El americano es el cohonestador por excelencia, de donde fluye la suspicacia que aflora de ambos lados al iniciarse las relaciones. En esas amistades detenidas en un punto muerto afectivo, ensimismadas, que tienen como contrapunto la discontinuidad, parece que el individuo se dijera en solitario diálogo: «el que está conmigo no es él». Samuel Ramos, en su obra ya citada, *El perfil del hombre y la cultura en México*, esboza una descripción del «pelado» con proyecciones hacia la comprensión de la psicología genérica del mexicano. En tanto este escritor se mueve en el plano empírico y descriptivo, reconocemos la agudeza de sus observaciones, y en esto de la desconfianza, sin duda está en lo cierto: «La desconfianza de sí mismo -escribe- produce una anormalidad de funcionamiento psíquico, sobre todo en la percepción de la realidad. Esta percepción anormal consiste en una desconfianza injustificada de los demás, así como en una hiperestesia de la susceptibilidad al contacto con los otros hombres». «La nota del carácter mexicano que más resalta a primera vista, es la desconfianza. Tal actitud es previa a todo contacto con los hombres y las cosas. Se presenta haya o no fundamento para tenerla. No es una desconfianza de principio, porque el mexicano generalmente carece de principios. Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo del ser».

Pero esta suspicacia que, a juicio de Ramos, no queda circunscrita para el mexicano al género humano, porque se «extiende universalmente a cuanto existe y sucede», no nos parece que se dispare al vacío, derivando finalmente hacia un apriorístico virtuosismo escéptico. La cautela ante el otro, refinada o abrupta y silvestre, no indica un recelar ante lo falso y engañoso, [110] o un dudar rencoroso y avieso, sino que representa un atisbo del extravío que domina a los que conviven en su círculo más próximo. A veces se manifiesta hasta jovial y alegremente suspicaz, como resignándose al hecho de que el comportamiento del prójimo, compensatorio de alguna deficiencia, representa la condición casi natural del extravío de sus semejantes. En este punto, la soledad del americano tiende a confundirse con el sentimiento de la criatura, en tanto que una aproximación a tal experiencia primordial se manifiesta ya en el hecho de contemplar al otro yo como preso en la urdimbre de elementos que implican azar y necesidad, momentos de arbitrio y determinación. Lo cual, en uno de sus aspectos es vivido en la primaria comprensión de los rasgos fisiognómicos que, en su movilidad señalan no sólo el insuperable condicionamiento de lo individual por lo genérico, sino, además, la visión de lo irracional en los motivos del otro. Y, en fin, puede ocurrir, cuando el curso de sus motivaciones se singulariza alejándose hasta lindar con lo para uno incomprendible, que ello abisme en una especie de vértigo ante lo

irracional.

Caracterizándose el vivir del americano por su discontinuidad, sucede que sólo fugazmente penetran, por decirlo así, las conciencias unas en otras. Esto es, los rafagueos en que se tiene presente al individuo como forma íntima valiosa en su pura diversidad original favorecen, con su ritmo contradictorio, el descenso al ensimismamiento o las violentas y súbitas sensibilizaciones ante el prójimo. Tal discontinuidad es proclive al ánimo turbio, agitado por anhelos desordenados y fomenta la hostilidad dirigida incluso contra el propio yo. En cuanto a los demás, se les vive a través de una extraña impiedad estimulada por la contemplación de la ansiedad apetitiva, impiedad que en situaciones extremas se transforma en un rencor indeterminado. Pero no se detiene aquí el encadenamiento de estos fenómenos básicos. El espectáculo del desear vehemente que fluye del desorden interior, del impetuoso querer presagiado como una red que a todos aprisiona, induce al americano a atribuir una doble raíz a la índole propia del individuo y su acto (imaginada todo lo confusamente que se quiera, pero no tan débilmente como para no influir en la configuración de su conducta). La una está constituida por lo pensado como fatalidad general de la vida en comunidad; y la otra, como la raíz que alimenta los ocultos, pero verdaderos motivos de los actos. Aunque tal doble ascendencia parece restarle realidad a la imagen del individuo contemplado le confiere, sin embargo, cierta fuerza espiritual capaz de arbitrio.

[111]

Así, pues, la concepción del prójimo se encuentra animada por las opuestas intuiciones de su ser y no ser; o vemos la fisonomía llena de presente y futuro, limpia del remoto tiempo de los motivos o la mirada vacía, ensimismada. Esta última es la mirada del jornalero chileno, del campesino que deambula por los caminos; mirar distante, lineal, que rompe la armonía de su ser y actuar en lo presente, en el que llamea la expresión de un vivir en el singular tiempo de los motivos. El ambiente de la novela mexicana Nayar, con su vaho de ensimismamiento e impotencia expresiva, de silencio y soledad, describe a través de los antagonismos del mestizo, modalidades de sombría convivencia, típicamente americanas (si bien, aún en la peculiaridad de lo autóctono encontramos manifestaciones universales del diálogo humano). Y en Nayar se dice: «Muriéndonos de indiferencia, de olvido. Pudriéndonos de odio sordo contra nosotros mismos». Y también: «Mestizos de primera mano, con fuertes caracteres indígenas, eternamente pensativos. Tienen los ojos perdidos en su pensamiento hasta cuando trajinan hostigando a la yunta». Pocas cosas desencadenan un sentimiento tan lleno de complejas virtualidades como la contemplación de esa peculiar desarmonía. Porque no sólo perdura como tal desarmonía: además la engendra en el otro. Por el inquietante desamparo e impotencia en que, por instantes, paraliza el ajeno hermetismo. Comprensible resulta, entonces, el fenómeno observado por Samuel Ramos: «El mexicano tiene habitualmente un estado de ánimo que revela un malestar interior, una falta de armonía consigo mismo. Es susceptible y nervioso; casi siempre está de mal humor y es a menudo iracundo y violento».

En resumen, entre todas las disposiciones íntimas así generadas destaca particularmente, aflorando en múltiples formas, el sentimiento de soledad, entendido dentro de los límites ya demarcados. Intuición de la

persona ajena y soledad se implican, como íntima disposición que penetra hasta la más abigarrada vida de «partido» o de gran ciudad; se enlazan cuando la conciencia americana se representa a los individuos como hundidos en el azar interior y entregados a una pertinaz huida de sí mismos. Soledad que teje la red interior en que permanece aprisionado el yo por la desrealización del tú; desrealización que se acrecienta, a su vez, por el obscuro saber de la grieta profunda existente entre su ser actual y el mundo interior de los motivos. [112]

- III -

No debe despertar perplejidad el hecho de perseguir tenazmente el tema de la soledad en el hombre, ni menos sorprenderse de la existencia del «solitario» americano. Porque no se trata de «héroes del yermo», como designa Burckhardt a los primitivos anacoretas cristianos. De hombres conviviendo y actuando en soledad se trata. Además, ¿como extrañarse, si ocurre que vivimos un instante histórico de tan definitivo tránsito hacia la subordinación del individuo al espíritu colectivo? Pues la titubeante búsqueda del camino por donde el amor al nosotros acaso alcance la ingenuidad propia de una posición originaria constriñe, dialécticamente, al ensimismamiento.

Sabido es que las comparaciones entre períodos de transición, resultan muy fecundas como analogías históricas. Por eso es natural que Burckhardt que, como auténtico narrador, posee un fino sentido para distinguir lo legítimo de lo culturalmente inauténtico, prefiera describir aquellas etapas en que se enlazan lo vivo y lo muerto; en que se entremezcla lo ya agónico con actitudes que anuncian nuevas relaciones del hombre con el mundo. Describiendo el origen del anacoretismo y del monacato en la vida del cristiano de los siglos tercero y cuarto, dice con una universalidad que nos alcanza: «Hay un rasgo de la naturaleza humana por el cual el hombre, al sentirse perdido en el ancho y agitado mundo, trata de encontrarse a sí mismo en la soledad. Esta soledad habrá de ser tanto más cerrada cuanto más profundamente se haya sentido el hombre íntimamente desgarrado» (54).

Hoy, en la sociedad contemporánea, el aislamiento, la impotencia, la soledad aumentan por un extraviado sentimiento de común destino, de igualdad, que tal vez consigue rescatar cierto grado de seguridad. Pero ello a costa de perder el espíritu de la comunicación personal en torno a lo diverso e individual en uno mismo sin el cual, como hemos visto, no es posible la verdadera compañía entre los hombres. [113]

- IV -

Cuando el americano percibe al individuo a través de la doble índole de su ser: actual e inactual, auténtico e inauténtico, vive entonces la soledad como expresión de una manera profunda de experimentar al prójimo. Más allá de todo insuperable aislamiento monádico, de todo núcleo inaprehensible oculto en la intimidad, así como de cualesquiera

diferencias ideológicas, el americano es el hombre que convive con su prójimo mirando hacia dos mundos. Porque su soledad es la visión de la realidad e irrealidad con que se le presenta el individuo; es la aprehensión de esta peculiar desarmonía que se ofrece a su sensibilidad. se siente sólo frente a la persona ajena dado que detrás de esa imagen recela otra.

Analizando la historia de México, el mismo Ramos piensa que ella se orienta a través del desdoblamiento del sentimiento de la vida en dos planos separados, el real y el ficticio: «Si la vida se desenvuelve en dos sentidos distintos, por un lado la ley y por otro la realidad, esta última será siempre ilegal; y cuando en medio de esta situación abunda el espíritu de rebeldía ciega, dispuesta a estallar con el menor pretexto, nos explicaremos la serie interminable de «revoluciones» que hacen de nuestra historia en el siglo XIX un círculo vicioso». Sin duda que la consideración precedente resulta exacta, pero creemos que para comprender plenamente el «círculo» aludido es menester descender hasta la esfera de la convivencia inmediata en su inmensa complejidad. Teniendo esto presente, acaso muchos episodios de la historia americana mostrarían aspectos hasta ahora desconocidos junto a un nuevo sentido.

Destacando ahora lo positivo de esa duplicidad que registra el ensimismado en los demás, es menester insistir en que no sería posible saber del extravío sin el impulso de una poderosa necesidad de ser actual a sí mismo. Auxiliémonos tomando un ejemplo de la experiencia filosófica. La vergüenza que experimenta Alcibíades ante la presencia de Sócrates, vergüenza que le lleva hasta desear la desaparición del maestro, revela aquella visión primaria de la criatura donde lo general y lo singular en el hombre aparecen en su cabal realización. Cuando no se ha alcanzado un equilibrio moral, lo individual y lo general propio de la condición del hombre, se erigen contrapuestos en una desarmonía que denota, por decirlo así, no ser. En cambio, la plena actualidad de la persona produce la coincidencia de lo uno y lo otro. El sentimiento, agudizado por la presencia del filósofo, [114] de haber caído tan por debajo de sí mismo y de sus posibilidades individuales, es lo que le llena de vergüenza. Vergüenza, no soledad, porque Sócrates es con plenitud. De ahí, justamente, que diga también: «A veces vería con alegría su desaparición de entre los hombres; pero sé que si esto ocurriera, sería mucho más desgraciado todavía» (55). Por el contrario, la contemplación, la intuición de cómo lo singular en el hombre penetra y se hunde en lo general por la senda negativa de lo impersonal e irracional, condiciona el profundo sentimiento de soledad y de vergüenza por el hombre. Ciertamente, de todo esto, el individuo no siempre es consciente, ni posee de ello un saber teórico, sino que al contemplar o vivir los dos órdenes de obligatoriedad -el individual y el general-, como contrapuestos y deformando la imagen de la persona, experimenta el extravío, la humana caída.

Cabe aún señalar, en Platón mismo, otro matiz espiritual en sus consideraciones en torno al sentimiento de la vergüenza, que nosotros interpretamos a través de la experiencia de lo interpersonal y su valor moral configurador, antes que en el sentido del puro ascenso racional del diálogo. Así, en el Sofista, distingue Platón dos posibilidades tendientes

a educar y purificar el alma (56). La amonestación del padre dirigida al niño, poseedora de una tradición de autoridad originaria, y la de la «crítica». En cuanto a esta última, la interrogación que no refuta, va desbrozando de impurezas el propio pensamiento del otro, hasta que llegando el hombre a entrever lo que verdaderamente piensa, experimenta vergüenza de sí iniciándose, merced a ella, su purificación. Liberación espiritual motivada por vergüenza de sí mismo, no estimulada en el diálogo. Por otro recurso que el de poner a la persona ante sí como frente a un espejo. Es, pues, la vergüenza encendida por la propia inactualidad, que encuentra el camino de la superación también a partir de sí mismo.

Después de lo dicho, se verá que el proceso descrito atraviesa por los siguientes momentos: soledad, al advertir cómo el alma ajena encuéntrase sumergida en la oscura monotonía de lo general; vergüenza, porque la autenticidad [115] del otro le revela a uno su caída por debajo del personal señorío; y, finalmente, vergüenza también ante sí mismo, al evidenciarse el propio extravío interior. Lo cual representa, al mismo tiempo, la purificación final, que culmina en una especial disposición frente al otro, por cuya virtud el hombre conquista el poder de la intransigencia para sí y de la dulce humildad con los demás.

Capítulo IX

Necesidad de prójimo y temor al ridículo

- I -

Al estudiar la esfera propia de los fenómenos interhumanos se muestran nuevos matices y perspectivas, a medida que descubrimos nuevos encadenamientos y configuraciones en las conexiones internas que rigen esos mismos procesos. Tanto por el lado de su universalidad, como por la riqueza de las variaciones en que aquéllos encarnan históricamente.

En cuanto a lo último, ocurre que la ausencia de auténtica religiosidad explica ciertas peculiaridades del sentimiento de lo humano en América, aunque como ritual exterior ella influya en los individuos y los grupos, pero sin alcanzar a modelar su forma de vida. Esta falta de interiorización de lo religioso, no se manifiesta únicamente como desorden en la convivencia. Se revela, amplificada, en las organizaciones socialcristianas. En la trayectoria de dichos grupos y en el carácter de «militantes» de sus adeptos, no siempre pueden establecerse verdaderas diferencias con los miembros de otros partidos. Lo propio cabe decir por lo que toca a su transigencia en las alianzas con organizaciones poseedoras de ideologías poco afines.

Es un fenómeno semejante -en otro plano- a lo que sucede, en general, con el ateísmo en el mundo moderno. En él observamos que por revelarse el individuo incapaz de elaborar una concepción ética que emane de su propio ser, se extravía en medio de fanáticos ideales, compensando su falta de fe con el abandono a un tipo de impersonalismo que se manifiesta [116] como un voluntario querer anularse merced a una suerte de «primitiva»

participación en el Estado (57).

Por otra parte, la falta de religiosidad tendrá distinta repercusión en la convivencia, según que se tienda a una especie de totalitaria mediatización de las relaciones -acaso originariamente condicionada por esa misma ausencia de religiosidad-, o que actúe la valoración del hombre tomado en sí mismo. Supuesto lo último y dada la escasa interiorización de lo religioso asistimos -y no debe entonces sorprender- al despliegue de una gran riqueza de conexiones psicológicas particulares, que ahora intentaremos describir.

* * *

Si deseamos representarnos, en un boceto intuitivo, la posición íntima del americano en su mundo, a la que se subordinan sus modos de reaccionar, podríamos decir: Es tan honda su necesidad de prójimo y tal la intensidad de su continua presencia interior, que ella configura las más diversas formas de su ser y pensar. Pero, como también todo lo contempla desde sus ocultos motivos, viviendo simultáneamente su propia inactualidad, esta visión del hombre se convierte en su soledad, en sentimiento de desrealización de sí mismo y los demás. Pues el americano está agudamente sensibilizado para percibir las diferencias cualitativas existentes entre lo afirmado y la norma de lo afirmado, de donde surge su extrema suspicacia ante las actuaciones individuales o colectivas, manifestada de mil modos. Como fenómeno sintomático de un comportamiento social típico, esta forma de la presencia interior de la persona ajena, es un factor tan hondamente [117] significativo en la configuración de nuestras modalidades de convivencia, que todo lo penetra y anima con el particular dinamismo psicológico que le es propio. Es aquí donde, para el americano, se ubica su esfera de estremecimiento.

En estas profundidades anímicas, insondables casi, se origina también su complacencia en un aparente vivir sin designios. En ella debemos ver como una falta de fe en el hombre que llena de mutua suspicacia nuestra vida. Ese oscurecimiento del destino personal, con frecuencia destacado por diversos autores, posee como características principales un signo temporal; el cansancio ante largas expectativas o intentos de planificar el futuro como, asimismo, la tenaz conducta irreflexiva y, en fin, el poder echar por la borda, en un instante, por atenerse al bien inmediato, posibilidades vitales que se ofrezcan a distancia. Bien. Pero es necesario tener muy presente lo positivo que encierra esta actitud.

A juicio nuestro, indicia falta de fe por intransigencia afirmativa como característica propia, más allá de las universales reacciones del hombre democrático pintadas ya por Platón en La República, donde destaca lo inestable de su conducta (58). Si bien la verdad es que algunas manifestaciones de dicha intransigencia se descubren aún como una suerte de rencor dirigido hacia nosotros mismos. Así, puede leerse en la Radiografía de la pampa: «Lo nuestro no nos interesa porque aun guardamos rencor a lo que somos de verdad». Y si un protagonista, el poeta, en Raza de Bronce grita: «No tengo fe en nadie», antes que un sentimiento de inferioridad colectiva que inhiba toda espontaneidad creadora, hay que ver

en ello hondas vacilaciones en el sentimiento de lo humano, henchido de afirmaciones. Y si ocurre que el chileno deja la apariencia de un desorden exterior, de anarquía en la forma de vida o incluso de dilapidación, es que obedece a cierta permeabilidad afectiva para los problemas del círculo de convivencia en que actúa. No integra una sociedad cerrada, llena de mezquina racionalidad y cálculo, sino que atiende al problema personal y económico del amigo como al suyo propio.

Aquella necesidad de prójimo que se manifiesta en la búsqueda de una convivencia armoniosa y creadora, aflora a través de diversas grietas en las que se rompe la continuidad de la vida, si bien en ello también finca un estilo colectivo. En efecto, en los más diversos estratos de la realidad social de América, se observa el cruce de los vínculos que se originan, [118] por un lado en el estar adscrito a una categoría social más o menos rígida y, por otro, con los que emanan de una particular experiencia del yo ajeno. El no sentirse, por ejemplo, significativo -lo que no sólo caracteriza el sentir de ciertas élites- expresa la ausencia de correlación interior entre el individuo y la sociedad así como entre el individuo y su prójimo. (Para una mirada superficial, por subordinar lo segundo a lo primero, únicamente la adecuación individuo-sociedad aparece como verdaderamente decisiva).

La impresión subjetiva de no ser socialmente significativo representa, en el fondo, una de las tantas manifestaciones del íntimo coartarse frente a los demás. Eso, del lado del sujeto; en cambio, al proyectar el individuo al mundo social la misma certidumbre de personal extravío, ella será vivida como la certeza de no encontrarse legítimamente representado por las formas de gobierno y sus dirigentes políticos (59). Lo cierto es que, en general -en América, por dondequiera-, nada condiciona en el hombre tantas frustraciones e indecisiones, y por lo mismo tantas congojas, como el no sentirse encarnando una significación objetiva. Es una terrible forma de soledad en que lo singular en uno amenaza convertirse en algo socialmente degradante.

Que se observe una notable proliferación de hombres de partido, no indica que se haya anulado en ellos dicho sentimiento; por el contrario, se le evade o disimula en esa forma de acción que a menudo sólo encubre un imperioso anhelo de seguridad social. Este último signo de nuestra vida pública, explica ese género de desarmonía que se filtra incluso en los círculos o grupos políticos que aparentan la más luminosa racionalidad científica. Pues el americano siente y juzga su vida de militante como algo necesario, a manera de una fatalidad, sin la verdadera alegría de la acción, desprovisto de espontaneidad creadora. Del mismo modo, la autoridad del «jefe» no reobra en los militantes inervándolos de confianza recíproca. De ahí la típica inestabilidad interior de nuestras organizaciones políticas de izquierda. Porque el equilibrio de la conducta personal y el comportamiento general del individuo se encuentran estrechamente ligados al grado de vinculación orgánica con el prójimo la cual supone, como íntima disposición que la fundamenta, la capacidad para juzgar al otro en sí mismo, como valioso en su diversidad, en su ser distinto (60). [119]

- II -

Intentemos todavía descubrir en profundidad otros estratos anímicos del fenómeno investigado.

Cuando los individuos se vinculan a través de nexos personales y diferenciados, no se encuentran tan expuestos a las explosiones irracionales del ánimo. La relación existente entre dos individuos cuando se genera una discusión que culmina en momentos irreflexivos, adquiere el ritmo de un vaivén en que la íntima disposición hacia el amor o el odio -si se trata de relaciones afectivas-, oscila entre la visión de la plena singularidad del interlocutor y el hecho de adscribirlo a lo impersonal. La fractura del vínculo corre pareja con la incapacidad -o inhibición- para, en la circunstancia determinada, juzgar y valorar al hombre en sí mismo, desarraigándolo de cualquiera urdimbre externa. En todo trance o conflicto afectivo, la violencia marcha unida a la pérdida del contacto diferenciado con la persona ajena. Irracionalidad de los vínculos y mediatización de los mismos, siempre se tocan en un punto. En otros términos, toda explosión afectiva de este tipo representa una caída en el impersonalismo. Además, el conocimiento del mecanismo interpersonal de la violencia, muestra que la generalización de la imagen del prójimo no es algo inherente -como cree Simmel- a la esencia de las relaciones humanas, sino que se limita a revelar un carácter negativo de las mismas.

Volviendo, ahora, al ejemplo anterior, y prescindiendo de la índole del motivo que impulse a la disputa -ya que es indiferente que se trate de pugna de intereses o de poner en duda la legitimidad de un afecto-, ocurre que el nivel de diferenciación en la referencia al otro señala rumbo al conflicto. Pero no es sólo eso lo fundamental aquí. Si la forma interior de la relación, por el mismo descenso de aquel nivel, se limita en un instante a un agudo sentimiento de incompreensión, el individuo que se siente incomprendido experimenta al propio tiempo, paradójicamente, el ser del prójimo hasta la desesperación. Porque al percibirse uno como [120] degradado por el otro en lo universal, comienza a ver en la ajena impotencia para individualizar, una suerte de animal o instintiva rigidez. Pero, por otra parte, también ello supone que tales enlaces momentáneos de incompreensión condicionan una extrema finura del sentido para captar lo singular, compensatorio del sentirse uno rebajado en lo general. Es decir, la proyección en lo universal, tanto como la percepción de lo individual, se fusionan en la experiencia del otro de tono sentimental negativo.

Una honda expresión del sentido que posee para el hombre la presencia de lo humano singular, lo encontramos en el sentimiento ambivalente que ella inspira cuando su imagen deslumbra y anonada. La percepción de lo singular cede entonces su lugar al pavor ante lo demoníaco, pues la indeterminación extrema de una particularidad en la persona se intuye como irreductible, en el sentido de no aparecer como susceptible de establecer vínculos con ella. Así, es propio de ingenuas creencias populares pensar que el carácter, concebido como peculiaridad anímica que encarna en un sujeto, posee algo de demoníaco y, paradójicamente, de impersonal (en cuanto se presiente que ese demonismo impide la auténtica reciprocidad de los contactos) (61).

Tal ambivalencia -simultáneo amor y repulsa por lo único- arraiga en

la voluntad misma de querer aprehender espiritualmente lo individual, Esta asimilación de lo singular a lo anormal y demoníaco, se encuentra dramáticamente descrita en un pasaje de la novela *Hambre*, de Knut Hamsun. El protagonista experimenta, angustiado, el sentimiento de que escapa a la comprensión de su amada lo más querido de su ser, al propio tiempo que sus reacciones son interpretadas por ella como morbosas desviaciones: «-Sí, sí -dice-, veo el miedo en sus ojos. Dígame usted que me cree loco; sí, usted lo siente así vivamente. No, mi singularidad no la comprende usted; le da a usted miedo, un miedo incontenible».

Entrar en relación inmediata con un individuo, amar, es perseguir lo singular, pero una singularidad que se norma a sí misma en lo universal [121] o propio del hombre. Sin embargo, en la ley interior que nos domina se percibe una necesidad que fluye de la vida misma, o de nuestro ser como tal individualidad. Y si, a través de las infinitas diferencias cualitativas en que se intuye a la persona ajena, sólo excepcionalmente un comportamiento cobra la apariencia de lo demoníaco, la visión de lo individual en lo universal siempre es vivida como doloroso o alegre constreñimiento, según que lo personalmente necesario brote o no como una fuerza natural, independiente de toda potencia exterior. En tal caso, la vivencia de lo legítimo en sí mismo (que en su indeterminación puede llegar a percibirse como anormal o demoníaco), se experimenta con especial plenitud ante la presencia de la criatura.

Pero aún no hemos recorrido por entero la compleja órbita propia de estas fundamentales conexiones psicológicas. El saber de la coincidencia de lo único y lo valioso engendra un sentimiento de obligatoriedad hacia la persona humana, tanto como su misma presencia es capaz de desencadenar los más hondos conflictos y antagonismos anímicos. Podría hablarse de una experiencia esencial de la captación de lo valioso y heterogéneo a uno mismo, como de la obligatoriedad moral de lo interpersonal. Y ello en varios sentidos. Recurriré a dos ejemplos: uno tomado de la esfera de la experiencia religiosa, donde lo heterogéneo respecto de uno aparece como inconmensurable con la propia esencia (R. Otto); y otro extraído del mundo de las creaciones literarias, donde la búsqueda de la legitimidad del vínculo extrema el anhelo de lo singular al punto de hacer desvanecerse casi la relación perseguida.

En el pasaje de sus *Confesiones* en que trata de cómo la palabra de Dios habla al corazón, San Agustín describe la ambigüedad de su sentimiento al percibir el Principio supremo: «¿Quién podrá comprender esto? ¿Quién podrá referirlo? ¿Y qué es aquella luz que en mi interior como entre sombras diviso, que hiriendo mi corazón sin ofenderle, al mismo tiempo me horroriza y me enamora? Me espanta, digo, por la semejanza que hay en mí respecto de dicha luz; y me enamora, por la semejanza que hallo de mí a ella» (62). Esta experiencia agustiniana de un simultáneo sentirse como semejante y desemejante, se desenvuelve en torno a un núcleo inalienable de interiorización de lo percibido, vale decir de afirmación de la propia intimidad. Pues, mientras más hondo parece el abismo cualitativo existente entre lo semejante y lo desemejante, tanto [122] más significativa y cósmica se revela la unidad que se establece entre el universo y lo íntimo.

Mas, cuando acontece que esta misma experiencia de la interiorización

dialéctica de un contenido, posee como designio la busca de un contacto inmediato fundado en la cabal diversidad entre uno y la amada, esa distinción, lejos de anular el vínculo le confiere también la cósmica legitimidad de lo único e irrepetible. Con todo, cuando este sentimiento se extrema, o se limita a una búsqueda del nexo particular sin que la conciencia del ser distinto y querer ser amado como tal alcance hasta una esfera ético-religiosa, se produce un aniquilamiento subjetivo del vínculo. Así le ocurre al personaje de la obra de James Joyce, *Desterrados*. Ricardo persigue angustiosamente una relación humana desprovista de mediatizaciones, inmediata. Pretende ser amado sólo por sí mismo. Dice a su mujer en el acto tercero: «No te deseo desde las tinieblas de la fe sino desde la viva inquietud de la hiriente duda. Retenerte sin ataduras, ni siquiera de amor, estar unido a ti en cuerpo y alma, en pura desnudez... eso es lo que ansiaba».

Existe en los hombres un eterno afán de amarse únicamente a través de sí mismos. Pero el orden en que se concibe dada la legitimidad de las relaciones, es vivido por cada pueblo o período histórico de un modo particular y característico. Siguiendo ese orden cabe remontarse hasta la concepción de la vida de épocas enteras. Por eso, el conocimiento de cómo se juzga entre nosotros lo auténtico en los contactos sociales, lo consideramos de importancia primaria.

- III -

El plano en el cual lo universal en el hombre aparece encarnado en lo individual, es aquel en que el sujeto puede observar, contemplar y presentir en el prójimo el desplazamiento, la lucha de sus motivos. La intuición de semejante extravío o tortuosidad del alma ajena conjura verdaderamente, aunque resulte extraño, el temor a que su simpatía por lo singular se proyecte en formas vitales lindantes con lo inaccesible o irracional. Es la tranquilizadora evidencia de la caída en lo típico.

Naturalmente, no se trata aquí de la aprehensión de categorías lógicas, sino del hecho de que el implicarse de una y otra forma del ser personal, fundamenta la posibilidad de la captación inmediata del sentido [123] de las expresiones. Más aún: el sentido de un rasgo fisiognómico cualquiera, lo intuimos y comprendemos, de una manera enigmática, en este suponerse recíproco de lo individual y universal. Y del mismo modo como vimos que la necesidad de prójimo propia del aislamiento subjetivo, agudizaba la mirada para percibir el extravío, justamente porque la impotencia para establecer vínculos directos se origina en la falta de autodominio, en la inactualidad; del mismo modo, el saber de la lucha de los motivos en el alma, la percepción del individuo en su ser único, superando las inhibiciones que impiden la real proximidad interior, engendra un poderoso y juvenil sentimiento de liberación, de libertad personal.

Porque el hombre no se juzga ni se siente verdaderamente libre sino en cuanto su espontaneidad expresiva arraiga en la aprehensión diferenciada del alma ajena. Ciertamente que el dinamismo por el que se integran y configuran en la psique estas formas de ser y reaccionar se

revela, por momentos, inasible, y en cuanto al sujeto que las vive, tampoco se le muestran con claridad y distinción teóricas. Sin embargo, esta experiencia moral de la persona estimulada por expresiones que se desplazan respecto de los verdaderos motivos animadores, es tan primaria como la comprensión de las expresiones fisiognómicas. Algunas maneras de reaccionar que se acostumbra a explicar recurriendo a la hipótesis de una conciencia colectiva, resultan comprensibles por ese vincularse peculiar a través del tiempo de los motivos, que prueba ser el sustrato o fundamento psicológico con que se entreteje el orden o desorden de convivencia de un grupo humano. En efecto, el hecho de aproximarse interiormente al otro al contemplar el desajuste de las actitudes respecto de los motivos de los actos, explicaría la súbita y mutua comprensión que cabe observar entre ciertos sujetos y, especialmente, en individuos fuertemente traumatizados o resentidos. En la literatura universal encontramos descritos numerosos casos de relaciones que se establecen a partir de motivos ocultos. Los personajes del mundo de Dostoyevski se mueven en función de certeras evidencias referidas a futuros actos del prójimo, meramente previstos. Y se unen, además, por este mismo hecho, creando contactos que dan lugar a una urdimbre psicológica en apariencia incoherente o fantástica. Igualmente podría interpretarse el presagio, el presentimiento o el augurio en los personajes del género trágico.

Lo cual, por cierto, está muy lejos de concebir que la atmósfera espiritual de los resentidos es un mundo ideal de clarividencia para el conocimiento del alma ajena. Significa, solamente, que la necesidad [124] de prójimo y la continua presencia interior de los demás, favorece en ellos la intuición del verdadero signo de los estados internos. Cosa que tampoco excluye el desarrollo de aquel particular género de resentimiento que se disimula en un justificarlo, comprenderlo y perdonarlo todo, por imaginar cualquier acto como propio del hombre. Es la venganza de la comprensión, que permite un resentido y complaciente mirar el mal.

Cuando tenemos la certeza de que alguien miente o justifica su conducta reprobable desviándose, al hacerlo, del verdadero curso de los motivos, contemplamos una especie de desajuste fisiognómico y expresivo total; verificamos la no coincidencia entre la figura física y la figura psicológica. Es una desarmonía que pendula como entre dos planos del ser personal, en cuanto que por ese desajuste, por el desplazamiento de los motivos, vemos deslizarse a la persona por debajo de sí misma; sucumbir en el torrente de lo general, en lo limitado, instintivo, oscuro e impersonal. Todo ello visto con tanta seguridad como desazón del ánimo, ya que la inautenticidad despierta un turbador sentimiento de desrealización del otro, de su impersonal metamorfosis.

A esta altura de la descripción de la experiencia de la persona ajena, cabe abstraer los siguientes momentos psicológicos que en la vida íntima se unifican y fusionan: a) sentimiento de desamparo ante la inautenticidad del otro yo, por la intuición de b) lo universal e individual, de lo racional e irracional aflorando negativamente en c) el desplazamiento o desajuste de motivos y expresiones; y finalmente, d) que la percepción de la inactualidad de los demás suscita peculiares reacciones de obligatoriedad, precisamente porque tal visión únicamente se erige ante quien posee honda necesidad de prójimo. Todo lo cual, a su vez,

se encadena al originario saber de que en la posibilidad de establecer vínculos espontáneos y orgánicos con los hombres, se alcanza libertad e íntima plenitud.

Esta intuición de lo individual, representa un género de conocimiento de sí mismo orientado en un sentido particular. Esto es, presentir el desplazamiento de las motivaciones, de las expresiones respecto de aquéllas, elabora un vivir oscilando entre dos mundos; condiciona una interior inestabilidad que causa desazón, angustia, sentimiento de irrealidad, pero que lleva implícita la posibilidad, presagiada, de poder crear contactos diferenciados con el prójimo. De ahí que al vivir el individuo permanentemente coartado e inhibido frente a sus semejantes se vaya debilitando en él, paulatinamente, el sentimiento de la existencia, aun cuando no llegue a [125] dudar de la realidad de su yo o del mundo exterior. Porque una de las fuentes de origen del criterio para discernir la realidad y libertad personales, reside en la capacidad primaria para establecer vínculos humanos creadores.

¿Quién no ha observado decantarse una casi hostil inquietud, precedida de un íntimo coartarse, que penetra como bruma las reuniones de los hombres de nuestro pueblo? Tensa inquietud que para el americano se hace insoportable si no se genera un vínculo personal, o si no aparece un objeto o un hecho cualquiera que unifique la atención; insoportable, sano que la impotencia frente al prójimo inhiba las reacciones provocando la caída en el aislamiento o que, por el contrario, superando transitoriamente este estado se produzca en el sujeto el deshielo del hermetismo, una desbordante manifestación de cordialidad. Cede así, por este camino, la desazonadora tensión anímica, favorecida por los contactos impersonales, y la persona se percibe como libre: el sentimiento diferenciado del prójimo constituye su libertad. Entonces se hace posible aspirar, como diría Montaigne, a «que la multitud os sea uno y uno os sea toda la multitud» (63).

Luego de señalar este matiz psicológico de autoctonía, que se añade al fenómeno que hemos venido describiendo en su universalidad, seguiremos unos ocultos senderos interiores que conducen al conocimiento de peculiaridades del sentido del ridículo enlazadas al hecho más básico dado en el coartarse ante los demás.

- IV -

No se agota con lo enunciado la significación que encierra este aspecto de la vida americana que se revela en el coartarse, ni con proclamar el temor a hacer el ridículo como una de nuestras disposiciones psicológicas más típicas. A menos de destacar el hecho de que esa extrema sensibilidad para rehuir lo extraño y singular obedece a una experiencia de lo humano que aun deja una estela de vacilaciones en su desarrollo de la individualidad. En este sentido, dicho sentimiento se rige en el chileno por una como falta de alegría originada en un desajuste de convivencia. Entre otras muchas manifestaciones inhibitorias, el verdadero temor al ridículo se descubre en el temor a singularizarse, ya sea en el vestido o en la conducta. [126] Por lo que se refiere al comportamiento en

sociedad, se trata de ser cortés para conjurar cualquiera reacción muy característica, antes que por estimar la cortesía como valiosa en sí misma.

Adolfo Menéndez Samará se ha ocupado de esta actitud, aproximándose un tanto a la comprensión por el sentimiento de lo humano (64). En efecto, también en el mexicano, desde el ser contemplativo, pasando por el temor a distinguirse en el uso del vestido, hasta la cortesía misma, le parecen a este escritor tonalidades de las formas de vida reveladoras de miedo a la singularidad dependiente de algún desajuste de convivencia. La postura contemplativa del hombre de la planicie la juzga como inhibición de sí mismo ante la posibilidad de parecer ridículo. Y del vestir, dice: «Los varones raras veces usan colores llamativos en sus trajes; pretenden ambos sexos, desaparecer en el conjunto anónimo para no correr el peligro de caer en el ridículo. En ningún lugar del mundo la juventud es tan parca y fúnebre en su tocado como aquí». Incluso la cortesía no le parece estar motivada por un cabal espíritu de sociabilidad: «Es una mezcla de timidez y ansia por conquistar un criterio favorable a la misma cortesía, pues no ser tal, es ridículo». Finalmente, a Menéndez Samará este sentimiento se le muestra como regulador de la convivencia; es decir, el temor de parecer ridículo acaba polarizándose en el afán de crítica mordaz. Pero la propensión a la crítica no la juzga como un complejo de inferioridad del mexicano, sino como una manifestación más desarrollada de la autocrítica que exaltando lo normal excluye lo singular.

Las consideraciones precedentes, que juzgamos necesarias por constituir el temor al ridículo una actitud característica, en general, del americano, nos invitan a aventurarnos más allá de la pura descripción del fenómeno. ¿Por qué ese temor? La misma incapacidad -destacada ya en páginas anteriores-, para establecer vínculos orgánicos, espontáneos; el mismo impulso de retracción, que parte del hermetismo, actúan aquí. Ensimismamiento, impotencia expresiva, miedo al ridículo, inhibición del desenvolvimiento de la individualidad, enlázanse estrechamente. Por eso, aplicaremos a nuestro mundo la conocida observación de Jacobo Burckhardt al describir el despertar de la personalidad, quien muestra cómo entonces no se temía la singularización, en ninguna de sus formas (lo cual para nosotros equivale, según hemos visto al tratar del Renacimiento, no a un comienzo absoluto, sino a un momento, históricamente diverso, del proceso universal de interiorización de lo personal): «en la Italia del siglo XIV [127] se sabe poco de falsa modestia e hipocresía. Nadie teme llamar la atención, ser distinto de los demás y parecerlo». Y en una nota, Burckhardt aún agrega que «por el año 1390 no había en Florencia moda imperante en la indumentaria, pues cada uno se vestía según su manera y según su gusto especial».

Por su parte, en la Filosofía de la moda sostiene Simmel, con la agudeza que le es propia y limitándose a los motivos sociales que la hacen posible, que aquella persigue la simultánea exclusión e inclusión del individuo en un grupo y, particularmente, en una clase. De este modo, la ausencia de una estructura o jerarquía de clases, sería la razón negativa que explicaría la falta de una moda dominante, ya sea entre los bosquimanos o en la culta sociedad florentina del siglo XIV. Pero Simmel no hace más comprensible nuestro peculiar temor al ridículo, aun cuando

acepta que en la imitación se satisface el anhelo de fusionar lo singular con lo general, ni cuando reconoce que el débil rehuye la individualización o piensa, además, que existe una proporcionalidad entre «el impulso de individualismo y el de inmersión en la colectividad». Tampoco alcanza a tocar el fondo del problema debatido al referirse al temor a la vergüenza como castigo por atreverse a burlar la norma general. En la descripción de ésta tanto como de otras tendencias sociales, tropezamos con un juego de antagonismos que no siempre cabe atribuir a peculiaridades de la sociedad americana, sino que, al contrario, posee un contenido y una significación universal que tramonta lo puramente autóctono. Mas, si las proporcionalidades formales entre lo individual y lo colectivo a que recurre Simmel, no bastan para fundar el conocimiento objetivo de esta realidad, entonces, lejos de caer en afirmar una autoctonía antropológicamente absurda, deberemos buscar por otro camino -tal como lo intentamos en el presente estudio- la real universalidad en que nos movemos. El conocimiento de las oscilaciones propias del sentimiento de lo humano, nos guía al centro vivo de nuestro orden espiritual de existencia. Con su doble dirección dialéctica que, desde la pureza e inmediatez del vínculo espontáneo corre hacia la actualidad interior del sujeto; y, recíprocamente, a partir de esa plenitud misma permite alcanzar el contacto inmediato éticamente liberador.

Si dirigimos ahora la mirada hacia algunas manifestaciones del lenguaje, también se descubre en él la estela de ese tenso -aunque aparente no querer singularizarse. Anota Américo Castro, tratando de los arcaísmos de la lengua de Buenos Aires y, particularmente, de la adopción de portuguesismos [128] como papelón, que su injerto «rima plenamente con la actitud de recelo social en que vive el argentino, siempre temeroso del qué dirán, un síntoma más de la ausencia de normas internas y firmes». Insistiendo en lo mismo, Martínez Estrada piensa que «se escribe mal porque avergüenza escribir bien; se adopta modelos incorrectos porque no quiere uno someterse».

Volviendo al punto de partida, podemos decir que su fina sensibilidad para el ridículo muestra sólo otro aspecto de la impotencia expresiva, hondamente arraigada en el alma americana. Es el íntimo aislamiento, el hermetismo, que tornan evanescentes los perfiles de la individualidad en un mundo que, en apariencia, evita los contactos personales; que, paradójicamente, los rehuye por amar al hombre en sí mismo, por un verdadero titanismo o austeridad en la convivencia. Mas, en esa tensa disposición interior, duerme su futuro cultural. Por eso, abandonando cualquier tono sibilino, intentemos sacar a la superficie su mecanismo espiritual más recóndito.

- V -

Parecería, de pronto, que se erige ante nosotros una contradicción que amenaza obscurecerlo todo con su sombra inquietante. Porque la historia nos advierte que en el Renacimiento existía aquella indiferencia por parecer insólito, paralela al desenvolvimiento de lo individual; en América, en cambio, se pone de manifiesto un ideal del hombre en cuyo

escenario íntimo se destaca la actitud del coartarse y la hiperestesia para lo ridículo como inequívoco acompañamiento. De tal suerte que se trataría de una contradictoria experiencia de lo individual donde el temor al ridículo no indica precisamente un adormecimiento de la personalidad, como debería ser en el caso de generalizar a nuestra realidad el criterio y las conexiones de sentido establecidas por Burckhardt. La verdad es, para decirlo de inmediato, que una distinta experiencia de lo individual en conexiones espirituales particulares, aviva igual temor.

¿En qué reside entonces lo diferencial? En el fondo, según veremos, se hace presente el mismo mecanismo antropológico primario dado como un no querer derivar, en la conciencia del otro, negativamente, hacia una universalidad degradante. Sin embargo, ¡cuánta limitación y oculto temor, no hay en la soberbia que se despliega como anhelo de parecer distinto de los demás! En el virtuosismo de proclamar lo único en uno, bien que [129] con otros signos y apariencias, se delata una cautela semejante a la que muestra el evitar descubrirse ante los demás singularizándose desaprensivamente. De nuevo se actualiza aquí el problema de la experiencia de lo individual y su variabilidad histórica.

Veamos, ahora, qué se nos revela si miramos el ridículo desde fuera, objetivado, desde el lado del espectador, guiados por la esperanza de divisar la clave adecuada para la comprensión de lo diferencial en los dos casos que se analizan. Esto es, cómo ocurre, cuál es el mecanismo psicológico por el que se unen indiferencia a hacer el ridículo e individualismo, por una parte, y encontrarse agudamente sensibilizado para dicho sentimiento deseando al propio tiempo la aprehensión directa del prójimo, por la otra. Debemos también hacer abstracción del hecho de por qué es, en general, una persona ridícula, lo cual no es lo mismo que la especial sensibilidad revelada para ello ni los motivos que la animan en las distintas circunstancias sociales. Como notas externas, Bergson destaca que la persona se torna ridícula merced a una suerte de «distracción» que se agrega a ella desde fuera, «sin incorporarse a su organismo, como un parásito». De donde, enlazando luego dicha observación con el hecho de lo cómico, concluye que lo cómico siente instintiva afinidad por lo general (65). En consecuencia, no debe sorprender que afirme, enunciándolo con el carácter de una especie de ley psicológica, que siempre causa risa el ver convertirse una persona en cosa. Y siguiendo el mismo curso de razonamientos, dirá que lo ridículo se presenta cada vez que se pueda tener la impresión de una «rigidez mecánica» en el otro. En fin, para Bergson, nada de esto tiene sentido en el aislamiento.

En su estudio sobre el pudor, Scheler afirma que tal sentimiento protege al individuo y los valores que encarna, de la caída en la esfera de lo genérico. Por eso, en cuanto asimilamos, de alguna manera, ridículo, vergüenza y pudor, advertimos también que Bergson, Simmel y Scheler se tocan sutilmente en un punto. Scheler con Bergson, por lo arriba expuesto, y con Simmel por aquello del temor a la vergüenza como castigo por burlar la norma general.

En resumen: Pensamos que únicamente peculiaridades de la experiencia del prójimo explican el espejismo de aquella amenaza de una desconcertante contradicción en los hechos mismos. Esto es, el conocimiento de la relación existente entre forma interior del aislamiento, ideal del hombre

y tipo de comunidad anhelada, así como el cambiante nivel de [130] interiorización de lo personal, permite comprender que dado un poderoso sentimiento de lo individual, en un caso exista hiperestesia e indiferencia, en otro, por el ridículo. Siempre, por cierto, dentro del marco general de la primaria sensibilización frente al otro. De ahí, según ya quedó dicho, que el virtuosismo manifiesto en el tenaz querer singularizarse, oculta también disfrazados temores, y verdaderamente es una forma de coartarse. Sin embargo, no podría decirse que en el Renacimiento, igualarse al otro, hubiera resultado degradante, a manera de una caída moral, y ello no en general, sino con los matices con que se experimenta entre nosotros.

Justamente porque sólo en el amor al hombre tomado en sí mismo, concebido como valor supremo, en la necesidad de actualidad personal, en la pasión de realidad, en el deseo de autodominio y en el sentimiento del nosotros a él vinculado, todo deslizamiento hacia el mundo inferior o subterráneo de lo mecánico, instintivo, general, se experimenta esencialmente como alejamiento de esa posibilidad de plena autonomía y libertad frente al otro y en el vínculo con el otro.

Por último, anida, pues, en la vergüenza original, un imperativo de realidad; voluntad de despertar lo real en vino mismo y en el mundo tendiendo a la conquista de plenitud y alegría en la relación con los demás.

Llegados a esa etapa y ausente todo soberbio sentimiento de lo individual -lleno de disimulados temores y debilidades del ánimo- tampoco se experimenta soledad o vergüenza frente a la persona ajena. El miedo al descenso psicológico en lo general, biológico y mecánico, arraiga en una aspiración a convivir desde lo esencial en uno mismo, en una necesidad de prójimo que no cabe satisfacer -y ello se presiente- a partir de los estratos inferiores del ser, en que uno se va alejando dolorosamente de sí y del otro.

Capítulo X

Dialéctica del sentimiento de lo humano

- I -

La real dependencia de las formas de vida individual de la disposición espiritual básica designada como necesidad de prójimo, condiciona el hecho de que especiales relaciones funcionales coordinen las distintas actitudes psicológicas. Los antagonismos anímicos crean entonces su estructura [131] polar en una dirección específica, por lo que el odio, v. gr., se manifiesta como lo contrapuesto a la libertad personal. Si el sentimiento -y la realidad de la libertad- se originan en una índole particular del vínculo humano, sucede que por la ausencia de éste se elabora su contrario, no en la dirección ideal del opuesto lógico, por tanto, en este caso como experiencia de encadenamiento, sino en el sentido de una antítesis dada en la convivencia, que marcha del nexo personal a lo

impersonal. Delátase, pues, la presencia de originales conexiones espirituales internas en la ley de sucesión propia de los fenómenos interpersonales. Por eso, cuando el hombre no es interiormente libre, un sentimiento de hostilidad hacia los demás da el tono afectivo al estilo de vida.

Expresado en otros términos: destácase aquí la fusión psicológica de hostilidad y encadenamiento, a manera de contrafigura interior del enlace existente entre aprehensión directa del prójimo y libertad. Polaridad de disposiciones que se comprende sin más, siempre que se tenga presente la experiencia básica que anima y confiere sentido a toda la compleja -y a veces contradictoria- dialéctica del sentimiento de lo humano: que el hombre sólo se percibe como libre entre libres. Porque el verdadero sentimiento de libertad trasciende siempre en la dirección de vivir un común destino, de vivir en solidaridad espiritualmente urdida con la referencia al otro. Quiero decir que la libertad se erige como una expresión de lo interpersonal, de vínculos directos, puesto que en ellos se funda.

La certidumbre de padecer un común destino agudiza también esa hostilidad. Es lo que acaece, con incontenible violencia, entre las masas, donde la mutua contemplación de lo adverso, hiriendo a uno y otro, favorece las reacciones de odio y resentimiento (66). Lo cual se verifica, en especial, cuando [132] las relaciones sociales se deshacen en una esfera neutra, mediata e indiferente y el anhelo no logrado de nexos espirituales inmediatos deriva, por último, hacia la hostilidad dirigida al otro yo, que resulta ser la consecuencia inevitable del impersonalismo.

Con el análisis que precede aún no queda caracterizado ese proceso de recíproca animosidad. Hay que distinguir aquí los varios planos y matices en que se manifiesta este fenómeno, los que a su vez representan una veta sintomática de las experiencias particulares en que se fundan. Distinguir lo que estimula el amor al prójimo, el anhelo de identificarse con el valor espiritual entrevisto en el otro, y la unificación en lo impersonal por visión de lo puramente semejante en el alma ajena. Lo primero puede conducir al fanatismo religioso, en el que las exigencias ascéticas impuestas al propio yo se manifiestan hacia afuera en implacable intransigencia. En cuanto a lo segundo, al odio proyectado sobre los demás en virtud de la conciencia de una impersonal igualdad, como odio está verdaderamente motivado por la falta de verdadera compañía, que esa misma semejanza condiciona; en fin, por soledad ante el otro, por pérdida del sentimiento de libertad la cual sólo adquiere sentido enfrentado a lo espiritualmente diverso en el alma ajena. De ahí que conciencia profunda de solidaridad colectiva y saber de un común destino, únicamente engranan armoniosamente a partir de una experiencia diferenciada del otro yo. Más allá del fenómeno general de la ambivalencia en el amar y el odiar, puede decirse que cada pueblo reacciona elaborando formas de hostilidad características, según el carácter de su ideal del hombre y el grado en que éste se realice en su esfera más esencial; la modalidad de la relación afectivo-espiritual.

Cuando el anhelo enderezado a establecer vínculos orgánicos con el hombre regula las reacciones de amor y de odio, estos fenómenos psíquicos aparecen en una perspectiva original. El americano parecería que odia al

que sufre, a quien sufre en la condición de su semejante, pero ello con la misma vehemencia y al tiempo que defiende lo que considera justo y legítimo. A pesar de eso, con frecuencia se abren profundas grietas de resentimiento. Luis E. Valcárcel, analizando la manera de incorporarse del indio peruano a la cultura del presente, destaca un hecho muy significativo para la comprensión de lo que venimos exponiendo. Además de [133] señalar en él amargura y resentimiento acumulados en su lucha con los obstáculos que le interpone una sociedad que le acoge con reservas, perfila este otro rasgo: «Es constante la comprobación de la dureza e implacabilidad con que actúa desde arriba, comprendiendo en su saña a los mismos indígenas. El abogado indio es temible por su astucia, falta de escrúpulos y pertinacia».

Con razón podría observarse que en el caso del abogado indio, la actitud inexorable se funda en su incorporación al nuevo estamento, en el cual ya no rige la misma perspectiva de solidaridad o padecimiento en torno a lo semejante. Pero, en general, es la impotencia para establecer vínculos inmediatos con el otro lo que primariamente decanta en el alma el amargo sentir de la inexistencia de un común destino, y arroja al mero padecer. Por lo que no resulta contradictorio que se desarrolle la idea de solidaridad al vivir un destino colectivo trágico. Sobre todo si está despierta la conciencia diferenciada de comunidad, en que el hecho de saber y sentir que sólo se es libre entre libres aumenta la hondura de los vínculos en la heroica aceptación de lo aciago que a todos hiera. Es decir, es la forma interior de las relaciones la que señala la presencia de un mero padecer indiferenciado, de un soportar sin real comunicabilidad, así como de un vivir alegre, serena o trágicamente el común destino. (Por cierto que la falta, en este último caso, de recíproca hostilidad en el seno del grupo mismo no excluye que, como unidad colectiva, pueda tender decididamente a ser hostil respecto de otro oponiéndose, por ejemplo, como lo heleno a lo bárbaro, animosidad en que los antiguos griegos veían un imperativo cultural).

Tocamos aquí el fondo de sorda hostilidad que anima los modos de convivencia de una sociedad donde el individuo persigue una idea del hombre contrapuesta a la que se erige a imagen y semejanza de su propio aislamiento subjetivo. La impiedad psicológica revélase, entonces, como inhibición o ausencia de sensibilidad para distinguir el curso de lo trágico en el otro. Más aún: la ceguera para percibir conflictos dramáticos de la vida personal, se convierte en odio soterrado, justamente porque el no poder captar la significación universal de lo trágico limita la contemplación del ser del hombre a su pura imagen psicofísica. Trátase de un rencor metafísico hacia el individuo, que se aviva en tales casos de aislamiento, ante la visión de la criatura encadenada a la mera fatalidad biológica y animal. La tendencia colectiva a caer en el impersonalismo, representa una reacción de defensa que inhibe y sofrena -por desplazamiento aparente del [134] objeto-, la recíproca hostilidad, porque entonces ya no posee un núcleo de referencia individualizado.

Caben, pues, dos actitudes ante la certidumbre de vivir un común destino: una positiva, germinal y creadora, dependiente de la existencia de una relación directa con el prójimo; otra negativa y subterránea, unida a la mediatización de los contactos sociales. Describiendo las

hostilidades de la soledad en la pampa argentina, Martínez Estrada va espigando muy próximo al punto que deseamos destacar, cuando escribe que «desengaño y fastidio, resentimiento y apuro pesan sobre las almas; un difuso descontento se atrinchera contra algo invisible, en expectativas de agresiones imaginarias». (Más que de un común destino, tal vez en este caso debería hablarse de agresión y hostilidad estimulada por un penoso sentimiento de desamparo por la ausencia de una auténtica comunidad).

Absorto en el mudo ensimismamiento, presintiendo, a pesar de la aparente indolencia, la semejanza y el común destino; ausente el amor o el odio, o enlazándose con aquellos estados afectivos de un modo inefable, ocurre que la imagen del prójimo se da para el americano desrealizada en rasgos tales, que lo psíquico y lo físico se rechazan en direcciones polares. Recuérdense las peculiaridades de la representación del cuerpo humano en la pintura de Cándido Portinari, que en la plástica americana simboliza, a juicio nuestro, el fenómeno que intentamos comprender. Portinari -y en cierta medida también Emiliano Di Cavalcanti- bordea lo desmesurado, lo acromegálico en la concepción imaginal de la forma corporal. No obstante, se advierte una lucha por conquistar la armonía entre alma y cuerpo merced a una especie de espiritualización de lo corpóreo consistente en dar relativa independencia o extraña autonomía a los miembros del cuerpo y los rasgos del rostro. Resulta fecundo advertir cómo el artista que se esfuerza por hacer encarnar el espíritu en la materia, que pugna por animarla, recurre a la creación de formas corporales fantásticas y deformes, donde solamente la mirada, absorta, detenida, estática pero alerta, parece compensar, regular la anormal autonomía de las partes en el todo de la figura. Pero, no se agota con esto el significado que envuelve, para estos pueblos que viven hondamente el estremecimiento de lo humano, la disociación interior de la imagen del hombre. Tal referencia al ser de la persona ajena, no se reduce a un recíproco perspectivismo o caída en el aislamiento monádico. Porque la vivencia del otro yo, desarraigada de la visión de totalidad, nos descubre una esfera particular de experiencias en [135] la que se elabora el sentimiento de la libertad que, pasando por la indiferencia llega hasta la hostilidad hacia los demás.

Esta caracterización del sentimiento de lo humano en América -en algún sentido específico agudización de la forma universal- hace más comprensible la ausencia de un estilo de vida coherente. La escasa fe y adhesión interior con que se participa en las amistades -relativamente al nivel en que se desenvuelven-, o en los grupos políticos de tendencias más opuestas, anima un ambiente en el que se entrechocan, de modo desconcertante, momentos de amor y de abnegación, de odio y rencor, de hostilidad o abismal indolencia, en fin, de inerte despreocupación por lo que la persona encarna de valioso y singular. La tensa inquietud que invade al individuo por querer descubrir lo legítimo en el hombre, y el avizorar suspicaz que esta inquietud implica, fomenta una suerte de fantasía hostil aplicada al curso de lo humano, la cual caracteriza la mordaz propensión a criticar, típica en los diversos círculos sociales. Y cuando esta fantasía, en una de sus formas, tiende a la hostil representación de la vida íntima, la existencia adquiere un ritmo en que los instantes de ensimismamiento siguen a los de noble cordialidad o los

de pureza a los de resentimiento. Se explica entonces que en medio de una atmósfera afectiva semejante, oscurecida por la indiferencia o fugazmente iluminada sólo por relámpagos de suspicacia o recelo, las formas del amor y la amistad no creen un alto estilo de vida, sino que conduzcan al autoaniquilamiento o al desorden interior. Y también se comprende la falta de interiorización, no sólo del amor y la amistad, sino de la acción misma.

- II -

Del mismo modo como ya anteriormente lo señalamos al tratar de las «relaciones de incompreensión» (67), en otros trances afectivos se agudiza igualmente la percepción del individuo como sucede, por ejemplo, cuando un hombre ya no ama pero deja subsistir un vínculo en el límite de lo afectivamente neutro. Al arribar a este remanso de indiferencia se acentúa la experiencia negativa del otro yo, al propio tiempo que aflora un inquietante sentimiento de ilegitimidad. Entonces, en contraste con lo que acaece en el amor por lo singular que el prójimo encarna, vive ahora el individuo la más radical lejanía respecto de sí, porque el hombre únicamente [136] se extravía frente al hombre mismo. Van Gogh, atormentado por el deseo de mantener una verdadera amistad, no se resigna al cultivo de su mero ritual externo; y así, escribe a su hermano que en la amistad convencional «es casi inevitable que se produzca amargura, precisamente porque uno no puede sentirse libre, y aunque uno no dé curso a sus verdaderos sentimientos, éstos bastan para dejar recíprocamente una duradera impresión desagradable, y hay que perder la esperanza de la posibilidad de ser algo, uno para otro».

Dirijamos ahora la mirada a un fenómeno más general. Observamos en quien no ama, aunque alimente un amor no individualizado por el hombre, que se le ofrece un mundo particular, de diversa índole del que nos descubre el amor por la persona misma. Es decir, la especial responsabilidad de quien no ama pero experimenta hondamente el ser del hombre, es siempre mayor (aún no tendiendo, según quedó dicho, a lo singular en el nexos amoroso). Conocemos la tortura de la culpa que brota del no poder vincularse a un individuo con ágil espontaneidad. Culpa como sentimiento contrapuesto al de libertad. Pues el contacto espiritual inmediato, que sólo resulta posible como expresión de la propia actualidad, nos abre el mundo de la libertad interior.

Según las circunstancias históricas, el espíritu de la acción fluye sereno del sentimiento de libertad que surge al aproximarse interiormente al individuo comprendiéndolo en sí mismo, desde la plena objetividad que envuelve superar el aislamiento subjetivo. Cuando no se consigue establecer respecto del otro un nexos afectivo-espiritual armónico, se torna insoportable su presencia, por lo que el sujeto se inclina a buscar evasivo refugio en las relaciones mediatas, impersonales. La sociedad fascista y totalitaria constituye la moderna expresión de la huida del individuo de todo vínculo humano inmediato.

Quizás nadie como Dostoyevski ha penetrado con igual hondura en la dialéctica del sentimiento de lo humano y de la voluntad de vínculo. Toda

su obra transcurre en un mundo donde el hombre vive atormentado por dudas acerca de lo que haya de extravío o liberación, en el amor que experimenta. Sus personajes, «amadores de la humanidad», sienten místico amor por el hombre, dirigido a la humanidad toda. Llevan la comprensión hasta el límite de la experiencia posible para lo bueno y lo malo pero conservan, no obstante ello, la certidumbre de que la íntima virtud del individuo se les escapa. Por eso, su aguda sensibilidad para la presencia de la persona, culmina en reacciones irracionales y negativas que [137] manan de una suerte de resentimiento acumulado por la impotencia ante el prójimo.

- III -

El desafecto y la indiferencia del americano, nos guían al encuentro de ciertas formas de reaccionar, cuyo curso contradictorio se explica porque tal lejanía de lo humano es sólo aparente. El hombre no soporta al hombre sin amarlo, a menos que se entregue a contactos sociales indiferentes, impersonales, en los que en verdad ya no se vive espontáneamente al prójimo como tal; o también, salvo que lo conciba negativamente, como obedeciendo a instancias físicas y espirituales que escapan a su control. Esta íntima disposición frente al individuo que ilumina el sentido del hermetismo, descubriendo la necesidad de establecer vínculos inmediatos que lo caracteriza fundamenta, además, el sentimiento de autonomía de la persona y la valoración del hombre tomado en sí mismo, con entera independencia de nuestras categorías subjetivas.

Pero, sobre todo, dicha actitud amorosa crea la idea del hombre, en cuanto condiciona formas peculiares de obligatoriedad espiritual. La intuición de la libertad dándose a partir del vínculo humano directo, despierta la natural aspiración a ser con plenitud a través de la acción concebida como un creciente individualizarse. Acaso la realidad más profunda y enigmática de la psicología humana aparece ahí donde el análisis muestra fusionados el ideal de un tipo humano determinado y la necesidad de prójimo como impulso de íntima obligatoriedad.

En cuanto la mirada interior identifica la propia autenticidad con la posibilidad de vincularse con el prójimo, nada hay más desazonador que el aislamiento y, al mismo tiempo, nada que determine una tal agudización de la necesidad de contactos inmediatos como ver sombras de hermetismo en el otro. Al contemplar en el círculo inmediato de convivencia que la imagen de lo individual vira peligrosamente hacia lo irracional, se experimenta, unido al lazo afectivo, el deseo de actualizarse vinculándose libremente a lo singular en el prójimo. ¿Cómo se presenta el espectáculo de la lucha y alternativa subordinación de los elementos singulares y generales? Se ofrece, desde luego, en la intuición de lo singular y lo general desplazándose camino de lo irracional, clara o confusamente sentido en el sentimiento de la personal inactualidad, en el oscuro saber de motivaciones que no se expresan directamente. Se trata de un tenso [138] vivir la desarmonía del alma, del inasible entrecruzamiento de lo individual y universal, donde singular y general valen tanto como personal e impersonal, como libertad o encadenamiento a la ciega necesidad. Nos

entristecemos al observar que alguien se debate constreñido por una actitud que en su error cree animar libremente, pero cuyos verdaderos motivos se le escapan: es la irrealidad -o la animalidad, si se quiere- propia del hombre; por el contrario, los animales nos entristecen cuando revelan una expresión humana en sus ojos, como el destello de algo singular que vemos aniquilado por la necesidad animal.

Existe, pues, una comprensión del otro original y primaria, natural, para cuyo despliegue no es necesario el conocimiento intelectual de lo particular y universal en el hombre. La intuición de lo singular y lo general en los demás, inarmónicamente dándose en el limbo de lo irracional, se vive como una peculiar fluctuación de su ser mismo, como lejanía de sí en el individuo contemplado, como extravío. El presentimiento de la existencia de un motivo oculto en las acciones de los hombres es percibido, justamente, como un ser y no ser del sujeto. Así, también el niño parece que deja de serlo tornándose, por hombre, a un mismo tiempo real e irreal, por la torsión que ha experimentado el nuevo estilo de sus expresiones.

Por otra parte, destacando todavía otros matices, ocurre que quien advierte el ajeno extravío o vive con hondura una relación personal experimenta a su vez, como correlato psicológico, el particular influjo sobre su vida íntima del hecho mismo de la «comprensión» y también de su especial contenido. Esa influencia se manifiesta en el ánimo por la simultánea aparición de sentimientos de proximidad y de lejanía afectiva respecto de la persona objeto de la comprensión. Es la dialéctica del reobrar del acto de comprensión espiritual sobre el individuo que comprende. Si vemos cómo un amigo cohonesto vanamente sus vicios o debilidades intentando rescatar ante sí mismo su arbitrio y autodeterminación; o, simplemente, si observamos que un individuo cree poder determinar lo que en verdad escapa por entero al control de su conciencia, no experimentamos proximidad o interior armonía, porque al desrealizarse se borran los perfiles individuales de su actitud. En estos casos nos invade la certeza de un hermetismo impermeable a todo contacto espiritual profundo, por la intuición del ajeno encadenamiento a lo general y mediato.

(Con todo, también se ama al moralmente imperfecto. Y para el sentir cristiano, siempre hay valores por desenvolver en el alma de los demás. Pero, sin embargo, de la intuición fisiognómica de la ilegitimidad en el [139] otro puede derivar indiferencia o voluntad de vínculo, como actitudes dependientes de las perspectivas vitales del sujeto, donde el desajuste, la desproporción, entre lo que se afirma y lo que se hace, es la encrucijada de sentido que abre o cierra la puerta al vínculo creador. En fin, cabe observar el alejamiento del otro, así como un despertar del anhelo de contactos directos, condicionados por la misma visión de la ajena caída en lo general).

La dialéctica del proceso de comprensión de expresiones condiciona, además, ciertas discontinuidades y desarmonías que modulan el ritmo de la convivencia. Contemplar en la vida del otro lo singular desenvolviéndose sin trabas o, por el contrario, su caída en lo impersonal, favorece, respectivamente, la espontánea cordialidad o el sentimiento de soledad. Porque no se ama al sujeto que aparece como desrealizado debido a la

desproporción entre lo que afirma y lo que hace. De donde deriva lo frágil y transitorio de los vínculos afectivos que se establecen entre nosotros, lo cual es favorecido por la conciencia de la ajena irrealidad. Por eso, al indagar el sentido de las acciones de signo colectivo, de un modo pertinaz ronda al individuo un suspicaz saber popular de la existencia de aquella desproporción que, en lo político, inclina al pueblo a ver en la democracia puro farisaísmo, literaria falacia.

La alerta finura para percibir la lejanía del otro respecto de sí mismo, capaz de distinguir los débiles destellos provenientes de remotos y equívocos motivos, en uno de sus aspectos indica el tránsito de la percepción ingenua a la percepción diferenciada o inmediata de la psique ajena. Visto por otro lado, esto se relaciona con el deseo de atenerse a los motivos reales o imaginados como tales, deseo que, consciente o no, reobra creadoramente en la comunidad, por la no relativización de los vínculos personales, por la ausencia de mediatización que requiere tal referencia directa a los motivos reales. Resulta instructivo verificar que en ciertos períodos históricos, la tendencia al comportamiento objetivo constituye el hecho más relevante. Es así como Burckhardt, al preguntarse qué de bueno posee el arte del estado en la Italia del Renacimiento destaca, junto a la falta de temor «una firme confianza en el poder de los motivos reales». En cambio, el desnudo señalar lo ilegítimo en los otros engendra, a partir de las infinitas perspectivas convergentes de las relaciones, una estructura social típica que revierte, ahora negativamente, inhibiendo el ascenso creador de la vida colectiva.

En Sudamérica, la creencia en la común ilegitimidad, presenta, como [140] rasgos característicos, un tono de ingravidez, unido a la valoración de lo azaroso e indeterminado, que el americano se solaza en concebir como elementos esenciales de la existencia, para concluir en un comportamiento vacilante o irreflexivo, en el desorden y la indolencia.

Por lo que atañe al conocimiento de las relaciones funcionales inherentes al hecho de atenerse o no a los motivos reales, sólo importa destacar aquí que dicha conducta revela fortaleza y fe en el hombre. Puesto que la diversidad concreta de tales relaciones funcionales, que en uno y otro caso condiciona esa exigencia de objetividad, no se rige por una mera integración mecánica, sino por las normas -éticas, religiosas, políticas- que caracterizan a cada sociedad.

- IV -

La disposición colectiva que describimos atendiendo al dual atenerse o no a los motivos reales que condicionan los actos, se relaciona estrechamente con ciertas modalidades expresivas del hombre. El recíproco influjo que va creando la comprensión de lo expresado, opera la unidad significativa de la totalidad social. Se comprende al otro a través de la misma urdimbre espiritual con que el hombre se expresa, ya sea en sus movimientos fisonómicos o en la creación artística. Es decir, aquella transfiguración que torna expresivo un objeto o un rostro -su tensión imaginal, la inefable distorsión entre lo singular y lo general- anima también el ciclo estético de comprender y expresar.

De ahí que, para Goethe, el poeta deba «representar lo particular, y si éste es sano, al hacerlo representará algo general», lo que, además, explicaría que si «por temor a no ser poéticos evitan los poetas la verdad individual», caen en lugares comunes. En este mismo sentido se orienta Benedetto Croce al decir que en las categorías artísticas «lo singular palpita con la vida del todo y el todo está en la vida de lo singular. Cada pura representación artística es ella misma y el universo, el universo en aquella forma individual en lo universal». En la dialéctica propia del sentimiento de lo humano, las formas en que el saber de lo legítimo e ilegítimo en el prójimo influye en uno mismo, se revela en un modo de percibir al otro semejante a la índole del mecanismo expresivo que hace posible la representación artística. Podríamos decir que la espontaneidad [141] de lo estético es, en cierta manera, un fenómeno del mismo orden que el sentimiento de libertad personal dado en la posibilidad de vincularse orgánicamente al prójimo. Esto es: del mismo modo como representar lo finito falsea el arte, el contacto con los demás deriva hacia lo demoníaco, morboso o irracional, cuando en el nexo personal no se alcanza lo universal en el hombre.

En los movimientos expresivos encontramos un valioso ejemplo de ese oscilar entre dos órdenes de existencia, que juzgamos como una clave adecuada al conocimiento del acto de comprensión mismo así como de los motivos que condicionan las distintas formas de reaccionar frente al prójimo. Bergson, en su estudio ya citado sobre la risa, formula el principio según el cual la «rigidez constituye lo cómico y la risa su castigo». La expresión ridícula del rostro se caracterizaría por la inmovilidad de ciertos rasgos de la fisonomía. La alternativa de un tender a lo plástico o lo muerto en los movimientos expresivos, Bergson la lleva aún más lejos. La risa se provocaría por la contemplación de lo automático y mecánico superponiéndose en el rostro o en el total comportamiento del individuo: «tal desviación de la vida en el sentido de la mecánica es en este caso la verdadera causa de la risa» (68). Esta lucha entre la rigidez y la flexibilidad propia de la vida se manifiesta, según ya lo recordamos, de un modo extremo cuando se produce la transfiguración imaginal de una persona en cosa.

Hemos prescindido de su interpretación social de la risa -como de acicate que estimula la tensión de lo vivo, que intimida, humillando, por la caída en la rigidez mecánica-, para destacar solamente aquellas observaciones sobre lo cómico que apuntan a esa pugna entre lo individual y lo genérico o entre la atracción de lo inercial y automático, de un lado, y lo vivo e irreversible de otro. Particularmente importaba poner de relieve cómo, no sólo en los movimientos expresivos característicos de las emociones, sino en la expresión general del hombre y en la dialéctica del sentimiento de lo humano, se descubre la fuente de sentido que unifica en sí misma expresiones y relaciones sociales, en un continuo vaivén [142] dialéctico de formas espirituales que por individualizarse hasta lo infinito se pierden en la nada; o que, al contrario, por sumergirse en lo general descienden a lo amorfo e impersonal.

En lo que sigue veremos qué nexos existen entre la rítmica expresiva y la concepción de la vida.

Capítulo XI

Expresión e imagen del mundo

- I -

El fundamento teórico del enunciado final del capítulo anterior, que proclama la existencia de relaciones de sentido entre rítmica expresiva y concepción de la vida, se encuentra en el conocimiento del siguiente hecho originario: Las diversas formas sociales que adopta el sentimiento de lo humano, animan un dinamismo expresivo que constituye el signo cabal de una particular valoración del hombre. Describir cómo se implican y configuran recíprocamente estilo expresivo fisiognómico e idea del hombre, representa nuestro problema y objetivo en este punto. Persigamos ahora sus consecuencias antropológicas en varias direcciones.

Sucede que en ciertas circunstancias, el individuo puede llegar a experimentar un sentimiento de moral desfallecimiento, capaz de detenerle en inhóspita desolación interior o de arrojarle a la inseguridad de sí mismo, como a un rey Lear en busca de su legitimidad. Tal ocurre con aquella mordedura íntima por la que la persona se percibe sombríamente por debajo de sí al descubrirse falseada en la convivencia. Un diálogo, un tráfago ilegítimo de palabras, banal, artificioso, hiere y menoscaba el respeto de sí como no llegará jamás a hacerlo la pasión desmesurada o una mentira. En el americano este sentimiento de falsedad en la convivencia se encuentra agudizado de manera extrema. El saberse inferior a sí mismo, en el sentido recién señalado, penetra y turba su ánimo. (Sin dejarse tentar aquí por el demonio que inclina a las fáciles generalizaciones, añadamos que esa disposición psicológica del americano, así como el hecho de sentirse el individuo afectivamente degradado en la convivencia superficial y falaz, remóntase a una experiencia moral primaria: El hombre es el ser que, de ordinario, se percibe por debajo de sí mismo, más acá de sus [143] posibilidades éticas y espirituales. Sin embargo, la verdad es que en esa conciencia se encuentra una tensión de plenitud, un querer llegar a ser, sin claroscuros, sin vacilaciones en ese ser, a la manera de como es un árbol o una estrella. Más aún: sucede que la conciencia de sí mismo, la autognosis, se da en la forma interior de un simultáneo sentirse uno por debajo de sí).

Ahora bien: a continuación mostraremos cómo la íntima disposición que emana de un vago presagio -antes que conocimiento- de equívocos motivos animando nuestros modos de sociabilidad, condiciona también la existencia de un peculiar tono fisiognómico americano. Veremos, además, cómo disposición de ánimo, forma del sentimiento de comunidad y modos expresivos de la colectividad se enlazan en una compleja trama de interacciones. De ahí que tan pronto como se estudian las concepciones de la vida y el comportamiento social en función del sentimiento de la humano y del sentido antropológico de la primitiva unidad subjetiva «expresión-comprensión», se encontrará el hecho siguiente: la actitud vital básica del hombre, propagándose a través del ánimo, influye en el

tono y ritmo afectivo-espiritual de la vida en común y éste, a su vez, revierte en los individuos solidicándose en la general modulación expresiva. Porque más allá de la acción recíproca que circula entre el espíritu subjetivo y el objetivo, ocurre que el sentimiento de la vida y del otro adquieren su más propio estilo expresivo y mímico en consonancia con la dirección interior de los anhelos últimos y la voluntad de unificación con formas de vida, seres o valores. Tanto aquellos anhelos como esta voluntad esencial discurren en directa dependencia de peculiaridades del sentimiento de lo humano. Mirando de este modo dicho aspecto de la antropología de la convivencia y de la psicología colectiva, su problema más central se reduce a un planteamiento bien concreto.

Que ya en la misma disposición de ánimo característica de un pueblo determinado, aflora una veta psicológica reveladora de la intuición de su unidad interior, de su autoconocimiento. Por eso se debe rechazar el vago concepto de una regulación social del ritual expresivo de los afectos. Es necesario descubrir condicionamientos menos formales. Reparar en que el fenómeno primitivo, el hecho inmediato, no racional de la expresión y comprensión de expresiones conduce, por sí sólo, desde la esfera de la intimidad a la mímica y a la general modalidad expresiva, sin que ello únicamente resulte inteligible merced a una teoría de la conciencia colectiva. Porque en el sentido y la forma de la expresividad total de un pueblo, en [144] su particular estilo mímico, se da una de las posibilidades de sanción y comprensión interpersonal de las normas supraindividuales. Al contemplar la peculiaridad mímica, los gestos expresivos que delatan un ánimo determinado, no se limita el individuo a comprenderlo, sino que por ellos adquiere un saber no racional del orden de legitimidad afectivo-espiritual que rige ese instante social.

Al decir, como es obvio, que entre nosotros lo social penetra en lo individual configurando las modalidades expresivas, observamos la aparente paradoja de que este ser social impone a través de una dirección de aislamiento el oscuro constreñirse interior revelado por nuestro ritmo expresivo. Y cuando ocurre que el valor supremo para el hombre es el hombre mismo, la urdimbre en que se enlazan sociedad, expresión y aislamiento, ostentará caracteres acaso sorprendentes. Es decir, el estoicismo en la convivencia, la austeridad frente al otro que linda casi con el titanismo en el culto de cierto género de prescindencia de los demás deja, inequívoca, su impronta fisiognómica.

Se justifica aquí una importante y fundada advertencia teórica. El hecho del saber del otro, del conocimiento recíproco a través de la captación del sentido de las expresiones, debe ser diferenciado claramente de la existencia de una suerte de percepciones colectivas o de datos inmediatos de la conciencia social, de que habla M. Halbwachs. Tampoco dicho saber corresponde al fenómeno de comprensión simpática, analizado por W. Mc Dougall al estudiar las sociedades animales. Como es el caso, por ejemplo, en la propagación de ondas de tristeza que, por alejamiento de la reina, se comunica de sus acompañantes a todas las abejas de la colmena.

En este sentido, Vierkandt destaca la importancia sociológica de la propagación de las disposiciones de ánimo, si bien señalando como fundamento de ello la actitud expresiva total del individuo. Es decir, la

transmisión de sentimientos, aun operándose bajo el influjo de la comunidad depende de relaciones directas, de contactos interpersonales.

Se trata, para nosotros, como quedó dicho, de un acto primario, en el que a través del dinamismo expresivo descubren las individualidades repliegues de lo íntimo. Porque justamente la esencia del sentido metafísico de la expresión supone presencia y visión de lo íntimo, lo cual distingue la expresividad humana de toda primitiva tendencia simpática, aunque en esta última también pueda rastrearse la «intimidad de lo vital» (Ortega y Gasset). Pero, el hecho de referirse a la expresión como a un fenómeno esencial de lo vivo, sitúase más acá del problema que nos ocupa, esto es, [145] el de las relaciones internas dadas entre la expresión, lo interpersonal y la dirección propia del anhelo vital. Lo mismo puede decirse de la teoría según la cual las intuiciones fisiognómicas se fundarían en una función sintética apriorística adecuadamente orientada para percibir correlaciones entre lo físico y lo psíquico (Weininger).

Sabido es que existen conexiones esenciales entre expresión e intimidad. He aquí un enlace básico, al extremo que, aun siendo opuestos en algún sentido, no puede concebirse la primera sin la segunda. Pero todavía en este tramo, el enunciado conserva ciertas características formales. En cambio, al tener presente nuestra hipótesis que advierte la posibilidad de un proceso de interiorización creciente, fundada en la infinitud de la experiencia de lo íntimo, ocurre que la polaridad complementaria intimidad-expresión se imanta de un nuevo sentido. Sobre todo si, además, no se olvida que el curso psicológico del fenómeno de interiorización se conecta genéticamente con la experiencia del otro, con el grado de inmediatez de los vínculos interhumanos. Pero ya volveremos sobre eso al tratar de los movimientos expresivos en la pintura americana.

Descubrimos pues, por este camino, una conexión estructural entre los modos expresivos, fisiognómicos, afectivos, rituales y el sentimiento de lo humano. Además, merced al conocimiento de esta unidad significativa damos otro paso hacia lo concreto y material. En efecto, no se trata solamente de perseguir la referencia, el contenido colectivo de los movimientos expresivos, puesto que con tal indagar aun permanecemos atenidos a enunciados puramente formales. El adentrarse en sí mismo del indio maya o peruano, su parquedad expresiva de hombres que van creando silencio y soledad desde su mirar como distante y perdido, es signo de la afectividad propia de un orden social particular, tal como sucede, según luego veremos, con la mímica cortesana china, también vinculada a una imagen singular del mundo.

En consecuencia, digamos que en uno de sus aspectos, el real conocimiento material del influjo de lo social en el acaecer mímico, comienza cuando se ponen en relación un particular ámbito de intimidad, de interioridad y el estilo mímico que lo revela. Lo cual representa un sano relativismo expresivo. Cabe, pues, afirmar que la rítmica expresiva de cada pueblo, considerada a partir de las más diversas formas de vida en común hasta las manifestaciones creadoras del arte, posee una dirección espiritual-fisiognómica, acorde con lo que el hombre en la situación histórica particular experimente como íntimo, rítmica en la que se revela el recíproco [146] influjo existente entre disposición de ánimo y expresión. La índole originaria inmediata, no racional del hecho de

aprehender el sentido de las expresiones resulta decisiva aquí (69)

Es decir, el sentido de las tendencias íntimas que animan el movimiento «fisiognómico-expresivo», es susceptible de objetivarse inmediatamente, de influir en el prójimo, ya sea de manera positiva o negativa. Pero no debe interpretarse el enunciado precedente como hipótesis que sustenta una continua interferencia entre «ondas» sociales cuyo centro de origen se encontraría en los individuos. Pensamos, sencillamente, que el «ámbito de intimidad» es función de las características propias de las tendencias primarias de unificación. Y ello de tal manera, que la índole y objeto del anhelo de participación condicionan también tonos afectivos particulares en la cualidad del ánimo y en sus expresiones correlativas. (70) Ahora bien: manifestaciones de la conducta individual que son interpretadas como un proceso de regulación social de los movimientos expresivos como, por ejemplo, diversas maneras de lamentarse, o el eclipse de lo íntimo en ciertas formas de vida matrimonial que afloran en una particular mímica y pantomímica en la convivencia, etc., se originan, en verdad, en un impulso plasmador que emana de la naturaleza del objeto, a que tiende esa voluntad de unificación la cual, por otra parte, puede obedecer a una tendencia supraindividual.

Porque, según hemos mostrado al tratar del ánimo, ocurre que lo experimentado como íntimo depende del objeto propio de la voluntad de unificación afectivo-espiritual proyectada en el mundo; mostrado, además, que la dialéctica de lo íntimo posee como uno de sus momentos esenciales la aspiración a integrarse con la realidad frente a la cual la intimidad se polariza en un yo; y expuesto, en fin, que resulta un orden peculiar de lo sentido como interioridad según que el yo se contraponga especialmente a la divinidad, a la naturaleza, al estado, a la historia o la sociedad. Pues bien, lo importante ahora es verificar que todas las peculiaridades espirituales de dichas tensiones de referencia pueden rastrearse en la fisonomía, la mirada y el gesto.

Así, cuando acaece que el grupo tiende a destacar el valor de lo puramente [147] humano, no hipostasiado como sociedad, estado o naturaleza, las modalidades de la regulación colectiva de las expresiones se decantan, precisamente, en una expresividad singular, que en este caso es la propia del americano. Más adelante, en un breve análisis del simbolismo fisiognómico de la cueca chilena, de la zamba y el tango argentinos, veremos cómo la índole mímica de esos bailes típicos coincide con la disposición a la búsqueda de un vínculo humano directo, lo que se manifiesta en el tono del gesto como un perdurar del individuo detenido, perdido en sí mismo. La regulación social de las emociones se exterioriza, entonces, como dirección de aislamiento, de temor al otro. Es así como entendemos la necesidad teórica de referirse al contenido material, intencional del fenómeno primario de una regulación social de los fenómenos expresivos. No basta, por tanto, hablar de cómo se proyecta el espíritu de lo social en lo individual: la plena comprensión de ese hecho sólo fluye luego de haber determinado la cualidad del objeto amado, original, al que se tiende como valor supremo.

Si éste resulta ser el valor del hombre aprehendido en sí mismo, más

acá de experiencias trascendentes, el dinamismo y modulación de los gestos adoptará formas y ritmos bien diferenciados. Así, ya un rápido examen de las relaciones que enlazan experiencia del otro y expresión, pondrá de relieve notables peculiaridades de los fenómenos fisiognómicos y mímicos.

El influjo plasmador de la presencia del otro se opera en múltiples direcciones y tonos afectivos (incluso en el caso de la indiferencia, dada como reacción frente a los demás). Del seno de esa multiplicidad y por abstracción, pueden aislarse dos momentos: la representación del otro o su visión inmediata condiciona, primero, una variación en el tono de la experiencia de sí, y, segundo, un cambio en la imagen del contorno. Desplégase aquí una riqueza infinita de modos de vivencia y de mímica. «Mas, detengámonos tan sólo en este hecho: que el cambio cualitativo en la experiencia interna y en la perspectiva del mundo circundante se exterioriza en la expresión de una manera particular.

Pero, al tratar de analizar cómo se manifiesta la variabilidad del sentimiento de la persona ajena en los gestos expresivos, es necesario dejar atrás el estudio de los momentos mímicos arquetípicos, biológicos como, v. gr., de furia, cólera, actitud de ataque o sumisión, que incluso guardan cierto grado de afinidad con reacciones que aparecen como semejantes en algunos animales. [148]

Si, por ejemplo, seguimos el curso expresivo en que se actualiza mímicamente la disposición de ánimo que busca ejercer dominio sobre la persona ajena, o lo perseguimos en los rasgos en que se revela el contacto espiritual del religioso con el creyente y el incrédulo; en la relación de duda, en el vínculo de impotencia (distinto si quien la experimenta desea o no que se descubra como tal); o, en fin, si lo rastreamos en la mirada amorosa, en los gestos propios de la amistad, veremos erigirse como necesarios otros criterios hermenéuticos. Criterios de interpretación fisiognómica que intenten o hagan posible aprehender lo dado -no racionalmente como sentimiento de realidad o irrealidad del sujeto, como inmediatez o mediatización de los nexos interpersonales.

Quienes se orienten por dichas rutas interpretativas, deberán aventurarse hasta conquistar zonas acaso no holladas por la teoría de la expresión. Porque si bien es cierto que P. Lersch y F. Lange, entre otros, se preocupan sistemáticamente de la mímica de los ojos, su indagar no alcanza a considerar la mirada como signo de la total actitud vital-cósmica del sujeto, de la postura interior frente al ser del mundo y del otro. Es decir, del mirar como revelador de una categoría, de una experiencia del ser.

De preferencia se describen variedades de la dirección de la mirada en su fundamento psico-fisiológico o psicológico, se fijan las notas distintivas de la mirada indolente, errática, rígida, perdida o dirigida hacia arriba y hacia abajo. Verdad es que Lersch estudia en la mirada la «referencia óptica al contorno» que se manifestaría en el juego mímico como una proclividad, mayor o menor para abrir los ojos, sintomática de un interés equivalente por el mundo externo; asimismo, también distingue el «mirar» del «observar» comprendidos como modos distintos de la referencia óptica del individuo a su mundo circundante, aludiendo con ello a una conducta respectivamente contemplativa o activa y de dominio. Del mismo modo, Lange investiga la significación fisiognómica de la abertura

parpebral, la dinámica propia de las modificaciones de su forma. Además, establece relaciones con condicionamiento entre profesión y mirada. Describe las características del ojo del médico, de la mirada del párroco o del ojo del investigador.

Ahora, si ocurre que por la contemplación del rostro ajeno se pueden obtener indicios de mediatización o inmediatez en la índole de las relaciones del individuo respecto de la naturaleza y los demás, oportuno es preguntar: ¿Qué intuye como hecho inmediato quien capta ese mirar, aquel tender mímico en que aflora la disposición de ánimo que indica ascenso [149] interior hasta lo objetivo o, por el contrario, caída en la obscura desrealización personal y del ámbito externo? ¿Cuál es el tono fisiognómico básico que opera como signo de anhelo de realidad o como señal de la existencia de relaciones directas con el otro?

Ensayaremos una respuesta aproximada que, como tal, únicamente destacará algunas notas esenciales. En la intuición fisiognómica se aprehenden, entre otros, los siguientes signos como propios de la mirada mediata: una especie de límite cualitativo en la perspectiva interior del ojo mismo, dureza, inseguridad; frente a ella el espectador siente, además, el encarcelamiento de la mirada, como un atisbar encadenado; contemplamos, en fin, un tono visual de inestabilidad, acompañado de matices sombríos que parecen expresar el hecho de percibirse el sujeto por debajo de sí mismo.

Ahora, como signos característicos de lo que denominaremos inmediatez de la mirada, reveladores de plenitud interior en el modo de referencia al mundo y los demás se aprehenden significativas imágenes y perspectivas en la mímica del ojo: translucidez, luminosidad, infinitud, realidad profunda y como distante; inmediatez que como cualidad expresiva semeja perspectivas infinitas diferenciándose en lejanía y proximidad en el tiempo de la mirada, en variados tonos ópticos de dulzura y espiritualidad. Pero no es sólo eso. Ocurre que al hundir nuestra mirada en la del prójimo se percibe un raro desvanecimiento de la polaridad sujeto-objeto, como escenario y apariencia interior del ojo inmediato. Captamos entonces el mirar libre y sereno, proyectándose en el mundo, sin contornos ni aristas, como la luz del día.

A través de dichos signos, la intuición fisiognómica se orienta hacia el conocimiento de la actitud básica de la persona ajena. Se descubre así la posibilidad de establecer conexiones profundamente significativas entre imágenes de la mímica interior del ojo y la conducta primaria. Por un lado, muestran afinidad de sentido notas imaginables como límite del mirar, mediatización y desrealización; y, por otro, infinitud del horizonte interior del tono visual, realidad, inmediatez y autonomía moral. Merced a este análisis antropológico del mirar humano, vemos enlazarse planos tan diversos como el propio de una percepción de imágenes ópticas en el otro y la evidencia de un tipo de conducta.

Como, por otra parte, acaece que en el escenario interior del ojo -párpado, iris, pupila- el centro inefable que anima y diferencia su ver se capta, extrañamente, como objeto en un mundo, la comprensión de las disposiciones íntimas del alma ajena se verifica de manera singular. Parecería [150] que la intuición fisiognómica se despliega en categorías de relación sujeto-objeto. En otros términos: surge para el espectador

como un límite infuso, en la perspectiva hacia adentro del mirar mediatizado -que no desvanece ni el angustiado fulgor del miedo, ni el equívoco brillo que se manifiesta en la alegría mezquina- En el mirar inmediato se destaca por el contrario, un tono cualitativo de ilimitación, de fusión; el ojo participa panteísticamente del contorno, su centro vivo parece propagarse a todo el rostro. Es un misterioso y sutil desbordarse de la mirada en el mundo, dado como manifestación de amor y alta espiritualidad. Eso, al menos, ve y experimenta el espectador. Mas, todo nos advierte que sólo recurriendo al auxilio de metáforas podemos aquí conjurar, detener el fenómeno en su cabal presencia. Tantos son los desdoblamientos que interpone al conocimiento este ser de la expresión.

- II -

Afirmamos más arriba que la comprensión de la variabilidad histórica de los movimientos expresivos, se ampliaba por el conocimiento de los anhelos vitales, de los móviles y valoraciones de la comunidad, así como por el espíritu de la acción. Sin embargo, todavía es necesario ahondar en el sentido, en el alcance que es justo conferir a la idea de fuerza configuradora del objeto al que se tiende como meta última de aquellos anhelos.

La significación de la naturaleza del contenido intencional para el estudio de los fenómenos mímicos se destaca más nítidamente al comparar las posibilidades expresivas del hombre y del animal. F. J. J. Buytendijk también lo señala al decir: «La rica capacidad de diferenciación de las interpretaciones expresivas debe, por tanto, tener su fundamento en las no sensibles, aunque sí intuitivos, formas intencionales del cuerpo, puesto que la variedad de formas de los movimientos corporales es extremadamente limitada». Ahora -y es la hipótesis que tratamos de verificar- cuando sucede que ese contenido representa la acentuación de la conciencia del prójimo que, a su vez, puede revestir múltiples formas, las reacciones que se decantan en los movimientos expresivos resultan también peculiares.

Darwin, aunque débilmente, destaca este aspecto de la referencia al prójimo como elemento necesario para comprender el cambio de coloración del rostro y los gestos que caracterizan al rubor. «El rubor -escribe es la más especial y la más humana de todas las expresiones». Darwin reconoce que en la timidez reside una de las causas del rubor, disposición [151] de ánimo, que, además, hace posible ser un héroe en la guerra sin que ello excluya el intimidarse ante la mera presencia de otro hombre.

No obstante, se inclina a pensar que la atención concentrada en una parte del cuerpo, particularmente en el propio rostro -atención motivada por el amor propio y la inquietud creada por el juicio ajeno, antes que por la propia conducta moral- actúa modificando la tonicidad normal de las arteriolas del lugar a que aquélla se aplica. Tal le parece la hipótesis más verosímil. Por cierto que, como eslabón transformista, indispensable en su cadena de razonamientos, añade que desde los orígenes históricos -salvo en los tiempos del albor primitivo en que imperaba la desnudez el rostro y la apariencia externa del otro constituyeron una preocupación esencial. De tal manera que la explicación del rubor como dependiente de

una situación, de un contenido específicos, cede su lugar teórico a un puro mecanismo psicofisiológico en que, por acumulación de las experiencias de incontables generaciones, se hacen posibles, como fenómeno humano, las diversas formas de la vergüenza y la timidez (71).

Cabe aún descubrir y pulir otra faceta del mismo problema. Que la expresión inteligente en el hombre y los animales ocurra que se percibe como un «tener algo», es cosa que Buytendijk ya observó con finura. Y ello tanto si se expresa un «no estar interesado», un «callar», como un «ya saberlo». Lo cual implica la existencia de conexiones genéticas entre objetividad y expresión. El tener «lo otro» constituye un momento esencial del acto que expresa inteligencia en el hombre. De ahí también la rica gama de movimientos expresivos que se actualiza en concordancia con el inagotable contenido de las representaciones. El animal, en cambio, que vive inmerso en su mundo, posee una mímica dinámicamente pobre o inmovilizada.

En general, el concepto de «tener algo», pensado como lo heterogéneo a uno mismo -no como el mundo circundante del animal, vivido como verdadera proyección de su ser- ilumina las zonas aparentemente más alejadas y oscuras del fenómeno del gesto expresivo. Se comprende entonces, sin violencia ni artificio, que también la posibilidad o imposibilidad de un reír auténtico se manifieste en relación con una forma esencial de ser que posea o no como momento constitutivo el enfrentarse a un mundo [152] objetivo. Así, el mismo Buytendijk afirma, sin reservas, que sólo el hombre ríe. La seriedad -a su juicio- le viene al animal de vivir su contorno como un fragmento de sí; en cambio, la alegría invade al niño a través del sentimiento creciente de tener un mundo lleno de posibilidades. Siguiendo la misma pendiente natural de su razonamiento, observa que los animales tampoco pueden llorar, porque risa y llanto representan, como tales, crisis únicamente posibles en una forma de existencia en que el ambiente se ha transformado en universo (72).

Sin pretender agotar este punto recordaremos, finalmente, las consideraciones de Bergson relativas a la significación social de los movimientos expresivos que caracterizan a la risa y lo cómico. En efecto, Bergson afirma que la función de la risa reside en la voluntad colectiva de aniquilar o reprimir las tendencias aisladoras. «Todo aquel que se aísla -dice- se expone al ridículo pues lo cómico se compone en gran parte de este mismo aislamiento». Pero estos planteos nos advierten que la mímica se vincula tanto a la significación de la objetividad como a la existencia de relaciones sociales. Mas, prosigamos el curso propio de esta exposición. Pues, debemos dejar atrás el nexo genético dado entre expresión y objetividad para abordar el problema -que es el nuestro- tocante a la dialéctica del dinamismo expresivo, condicionada por la naturaleza de los valores y anhelos de unificación que el hombre sitúa en primer plano en el curso de la historia.

- III -

A lo largo de la trayectoria milenaria de la teoría de la expresión se han desplegado diversas corrientes y criterios hermenéuticos, más o

menos [153] silvestres en cuanto al fundamento del punto de partida. Lo importante en esa historia es que, en una u otra forma, de preferencia se aspiraba a describir cómo a las variaciones en la disposición de ánimo corresponden modificaciones físicas. Se tendía a describir el fenómeno universal de los cambios corporales que acompañan al vaivén de los estados afectivos. Asimismo, los fisonomistas se aplicaron a determinar las peculiaridades del acaecer mímico y del estilo de los gestos, considerados como expresión del carácter.

Pero, a partir de los últimos decenios del siglo pasado comienzan a tomarse en consideración, además de las conexiones genéticas, los momentos prospectivos, intencionales, ponderando su función como impulsos plasmadores de la apariencia exterior. Es decir, del puro estudio de los «silogismos fisiognómicos», que de la presencia de un rasgo determinado en el rostro concluyen la de otro semejante en el alma, en la línea psíquica de lo bueno y lo malo; de la sola búsqueda de un paralelismo dinámico entre sentimiento y expresión, entre disposición íntima y mímica; y del estudio, por último, de las correlaciones pantomímicas de la mirada (Piderit), de la idea de una sintaxis, de un vocabulario mímico se verifica el tránsito teórico a otra etapa sistemática. Del análisis de la expresión como reflejo de las vivencias del cuerpo (Wundt) y del planteo de la variabilidad social de los ritmos fisonómicos, los hermeneutas se vuelcan hacia la investigación de los llamados «movimientos de referencia». En efecto, ya en la proximidad de nuestros días, Ludwig Klages habla de la expresión como alegoría, como símil de la acción, pensando que aquélla debe comprenderse a través de esta última. Y todavía Klages aventura un paso más al enlazar los modos de expresarse con la voluntad, la personalidad y la conducta activa en sus complejas interacciones.

Con todo, sospechamos aún la existencia de un gran vacío en la teoría de la expresión. Porque junto a dichas caracterizaciones y condicionamientos de la mímica, más allá también de proclamar su utilidad social, entrevemos un amplio campo propicio a fecundas investigaciones orientadas en la dirección de este enunciado: La expresión, la rítmica de los gestos debe ser comprendida desde su tensión interior hacia el futuro, merced al despliegue de una voluntad histórico-cultural, superando entonces su análisis estático que reduce la mímica a puro signo de la unidad psicofísica, a la invariable correlación existente entre los movimientos expresivos y los estados emocionales. [154]

Ningún seductor relativismo se desliza aquí furtivamente. Sólo se atiende al hecho humano esencial que muestra desenvolviéndose en recíproco influjo proceso de interiorización creciente y modos de expresión. Porque ello supone que al coordinarse vivamente interioridad y expresión, así como esta última y la variabilidad del sentimiento de lo íntimo e individual, el estilo de los gestos sigue la órbita de aquel proceso primario. En qué sentido, además, dichas conexiones anímicas arraigan en las cambiantes formas de la experiencia del otro, es de lo que se trata a continuación.

Cuando se describe el fenómeno de la proyección de lo social en lo íntimo, con frecuencia se ejemplifica con las formas rituales de la antigua China. Pero verificar que los gestos expresivos se modulan según

la estructura propia de una sociedad determinada, dentro de límites tales que confunden tal afirmación con un relativismo que sólo se detiene ante la fisiología de la mímica, no deja de ser un resultado formal. Aunque se piense que el conocimiento del verdadero sustrato fisiológico de las expresiones sólo puede fijarse adecuadamente después de describir manifestaciones históricamente condicionadas del ritual afectivo. Pues ¿se no parece el camino más indicado para evitar el peligro de caer en un formalismo casi tautológico, consistente en afirmar la gravitación de lo social en el estilo de los gestos individuales.

Los historiadores siempre se detienen a analizar el significado del hecho -observable tanto en la historia del pensamiento como en la vida inmediata- de que se proyecte la imagen de lo social en lo natural. Cuando un chino piensa que la virtud de la sociabilidad constituye un atributo del Este, deja sospechar bajo ese pensamiento un enjambre de supuestos e imbricaciones. Particularmente, esa idea se relaciona con una concepción de la naturaleza que envuelve una especial intuición del tiempo y el espacio. En efecto, los chinos no conciben dichas nociones como categorías abstractas, independientes entre sí. Al contrario, imaginan su continua interacción solidaria (73).

La idea de espacio y tiempo concebidos como sitio y ocasión se articula con el afán de hacer engranar el universo en la sociedad. Las representaciones colectivas que prefiguran dichas ideas revelan -a juicio de Granet- la morfología social, simbolizan los principios que rigen la clasificación [155] de los grupos humanos. El tiempo y el espacio son pensados en conexión con acciones concretas. De ahí que la filosofía china se resista a postular la indeterminación del tiempo. Y llega aún más lejos al afirmar la discontinuidad de esas categorías, al extremo de representarse el tiempo desplegándose en simbiosis con el orden litúrgico. Es decir, es imaginado como propagación rítmica de sucesos que señalan ciclos o períodos vitales de la comunidad. Este espacio-tiempo social se aplica incluso a lo ya devenido, pues hasta el curso de lo histórico mismo, la conciencia del pasado y la verdad cronológica son elaborados conceptualmente eslabonando el acaecer en los rítmicos marcos de su liturgia.

En la antigua sociedad feudal china, el pasado y el futuro, el tiempo y el espacio parecían unificarse durante las festividades sagradas. Los momentos de dispersión y de concentración propios de esa comunidad basada en el cultivo agrario, los instantes de pasividad y actividad orgánica, los períodos de vida social latente, invernal, y los de recuperación de los vínculos colectivos engendraban -como dice Granet- una duración profana, monótona y una temporalidad creadora. Existía como una representación socializada del tiempo y del espacio subordinada a la antítesis rítmica del alternativo encuentro y alejamiento de los miembros del grupo.

Bosquejemos ahora nuestra hipótesis, ya que al desplegar ante nosotros esas imágenes del pasado perseguirnos fijar los perfiles interiores de un momento histórico, en cuya interpretación aquélla se verifique. Todo indica que la proyección de lo social en lo natural se realiza secundariamente. Ello no constituye un dato último e irreductible. Porque a dicha proyección precede -no temporalmente, sino en cuanto al

sentido de las conexiones anímicas primarias- una particular experiencia de lo humano. Según la índole de este sentimiento ocurrirá que se desenvuelvan anhelos de unificación, orientados siguiendo el camino de lo social a lo natural o de lo cósmico a lo colectivo. De todos modos, importa notar que esta identificación secundaria, tomada en uno u otro sentido -ya sea que la imagen del universo se proyecte en la comunidad o la imagen de ésta en aquél-, crea ámbitos específicos de lo sentido como íntimo o, más bien, de lo moralmente concebido y tolerado como susceptible de participar en las relaciones humanas. No debe entonces causar asombro, que el ceremonial en la sociedad china posea el valor subjetivo de una realización, de ley que expresa el orden del universo penetrando, en consecuencia, el estilo de los gestos y la mímica del hombre. [156]

El historiador ve erigirse ante sí una serie de formas culturales que van enlazándose armónicamente en cuanto se descubre su centro animador, su jerarquía de motivos. Confluyen, en efecto, en el caso de la antigua sociedad china, un profundo sentimiento de la vida cósmica, relaciones sociales de índole particular, un pensar en categorías concretas, mediatización de los contactos humanos a través de ciclos estacionales, manifestándose además en singulares ritmos expresivos y, en fin, una reducción de lo íntimo a lo público, subordinándose lo personal a la etiqueta cortesana la que como costumbre reviste la importancia de una ley universal.

Hay también la fiesta, la asamblea en que la comunidad recupera su unidad originaria. El camino va del aislamiento hasta la orgía del reencuentro, a través del cambio en las formas de vida impuesto por el ritmo estacional. Soledad y comunidad son pues la humana manifestación de ciclos naturales (74).

Como centro de origen de esa sinfonía de motivos culturales, se descubre una singular experiencia del otro. Lo cual no significa postular un autoritario criterio determinista, ni ver rígidamente la raíz causal, la génesis del proceso colectivo, en este caso, en fenómenos interpersonales. Se trata, tan sólo, de encontrar aquel síntoma de la vida social por cuya aparición se revelen más nítidamente signos diferenciales que arrojen luz sobre la estructura profunda de una sociedad determinada. Que únicamente se eleve la gran ola de ímpetu de comunidad con ocasión del sucederse de los ritmos cósmicos es cosa que, por cierto, prefigura la forma de la experiencia interhumana de dicho encuentro. Pero, del mismo modo, la vinculación, la convivencia estacional supone, igualmente, o se hace posible en virtud de valoraciones previas, de particulares intuiciones emocionales del otro yo.

Durante aquellas antiguas fiestas rituales, se realizaban verdaderos diálogos, danzas o rodeos mímicos; torneos de ritmos y gestos. En este juego expresivo de improvisaciones mímicas debe buscarse, con rigor antropológico, la fuente interior de sentido que nos proporcione la clave hermenéutica de ese fenómeno colectivo. Mímica, encuentro ritual y ciclo cósmico engarzan aquí. Se fusionan en cuanto el contrapunto de gestos ritmados [157] aparece como elemento ritual básico del encuentro solemne. Y ello en una gama de experiencias posibles que posee como extremos de tensión espiritual el sentimiento de la vida cósmica y una intuición metafísica singular de la presencia del otro.

Verdad es que en esta recreación de la comunidad merced a fiestas sagradas vinculadas a ciclos cósmicos, los encuentros personales adquieren matices anímicos dependientes del sentido del ciclo. Pero también puede decirse que bajo la superficie rítmica del ritual se desliza la corriente subterránea propia del espíritu del encuentro, que lo hace posible como tal rito al mismo tiempo que se manifiesta en una determinada concepción del alma ajena (75).

Observamos pues, en este caso, que el estilo de la rítmica expresiva es función de una primaria identificación de lo social con lo cósmico. Veremos ahora -y es lo que se trata de mostrar- cómo en la cultura china la convergencia de las imágenes y representaciones de la sociedad y la naturaleza, configura desde los movimientos expresivos hasta el método pedagógico. Que existe viva interacción entre todas las creaciones culturales, es cosa que cabe dar por supuesta. Lo importante es abandonar la vacía fórmula que proclama la regulación social de las manifestaciones afectivo-mímicas, para alcanzar hasta el sentimiento originario que condiciona cada estilo expresivo.

Las reglas y exigencias del ceremonial se imponen estimulando una verdadera disposición para el autodomínio, que se propaga de la vida pública a la privada (justamente, según Max Weber, con el ritualismo se persigue la creación de un habitus del ánimo). El ceremonial fija los límites a la expresión de los sentimientos y a la índole de estos mismos, pues la afinidad existente entre el orden cósmico y el social, limita el ámbito de las manifestaciones de lo íntimo a ciertas actitudes que constriñen a un minucioso protocolo que rige tanto para el vestido como para el menor gesto o palabra. Asistimos a una reglamentación de la risa, la sonrisa y el llanto que convierte, por decirlo así, la alegría y la queja en una suerte [158] de grecas afectivas o del ánimo. Tal ocurre con señalado rigor porque la etiqueta y los ritos constituyen el fundamento del orden social y cósmico, en el sentido que el individuo debe tender a integrar la rítmica de sus gestos con el curso mismo del universo.

Y Granet expone que la virtud del alma se manifiesta en la adhesión a la mímica cortesana, del mismo modo como antiguamente se adquiría en las danzas sagradas. Por otra parte, la constitución del grupo feudal aparece como una familia y ésta, a su vez, como una especie de comunidad feudal, donde la sinceridad del vasallo debe manifestarse en una conducta reveladora de conformidad absoluta con las leyes de la etiqueta y el ceremonial. La penetración de lo feudal en la vida familiar condiciona, en primer término, el hecho de que el hijo no considera como pariente a su padre sin antes reconocerlo como su señor. Es decir, es la moral cívica la que configura el estilo doméstico de convivencia, y no al contrario, piensa Granet, con las consecuencias que pueden preverse. Así, el paradigma de las reuniones de la corte se generaliza al grupo familiar, desterrando toda cordialidad que arraigue en lo espontáneo. En la familia impera, entonces, la etiqueta y no la intimidad. La primera ahoga a la última (76).

Este eclipse de lo íntimo que presenta bajo especiales tonalidades las relaciones filiales de la antigua China -ya se trate del amor en el matrimonio como de las reglas del duelo-, sólo para una mirada superficial simboliza una dirección histórica de plena objetividad. Con la pérdida de

la espontaneidad se pierde, también, la visión objetiva del universo, aun cuando el paisaje mismo se torne peculiarmente expresivo, en ciertas circunstancias culturales. Anteriormente ya se habló de lo real e ilusorio en las tendencias extravertidas del hombre.

También en las particularidades de estilo del pensamiento chino, ya sea en sus manifestaciones orales o escritas, se muestra la veracidad de las consideraciones precedentes. La mímica y el ritmo, a juicio de Granet son tan importantes para el orador, como para el escritor y poeta. La forma del ritmo, al igual que el tipo de inspiración, condicionan la cualidad del género literario. Por lo que resulta natural, como lo hace notar el citado historiador, que no se comprenda verdaderamente a un autor chino sin antes penetrar en los secretos de su ritmo de expresión y pensamiento. La [159] estilística rítmica supone el abandono del momento discursivo para recurrir, en cambio, a la expresión simbólica, al extremo que los chinos meditaron en la posibilidad de una educación sin palabras.

Así, para la filosofía taoísta la suprema palabra es no decir nada. La enseñanza muda es la única que respeta la naturaleza de las cosas y la autonomía de los seres. Inspirado en los mismos principios, Tschuangtsé enseña que el conocimiento del prójimo acaece en razón de la unidad del mundo. En la filosofía de Laotsé y Confucio encontramos profundos ejemplos de esa actitud básica. Para el primero, la expresión más alta del pensamiento se orienta hacia la posibilidad de entrar en contacto directo con los fundamentos del universo. Y porque el ser del cosmos no es independiente del modo de experimentarlo ocurre, según Laotsé, que cabe encontrar en la propia interioridad el punto en que convergen lo íntimo y lo cósmico. Sabido es que también Confucio desenvuelve teóricamente este paralelismo entre el escenario interior del hombre y el despliegue de lo universal. Su doctrina de la acción, de la conducta y su metafísica de las costumbres, se fundan en la idea de una armonía esencial entre persona y cosmos, entre el yo y el tú. Por eso, en la concepción de Tschuangtsé, el verdadero sendero del artista conduce a la coincidencia de la propia naturaleza con la del material empleado, requisito indispensable para realizar una gran obra. Pues el designio último debe ser siempre la unidad de todo lo existente.

Recapitulando, advertimos que la conexión estructural dada entre la proyección de la naturaleza en la vida social y la total rítmica expresiva, prefigura tanto el orden de intimidad de la convivencia, como la mímica personal y el estilo literario. Además, al superar aquel concepto vacío de la psicología colectiva, cuya ampulosidad no va más allá de afirmar el condicionamiento social de los movimientos expresivos, se obtiene una significativa conquista teórica. En este sentido, se mostró cómo un particular sentimiento de lo humano -en el caso de China mediatizado ya por la previa identificación social-cósmica con una naturaleza concebida también de un modo especial-, deja en sombras la perspectiva de infinitud de lo íntimo, al tiempo que anima una rítmica expresiva que es la revelación cabal de una particular valoración del hombre (77). [160]

- IV -

Iniciaremos el regreso al mundo americano recordando que en él, según ya quedó dicho, la forma concreta del influjo de lo social en los fenómenos expresivos se exterioriza en el hecho de que éstos siguen una dirección de aislamiento e impotencia. En la mímica que acompaña a ciertos bailes americanos, encuéntrase agudizadas las revelaciones de inhibición del anhelo de vínculo. Surge en ellos una mímica que se desenvuelve hacia adentro, que al ser captada inmediatamente en la fisonomía condiciona, a su vez, la mutua retracción.

Así, sucede que, tan pronto como se inicia la cueca, cambian súbita y radicalmente las expresiones de la pareja. Ambos, hombre y mujer, parecen ser ahora víctimas de un sortilegio. En sus rostros se inmovilizan los rasgos; algo en ellos se ha endurecido de recelo, de hostilidad, de lejanía, de pasión ciega y oscura. La mirada no se enciende con alegría trascendente que irradie como descubriendo el mundo, sino que, por el contrario, todo júbilo pliega las alas, dejando ver un mirar frío, absorto y distante. Y es una ausencia interior, un perderse en sí mismos, que no aleja necesariamente la risa, pero sí su caudaloso desborde. Porque sucede que ella oscila, resbala en los rostros como la luz rebota en un espejo. No inunda suavemente la fisonomía, prestándole sus tonos. Lo cual tampoco obedece a la tensión muscular requerida por el baile, a la [161] rigidez del acecho amoroso, que alcanzando hasta el rostro dejara flotante la risa y sin arraigo. Es la distancia interior del individuo respecto de sí, la que impide su brote espontáneo.

Por otra parte, el que los cuerpos no se aproximen hasta el límite del contacto, presta al baile un aire de ritual combate, de lucha erótica. Acaso podría atribuirse a este esbozo de enemiga o atracción sexual, la gravedad que invade los semblantes. Pues el juego amoroso, como piensa acertadamente Buytendijk, encierra un elemento dramático en las alternativas de tensión y relajación que le son propias, obedeciendo a la misma dinámica juvenil de la danza».

Sin negarle esas características de juego de amor, no creemos que la índole de éste baste para hacer comprensible la magia inhibidora que opera la cueca en quienes la bailan, como hombres del pueblo, sin estilizarla. En todo caso, la desolación, la fría rigidez que detiene los movimientos expresivos, nos descubre una singular modalidad de experiencia erótica, un momento originario en el sentimiento del otro.

La helada ráfaga que sube a los rostros cuando se baila la cueca, su muerta alegría, no se da únicamente en danzas que, como ésta y la zamba, imponen la separación corporal y rítmica entre el macho y la hembra. También en el tango aparece la cualidad de una mirada que se desvanece hacia adentro. Martínez Estrada apunta al mismo objetivo al describirlo como expresión de la falta de expresión, aunque el criterio que le induce a ello, orientado a destacar su raíz erótico-sexual -de acto solitario-, no agota el sentido del tango como fenómeno folklórico americano. A pesar de eso, juzgamos ilustrativo transcribir una parte de su magnífica pintura: «Baile sin expresión, monótono, con el ritmo estilizado del ayuntamiento. No tiene, a diferencia de las demás danzas, un significado que hable a los sentidos, con su lenguaje plástico, tan sugestivo, o que suscite movimientos afines en el espíritu del espectador, por la alegría,

el entusiasmo, la admiración o el deseo. Es un baile sin alma, para autómatas, para personas que han renunciado a las complicaciones de la vida mental y se acogen al nirvana. Es deslizarse. Baile del pesimismo, de la pena de todos los miembros; baile de las grandes llanuras siempre iguales y de una raza agobiada, subyugada, que las anda sin un fin, sin un destino, en la eternidad de su presente que se repite» (78). [162]

El horizonte interior de la mirada, en el americano, su mímica expresiva, revela, por instantes, su orden de intimidad coordinado a un originario, pero aun vacilante sentimiento de lo humano. La mirada perdida en sí misma delata extravío, desrealización de la persona. Y en cuanto ello es percibido inmediatamente en la intuición fisiognómica, la relación amorosa, por ejemplo, adquiere especial fragilidad. Pues contemplando al prójimo hundido en complejos psíquicos que lo mediatizan, nos invade siempre un doloroso sentimiento de irrealidad capaz de fragmentar la imagen de la vida en pesadas sombras.

Queríamos indicar, siguiendo la unidad de la exposición, que también en los movimientos expresivos se manifiesta el humano vaivén entre lo mediato y lo inmediato como cualidad esencial de las relaciones humanas. Por momentos, la mirada de un campesino chileno -no menos que la de un hombre de la calle- denota real mediatización. Pero la verdad es que el hombre siempre está amenazado por la pérdida de esa mirada radiante que descubre el mundo. Mirar de niño, si se quiere...

Cómo se manifiesta la variabilidad fisiognómica en la representación artística -que no siempre coincide con el real modo expresivo que caracteriza a una comunidad determinada-, es el tema que abordaremos ahora.

Capítulo XII

El horizonte interior de la mirada en la plástica americana

- I -

En los rasgos peculiares del rostro, en el más imperceptible cambio del gesto, se actualiza la auténtica disposición de ánimo de la persona [163]. Porque dominando al azar, la expresión fisiognómica revela la verdadera situación vital-cósmica de cada individuo.

El horizonte interior de la mirada, ya sea que manifieste su singularidad en la vida o en la pintura, proporciona una adecuada clave hermenéutica para descubrir en él el arraigo esencial del hombre. Claro está, por lo que toca a la plástica, que de ordinario escapan al análisis los sutiles medios técnicos necesarios para lograr lo expresado o, al menos, permanecen ocultos, y que por otra parte, en el curso de la vida solo captamos la conversión de una postura espiritual o de un trance emocional en un momento expresivo. Mas, en uno u otro caso, el horizonte interior de la mirada, como enlace genético y proceso configurador, representa un enigma, un misterio, al que se añade, en la plástica, el

problema del estilo, de su esencia y sentido.

Pero, tal vez se perfilará mejor cuanto llevamos dicho si se tiene presente la serie de conexiones antropológicas destacadas anteriormente. Es decir, si se considera interioridad y apariencia como opuestos complementarios, de modo que la infinitud de las expresiones posibles de lo íntimo e individual, la variabilidad en los modos de vincularse la persona al otro y en la voluntad de unificación, y, en fin, mutaciones en el sentimiento de la vida cósmica, convergiendo, burilan la expresión en un estilo fisiognómico en el que todas las disposiciones psicológicas se actualizan.

En consecuencia, estilo vale aquí tanto como indicio de la singular situación del individuo en el mundo, aunque, naturalmente, no siempre sea posible descubrir la relación cualitativa que coordina los movimientos expresivos y la conducta espiritual básica. El estilo es, además, el vivo reflejo de aquella lucha en que la voluntad creadora intenta reducir el tenso antagonismo originario dado entre intimidad y expresión; en que dicha voluntad pugna por conciliar esa antítesis a través de un determinado ideal de forma, y a favor de una imagen del mundo también determinada.

En este sentido, acaso se podría escribir la historia de las concepciones del mundo interpretando los diversos cambios en la recreación del rostro humano a lo largo de la tradición pictórica. De esta historicidad fisiognómica no es difícil encontrar ejemplos tan abundantes como elocuentes. Los historiadores del arte y la cultura nos indican ya algunos hitos que favorecen la búsqueda de ese nexo significativo entre imagen del mundo y estilo mímico. A. von Salis destaca la importancia de la evolución en la manera de representar la figura humana en la plástica griega [164] del período clásico, especialmente por lo que se refiere al intento de armonizar la fealdad corporal y la grandeza espiritual. Observa que al iniciarse el helenismo, se opta por la expresión del «esfuerzo interno» para ejecutar los retratos de poetas y filósofos. Además, Salis hace notar que, en contraste con lo que ocurría en el arte clásico, ahora la mirada posee el brillo de la vehemencia y el estremecimiento, se dirige al espectador y el retrato concluye por adquirir la «expresión del movimiento instantáneo». Por su parte, Jacobo Burckhardt habla de «un nuevo género de expresión» fisonómica en tiempos de Diocleciano y Constantino. Y Weisbach describe el peculiar mirar extático propio del barroco.

Por cierto, no se trata de aumentar el número de correlaciones morfológicas que es posible descubrir entre las distintas creaciones culturales recurriendo a la historia del arte, sino de rastrear en los movimientos expresivos que caracterizan a un pueblo, su sentimiento de la naturaleza y su experiencia de lo humano (los que no siempre coinciden con las normas animadoras de las creaciones artísticas). La historicidad de lo fisonómico es obvia: lo importante es encontrar el encadenamiento de motivos que la rige y hace comprensible. En este sentido, más adelante se describirán algunas características de la plástica americana.

Pero ejemplifiquemos todavía en otras direcciones. Piénsese en la evolución de la imagen de Cristo, conectada a variaciones en la experiencia religiosa; en el tipo griego, influido por la fantasía

homérica aún latente, se le representa, como se sabe, más en su dulzura que en su grandeza e incluso con rasgos psicológicos de Orfeo. Los griegos de Oriente, por su parte, destacan de la Pasión antes el aspecto apolíneo que el doloroso. El Cristo de los helenos, observa Mâle, aparece como adolescente; en el Asia menor con cabellos largos, en Alejandría con la cabellera corta y en ambos núcleos culturales como una figura que se erige poéticamente juvenil (79). Recuérdese, además, el significado milagroso de las visiones y del éxtasis en los santos del siglo XVI, y su representación característica en la Contrarreforma, impregnada del carácter sobrenatural que se confería a dicho estado místico (80).

También como una etapa particular en la estilización del rostro y la figura humana, cabe recordar el mirar propio del hombre de acción, con sus labios unidos en la violencia de una línea, característicos del [165] autodomínio al servicio de una férrea voluntad de actuar, que armonizan con cierta dureza de la mirada, tal como se puede observar en el Jacobo Muffel de Dürero. Del mismo modo, al estudiar el arte clásico italiano se puede concluir, como Wölfflin, que el límite entre el realismo y el idealismo se rastrea seguramente en los matices fisiognómicos de los personajes retratados, así como los nuevos ideales se revelan, más netamente que en otras direcciones expresivas, en la representación del cuerpo humano.

Con razón, pues, Spengler pone especial énfasis en lo que encierra de fecundo, para el conocimiento de la historia cultural y de las imágenes del mundo subyacentes, el hecho de destacar el desnudo o el retrato como ideal de forma por la Antigüedad clásica o el hombre fáustico, respectivamente. Se trata -para Spengler- de una contraposición entre «realidad esencial» y «estructura interior del hombre», como búsqueda diferencial que corresponde a dos opuestos sentimientos del mundo.

Por eso, para comprender el sentido último de la historicidad fisiognómica en la historia del arte, resulta teóricamente neutro o inimportante establecer tan sólo, a la manera de Werner Weisbach, correlaciones entre experiencias religiosas y fisonomía. Así, más allá del hecho de la adecuación psicofísica y de vincular una voluntad de forma, un ímpetu expresivo a la rítmica propia de la figura humana, importa aprehender el carácter existencial de lo fisiognómico. Es necesario captarlo en su profundo y sutil enlace con el proceso de interiorización, cuyo verdadero nivel siempre es signo del modo de referencia al otro y al mundo. A fin de conquistar esa altitud hermenéutica, es menester dejar atrás el formalismo propio del puro establecer correlaciones entre la experiencia psicológica de la religiosidad y su representación plástica. El Greco, Zurbarán, Ribera o Bernini recurren a matices mímicos y fisiognómicos que tienden a expresar estados, disposiciones o caracteres místicos de la personalidad. Pero, al destacar como nota esencial la mirada dirigida a lo alto, su ardor y brillo, no se describe en esas creaciones lo inequívocamente diferencial. Tampoco se descubre la cualidad expresiva singular cuando, del mismo modo, se habla de la «mirada concentrada hacia adentro» o de los Cristos del Greco como de «melancólicos visionarios» (Weisbach), porque existen miradas poseedoras de esas características, con destellos de ensimismamiento, pero desprovistas de todo arrobamiento místico.

¿Qué se expresa, qué experimenta el contemplador frente al cambio y singularidad de las expresiones fisiognómicas? Porque hay el ver del otro y lo que uno ve en el ajeno mirar. [166]

En este punto es necesario diferenciar dos criterios estéticos fundamentales: variaciones en estratos históricos profundos de la actitud contemplativa básica y cambios acaecidos dentro del mismo espíritu artístico. Esto es, distinguir entre un ver distinto, categorial, esencialmente diverso, a la manera de como lo hace H. Wölfflin en su teoría de las «categorías de visión», o de como lo intenta A. Von Salis al referirse -sobre todo en el aspecto estilístico- al ver helénico como un «nuevo temperamento del modo de ver», y mudanza en la manera de mirar que tiende a destacar la movilidad, el dinamismo en el campo visual. Y, en fin, distinguir todavía entre profundas transformaciones en la «manera de ver» que constituyen etapas primordiales en la historia del arte, como las señaladas por H. Schäfer entre el crear «ideativamente» de los egipcios y «perspectivamente» de los griegos, que iniciaron con ello una revolución en la historia de la manera de ver, distinguirlas, decimos, de mutaciones dadas históricamente dentro de una misma experiencia del escorzo y de la representación del espacio. O, en otros términos, es fundamental considerar la diversidad del ver como proceso de humana interiorización, susceptible de ser observado y de desenvolverse en un mismo perspectivismo, que es el criterio que anima estas consideraciones.

¿Qué se nos revela, en verdad, en el juego mímico? ¿Un cambio de carácter, de disposición de ánimo o una imagen del mundo a través de una fisonomía? La evolución que se observa en la imagen de Cristo tal como es representada en la plástica, desde las modalidades helenas, pasando por las efigies hieráticas hasta la humanización de sus rasgos mímicos en el siglo XII, en tiempos de San Bernardo de Clairvaux, no puede comprenderse únicamente como el trasunto fisiognómico de la experiencia religiosa.

Ello regiría en todos los casos. Es necesario, pues, distinguir tipos de religiosidad, a través de sus encadenamientos básicos de motivos. Claro está que, a partir de tal supuesto, se hace referencia a un proceso de interiorización -que es justamente lo que venimos sosteniendo, por lo que estilo fisonómico aparecerá como un signo de la total situación vital cósmica del artista. Es decir, frente a la reproducción de la realidad arquetípica de los caracteres humanos, destacamos la infinitud de lo íntimo, la posibilidad de crear infinitos matices fisiognómicos dependientes del nivel de interiorización de que participe el impulso expresivo.

Ahora, si intentamos racionalizar el sentido y alcance del vínculo esencial que une interiorización y expresión, todavía deberemos vencer otro obstáculo en el camino de esta búsqueda: descubrir el principio estético-antropológico [167] que rige los momentos de expresividad y de aproximación del hombre a sí mismo. Y encontrar, además, el fundamento estético primario que permite el despliegue de esa riqueza creadora en que la manifestación de la más alta espiritualidad en ocasiones se actualiza tendiendo a fusionarse casi con la piedra misma o con la pura línea y su juego monódico. Desde la muerta mirada de la Esfinge de Giseh, invadida de paisaje hasta ser casi naturaleza, una roca entre rocas, y las cabezas de Copán, del Hombre muerto o del Caballero Aguila azteca, pasando a través

de los paisajes de Hokusai y del claroscuro lleno de espíritu de Rembrandt, hasta la negra imagen de la muerte en J. C. Orozco, actúa como fuerza expresiva animadora una suerte de ambivalencia estética, un antagonismo esencial (81).

Parecería que en virtud de la condición que toca a la posibilidad misma del crear estético, esto es, al nexo ontológico esencial dado entre intimidad y expresión, todo estilo se vivifica y realiza en aquel misterioso e infinito juego por el que el artista considera necesario recurrir a un medio técnico esencialmente contrapuesto a la cualidad del motivo que se intenta expresar. No se sospeche aquí ninguna afinidad o parentesco teórico con la propensión romántica a establecer leyes de polaridad, ni entrega fácil a una seductora armonía conceptual de contrarios; no pensamos, tampoco, en una riqueza expresiva obtenida a favor de pobreza de medios, como sucede en la profunda linealidad fisiognómica de los dibujos de Leonardo, sino que pensamos simplemente, como ya se ha dicho, en ese conseguir la exaltación extrema de un contenido de valor expresivo, de un ideal de forma, merced al hecho estético primordial de recurrir a su contrario de sentido como impulso configurador.

Claro está que en los diversos estilos, la peculiaridad de cómo ello se da dependerá del modo del antagonismo y síntesis dialéctica entre motivo y expresión. Así, el empleo de la greca, del meandro, de la movilidad geométrica puede estar al servicio de diversas necesidades o anhelos de conjurar el despliegue de potencias mundanas o trascendentes. Tal sucede con el sentido de polarización expresiva de la greca maya y el juego [168] lineal griego (82). O bien, piénsese en la variedad de significados y funciones desempeñadas por la luz en la pintura. En Rembrandt, la luz se subordina a la exaltación de lo individual, como luminosidad inmanente que hace posible la actualización de todo su pasado en ese presente del personaje, como afirma con gran finura Simmel (83). Es decir, creciendo la luz desde las tinieblas -o hacia ellas-, aparece como manifestación de una individualidad que se norma a sí misma. Pero también ocurre, como lo observa Weisbach, que la luz se emplee a manera de recurso para simbolizar la vida mística y manifestaciones de la divinidad. Y añadamos aún, por nuestra parte, como un ejemplo de la dialéctica que enlaza motivo y expresión, el significativo hecho de que los caracteres de la mímica del ojo y del rostro en el trance de éxtasis, tienden a expresar una especie de muerte fisiognómica, en que coinciden la rigidez próxima a lo cadavérico y el estremecimiento propio de una elevación espiritual suprema (basta recordar el Éxtasis de Santa Teresa, de Bernini).

Guiados, pues, por un natural encadenamiento teórico, cabe entonces aventurar aquí el siguiente enunciado:

Siguiendo la necesidad estética de su motivo creador, el artista se esfuerza por expresarlo en un misterioso límite de tensiones antagónicas, tal que lo vivo se revela a través de lo muerto, la luz en el seno de las tinieblas o en la inexorable rigidez la más flexible espiritualidad. Es decir, según la dirección creadora, todo ocurre como si en el límite mismo de lo que ya no es expresión, se conquistara la más alta. Como si los estilos, en su rica diversidad, no fuesen sino ese salto dialéctico, cualitativo, un expresarse en la propia órbita de lo inexpressivo, peculiar

en cada caso, y en dependencia del ideal creador.

Así, en la pintura china y japonesa antigua acontece que flores, pájaros, animales, hombre, paisaje y mirada humana, se reproducen exteriorizándose en ritmos expresivos lindantes con líneas o tonos que despiertan un sentimiento de mundo muerto. Pero, en ese mismo encogimiento que su visión condiciona en el ánimo, alúmbrase una infinita perspectiva de valor y sentido. (Recuérdense, por ejemplo, lotos de Hsü Hsi, ánades de Ly Y-Ho o el paisaje «Olas y luna» de Yen Hui). Piénsese, [169] además, en esas cabezas de Copán, donde la intención estética se acrecienta extrañamente en la misma dureza inexpresiva de la piedra. También cabe evocar semejante tensión expresiva, dada en la proximidad de la indiferencia pétreo, como un corte eterno en el instante, al caracterizar el arte egipcio. Peculiaridad de estilo que Heinrich Schäfer interpreta como un misterioso enlace o tensión entre tendencias simultáneas a reproducir lo natural por medio de la proporcionalidad geométrica (84).

O, en otro plano, póngase atención en la mirada de los personajes de Rembrandt que, perdida, lanzada a 15 infinito, lejos de todo crea, de pronto, la más acabada representación de la individualidad. (Es ilustrativo tener presente la razón aducida por Tsuneyoshi Tsudzumi para explicar el hecho de que, para los japoneses, Rembrandt sea el más comprensible de los pintores: correspondencia entre la manera de ocultar los objetos en medio de velos y nieblas, en la pintura oriental y el claro-oscuro de Rembrandt).

Siempre, pues, una y otra vez, la fuerza plasmadora penetrando momentos inexpresivos. En la parcial subordinación -total solamente como voluntad creadora y límite ideal- de lo interno a la pura expresión, y en el modo como ello acaece según las características del impulso creador, se sitúa el anhelo y posibilidad más altos de la voluntad artística. Parcial, puesto que por encima de ese límite las creaciones artísticas parecen perder su verdadero sentido (85).

Frente a esta peculiar dialéctica de la expresión, acaso se experimente un sentimiento de perplejidad, como aquel que invade a Troilo, de Shakespeare, cuando le aparece Cressida dividiéndose en dos personas infinitamente distintas; aunque, sin embargo, ese inmenso espacio que [170] las separa, ni siquiera posee la amplitud necesaria capaz de dar cabida a un hilo de la tela de Ariadna.

Todo lo cual, por otra parte, inclina a pensar en las virtualidades que encierra el crear estético. A meditar, por ejemplo, en las posibilidades que encubre la historicidad de la mirada, que se vincula al proceso de interiorización creciente y al dinamismo de la expresión fisiognómica. Lleva a reflexionar en el destello metafísico último del mirar, cuando el espíritu subordina a la materia, en el sentido de conquistar la inmediatez de los nexos con el otro a un tiempo que la suprema objetividad frente al universo. Es decir, la mudanza en los ritmos expresivos del arte, se enlaza a todos los momentos esenciales señalados por esta antropología de la convivencia. La expresión fisiognómica surge entonces de su arraigo en la imagen del mundo y del significado mismo del engarce de lo psico-físico.

- II -

Se expresa, se exalta, pues, lo más hondo en la frontera misma de su contrario. Según la intención creadora básica -dirigida ya sea al hombre, al paisaje, el universo o la divinidad-, dicho antagonismo estético revestirá formas particulares. Tal ocurre con la representación del rostro y la figura humana en nuestra plástica.

Su estilo podría caracterizarse, en general, por un tender a engendrar la armonía de lo antagónico-expresivo intensificando la referencia hacia el próximo. Como ejemplo de esto destacaremos algunas notas especialmente significativas de la pintura contemporánea en México y Brasil.

En concordancia con el sentido del principio estético creador, juzgado aquí como básico, la representación pictórica del anhelo de arraigo en el otro, en el paisaje y el mundo, se exteriorizará a través de una técnica particular, orientada como un ver y un mirar hacia adentro. No se propone el artista objetivar vivencias religiosas en que, v. gr., como en el arte egipcio llegan a armonizar plásticamente naturalismo y geometrización, ni tampoco intenta conjurar los ritmos cósmicos. Se trata, lejos de ello, de expresar un nivel especial de interiorización, que posee como núcleo vivo cierta actitud del individuo ante el otro y él mismo. Entonces la armonía de contrarios, perseguida a favor de una idea del hombre, imprime al momento expresivo una especial proclividad a deformar el rostro y el cuerpo al representarlos. Asistimos, en consecuencia, a la pintura de una suerte de paisaje interior, lo que explica el sentido plástico [171] y ético de ese ver desde adentro y mirar hacia adentro. Un ver en que -no metafóricamente, por cierto-, la perspectiva del mundo se erige desde un poderoso esfuerzo interior. No se argumente que, cualquiera que sea el criterio estético inspirador, siempre pugna por actualizarse una disposición íntima. Lo diferencial reside aquí en que si entendemos por interiorización personal el encuentro de sí mismo en todo contorno social o cósmico y el reflejo en el obrar y en la visión del mundo de ese acrecentamiento de autognosis, ahora se trata de crear desde la experiencia de un primario conflicto telúrico y de convivencia. Las implicaciones técnico-estéticas de tal «voluntad de forma», podrían ejemplificarse en las varias posibilidades expresivas de color, línea, dibujo, etc. Mas, nos limitaremos a analizar aquellos aspectos plásticos en que se revela la primordial experiencia interhumana, encarnando en una particular cualidad interior de la mirada y en el sentido especial que reviste la deformación de la figura humana.

Detengámonos ya en el corazón mismo del problema. ¿Cómo se exterioriza plásticamente la necesidad de próximo, cierta angustia de convivencia, según la teoría de que siempre la expresión se da, se intensifica, orillando la linde misma de lo inexpresivo? Se manifiesta en un mirar que no es ver; en una expresión de parálisis interior por acongojado aislamiento; en un abismarse en sí mismo que se petrifica en física soledad; y, en fin, por la intensificación estética de una mirada en que la humildad parece hundirse al fin en la raíz de lo inerte y vegetal. Además, dicha actitud íntima, en virtud de nuestro principio de lo antagónico-expresivo, condicionará que el decantarse en un hermetismo

extremado hasta el abandono, buscando el arraigo hacia adentro, se exteriorice plásticamente como incoherencia fisiológica y desorden en la postura del cuerpo. Describiremos, ahora, y con este designio, notas específicas de diversas pinturas.

Recordemos *Gente en retirada* (1944), de Cándido Portinari. Dentro de momentos pictóricos picassianos -también observables en Rufino Tamayo-, vemos un grupo humano, mujeres, un hombre, un anciano, niños, desierto, huesos de animales que integran una sinfonía primitiva llena de contrastes originarios. En el oscuro, inefable límite que corre entre la vida y la muerte, destella un mirar que proyectado como anhelo de arraigo en el tú, denota al propio tiempo perplejidad ante el pavoroso aislamiento. Impresiona también, un temblor, como un estremecimiento en los miembros esmirriados a manera de desesperada huida de la muerte. Y, además, relampagueos en los ojos de algunos personajes, como enceguecidos [172] por su propio asombro. Un mirar que surge como desde un osario, adquiriendo el brillo intransigente del querer aferrarse a lo vivo. Es decir, conquista de la expresión en un trágico y desolado oscilar entre opuestos.

Del mismo modo, en su óleo *Composición* (1936), la fuerza de la congoja torna inimportante la postura, pues justamente merced a la interacción fisiognómica entre los distintos rasgos y actitudes, ocurre que esa misma pérdida de la euritmia corporal, por angustia, coordina el sentido del cuadro.

Como ya lo observamos en la página 131 de este volumen (86), cabe destacar cierto género especial de deformación al representar la figura humana, que es el signo de la existencia de una gran unidad de estilo. En efecto, decíamos en ese lugar, que en el forcejeo por conquistar la armonía entre el alma y el cuerpo, el artista americano recurre a una especie de espiritualización de lo corpóreo que despunta en la sorprendente autonomía y desproporción que adquieren los miembros del cuerpo. Señalamos, además, que la mirada absorta, detenida, desempeñaba la función de coordinar la relativa dispersión de todo (87).

Agreguemos todavía que lo deforme, considerado como momento estético, lo podemos rastrear, no sólo en otras obras de Portinari (como *Mujer llorando*), sino también en las creaciones de Orozco, Rivera, Carreño (especialmente en *Desnudos con mangos* y *El azulejo*), Di Cavalcanti, Castellanos, Lazo, Tamayo. Lo cierto es que la acromegalia esteticista siempre aflora trascendiéndose, espiritualizada por un mirar que se fija como en los orígenes del desarraigo. Lo cual resulta técnicamente posible en cuanto lo deforme, orillando lo monstruoso, supera cualquiera menuda o racional desviación, de manera que más allá de toda «realidad» inmediata se transforme en fuerza y, vida anímica.

Nuestro principio estético -para el cual la más auténtica reproducción de lo intuido, se obtiene técnicamente en el plano de su contrario de sentido, diverso según el ideal de forma- se verifica en los significativos contrastes que ofrece la pintura de la mirada. A veces, paradójicamente queda aludida por su ausencia, siendo un rostro vacío de ojos lo [173] que la evoca. Vamos tras un matiz expresivo diferencial, tan fino y sutil, que grande es aquí el riesgo de caer en el abismo de una ficticia autoctonía o artística singularidad, por inadecuado conocimiento

del alcance de reflejos muy universales en esta representación del rostro humano. Intentémoslo, con todo.

Percibimos, en muchos de estos cuadros o frescos, un mirar caracterizable como referencia al tú; un querer contemplar el alma del otro, aun cuando la mímica del ojo del personaje, denote la más extrema angustia en su soledad o convivencia. Ojos grandes, como símbolo de un hondo estado angustioso, por ejemplo, en *Bahianas* (1940) de Portinari o en *Niña bonita* de Tamayo (1937); desmesura en la que, por cierto, no existe el menor rasgo de voluntad de divinización o de religiosidad, que en el arte bizantino encarnan en las grandes ojos de Cristo. Y eso es lo importante: el sentimiento, puramente humano, de decantarse en la personal desolación. Además, en este éxtasis contemplativo que describimos, la visual no se pierde en lo inespacial, como ocurre en los retratos de Rembrandt. Al contrario, se aleja hacia adentro, se adentra en un infinito interior, que para el espectador la torna muerta y como vacía, aunque en esa duplicidad reside su peculiar fuerza expresiva, signo de un profundo desorden de convivencia.

O bien, tenemos la antítesis, rostros sin ojos, como en *Bahianas* con niñas, de Portinari. Dicha pintura equivale, del mismo modo, al descenso a una especie de espacial y definitiva soledad, en la que el puro cuerpo acrecienta su fuerza orgánica y el rostro adquiere el sentido expresivo de la total perplejidad. Rostros vacíos -no cuencas-, animados por el claroscuro y donde la actitud, la postura substituye a la fisonomía, a la mímica del ojo. Donde la ausencia de rasgos diferenciales, en la boca o la nariz, se capta como expresión: es la interacción fisiognómica proveniente del todo del cuerpo, de un espacio vacío, de un cielo angustiosamente verde, sobre el rostro vacío también de mirada (en parte, ello igualmente se da en la *Enseñanza de los indios*).

Todavía puede continuarse a través del estilo de Portinari, esta sinfonía de colores, formas y ensimismamiento. En el óleo *Composición*, vemos una confluencia de miradas que se pierden y encuentran a sí mismas, en un punto ideal, interior, resultando la unidad de la obra de ese mismo simultáneo perderse de todos en lo íntimo. En *Mestizo*, no se observa un mirar inespacial, diferenciado como espiritual ausencia, sino un atisbar perdido hacia adentro, tan hondamente, que el cuerpo permanece como petrificado. Petrificado en mitad de un espacio que no es paisaje [174] al que alguien pueda incorporarse, sino distante e inhóspito, vacío, desprovisto de nexos orgánicos con el grupo y perdido como la mirada en los orígenes de la resignación. Así, en *Niña con niño*, advertimos soledad y desierto, mirada detenida, rigidez de la postura, con un fondo de cielo azul, dolorosamente irreal, geométrico, inasible, muerto, cósmico, indiferente y sin vida.

Lo propio puede decirse de Pan nuestro de Emiliano Di Cavalcanti. Hombre, mujer y niño revelan un mirar que surge de la fuente misma del desamparo, una suerte de parálisis visual, que revierte sobre el rostro inundándolo de una expresión de humildad última y acaso de resignada indiferencia. Van Gogh decía que tal vez sólo en Rembrandt, se encuentra en las miradas esa «ternura dolorosa, ese infinito, sobrehumano entreabierto», o en Shakespeare. Si analizamos, en este mismo sentido, el significado de la mirada en la pintura americana, ya sea en Di Cavalcanti,

Orozco, Rivera, Siqueiros, Sabogal, Tamayo, Castellanos o Lazo, creemos poder afirmar que en la representación de los ojos llamea siempre una búsqueda humilde del otro. Desaliento y fe al mismo tiempo, que constituyen el signo de la inmanencia de un largo pasado y de un viejo dolor humano. ¡Qué diferencia entre aquel pasado -que a juicio de Simmel en la pintura de Rembrandt se actualiza por entero en el vivo presente del personaje representado-, abriéndose como un infinito horizonte de ternura, y este pasado que se abre para mitigar la soledad y el desamparo, todo ello desde una humilde llamada al otro!

Es decir, el momento del desamparo coordina aquí técnica pictórica, antítesis entre mirada vacía y referencia al otro, pasado inmanente, soledad y resignación. Qué espiritualmente diferenciado es el influjo, no de un espacio cualitativamente neutro, sino del claro-oscuro, como en Sabio estudiando y Filósofo de Rembrandt, en que la pérdida, desvanecimiento o ausencia de los rasgos de la fisonomía, de sus perfiles, no suscita impresión alguna de indiferenciación psicológica en el personaje.

En lo que respecta a la tendencia a deformar el cuerpo considerada como estilización, y a la mirada que trasciende hacia adentro, alguien podría pensar que también se encuentra como fenómeno plástico en Gauguin. Sin embargo, bastaría detenerse a analizar obras como *Je vous salue Marie*,... *Et l'or de leur corps* o *Les seins aux fleurs rouges*, para descubrir en los ojos de las muchachas un claro brillo de picardía y erótica complacencia, de seguridad y hasta de oculta alegría, notas todas que, por sí solas, abren ya un abismo de diferencias entre la pintura de Gauguin [175] y las características señaladas en los pintores brasileños, mexicanos y peruanos.

En el arte americano la mirada parece trascender hacia adentro, casi hasta lindar con el no ver, en contraste con lo que ocurre con la mirada en verdad «trascendente» de Zurbarán, el Greco o Ribera. Un no ver, en que tampoco se advierte -y podrían encontrarse ejemplos en múltiples direcciones-, la espiritual ausencia que se manifiesta en los dulces y nostálgicos ojos pintados por Boticelli, o en la velada tristeza escéptica de la antigua pintura de Pompeya (especialmente en «Retrato de una muchacha» y de «Un panadero y su mujer»). Leonardo sostiene la idea acertada de que en la verdadera representación fisiognómica no deben faltar la acción y el movimiento para expresar la pasión de los caracteres. Lo importante es que dicha condición se cumple en la pintura americana del siglo XX, como una mirada que se hace infinita hacia adentro, adquiriendo con ello particular dinamismo y animación, que se propaga a toda la obra desde el rostro.

Cabe fijar todavía otro punto de referencia estético, que permita delimitar mejor algunos aspectos del parangón aquí bosquejado. Compárense las escenas de trabajo, o paisajes campestres, del pintor norteamericano Grant Wood (*Primavera en el campo*, por ejemplo), convencionales en cuanto a movimiento y color, desprovistas de una nota plástica, creadora, que indique arraigo profundo del personaje en la tierra; compáreselas con creaciones animadas por motivos semejantes en Rivera y Portinari (v. gr., *La cosecha* y *Café*, de uno y otro artista). Se verá, entonces, que en estos últimos, un poderoso impulso de continuidad tiende a enlazar tierra y

esfuerzo humano en una visión estética de lucha originaria.

Por otra parte, en la pintura norteamericana resulta inequívoco el influjo de un despiadado impersonalismo. En sus más importantes creaciones se delata el artificio, la ostensible falta de voluntad de unificarse, en lo profundo, con el ser del hombre y la naturaleza, uno de cuyos indicios se encuentra en el hecho de recurrir a caprichosos juegos geométricos de color, interiormente muertos. Y el mismo Grant Wood pinta retratos de acerado mirar, penetrados de un fanático afán de actividad, como en *American Gothic* que ofrece, por ejemplo, el más hondo contraste con *La familia de Rufino Tamayo*. En general, las miradas de la pintura de Grant Wood, resultan por entero ajenas a la resignada humildad del sudamericano, que ocultando en verdad real fortaleza que arranca de perplejidad ante el presente, se erige como titanismo frente al desarraigo. [176]

Por eso, el carácter fisiognómico que denominarnos «referencia al tú» en la cualidad interior de la mirada, no debe ser considerado como un puro efecto técnico de la obra mural de Orozco o Rivera. A pesar de que la pintura al fresco ya supone -en el caso de la plástica americana una específica referencia a lo social, lo particularmente significativo reside en la índole de esa preocupación. Verdad es que en ciertas producciones de Diego Rivera se sorprende una estilización un tanto literaria de lo revolucionario, que Justino Fernández no juzga -con razón- como legítimo sentimiento de rebeldía. Es falta de interiorización del impulso revolucionario, diríamos nosotros, sospechando en el pintor mexicano la misma característica negativa que se mostró en Pablo Neruda, cuando nos referimos a la caída poética de sus cantos políticos. No obstante este fundado recelo, pensamos que, en general, rigen plenamente para la obra mural de Rivera las presentes consideraciones sobre el arte americano.

En cambio, en J. C. Orozco, existe cierta trágica inexorabilidad propia de su visión de la naturaleza y el hombre, siempre vigilante, capaz de rechazar cualquier desborde expresivo no templado en íntima legitimidad. Así, en su mural *Trinchera* se advierte un torrente de fuerza que es espiritualidad; una selva, tensa de músculos y miembros, que hace pensar en ferocidad de miradas clavadas en el esfuerzo supremo que evoca lo primordial, caótico y feroz, junto con lo más humilde. Titanismo y humildad que bordean peligrosamente el autoaniquilamiento.

Se comprende, entonces, que para Moreno Villa, Orozco resulte ser el «intérprete mexicano de la muerte». Como medios técnicos adecuados a su pintura, le atribuye el juego trágico de lo blanco y lo negro, de grises y rojos, personajes que siempre muestran las espaldas, obsesivas deformaciones de sus figuras y «posturas petrificadas» (88).

- III -

Hemos llegado a un punto de esta exposición en que nos cercan, acosándonos, una serie de inquietantes preguntas, destacándose especialmente la que sigue: ¿dónde reside lo americano, dónde lo universal? Todo lo ya expuesto, nos parece que ha venido prepatando la respuesta exacta. Ciertamente es que, tal vez, se justifique, por ejemplo, hablar de lo «barroco» en Orozco, incorporándolo así a la corriente

universal de la historia de la plástica. En todo caso, el europeísmo que a veces circula por el arte americano, [177] torna en verdad más rudo el contraste entre éste y aquél. Arte sin alegría y cuya fuente se ubica en una vieja desolación. Pero que también surge de un poderoso afirmar el hombre considerado como un valor en sí mismo; afirmación que en su vehemencia por incorporar vivamente el destino del individuo al paisaje y la tierra, inhibe a veces la alegría en la misma tensión del énfasis. Mas, sea en éste o en otro sentido que se dirija el análisis, siempre será necesario distinguir la posibilidad expresiva universal, del nivel de interiorización merced al cual lo autóctono marcha camino de esa misma universalidad.

Suelen situarse los comienzos del moderno arte mural mexicano en el segundo decenio de este siglo. Sin embargo, hay varias vetas de disposición trágica o problemática que se remontan más lejos en el pasado. Hasta los Cristos indios, las pinturas y esculturas de la Escuela cuzqueña, con sus atormentados rasgos. O bien se remontan -y no es la única genealogía- hasta el escultor brasileño del siglo XVIII Antonio Francisco Lisboa, el «Aleijadinho», que inspirado en motivos religiosos, esculpió las estatuas de los profetas. Especialmente las de Isaías y Joel, estilizan un extraordinario juego expresivo de angustia y firmeza, de vacilación e incertidumbre; una fuga de la vida y como un tenso esperar, todo ello dándose en una extraña distorsión. Por otra parte, el hecho de que los cuerpos de los profetas revelen singulares deformaciones anatómicas -a excepción del profeta Daniel que posee proporciones normales, aunque al igual que Ezequiel ojos de tipo asiático-, toscas manos de artesano, por ejemplo, es un signo de que el Aleijadinho no creó mecánicamente esculturas góticas que también representan cortejos de profetas. Al contrario, demuestran un crear desde su trágica existencia personal o desde un particular dramatismo humano. Para Gilberto Freyre, el Aleijadinho no fue sólo un auténtico representante del arte brasileño, sino que un «precursor: como un Greco mulato por sus atrevidas contorsiones de la forma humana, se anticipó en dos siglos a la obra de Rivera y Orozco, de Portinari y Cicero Dias...»

Para concluir, podríamos decir que de la expresión fisiognómica, tal cual es representada en el arte americano, en la mirada detenida, hermética, taciturna, llena de lumbre y soledad, como de un primario aislamiento en el mundo, surge poderosa una nueva actitud del hombre frente a sí mismo y el otro. Actitud que ya se presagia en ese simultáneo reflejo de ser y no ser que se descubre en los ojos, como luz y tinieblas, fe en los demás y ensimismada ausencia. [179]

B. De la Acción

Capítulo XIII

Acción y sentimiento de lo humano

- I -

Como ya se indicó en etapas anteriores de esta exposición, el aislamiento espiritual del americano tiene un sentido creador. Creador, porque el juego de íntimas tensiones que le hunden en el hermetismo emana de un imperativo de realidad, de la necesidad -siempre presente en el hombre de alguna manera- de aprehender al prójimo en sí mismo, sin mediatizarlo. La particular genealogía de ese aislamiento, que se norma por la referencia a lo humano, nos fue descubriendo conexiones estructurales con todo el ámbito anímico de lo experimentable como relación social. Así, luego de describir su experiencia de lo individual, la dialéctica del sentimiento de lo humano, seguimos una dirección tal que, comenzando por el estudio de la voluntad de vínculo y pasando a través de las manifestaciones de la impotencia expresiva nos condujo, por último, a delimitar la unidad espiritual que elaboran entre sí la concepción de la vida y el estilo expresivo vital-estético. Advertimos, además, una y otra vez, que en el alejamiento hacia adentro se oculta vigilante un poderoso impulso que tiende a la acción. Más aún, juzgamos entonces que la tensa impenetrabilidad característica del aislamiento constituye un signo de disposición activa, sólo postergada por una actitud intransigente, aunque fecunda, que se disimula bajo una pétreo máscara de indiferencia.

Pero, trátase de un acto de defensa psicológica que no debe sorprender ni extraviar. Sabido es que la fisonomía propia de ciertas formas de sociabilidad, es perfilada por una básica y oculta representación del otro, de los demás como espectadores, no menos que por un aprensivo imaginar los juicios que uno merezca a la persona ajena. Así, el aislamiento, en la forma que reviste en la vida del americano, ofrece otro ejemplo de aparente neutralidad frente a la presencia extraña, estimulada en el fondo por una interna referencia al prójimo. Puede decirse que la rigidez social impuesta por el hermetismo es equivalente a la necesidad de prójimo.

Ahora corresponde describir cómo se gesta el tránsito del aislamiento [180] subjetivo a la acción; o, dicho en otros términos, mediante qué forma de comportamiento activo dicha conversión se produce. Es decir, este análisis se aplicará a establecer el nexo existente entre una situación vital determinada y el tipo de acción en que se expresa y trasciende. Porque, en verdad, resultan posibles diversas ideas de la acción, como asimismo especiales formas de conducta, coordinadas a distintas visiones del mundo.

Siguiendo la trayectoria propia de esta exposición, comenzaremos por delimitar ciertas características del actuar dependientes de peculiaridades del sentimiento de lo humano, señalando cómo se experimenta al prójimo en el momento activo y, recíprocamente, cómo es vivida la acción a partir de una especial referencia al otro. Proseguiremos describiendo las notas más relevantes de lo que denominamos «exterioridad de la acción» en el americano. Y, finalmente, dejando atrás lo negativo, justo es abordar ese núcleo de angustiosos problemas que parecen condensarse en el pensamiento de Mariátegui como teoría de la

interiorización de la conducta activa.

El intento enderezado a precisar el concepto de acción en sus notas más específicas, arrastra en su curso planteamientos propios de la antropología filosófica y, en especial, los que se orientan hacia el conocimiento de la realidad última de la convivencia. Ello ofrece perspectivas teóricas que permitirán abandonar las generalizaciones inmoderadas, que desvanecen el sentido de dicho concepto amenazando con borrar la nitidez de sus rasgos diferenciales. Es necesario, pues, superar el punto muerto en que permanece la teoría de la acción, detenida en esa omniausividad que concibe todo movimiento del ánimo como un hacer. Ciertamente es que existen estados internos donde lo antagónico se anula, pareciendo coincidir en ellos el sentido antropológico de la actividad y la actividad, de la volición y la nolición, del querer y no querer, como ocurre en diversas formas de ascetismo religioso. Pero eso mismo advierte que la facultad de obrar, capaz de polarizarse en uno u otro extremo de dichas direcciones de la voluntad, posee un centro de origen, por decirlo así, que se sitúa más allá de las varias formas en que se manifiesta.

En este sentido, concebir el obrar como el acuerdo del conocimiento, la voluntad y el ser, a la manera de Maurice Blondel, dialécticamente crea el riesgo de introducir la inmovilidad en la misma teoría de la acción. Sobre todo si se considera que dicha idea de Blondel lleva implícita esta otra: que el papel de la acción es desenvolver y continuar el ser. Del mismo modo, afirmar, como lo hace Spinoza, que sólo el virtuoso es [181] verdaderamente activo, inclina a un eticismo que simultáneamente amplía y restringe el ámbito del concepto cuya delimitación nos ocupa. Mas, también Spinoza concibe la acción como una pura continuidad de la índole personal, definiendo al individuo como activo cuando realiza un cambio, en el mundo circundante o en la intimidad, que se siga de su propia naturaleza como de su causa. Que la virtud consiste en obrar según la propia naturaleza, que perfección y actividad conciden en un punto; representan, asimismo, otros dos aspectos del mismo enunciado.

Expresándonos metafísicamente, diremos, pues, que se trata de fijar el carácter originario de la acción de manera que exprese la esencia del hombre. Que la exprese señalando su participación en la infinita actividad del universo, pero igualmente advirtiendo que el individuo verdaderamente participa en la naturaleza con su obrar, cuando en el seno de ella misma se convierte en un creador.

Sólo el hombre actúa. Afirmación a la que sigue, apenas enunciada, largo cortejo de encadenamientos conceptuales, y suscita, además, preguntas como éstas: ¿Qué significa actuar, situado en lo profundo del universo? ¿Qué «modificaciones» condiciona el obrar en el mundo exterior y en la personalidad? Respecto de cualquier cambio, reversible o cíclico, ya sea dado como fenómeno físico, psicológico o social, no cabe hablar de acción. Por eso, una teoría que pretenda unificar voluntad, ser y hacer, cae bajo el conjuro de visiones estáticas, donde tampoco la auténtica actividad resultará posible.

Porque únicamente el hombre obra se comprende, sin violencia ni artificio sistemáticos, cómo esa virtualidad que le distingue de los demás seres vivos, se enlaza orgánicamente con toda una rica estructura de disposiciones y posibilidades espirituales. Cabe mostrar, así, que existe

profunda armonía de sentido entre obrar y tener mundo objetivo. Esto es, por encima de los signos propios de un universo, de una naturaleza, de seres en perpetua actividad, en la acción humana se exterioriza un cierto nivel de plenitud íntima, en el sentido en que ya se mostró cómo, oponiéndose, se implican esencialmente expresión e intimidad. Por cierto se trata de algo más significativo que limitarse a establecer una semejanza formal entre series conceptuales de opuestos complementarios.

Hay una implicación ontológica primaria entre la facultad de obrar y otros hechos iluminados por la antropología de la convivencia. Muy especialmente con aquellos en que se muestran las relaciones dadas entre [182] motivos y objetividad, así como de inherencia entre formas del sentimiento de la vida cósmica y nexos inmediatos o mediatos con el mundo; en fin, estas consideraciones también arrojan luz sobre el sentido del desplazamiento de lo experimentado como interioridad y, por tanto, respecto del fenómeno de la infinitud de lo íntimo, que condiciona la posibilidad de que en el curso de la historia despunten ilimitadas ideas y sentimientos de lo individual. Lo importante -y éticamente significativo es saber que en la acción creadora se actualiza toda esa urdimbre espiritual.

Es decir, el sentido antropológico del obrar se revela como proceso de interiorización personal, entendiendo por ello el encuentro de sí mismo en la visión de todo contorno, interno o cósmico. Pero también sucede que el actuar, concebido como «progreso» en el camino de la moral aproximación del hombre a sí mismo, desenvuélvese paralelamente con el aumento de objetividad en la imagen del mundo externo.

La esencia de la facultad de obrar es ser acción creadora. Únicamente como tal es algo inequívoco, y dada en el mundo como diversa por entero del dinamismo propio de todo lo existente. Tan pronto como el obrar pierde su tensión interior y no «progresa» parecería que se confunde con la trayectoria de cuerpos que se desplazan como mundos muertos en el vacío. Porque la infinitud del proceso de humana interiorización, que constituye el horizonte virtual de experiencias posibles, es la realidad última del ser activo (89). [183]

Acaso en pocos problemas se cierne tan gravemente como sobre el que nos ocupa, la amenaza de caer en anfibologías, en equívocos que desborden el límite de las denominaciones. El despliegue de lo más alto y lo más bajo, lo propio de la vida animal o de la más pura espiritualidad, de ordinario es concebido y designado como acción. De ahí la necesidad de seguir el duro sendero que conduce a una intransigente delimitación conceptual.

He aquí un ejemplo de ello. El insecto, que sigue la órbita vital que le señala su instinto, fina y precisa hasta lo inverosímil, pero inexorable al mismo tiempo, en verdad no actúa. En consecuencia, el actuar orgánico, instintivo, de que habla Bergson, no es acción. Y menos todavía si aquél es definido como caída en la inconciencia, como perfecta adecuación entre la idea y el acto, entre la representación y la acción y definido, por último, como un puro exteriorizarse en actos que no deja lugar a elegir o vacilar.

Acción es acción creadora. Por eso, en ciertas circunstancias el hombre vive la angustia de sentir que no actúa, aunque obre sin cesar.

justamente ello acaece cuando el individuo se percibe en su hacer como impulsado por el imperio de una fuerza incontrarrestable, o se descubre aherrojado tanto al huir de sí como al participar mecánicamente en actividades colectivas.

Se comprende entonces que los impersonales movimientos de masas no ostenten el signo de lo verdaderamente activo. El helado militante, el que acata pasivo rígidas disciplinas y el fanático defensor de su «partido» se degradan, por ser tales, casi al extremo de caer en la pura movilidad física, que los va resecaando interiormente. En la calculada frialdad de la máquina burocrática, en su racional despliegue, no hay acción; en el hombre que obedece, siguiendo la genealogía y el arbitrio de su resentimiento, tampoco la hay. Todo lo cual se manifiesta en la decadencia de ciertas formas de la acción creadora en la vida del hombre actual, en quien lo revolucionario mismo llega a perder el arraigo interior. Un mundo entregado a la más febril actividad, pero desprovisto del espíritu del auténtico obrar: tal es una de las más inquietantes contradicciones de la época presente. De ahí la tremenda desarmonía entre lo que se hace y lo que se es. La acción no interiorizada condena a lo irracional cualquier incremento de civilización.

Por otra parte, el desenvolvimiento de la técnica, la racionalización del mundo moderno, especialmente del trabajo humano, parece inhibir [184] la posibilidad de que se desarrolle verdadera actividad creadora. El espíritu de racionalización extiende su influjo hasta la esfera de la convivencia, por lo que el anhelo, la expectación de planificaciones futuras, sofoca la audacia para decidirse. Un frío movimiento de mundo muerto y apagado, asfixia las organizaciones del hombre moderno, donde la disciplina impera como un instinto que anula y degrada. Con todo -y quede apenas anotado-, no es menor el simultáneo despliegue de lo irracional, de cuya afinidad y antagonismo, a un mismo tiempo con el proceso de racionalización, no cabe aquí tratar.

Llegados a este punto, dominamos una perspectiva que inclina a correr el riesgo teórico que encierra el siguiente enunciado, cuya verdad nos esforzaremos en mostrar, a fin de delimitar el real alcance diferencial del concepto de actividad creadora: LA ACCIÓN ES UNA CATEGORÍA DE LA EXPRESIÓN Y LA COMUNICACIÓN. Bajo el influjo benéfico de esta definición, veremos cómo se enlazan metafísicamente las siguientes conexiones de sentido: Desde la oposición sujeto-objeto, pasando por los opuestos complementarios expresión e intimidad, se alcanza hasta la acción creadora a través de la conquista de la inmediatez de los vínculos interhumanos y merced al proceso infinito de interiorización que representa, simultáneamente, anhelo de autognosis y de suprema realidad. Así definida la facultad de obrar, se explica que en la conducta impersonal de las masas la acción tienda a degradarse y, por igual motivo, cabe erigir entonces el tipo de referencia al otro como medida de la autenticidad del actuar.

Claro está que visto a través de las consideraciones precedentes, el significado del obrar se restringe, quedando impregnado de cierto rigor ascético. Mas, debido a esa misma restricción aparecen impropriadamente designadas como activas algunas de las características psicológicas que se acostumbra atribuir al «hombre de acción», juzgando como opuesto al de

pensamiento, al contemplativo. Lo cierto es que existe una rica y diferenciada gama de gradaciones entre la acción concebida en sentido amplio o considerada como acto creador, entre el límite inferior de las acciones habituales y su meta más alta que requiere obrar desde la plenitud personal.

Otro territorio de problemas se abre al observar que incluso en sus actos cotidianos, el individuo puede superar la esclavitud del trabajo mediante una disposición interior que persiga la perfectibilidad de la obra, por humilde que ella sea o alejada que se encuentre de la verdadera vocación. [185] Y otro, también, al reflexionar en que el leader, considerado el hombre activo por excelencia, y capaz de conquistar los niveles metafísicos más altos de la acción, transfiere a sus seguidores una fe que les inclina a la conducta casi ascética, al menos, a formas de autoconstruirse que elevan el nivel moral del obrar. Del mismo modo, el conductor de masas consigue, en ciertas ocasiones, subordinar a su inspiración activa todo el ímpetu racional de la máquina social y técnica del presente, superando entonces el mero activismo del proceso de racionalización.

Partíamos del hecho de que la idea de acción se pierde si debido a la amplitud conceptual que se le confiere, concluye por no mencionar nada concreto. Se vuelve pura alusión metafórica cuando no se indica aquello que en el obrar contribuye a acrecentar el ser del individuo, ni lo que identifica la actividad humana como singulares modificaciones operadas por el individuo en sí mismo, en su mundo circundante o en el ámbito universal.

En este sentido, ya afirmarnos que únicamente el hombre actúa. Esto es, que sólo él puede ser objetivo y, al serlo, coincidir con el dinamismo esencial de lo cósmico. Porque a través de la referencia objetiva al mundo, los actos realizan la síntesis viva entre la norma que rige lo íntimo y la que condiciona, por decirlo así, el eterno devenir. Así, pues, el verdadero obrar supone la articulación dialéctica de hombre y mundo, tal como acontece en la reflexión filosófica de Heráclito, que concibe al hombre como constituyendo una parte del Cosmos, en cuanto participa de la misma ley que guía su curso.

Se comprende, en consecuencia, que para Heráclito el hecho de tener ciertos individuos «mundo en común» revela objetividad del actuar, en virtud de la exteriorización del logos que caracteriza a todo auténtico hacer. Lo cual, además, evita caer en un precario intimismo o despeñarse en la singularidad sin sentido a que nos arroja el sueño. Surge, pues con este pensador, una teoría trascendente de la acción, en que el verdadero hacer depende de una suerte de racional vigilia que es -según Heráclito-, adquirir fortaleza en lo común a todos (90).

En fin, la verdadera acción nos descubre el universo, siempre que se [186] norme a sí misma como designio universal (fórmula metafísica que expresa el hecho humano esencial de que la acción creadora, como horizonte ideal, no resulta posible sin momentos constitutivos de objetividad, espontaneidad e inmediatez de los vínculos interpersonales). Bien podemos recordar en este lugar un fragmento de Novalis: «Hace falta que no seamos meramente hombres, sino más que hombres. O dicho de otra manera: ser hombre es tanto como ser Universo. No es nada determinado. Tiene y debe

ser al mismo tiempo algo determinado e indeterminado».

- II -

Sorteando voluntariamente una multitud de distingos, como ser, del tipo que diferencia «acto de actividad» u otros, continuaremos el análisis del concepto de acción desde la perspectiva del sentimiento de lo humano. En consecuencia, trataremos de la acción social, pero dejando rezagado todo criterio formal (91). El estudio de la experiencia, realidad y sentido del obrar a través de los fenómenos interpersonales, será de gran fecundidad teórica, en especial, si se indaga, por ejemplo, cómo el momento interior de referencia al otro configura la forma del actuar y, recíprocamente, cómo los distintos modos de activismo dejan su impronta en las relaciones entre los individuos. El ritmo interior, la decisión, el matiz afectivo y el ánimo que acompañan la actividad de un sujeto mediatizado frente a la presencia del otro, adquiere cierta rigidez, un tono sentimental de resentimiento que la convierte, de ordinario, en superficial activismo, desprovisto de la segura cristalinidad y objetividad que caracteriza a la acción de aquel en quien toda oscura reserva frente a la persona ajena se ha desvanecido. Claro está que entonces es necesario animar la idea de conducta íntima orientada hacia los demás, con las ambivalencias que encierra la experiencia primaria del otro, en el sentido que aquí le concedernos: de doble dirección dialéctica, virtual, según la cual para aprehender al prójimo en si mismo es menester haber advenido a la plenitud personal, si bien sólo merced a dicha aprehensión se alcanza esa plenitud. Como se verá, estos planteamientos se ubican naturalmente en la esfera de problemas de la antropología de la convivencia.

Entendemos por acción social, en uno de sus aspectos, aquella forma [187] de la conducta individual que corresponde a un obrar a través de imágenes singularizadas del otro, estimulado por la espontaneidad expresiva y el sentimiento del autodomínio como vivencia del nosotros. De este modo, la acción condiciona la ruptura del aislamiento subjetivo, cualquiera que sea la forma histórica que el hermetismo adopte.

Lo cual no significa que siempre al actuar el individuo lo haga acompañándose de la representación interior del otro. Pero, sí ocurre que en cada nivel de espontaneidad del acto adquiere un signo espiritual distinto, capaz de influir en el orden de convivencia, a lo menos como horizonte de relaciones posibles. Igualmente, cuando definimos la facultad de obrar como una categoría de la expresión y comunicación, no queda reducida con ello toda actividad a contactos humanos. Pensamos, solamente, que la objetividad del obrar se fundamenta en el modo del vínculo interpersonal, ya sea que se concrete en relaciones o que permanezca como tensa disposición anímica, como pura virtualidad.

La voluntad de actuar, si fluye de la simpatía, del sentimiento metafísico primario de la criatura, constituye la expresión cabal del ser del hombre. Además, cuando por encima de limitaciones pragmatistas, el obrar hace posible la percepción diferenciada de la persona ajena y con ello la ruptura del aislamiento subjetivo, lleva al individuo a su plena

actualidad. Por eso, también ocurre que si es el sentimiento de obligatoriedad frente al alma ajena el que conduce hasta la acción, ésta se libera de los contenidos irracionales, negativos que acompañan, como su sombra, al mero «activismo».

Sólo merced a la universalidad del actuar, en el doble sentido de «ser universo» y de tender a representarse al otro en su ser personal, queda la acción depurada de resentimiento, de elementos negativos, impersonales, puramente conjuradores de la interna inestabilidad. Porque esto no acaece, se observa en la vida del hombre moderno una manera de ser activo tal que, al mismo tiempo que resta al individuo objetividad en su visión del mundo, se caracteriza por la mediatización e impersonalismo de los vínculos humanos que se actualizan con su obrar. Ciertamente que el hombre nunca consigue extirpar totalmente sus motivaciones negativas. Pero, tan significativo, éticamente, como atender al remanente de sí mismo que no participa en los actos, es el modo de esa no participación. Si, como parece natural, siempre ha de permanecer un núcleo de intimidad irreducible a todo contacto interpersonal, lo importante para el grupo social no es, sin embargo, el que así ocurra, si no que esa interioridad inalienable del individuo se decante serena en lo íntimo o [188] tienda a fusionarse con impulsos irracionales. O dicho en otros términos: aun aceptando la insuperable limitación existente para conocer el alma ajena, lo decisivo es la modalidad de referencia a ella coordinada, esto es, la dirección de inmediatez o de mediatización a través de la cual se tiende a aprehenderla.

El complejo estado afectivo-espiritual que denominamos aislamiento subjetivo hace comprensible, parcialmente al menos, la ingenua concepción de la actividad sustentada por el americano del sur (y en el aspecto político, acaso por toda la sociedad contemporánea). Rindiendo culto, en ocasiones, a la voluntad de despersonalizarse se cree servir fielmente al espíritu de la acción. En parte se trata de vitalidad juvenil que se desborda con alegre riesgo de sí misma. Pero lo cierto es que sus más hondos motivos arrancan, precisamente, del aislamiento subjetivo en que esa misma juventud se encuentra. Una vez más se hace presente la característica esencial de ese estado: la aprehensión indiferenciada del alma ajena. Limitado el individuo a ese vínculo mediato, no alcanza a conferir a la acción el rango de una forma de vida éticamente condicionada. Pues la actividad -en una de sus posibilidades creadoras- se intuye como ideal de existencia cuando nace de la «experiencia moral del prójimo», para llamar así, desde ahora, a esa vivencia inmediata del otro tantas veces aludida.

Después de lo expuesto, no debe sorprender, por otra parte, que si en la manera de actuar del americano -o en general del hombre- advertimos impersonalismo, luego descubriremos también su pasividad. Porque pasividad e impersonalismo tienden a converger apenas el espíritu de la acción no obedece al sentimiento de libertad que emana de la idea del hombre propia de un pueblo.

Denominamos idea del hombre al modo particular de experimentar la realidad del prójimo, como sentimiento primario que encierra cierta obligatoriedad hacia los demás, correlato vivo de aquella experiencia esencial. Una determinada intuición del prójimo fundamenta y da origen a

una peculiar idea del hombre. Asimismo, la concepción de la persona característica de un individuo o un pueblo, encuéntrase subordinada a la experiencia primordial del tú. Entre el mero saber de la realidad del alma ajena y la percepción diferenciada de la misma -si es permitido este giro espacial- surge la idea del hombre. Por ella debemos entender, antes que una teoría antropológica, la especial disposición valorativa que la presencia del hombre condiciona; en fin, entendemos un vivirlo y amarlo capaz [189] de transformarse en instancia suprema del obrar. Los caminos de la acción a través de los cuales se actualiza y hace viva tal idea del hombre, el tipo de actividad que la expresa, corren paralelamente al dramatismo propio de nuestras formas de sociabilidad. La encarnación negativa y extrema de esa idea, en el americano, constituye lo que describimos como su aislamiento subjetivo (92).

Vacilaciones en el sentimiento de lo humano, prefiguran el curso de la acción, a lo menos como una de sus variables fundamentales. La intuición de la individualidad que se ofrece a nuestro horizonte de convivencia actual o virtual favorece, en ciertas circunstancias, el tomar posiciones afectivas y espirituales que conducen hasta un angustioso replegarse dentro de sí, como sucede en el hermetismo. Este alejarse hacia lo íntimo, camino de la impermeabilidad del aislamiento, limita el espíritu de la acción con el signo de un transitorio impersonalismo y pasividad. Dicha «pasividad de la acción», representa también el comportamiento negativo a que inicialmente inclina el profundo tener conciencia del otro yo y más que un saber denota una sensibilización de un orden muy particular. Por el contrario, contactos afectivos muy débiles y fugaces, que se agotan y desvanecen en su puro manifestarse, pueden simular relaciones, si bien extremadamente superficiales, que sólo mimetizan la libertad de la acción.

El problematismo que suscita en los «hombres del subsuelo», caracterizados por Dostoyevski, lo inminente del tener que obrar, así como las vacilaciones que consumen al individuo en su impotencia frente al curso de la realidad social o ante la presencia de la persona, estimulados por la turbadora certidumbre de un deber actuar y no poder, reconocen también un fondo de inquietante inseguridad que el agudo presentimiento del otro despierta.

Ni el sentimiento de amor hacia los demás, ni la actitud de moral responsabilidad frente a la persona ajena, ni tampoco la postura escéptica y negativa interpuesta a las posibilidades humanas, conducen necesariamente al aislamiento. La voluntad de aprehender al hombre en sí mismo, que no se resigna a conjurar su ser divino o demoníaco con formas mediatas de relación, induce al individuo a ocultarse en el hermetismo. A veces, éste mismo se disfraza bajo la armonía puramente exterior de la vida americana, fundada más en el mutuo prescindir que el recogerse en sí lleva implícito, que en la convergencia positiva de maneras de [190] ser y pensar. Sin embargo, en la tensión de lo hermético duerme un sentimiento de lo humano capaz de condicionar inauditas transformaciones en la vida colectiva. Porque nos encontramos en presencia de una suerte de «impotencia activa» capaz de llevar al hermetismo, de una tenacidad casi ascética que no se resigna, por fe en el hombre, a degradar los nexos personales en lo mediato y banal.

No resulta, pues, extraño que, en el americano, la norma de la acción y el curso de ella misma despierten suspicacia, y susciten, además, no disimulada desconfianza. Todo actuar es instintivamente percibido, por decirlo así, a través de esa particular sensibilidad para el prójimo. De ahí, también, que el comportamiento activo despierte afectos en apariencia contradictorios. Porque, en verdad, nada agudiza tanto el resentimiento, nada hace al hombre odiar más intensamente su mundo íntimo, la misma singularidad de su ser, como el no poder convivir con el prójimo armónicamente, a favor de la espontaneidad expresiva de uno y otro.

En el americano del sur, el aislamiento subjetivo representa la faz negativa de su idea del hombre, ya que en su soledad permanece vigilante su profunda aspiración a establecer vínculos humanos inmediatos. El ánimo deprimido, el ensimismamiento surgen del fondo de su anhelo malogrado de participación en el ser del otro y la sociedad; su alegría brota, en cambio, cuando contempla lo valioso, dado en el individuo y en el grupo, en su singularidad y autonomía. Será estéril, por lo tanto, intentar comprender las peculiaridades del carácter americano atendiendo solamente a las afirmaciones racionales de sentido colectivo olvidando, al hacerlo, la realidad de los planos más profundos donde la espontaneidad y la impotencia expresivas luchan por exteriorizar la idea del hombre que emana de su intuición originaria del alma ajena.

- III -

Por el camino de la actividad creadora, así concebida, el hombre puede superar aquel estado negativo de aislamiento en que el individuo perdura únicamente atenido a sí mismo. Negativa es para Spinoza esa soledad en la que se corre el riesgo de dejar de ser libre al alejarse de la universalidad propia del mandato común, de la ley de la Ciudad.

Pero no se trata sólo de liberarse de lo puramente subjetivo y singular del «sí mismo», dejándose dirigir por la Razón, para conquistar la libertad, como sostiene Spinoza en su Ética. Ocurre también que en el [191] tener «mundo en común», en la auténtica comunidad, la acción puede llegar a convertirse en un valor absoluto. Tal acaece, sobre todo, si se la concibe vinculada al proceso de interiorización y, con ello, a los modos de referencia al otro. Porque ya hemos visto que si en verdad existe una actitud absolutamente no relativizable por cambiantes valoraciones éticas, ella es la disposición espiritual que inclina a crear vínculos inmediatos, que hace posible amar y juzgar al prójimo en sí mismo, en la singularidad de su ser. Y en cuanto la acción creadora -categoría de la expresión y la comunicación- se interioriza como autoconciencia y, además, como progreso en la inmediatez frente al otro, también se convierte en un valor absoluto en el seno del universo.

Capítulo XIV

Exterioridad e interiorización del obrar

- I -

La necesidad de prójimo, que el individuo experimenta como personal extravío e íntimo desorden, superando el aislamiento subjetivo, abriendo cauce al anhelo de espontaneidad que el hermetismo vela, conduce a la plenitud, a la libertad personal, que, a su vez, culmina en la posibilidad de establecer vínculos humanos inmediatos y realiza el espíritu de la acción. Entonces, el obrar -ahora auténtica categoría de la expresión y la comunicación- se manifiesta creador desde el vivo centro de la libertad personal. Porque únicamente quien abandona el lastre de resentimiento, mediatización e irracionalidad, que confiere al hacer el carácter negativo de reacción, perdura activo (93).

También, únicamente entonces, libre al fin de las irradiaciones de hostilidad que nacen del sentimiento de padecer un común destino [192] por la ausencia de vínculos inmediatos, alumbrando en el individuo la idea positiva de un destino que se vive en común. Es ese obrar desde sí, armónico, el que presta a la vida tonos apolíneos, el que la aligera y alegra; luminosa y creadora alegría que se contrapone al ciego encadenamiento que caracteriza la existencia de una comunidad donde el obrar representa un sustituto negativo de tendencias inhibidas y donde el despliegue de la vida social escapa al control del grupo.

Porque, en cuanto la voluntad de actuar del americano es perturbada por la tendencia a anular -en verdad sólo desplazándola- la interior discordia, y en cuanto sufre, además, las limitaciones que la mediatización del contacto con el prójimo impone a la norma de su actuar, la acción se manifiesta en forma negativa, aunque se acompañe de la ilusoria creencia en un comportamiento libre. Conservando la inestabilidad, su discontinuidad interior, alentando una suerte de virtuosismo de la doble personalidad -la corroída visceralmente por el saberse inauténtico y la que se manifiesta exteriormente en impersonal euforia-, cree el americano, a menudo, servir al espíritu de la acción. Y, sin embargo, como quiera que se orienten dichos impulsos, de hecho el obrar se deforma, se reduce a una suerte de mecánica exterioridad o a un puro desborde de vitalidad.

La exterioridad del obrar, el permanecer de cada cual como al margen de los actos socialmente significativos, reobra sobre el ánimo colectivo favoreciendo la general impresión de intrascendencia que despierta el curso de los designios perseguidos, penetrando de sentimientos de duda y recelo las relaciones de los miembros del grupo. La exterioridad de la acción se corresponde con la inestabilidad de los vínculos interpersonales y, además, con la propensión a desconocer el valor moral del otro. Así, pues, la actitud proclive a imaginar un primario ocultamiento de los verdaderos motivos personales, propios y ajenos, aniquila, como fenómeno social, la fecundidad del espíritu de la acción. En otros términos, como lo hemos dicho en el tomo primero, la exterioridad del hacer refleja la íntima discontinuidad del individuo, al propio tiempo que el bajo nivel de interiorización de las acciones condiciona un profundo distanciamiento interpersonal (94).

Incapaz de obrar desde su libre centro personal, extraviado, el

hombre se extravía además frente al hombre mismo. Y la revelación inmediata [193] de tal extravío se da en su falta de fe en el otro que una persistente suspicacia delata. Aquí, la necesidad de prójimo, que a través del aislamiento subjetivo y el hermetismo avanza, gracias al íntimo anhelo de espontaneidad, hacia vínculos humanos inmediatos, libertando al individuo y capacitándolo para una acción creadora, esa necesidad, insatisfecha, malograda, se petrifica en suspicacia y falta de fe que carcomen las raíces de la vida social. No se trata ya de aislamiento o hermetismo, no se trata, tampoco, de temerosa represión de movimientos anímicos que pugnan por una expresión espontánea y que, roto el aislamiento, encontrarán libre curso, sino, real y verdaderamente de un estancamiento y muerte en la pura exterioridad.

Y es así como ha llegado a constituir un rasgo esencial de la fisonomía de los grupos americanos o, más bien, una forma concreta de su peculiar sociabilidad, el preguntarse, inacabablemente, por la legitimidad de sí mismos. Poco importa, a este respecto, que, en verdad, no siempre anime esa duda o problematismo el puro deseo de un contemplativo y crítico atisbar, que supone ya la íntima liberación. Con todo, la trama social posee la cohesión necesaria para hacer posibles el afecto y la valoración del prójimo, tanto como la desconfianza y la hostilidad. Y una comunidad en que la cautelosa referencia al hombre llega a convertirse en elemento fundamental de la melodía de la vida, posee, ciertamente, una diferenciada sensibilidad y medida para conocer lo auténtico éticamente significativo, y ha de manifestarse, por lo mismo, capaz de crear originales formas de vida.

No es raro, entonces, que alegría y depresión se mezclen extrañamente con la desconfianza radical alimentada contra el amigo, ni que la crítica, a veces despiadada, estilice el carácter de las reuniones de poetas, novelistas o pintores americanos; crítica que si no degenera en explosiones de violencia y resentimiento es, justamente, porque el elemento que cohesionaba y unifica, es intensificado por los mismos motivos que avivan la recíproca hostilidad y desconfianza: trascenderse en la búsqueda de la virtud del hombre, de su fortaleza espiritual. Cabe observar, a este respecto, que a pesar de cierta particular soberbia propia del artista americano, soberbia que no siempre le permite conservarse a la altura de su obra y que en su juvenil entusiasmo le inclina a creer más en la inspiración que en la conquista de la disciplina interior, a pesar de ella, se puede decir que no abandona nunca la persecución, a veces angustiada, de su personal legitimidad. Por lo demás, en todos los medios o clases sociales encontramos maneras semejantes de reaccionar que únicamente [194] se diferencian por el estilo y las posibilidades de expresión característicos de ambientes diversos. Así, el obrero revela su desconfianza recogiendo dentro de sí o recurriendo a la sátira como modalidad de vínculo, sátira de la que él no se excluye, evidenciando con ello que su aparente falta de fe en el otro no impide una eventual entrega, sino delata, más bien, la propia mediatización y ensimismamiento.

El hecho de poner en duda el valor del individuo, independientemente del fundamento y la singularidad de los motivos que lo condicionan, con independencia, incluso, de la suspicacia característica entre grupos

pertenecientes a diversos estratos sociales, se relaciona con actitudes de significación más general. La cautelosa referencia a un hombre puede no ser otra cosa que el reflejo del personal desencanto proyectado a la totalidad de lo humano. Por eso, en los contactos personales no siempre es fácil distinguir la duda que no trasciende de lo singular, del recelo que se aplica a lo individual sólo en cuanto está motivado por un escepticismo que envuelve al todo. Cuando se valora al hombre originariamente, se le incorpora a un orden natural, a la imagen del cosmos. Entonces, hasta en el hecho mismo de un consciente zaherir al otro se reconoce a la persona en el seno de lo universal. En este sentido, fe en el hombre significa tanto como ordenación creadora de lo humano en el conjunto del universo. La actitud colectiva de cautelosa referencia al hombre del americano, que ahora describimos, actitud que no puede asimilarse a mera suspicacia, expresa, justamente, la latencia de esa fe, denota el hondo influjo del ideal de un tipo humano en gestación.

Si la exterioridad del hacer y la discontinuidad de los contactos interhumanos se corresponden, si, además, toda acción creadora arranca necesariamente del libre centro personal y supone la posibilidad de establecer vínculos humanos inmediatos, entonces, cabe concluir que el obrar representa la cabal expresión del hombre, y que es su libertad la fuente de su acción creadora y de su fe en el prójimo.

- II -

La referencia directa a los fines, que sólo la libertad personal hace posible y estimula, presta a la acción -no subordinada ya a elementos irracionales- su máxima eficacia. En esta actitud encarna, cabalmente, lo más característico de la fuerza revolucionaria auténtica, en la que los elementos de mera reacción, que ocupan el lugar de los fines, y las desviaciones, faltan por completo. La referencia directa a los fines anula en el [195] obrar lo puramente formal, desvaneciendo el paralizador problematismo intelectualista.

Y es que toda utopía, todo género de falso «idealismo» son extraños a la forma interiorizada y creadora de la acción, forma que podemos llamar además «natural», en cuanto arranca del sentimiento primordial de libertad personal a que conduce la necesidad de prójimo cuando, rompiendo el aislamiento subjetivo, llega a establecer vínculos humanos inmediatos y orgánicos. Cabe, incluso, afirmar, desde la teoría que explica esta acción «natural», un HUMANISMO en que el momento de actividad coincida, en cuanto a la génesis y el sentido, con lo que hemos destacado como propio de la esencia del hombre al desarrollar los principios de una antropología de la convivencia.

Justamente, lo que hay de más significativo en la actitud que denominamos exterioridad de la acción, es que ésta no logre configurar una forma de vida en que sentimiento de la existencia y anhelo de actividad coincidan. Así, puede decirse del americano que sólo descubre su fortaleza al margen de la «acción social», en la que ve un deber ser, un sino social sólo racionalmente aceptado, mientras no consigue unificar, en la tensa expectación de su interior vitalidad, el sentimiento de existir y el

hacer.

En cuanto no alcanza dicha unificación, la vitalidad del americano se vierte en rituales político-burocráticos, que, a poco andar, deja también de lado para desbordarse en un abandono en el que cada cual cree comenzar a «ser» verdaderamente -él mismo-. Este abandono, al generalizarse, escinde la vida social americana, y, así, por ejemplo, cuando el militante se desposee en su círculo íntimo del rigor disciplinario -pura exterioridad- que el partido le impone, sólo es para poner en evidencia su radical duplicidad. Duplicidad que delata su inestabilidad, su caída por debajo de sí, y en la que cambio alguno sustancial se manifiesta, en la que ningún horizonte nuevo se abre para él; duplicidad, en fin, que nada posee de dionisíaco o de mágico y por intermedio de la cual ningún mundo nuevo irrumpe, como irrumpe el mundo de lo fantástico con la última campanada de la media noche.

En cambio, en semejante abandono se gesta el sombrío sentimiento de que el cambio social escapa al control personal y colectivo, aumenta en él la impresión de inseguridad y, finalmente, todo el complejo proceso desemboca en un persistente, desconsolado y mecánico dudar de la pureza de motivos que impulsan a los demás y a sí mismo.

Y, sin embargo, esta doble vida, característica de la exterioridad de la acción, es, a menudo, tácitamente sancionada por los miembros que [196] forman un partido. Tal transigencia, o complicidad, hace comprensible que el joven revolucionario no aparezca como fariseo ante sus compañeros, a pesar de que su vida personal no corresponda muchas veces, desafortunadamente, en modo alguno a la índole de sus afirmaciones político-revolucionarias.

Claro está que, en rigor, nunca conquista el hombre la definitiva unidad entre el hacer interno, el autodomínio y el obrar. La acabada continuidad entre íntima configuración y acción es un límite. Pero, no por ello es menos cierto que esa desarmonía entre vida interior y actividad alcanza entre nosotros extremos tanto más desquiciadores cuanto que la más recóndita voluntad del americano tiende, justamente, a lograr esa armonía y a realizarse -como tipo humano- en ella.

Por otra parte, el estilo de existencia activa que describimos, acrecienta un profundo sentimiento de antagonismo entre el individuo y la comunidad. Pero, tal percepción de un dualismo originado en la certidumbre de la personal desarmonía, no responde ni a una creciente exaltación de lo individual, ni a una marcada hostilidad contra lo colectivo en sí mismo; sino que responde, más bien, a la intuición del general extravío, del interior desorden que a todos toca, y es, en ese sentido, positiva.

Con todo, cuando el obrar se revela transido de inhibiciones o, cuando lejos de representar una real participación lleva el signo negativo de tender a estabilizar la íntima discordia, y sólo entonces, lastra la vida de la sociedad de irracionalismo, incoherencia o discontinuidad en los designios. Más aún, la existencia política se empobrece hasta el extremo de transcurrir agotándose en una peculiar mecánica de problemas económico-sociales.

Proliferan, al mismo tiempo, los individuos que adoptan actitudes contemplativas que velan su impersonalismo; porque el contemplativo tiende a ser impersonal cuando se incorpora a las esferas de actividad de las que

no cabe sustraerse. Claro está que este impersonalismo que caracteriza al americano mientras no logra la interiorización de su obrar, dista de acusar objetividad o diferenciación política como, juzgándolo, se acostumbra a decir. Por el contrario, el virtuosismo partidista no enriquece la vida política americana; no la enriquece el que todos se muestren diestros en él hasta el extremo de revestir dicha modalidad la forma de un saber popular, consistente en la agudeza para prever las distintas posibilidades que ofrecen los partidos y formas de gobierno. Aquí, la penetrante [197] mirada del americano para descubrir lo legítimo se embota en estéril negativismo.

Porque, esta apariencia de objetividad, que convierte en anárquica y discontinua la vida, oculta una indiferencia cargada de mediatizaciones, que ejerce, en la vida política de Chile por ejemplo, un influjo configurador pernicioso, como que hace de la necesidad de huir del interior desorden motivo de la acción. La consideración realmente objetiva y racional de las formas políticas corresponde, en cambio, a una actitud que, por encima de la diversidad de las circunstancias históricas, es susceptible de actualizarse una y otra vez. Resulta instructivo recurrir, a este respecto, a un símil histórico, ya que se trata de un comportamiento social típico. Jacobo Burckhard, tratando de las consecuencias inevitables que acarreó el ideal griego de la Polis, destaca el siguiente hecho: «Uno de los resultados de la vida y pasión de la Polis pagado a más alto precio fue la enseñanza que el espíritu griego sacó de ella para considerar y describir objetiva y comparativamente las formas políticas». Lo cual, a su juicio, trae aparejadas con la desmesura en el deliberar propia de la Polis, la exaltación de la personalidad tanto como la renuncia a la misma.

Exterioridad de la acción e irresponsabilidad marchan unidas. El que nadie se perciba como responsable de lo que sucede expresa la conciencia profunda del aislamiento. A la inversa, dada una real participación de los individuos en la vida colectiva, lograda la interiorización de la acción, afloran inmediatamente sentimientos de íntima censura y responsabilidad por el destino del grupo que, como ya hemos dicho, el individuo vive entonces -no padece- como un común destino. El ánimo expectante negativo expresa, pues, real desarmonía del tono de la vida. Desarmonía, puesto que la cualidad del comportamiento que denominamos exterioridad de la acción denota la existencia de una honda grieta en la sociedad.

Así es como exterioridad e interiorización del obrar, aparente objetividad y conquista de la unidad entre el hacer y el anhelo más hondo, bifurcan el curso de la vida social americana en dos corrientes; una, subterránea, de ensimismamiento, en que lo hermético del ánimo recogido en sí mismo despunta como reacción contra la indolencia, la otra, superficial, manifestándose indolente en ritual exterioridad.

- III -

Otro aspecto esencial del estilo de la existencia activa entre nosotros, [198] se manifiesta como voluntad de despersonalizarse. Este hecho señala una reacción contra la exterioridad del obrar, por lo que no

debe ser considerado como una actitud totalmente negativa. Todo ocurre, en efecto, como si, ante la inquietante duplicidad de la propia existencia -escindida en la diversidad inarmónica del hacer interno y externo-, sentida por momentos como insuperable, ante la congoja engendrada por la discontinuidad, el individuo se decidiera por la entrega «mística» a agrupaciones y partidos, acudiendo a ellos por vía de despersonalización; todo ocurre como si el militante no encontrara otro medio de reintegrarse a lo colectivo si no es a través de un proceso previo de despersonalización.

Con frecuencia, en nuestros medios revolucionarios, se afirma la necesidad de «despersonalizarse» como camino real hacia una actividad creadora, olvidando que la solicitud por lo social que no arranca de una firme determinación de casi ascético cultivo de lo individual, no pasa de ser un engaño del que el individuo hace víctima a sí mismo. Pero, nunca es más necesaria la personal fortaleza, que presta a los actos un signo positivo, que cuando el hombre se orienta a lo social. No existe referencia, realmente creadora, a la comunidad sin un hondo trabajo interior orientado en el sentido de la personal configuración. Y así, el tipo de hombre que encarnaron los primeros bolcheviques, dio muestras de un verdadero heroísmo en el culto de la máxima prescindencia de lo material y afectivo-espiritual compatible con la vida; al mismo tiempo dicho partido llegó a constituir una verdadera comunidad, donde los vínculos inmediatos lejos de excluir una poderosa atención a lo colectivo, la favorecían (95). Podría intentarse una historia de los grupos, de los movimientos revolucionarios, considerando esta primitiva fuerza de los vínculos humanos inmediatos; podría hacerse atendiendo al hecho de que a medida que la atracción de lo colectivo comienza a significar mediatización interhumana, se va perdiendo el espíritu revolucionario de sus miembros, para concluir diluyéndose en burocrático impersonalismo.

Nos resistimos un tanto a recurrir al vocablo «despersonalización», teniendo presente que por su genealogía está vinculado especialmente a la esfera de análisis propia de la psicopatología (96). Si, no obstante, lo empleamos, [199] ello obedece a dos motivos: Primero, al hecho de que siempre se da un momento de desrealización en el acto de despersonalizarse, aunque este acto corresponda a un fenómeno voluntario, normal, individual o colectivo (tal como se observa en la pérdida de la objetividad en la visión del mundo propia del hombre-masa); y, segundo, a que el mismo término es empleado, corrientemente, por los escritores que tratan de describir la relación entre hombre y partido en el mundo actual. Así, por ejemplo, E. E. Noth escribe que «todas las doctrinas colectivas trabajan en despersonalizar radicalmente al mundo actual». Al hacer diagnósticos tan perentorios, se olvida que no siempre, ni necesariamente, la referencia a lo social encubre una fuente de despersonalización. En el bolchevique, v. gr., coincidían la teoría y la forma íntima por ella requerida para actualizarse creadoramente y, como tal, su obrar se encontraba desprovisto de elementos negativos.

En este sentido, Spranger ha llamado la atención acerca de la estructura vital que se oculta tras la teoría política, distinguiendo, así, entre referencias negativas y positivas a lo social. En el primer caso, la negación de sí mismo equivale a una huida, expresa impotencia que

se intenta inútilmente superar conjurándola por la adscripción mecánica a lo colectivo. En el segundo caso, en la actitud positiva, la voluntad de despersonalización se realiza, en cambio, desde la plena autoafirmación que, como vitalidad desbordante, se revela en actos de casi ascético constreñirse.

Sin duda que en el adepto a los regímenes totalitarios se genera también una desrealización de la perspectiva de su contorno vital, paralela a la voluntad negativa de despersonalizarse; pero, en el americano, posee otras motivaciones el desdoblamiento propio de su modo de actuar. En efecto, en él, el difuso saber de cómo la potencia de su vitalidad personal sólo se desenvuelve en el círculo de la convivencia más íntima, agudiza la necesidad de conquistar la unidad entre sí mismo y la acción puramente ritual. Unidad que él cree poder lograr merced, justamente, a un juvenil impulso de despersonalización, positivo en su origen.

De ahí que en los movimientos de izquierda esta voluntad debe ser entendida rectamente como una forma de reaccionar contra el desdoblamiento de la acción, que la aún no alcanzada libertad personal no logra anular. Debe ser comprendida, en fin, como un deseo de íntima continuidad y no de verdadera despersonalización desrealizadora.

La heroica voluntad de anularse a sí mismo -en el sentido que aquí le damos- arranca de la incommovible fe en el hombre del americano. [200] En cambio, la tendencia puramente negativa al autoaniquilamiento, en cuanto es signo de mera reacción de impotencia frente a sí mismo y en cuanto niega al prójimo, nunca llega a crear un elevado espíritu o sentido para lo colectivo.

En resumen, impersonalismo, pérdida de la visión objetiva del mundo, voluntad de despersonalización y exterioridad del actuar se tocan en un punto esencial (y según las circunstancias históricas serán las actitudes que, con diversos matices, condicionarán el sentido del momento social). Pero, reparemos, finalmente, en la contrafuga. Realidad de la perspectiva vital, acción interiorizada, vínculos inmediatos y orgánicos con los demás y libertad personal, constituyen también, pues, un enlace de constantes de la antropología de la convivencia, en lo teórico; y, además, representan una viviente unidad creadora de la experiencia inmediata del hombre.

Capítulo XV

La idea de la acción en Mariátegui

- I -

Evoquemos ahora la imagen de José Carlos Mariátegui, cuya voluntad revolucionaria se caracterizó por un querer interiorizar la acción y por la «religiosidad» propia de su manera de concebirla. Digamos, deteniéndonos en lo positivo, cómo no es un azar que uno de los hombres

que más hondamente percibió el designio cultural revolucionario que alienta en el americano -y ello en gran medida como marxista-, haya librado tan fervorosa lucha contra la exterioridad del hacer.

Piensa Waldo Frank que con Mariátegui apunta el nuevo americano, al mismo tiempo que la revolución deja de ser en él algo abstracto y distante; piensa, además, que este nuevo impulso se manifiesta en la religiosidad con que, Mariátegui la intuye a través del todo, como orgánico despliegue de la naturaleza esencial del hombre. Si -para el escritor peruano- la «verdad de nuestra época es la revolución» (97), los signos y [201] presagios de su advenimiento entre nosotros, y en él mismo, se revelan fundamentalmente en la simpatía contemplativa de una mirada que va desde el hombre de los Andes, hundido en sí mismo, pasando por el simbolismo del ayllu y la imagen del paisaje, hasta la revolución que presiente, animada de cierto panteísmo, como matiz propio de su rebeldía. Para él la perspectiva milenaria se prolonga hasta el presente a través de la lucha, mientras su religiosidad, como honda sensibilidad para percibir la raíz del conflicto humano, ve en el pesimismo indígena una actitud básica de piedad y ternura, verdadero misticismo cristiano-eslavo, igualmente distante del nihilismo escéptico que de la morbosa voluntad de autoaniquilamiento. De ahí que Mariátegui, siguiendo a Jorge Sorel, considere evangélica la visión de E. L. Varcárcel, creadora del mito salvacionista del indio, mito de la revolución socialista que hará posible su resurgimiento (98).

No vamos a discutir aquí la objetividad de sus fervores; nos importa, en cambio, comprender cómo siempre concebía y experimentaba la acción revolucionaria como religiosidad de lo humano. Podría decirse que en su obra se interfieren dos direcciones teóricas: la que proviene del marxismo, cerrada, sistemática, y la que estimula retrospectivamente la mística milenaria del hombre del ayllu. Mas, no es sólo eso: junto a su esquematismo conceptual se esfuerza por destacar el hecho del curso viviente de lo íntimo que corre animando los actos. Su concepción -difusamente expresada- de lo religioso, nos informa acerca de un aspecto de la aparente duplicidad de las conexiones de sentido por él establecidas; aparente, porque es el amor al hombre la disposición básica que verdaderamente crea su perspectiva sistemática, y no a la inversa. «La revolución más que una idea, -dice- es un sentimiento, más que un concepto es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica». Y, más adelante, se pregunta: «¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa» (99) Es, pues, la afirmación del valor humano en sí mismo, lo que opera aquí la aparente duplicidad entre determinaciones impersonales y un imperativo de plenitud individual; y haríamos mal viendo una pura metáfora en la asimilación de lo revolucionario a lo religioso que Mariátegui hace explícitamente.

Él piensa, por tanto, que se han superado los tiempos de la estéril crítica librepensadora de lo religioso, ejercitada en favor de lo laico y [202] racionalista. Por eso, al analizar dicho problema en el Perú, sostiene: «El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y a un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de

la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y «oscurantismo» (100). Pero, la ampliación del concepto de lo religioso no le impide ver en la trayectoria de la religiosidad incaica, justamente un proceso de decadencia de la forma íntima de su contenido, desprovista ya de poder espiritual para resistir el evangelio. La identificación de lo social y religioso confiere a lo inca su peculiar destino. Con el debilitamiento del estado incaico muere el espíritu religioso, pues éste constituía una disciplina colectiva antes que una forma de personal autodomínio. Por lo que Mariátegui concluye que el mismo golpe hiere de muerte a la teogonía y la teocracia, no conservándose más que los ritos agrarios y el sentir panteísta. Orientada la religiosidad hacia el estado, la salvación individual marcha unida al mantenimiento de las organizaciones colectivas, y la disolución de la experiencia religiosa presenta entonces síntomas típicos.

El análisis del proceso «natural» de interior aniquilamiento de la religiosidad del indio peruano, lleva a Mariátegui a concluir que la «evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena». Así, también, resulta que la «pasividad con que los indios se dejaron catequizar, sin comprender el catecismo, enflaqueció espiritualmente al catolicismo en el Perú». Por otra parte, el «mimetismo», la facultad de adaptación, la transigencia del indio, le parece que encarnan su fuerza y su debilidad. Porque a su juicio -como para Unamuno a quien José Carlos cita en este mismo sentido- el espíritu religioso adquiere su temple en el combate y la agonía.

- II -

Las consideraciones precedentes, que sólo nos interesan en cuanto permiten penetrar en el pensamiento religioso de Mariátegui, pueden contribuir también a la comprensión del orden de experiencia íntima en que [203] se fundaba su idea de lo mítico concebido como fuerza revolucionaria o de la revolución como mito. Dice, a este respecto: «El pensamiento racionalista del siglo XIX pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anuncia Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos».

Sin ahondar en la estirpe soreliana de sus reflexiones, ensayemos una fugaz indagación en torno a la idea del hombre que anima sus consideraciones sobre el problema del indio, las cuales, por otra parte, son ajenas por entero al llamado «populismo» ruso, ideología que se caracterizó por la esperanza de un socialismo realizado prescindiendo del proletariado y bajo la dirección de los intelectuales y la comunidad campesina (101). Juzgar las interpretaciones de Mariátegui como extravíos doctrinarios es empobrecer y velar aquello que las hace valiosas. Su peculiaridad de revolucionario americano se manifiesta justamente en la

original integración de elementos teóricos y sentimientos en apariencia cualitativamente disímiles. Considerar como desviaciones lo que hace de Mariátegui un revolucionario singular, vale tanto como no comprender su significado en la historia americana y, particularmente, el sentido de su ideal de lo humano. Pues podemos hablar de su ideal del hombre, aun cuando él rechace cualquiera «solución pedagógica» del problema; pedagógica, humanitarista o racial. En efecto, a pesar de proclamar su fervorosa admiración por el Padre Las Casas, declara superados los puntos de vista humanitarios, filantrópicos o étnicos, a favor del planteamiento económico. Junto al derecho a la educación, la cultura, el amor y el cielo -piensa- debe reivindicarse el derecho del indio a la tierra. Ahora, sin sutilezas, descubrimos un punto por donde la referencia a ciertas «experiencias humanas» nos deja ver un criterio muy significativo, tocante a la historicidad de lo humano.

Atendiendo a la norma metódica aquí seguida, que tiende más bien a indagar el cómo, el modo de vivir un contenido de sentido espiritual, antes que a decidir sobre la objetividad de lo vivido mismo, prescindiremos de opinar acerca de si asiste o no la razón a investigadores como [204] Baudin, Krickeberg o Murdock, cuando niegan la existencia de un comunismo incaico, frente a Mariátegui que lo afirma sin reticencias. Sólo nos importan las razones que este último arguye a favor de su tesis.

Cierto relativismo histórico, la variabilidad propia de las diversas experiencias humanas, invalidan, a juicio suyo, las objeciones levantadas contra la real existencia de un comunismo incaico. Es decir, el antagonismo dado entre despotismo y libertad, no representa para Mariátegui una antinomia que ostente el carácter de lo invariable. Al contrario, la necesidad de tal antagonismo resulta ser función de una forma específica de libertad, por lo que llega a conjeturar, siguiendo a Frazer, que el despotismo de la antigua China o de los faraones egipcios, no era incompatible con alguna forma de libertad. El revolucionario peruano piensa, además, rechazando concepciones abstractas de la tiranía y la libertad, que teocracia y comunismo no son términos inconciliables y, por lo tanto, que al comunismo, históricamente considerado, no le es inherente la libertad individual. Hay diversas manifestaciones de la libertad -existe la quechua como la jacobina- así como existen diferentes modalidades de relación entre el hombre y la naturaleza. Lo importante es que la tiranía únicamente se revela como tal en cuanto deforma y aniquila el impulso vital propio de cada pueblo.

En cuanto el relativismo histórico de Mariátegui se fundamenta en el análisis de la legitimidad de ciertas experiencias humanas en las que se revelan sentimientos correlativos de libertad, lleva implícita una idea del hombre que, de alguna manera, durante un corto trecho, es paralela a nuestra búsqueda orientada hacia el conocimiento de cómo vive el americano la libertad. Pero, sobre todo, el reducir la rica variedad de formas de libertad a la dependencia de un núcleo de experiencias íntimas, es lo característico del nivel espiritual de interiorización propio de la idea de la acción en Mariátegui. Juzgamos, pues, necesario recordar el texto correspondiente: «El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de

estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los incas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla, el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta, la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. [205] Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico (102).

Fiel a su criterio hermenéutico, considera la libertad individual un fenómeno propio del liberalismo o una adquisición del espíritu de la edad moderna y de nuestra civilización. El hombre del Tawantinsuyo o, si se quiere, la vida incaica, no experimentaba la necesidad de libertad individual: «Si el espíritu de la libertad -escribe- se reveló al quechua fue sin duda, en una fórmula o, más bien, en una emoción diferente de la fórmula liberal, jacobina e individualista de la libertad. La revelación de la libertad, como la revelación de Dios, varía con las edades, los pueblos y los climas. Consustanciar la idea abstracta de la libertad con las imágenes concretas de una libertad con gorro frigio -hija del protestantismo y del renacimiento y de la revolución francesa- es dejarse coger por una ilusión que depende tal vez de un mero, aunque no desinteresado, astigmatismo filosófico de la burguesía y su democracia». Y siguiendo la huella de las cambiantes experiencias de lo individual, sostiene que no debe identificarse históricamente el comunismo con la libertad personal y las distintas formas en que encarnan los ideales democráticos, ya que, no siempre en el pasado fueron antagónicos autocracia y comunismo (103).

La unidad de teocracia y despotismo, júzgala, además, como una característica común a las sociedades antiguas, que también se manifestó en el mundo inca como unidad originada en un peculiar sentimiento religioso. Por eso, para Mariátegui, la separación entre el poder temporal [206] y el espiritual constituye una nueva forma de tensión colectiva. Todo lo cual le hace aparecer como necesario singularizar los rasgos propios de las distintas tiranías rehuendo, al hacerlo, toda referencia a ellas puramente abstracta, y tendiendo, más bien, a destacar su carácter concreto, aquello que al aherrojar la voluntad de un pueblo e inhibir sus impulsos vitales las caracteriza como tales tiranías: «Muchas veces, en la Antigüedad, un régimen absolutista y teocrático ha encarnado y representado, por el contrario, esa voluntad y ese impulso. Éste parece haber sido el caso del imperio incaico. No creo en la obra taumatúrgica de los Incas. Juzgo evidente su capacidad política; pero juzgo no menos evidente que su obra consistió en construir el Imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos. El ayllu -la comunidad- fue la célula del Imperio. Los Incas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula».

Resultaría estéril toda digresión en torno a si las anteriores consideraciones de Mariátegui concuerdan o no con el marxismo ortodoxo. Pues si nos hemos detenido tan largamente en este escritor, fue porque al describir las formas del «actuar» del americano -siempre correlativas a un

determinado sentimiento de la libertad- encontramos en ellas dos rasgos característicos: peculiaridades del obrar engendradas en un particular sentimiento de lo humano y el comportamiento designado como exterioridad de la acción. Y porque creemos ver manifestarse en Mariátegui un poderoso impulso y anhelo de condicionar los cambios sociales a nuestra verdadera experiencia de la libertad. Su penetrante intuición del alma indígena, al captarla en sí misma, en su íntima racionalidad, le llevó a comprender que «el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo». Y no es lícito ver en ello simpatía que suponga o encubra un descenso a una afirmación de muerte autoctonía, sino, cabalmente, la certera observación de un hecho. (Desde luego tampoco cae Mariátegui en romántico indigenismo al analizar lo peruano en Garcilaso). Por eso, en el hecho de experimentar la revolución como mito, alienta una referencia hacia sentimientos humanos que, por velar un deseo de identificarse con el todo, poseen un contenido «religioso». La fuerza que mueve las revoluciones «es una fuerza religiosa, mística, espiritual», dirá Mariátegui (104). [207]

La idea de la individualidad implica, pues, en él, la conquista del temple personal en la subordinación creadora a la comunidad. Lo cual aparece muy claramente en su interpretación de la poesía de César Vallejo. Cree ver en el poeta de Los heraldos negros una actitud de tristeza, nostalgia y pesimismo animados de ternura y caridad, cree ver que su angustia no es personal, sino la congoja de «todos los hombres». Columbra en este arte una nueva sensibilidad, donde la queja narcisista es apagada por una piedad humana que hace al poeta sentirse responsable del dolor de los otros. Mariátegui rastrea dicha austeridad hasta en la forma, en cierto ascetismo estilístico. Y, en fin, por todos estos signos, presiente que nuestra literatura se universaliza, pero a través de una creciente aproximación a nosotros mismos. Es decir, a favor de la interiorización del obrar y de una poseía que expresa una experiencia universal del amor, ve el anuncio de la nueva revelación.

Capítulo XVI

El acto moral (105)

- I -

El hombre es el ser que actúa, el ser que siendo libre subordina su hacer a su intuición del mundo, el único en cuya actitud coinciden creadoramente el motivo y el acto. Este hacer, como todas las actitudes que verdaderamente expresan al hombre, se da en él como inacabable virtualidad y tensión. De ahí que el aflojamiento de dicha tensión, el debilitamiento de su fortaleza moral, la pérdida del ánimo ascético, convierta su actuar en inauténtico despliegue. Todo obrar que no actualice el ser de la persona, que no acreciente en ella el sentimiento de la vida [208] universal y de la propia existencia, degrada, ensombrece, pervierte las formas de vida individuales y el espíritu de la comunidad. Porque es

el nivel de interiorización el que presta significado cósmico al hacer, ya que a través de él se manifiesta el verdadero grado de autonomía personal.

En este sentido, puede decirse que la exterioridad de la acción representa, en general, una caída del hombre por debajo de sí mismo, una suerte de inmoralidad, que en el americano se delata en matices particulares. Y, sin embargo, siendo el hacer categoría de la expresión y la comunicación, y experimentando aquél hondamente -según mostramos que ocurre- la necesidad de prójimo, sucede que en la exterioridad del actuar del americano yace encubierta su propia liberación. En efecto, en cuanto la acción creadora prefigura la disposición psicológica de inmediatez frente a los demás -dada, cabalmente, en el americano-, es también signo de autonomía, de plenitud, en que el individuo es sujeto y no objeto del hacer que él mismo desencadena.

Las distintas zonas interiores, abordadas hasta ahora por nuestro análisis, constituyen, además, etapas en la conquista de la autonomía personal. Etapas en la vida del americano en que se enlaza armónicamente esa serie de estados anímicos -sólo aislable en sus diversos momentos por abstracción, y siempre manifestándose en un recíproco influjo- que, a partir del ánimo mismo, del sentimiento de soledad y de la naturaleza, de la fuga de sí y la hostilidad hacia el yo, de la experiencia de la individualidad, de la impotencia expresiva, pasando por la dialéctica propia del sentimiento de lo humano, hasta la peculiar expresión de referencia al tú en la plástica, representa momentos básicos en la lucha americana por un contacto vivo con la naturaleza y el ser del otro; lucha que culmina con la acción creadora y liberta al individuo aprisionado en la exterioridad del hacer que oscurece y deforma la imagen objetiva del mundo.

Al describir la relación de complementariedad dada entre una mayor penetración para aprehender lo real y la acción creadora, de un lado, y, del otro, entre exterioridad del actuar y pérdida de la perspectiva objetiva del ámbito externo, arribamos a una esfera problemática esencial. Aquella en que el curso propio de las motivaciones se muestra vinculado a grados de objetividad en los nexos que establece el individuo con su contorno vital. Y aquí es menester destacar, aunque sea sumariamente, otra serie fundamental de conexiones de sentido antropológico.

El hecho de tener motivos singulares para actuar, se vincula a la posibilidad de tener mundo dado como perspectiva objetiva. Claro está [209] que en la pareja conceptual «motivo-mundo», el primer término debe ser entendido como fundamento de la voluntad, como dirección de valor y exigencia espiritual o, en fin, como algo ideal, desprovisto, en todo caso, de cualquier matiz de condicionamiento naturalista. Por eso, en el animal no se observa -y en el hombre primitivo queda oculto al análisis- un real proceso de motivación, ya que su actuar se desencadena a favor de impulsos oscuros y de influjos ambientales, que no son indicio de objetividad, ni tampoco de exigencias espirituales.

Sin necesidad de ahondar más, vemos, pues, que el hecho de tener el hombre motivos singulares para obrar, no sólo nos descubre una verdad antropológica esencial en cuanto al fundamento de la visión objetiva del mundo exterior, sino que nos revela, además, el mecanismo de la peculiar dialéctica de las motivaciones. Es decir, pensamos que a la pregunta: ¿qué

significa, qué encubre, en cada caso, metafísicamente, el tener motivos singulares para actuar?, únicamente puede responderse con rigor si se tiene presente una doble posibilidad. La existencia de conexiones de motivos que abren un horizonte objetivo, y de otra serie de motivos que, por el contrario, anulan los nexos objetivos con la realidad. En otros términos: el motivo puede actuar como liberador, condicionando la personal autonomía, superando el vivir en función de las identificaciones a que es proclive la mentalidad arcaica, o degradar a una rigidez o indeferenciación primaria en sentido animal, en que se pierde el encadenamiento de motivos específicos de la conducta. Una morbosa o extremada irracionalidad en la singularidad propia del motivo en que descansa el odiar o amar, v. gr., limita con una suerte de condicionamiento natural que arroja a la ciega necesidad; contrariamente, cuando es el valor, descubierto como pura virtualidad en el alma del otro, lo que fundamenta la voluntad, el hombre se restaura en lo objetivo (106). [210]

En este punto, cabe establecer un cierto paralelismo entre el movimiento dialéctico característico de los motivos y la dialéctica propia de los fenómenos de identificación. En efecto, una norma colectivamente sancionada, la dirección de los impulsos del hombre, de las decisiones y del actuar mismo, suelen originarse en sucesivos actos identificatorios, reveladores de la verdadera índole de su condición vital. Así, ya sea en las diversas formas de la experiencia religiosa, en la visión de la naturaleza, en la vida afectiva, en las relaciones de comunidad, en las vinculaciones del individuo con el estado, en algunas modalidades de la referencia al tú, siempre es una identificación básica la que impulsa a destacar el valor a que se tiende. Identificación del individuo con la divinidad, la naturaleza, la sociedad, el estado o el otro, que en ciertos casos llega a representar, de hecho, ya la delate o la encubra, una pérdida de la autonomía personal. Se advierte, en consecuencia, que los motivos que degradan, como estructura de sentido psicológico, muestran afinidad con tendencias a identificarse con entidades ajenas al sujeto mismo, que conducen a una «participación» en la índole de la referencia al objeto que oscurece la visión del mundo exterior, mediatizando al propio tiempo los nexos interpersonales.

En contraste con ello, el encadenamiento de motivos creador que decanta en su más alta forma el horizonte infinito de virtualidad que encierra la oposición originaria sujeto-objeto, conserva una actitud de inmediatez frente a la persona ajena, que, a su vez, condiciona un tender a identificarse con los valores morales encarnados en el otro, capaz de fundamentar la autonomía ética del sujeto. De ahí que cuanto más se vela la imagen singular del prójimo en las identificaciones con el Estado [211] o la sociedad, por ejemplo, tanto más desprovisto de conexiones objetivas de motivos se manifiesta el hacer. (Los motivos adoptan un carácter de condicionamiento negativo cuando se desplazan hacia identificaciones que despersonalizan al sujeto, muy distantes, en cuanto al sentido, de aquello que para Husserl constituye un proceso de «síntesis de identificación». El

motivo es positivo, en cambio, cuando se objetiva en las relaciones humanas, en la actividad o la imagen del mundo, desprendiéndose de toda intención meramente conjuradora de la realidad. Desprendimiento que, por cierto, se verifica tan pronto como se produce la adecuación entre lo afirmado y la norma íntima en que dicha afirmación se funda.)

Lo cual significa que las dos posibilidades contrapuestas de situarse frente al mundo dependientes de la índole de las motivaciones, así como la dialéctica característica de los procesos de identificación, se exteriorizan de la manera más nítida en un hecho antropológico básico descrito anteriormente (107). Esto es, que la inmediatez de tipo arcaico en el modo de referencia al mundo -ya sea concebido como sociedad o naturaleza- condiciona una mediatización de las relaciones, y, por el contrario, la mediatización de los nexos con el mundo externo abre el camino a la inmediatez de los vínculos humanos, éticamente valiosa, dada en el modo propio de la referencia directa al tú.

Dicha doble dirección dialéctica en las formas contrapuestas de referencia al mundo y al otro, nos descubre también el significado metafísico último de la necesidad de prójimo. Necesidad, comprendida en el sentido en que, con razón, se suele decir que el hombre experimenta necesidades a las que acompaña el saber de una carencia (Scheler), lo cual no rige para las tensiones vitales coordinadas a los puros movimientos instintivos que siguen una trayectoria limitada rigurosamente, y en donde tal necesidad no representa anhelo de trascenderse. En efecto, la referencia al otro sentida como necesidad -por entero ajena al ser impelido por un instinto natural-, y orientada en el sentido de la conquista de la inmediatez de los vínculos personales, expresa voluntad de autonomía moral.

Observando esta misma realidad espiritual desde otro ángulo, podemos decir que lo natural en el hombre se revela, justamente, en la aspiración a esa objetividad, a esa plenitud e inmediatez de las relaciones que el motivo justo, positivo, hace posible. De esta manera, en cuanto el actuar no desrealiza a la persona y la perspectiva en que ésta se sitúa, en cuanto su fuente es cierta inmediatez del vínculo o, cuando, recíprocamente, la [212] vida activa conduce a él, se realiza lo natural en el hombre. Adquiere, así, su pleno significado la afirmación según la cual el hombre es el ser que actúa. Y en ello divisamos una de las notas más significativas del ACTO MORAL.

- II -

La descripción anterior del campo de hechos destacados por la antropología de la convivencia, permite, sin artificio sistemático alguno, comprender aspectos fundamentales del dinamismo propio de las sociedades humanas.

En efecto, desde ese ángulo de visión, la necesidad de prójimo y la acción misma, en cuanto aquélla la implica, aparecen como experiencia formadora, entendiéndose por tal el hecho de sentir como legítima la convivencia sólo en la medida en que todo en ella se subordina al deseo de influir en los demás. El encadenamiento de motivos, la dialéctica propia

de los procesos de identificación y el querer influir en el otro -no el mero anhelarlo-, mostrarán también su unidad interior. Más aún, se puede adelantar el siguiente enunciado: La diversidad en el cómo de dicha necesidad de influir en el prójimo configurándolo, diferencia esencialmente a un tipo de sociedad de otro, así como al complejo total de la situación histórica en que se desenvuelven (108).

Pero, ésta no es la última cumbre en la perspectiva de este análisis de la experiencia formadora en su variabilidad histórica, pues, avanzando todavía, veremos que existe una profunda relación entre el querer contribuir a la formación de la persona ajena, el ideal del hombre surgido en un determinado momento cultural y la forma que reviste la experiencia del otro. Expresado en otras palabras, la necesidad de influir, ética y socialmente, en el alma ajena, se rige, en cuanto a su alcance y sentido, por los imperativos propios del ideal humano correspondiente.

Siguiendo aún esta corriente de implicaciones antropológicas, encontraremos que a la estructura psicológica complementaria «voluntad de formación-idea del hombre», corresponde una suerte de tendencia ascética, de ascetismo enderezado a exteriorizar aquellos ideales latentes, considerados como los valores más altos. Se comprende, de esta manera, la ascética del aislamiento que caracteriza nuestras formas de vida; del ascetismo que [213] una titánica afirmación de la propia legitimidad estimula hasta el goce irracional de la autodestrucción; del culto a la hombría que prescinde del otro hasta el extremo de casi aniquilar el orden de la convivencia; se comprende, igualmente, el aislamiento como tensa expectación de vínculos creadores, y, asimismo, la austera y silenciosa continuidad interior, llena de virtualidades hacia los demás que se ocultan en el mutismo de Don Segundo Sombra. Lo cierto es que en cada eslabón de esta cadena de fenómenos, y en su esquematización teórica, siempre encontramos signos, indicios, matices de las siguientes implicaciones estructurales básicas: proceso de interiorización creciente, incremento de objetividad y hondura para penetrar lo real, motivos positivos, inmediatez de las relaciones, acción creadora, autonomía moral necesidad de influir formadoramente en el otro, tipo de sociedad-idea del hombre.

Del mismo modo, dicha urdimbre de conexiones, peculiaridades de la experiencia del prójimo y de la individualidad, afloran en el sentimiento de la libertad, que el americano vive como autonomía frente al hombre valorado y juzgado en sí mismo. Es el suyo, además, un culto de la libertad que se manifiesta como soberbia dictada por un sentimiento de ilimitada fortaleza, y que, comprendida desde la índole de los vínculos interpersonales, hace posible fijar el carácter diferencial de nuestra sociedad. Ningún formalismo en la interpretación de su idea de la libertad conseguirá aprehender aquí lo diferencial y típico. En este sentido, el utopismo americanista resulta superficial en su intento de comprender dicha experiencia del americano a través de vacías fórmulas generales, antes que por el conocimiento de su concepción de lo humano. No dejaremos de ser pasivos -pasividad que ya deploraba Bolívar-, mientras continuemos atentos a ideas formales de la libertad que no coinciden con nuestro verdadero ideal de comunidad.

Ahora bien, si en algún sentido se justifica referirse a la

«revolución americana», no parece pueda ser otro que el ya señalado en la dirección de la conquista de una nueva relación ingenua del hombre con su prójimo, concebida como actitud que sólo podrá manifestarse en la acción creadora. No sin antes templarse en su particular ascetismo de lo humano, tributario de la idea del hombre, y expresión de su nivel ético de interiorización. En ello, América deberá cumplir su destino histórico y cultural más alto. [214]

- III -

Habiendo llegado al término de este largo camino de observación, análisis y teoría, aún debemos expresar un temor, una duda y una advertencia también, que surgen, en rigor, de una profunda fe en el destino humano. Digamos, entonces, con cierto estremecimiento, que si bien puede ser que lo aquí afirmado como posible y deseable represente pura ilusión más que realidad, o bien mera posibilidad histórica ya frustrada, sea en el pasado, en estas tierras o en cualquier otro lugar o ciclo cultural, no por ello seguirá siendo menos verdadero que siempre el encuentro, el amor al otro considerado en sí mismo, la objetividad que la inmediatez de los vínculos guarda como entrañable fruto, será eternamente un bien absoluto en el seno del universo. Como ideal ético, como teoría, nunca resultará relativizable, del mismo modo que es imposible relativizar el sentido de la mirada en que el otro ve abrirse las perspectivas del mundo en su plenitud. [217]

Apéndices

Apéndice I

El hecho de que una contingencia exterior a la obra misma (concluida en su totalidad ya en el año 1914), impidiera la simultánea publicación del todo, ha condicionado modificaciones ulteriores en la composición de este segundo tomo. En estos apéndices nos referiremos, pues, a alteraciones respecto al plan anunciado en el volumen primero.

Originalmente, esta Segunda Parte la iniciaba un extenso capítulo sobre la organización y las formas de vida de los antiguos araucanos; se rastreaban allí, además, las huellas o vestigios de una supervivencia de dichas formas en ciertas costumbres del pueblo chileno, en sus leyendas, en sus supersticiones o en algunas modalidades rituales de las expresiones de duelo.

Por este camino, analizábamos, por ejemplo, las características de aquella «grandeza de ánimo» propia de los mapuches, según se expresa el R. P. Diego de Rosales. Pero, a poco andar, la misma lógica de la exposición nos condujo a discutir ciertas tesis de las investigaciones de R. E. Latchani, y otros, relativas a la estructura peculiar de la sociedad araucana; luego, esas consideraciones se orientaron críticamente hacia el

problema más general que encierra la idea de «transculturación». Todo lo cual, finalmente, derivó hacia el análisis del complejo fenómeno de los influjos recíprocos entre indios y españoles, en toda la América hispana, durante la Conquista y hasta el presente, rematando, por último, en [218] consideraciones en torno a las preferencias estimativas características de la historiografía americana.

Llegados a este punto, analizábamos todavía por qué no existe una visión historiográfica integral, sino una multiplicidad de enfoques parciales, un perspectivismo político, económico, social, etc.; por qué no se han dado concepciones de conjunto, unitarias, ni menos una conciencia histórica formadora, entendida, en uno de sus aspectos, como interpretación del pasado en función de la voluntad de futuro (bien que esta última actitud desborda ya los límites de la historiografía en sentido estricto).

Como podrá juzgarse, tales derivaciones transformaron dicho capítulo en hipertrófica digestión dentro del todo, y fue suprimido. No obstante, resultando significativo en sí mismo como estudio que indaga las preferencias hermenéuticas en la manera de relatar la historia de América, acaso se publique, con ese carácter, en el futuro.

Apéndice II

La tercera parte de esta obra, EL ACTO MORAL, de la que el capítulo XVI, del mismo nombre, constituye únicamente un mínimo esbozo, fue también suprimida. Encontrándose los originales ya en la imprenta, consideraciones en cierto modo semejantes a las anteriores, aconsejaron hacerlo, conservando tan sólo esas breves reflexiones que representan la culminación teórica de la parte excluida, aunque no su plena fundamentación.

Como trabajo introductorio a la Ética y una teoría de los motivos, adquirirá vida propia y se publicará próximamente. La estructura por capítulos de dicha indagación en torno a la moral, es la siguiente:

I.- Exterioridad de la acción y

lejanía de sí mismo.

II.- Motivos y objetividad.

III.- Motivos y primitivismo.

IV.- Experiencia de lo humano y motivos.

V.- Participación totémica y mediatización.

VI.- Dialéctica de las motivaciones.

VII.- El hombre de la Psicología analítica y la Ética.

VIII.- Necesidad de prójimo.

IX.- Temor a lo singular.

X.- Lo natural en el hombre.

XI.- Ni psicologismo ni formalismo ético.

Entre los análisis fundamentales que allí se desenvuelven, cobra especial relieve, desde luego, la búsqueda de un criterio metodológico, válido para el conocimiento objetivo de la verdadera índole de los vínculos interhumanos. Esto es, metodológicamente adecuado para determinar

el grado de inmediatez o mediatización de las relaciones. Como se comprenderá, dicha posibilidad de conocimiento constituye uno de los fundamentos teóricos de la antropología de la convivencia. Tal criterio enlaza orgánicamente con el estudio del significado de la idea de «naturaleza humana» y con la teoría de las motivaciones allí desarrollada. [219]

Además, en cuanto el análisis antropológico de la oscilación dialéctica de los vínculos humanos entre mediatización y referencia directa al tú -que en el proceso histórico se manifiesta a manera de general oscilación entre tendencias del individuo a identificarse con potencias extrañas o a enfrentar al otro en sí mismo- muestra un paralelismo básico con la estructura anímica motivo-mundo y con el modo de referencia al tú propio del individuo y el grupo, columbramos la posibilidad de una síntesis metódica de las ciencias del hombre.

En fin, en este mismo sentido, cabe también una consideración tipológica y diferencial acerca de las épocas históricas. Naturalmente que, entonces, la complejidad del problema opone resistencia a ser aprehendida teóricamente. Recordemos por último, como un ejemplo de ello, cómo durante la Revolución francesa y en la Revolución rusa, a pesar del clima de desarraigo de toda urdimbre jurídica y moral convencionales que constituye una de las características de los movimientos revolucionarios, la búsqueda de la inmediatez en los vínculos adquirió, originariamente, signos distintos, entre otras causas, debido al diverso nivel de interiorización en que dichas revoluciones se desarrollaron.

Apéndice III

A lo largo del tomo I y del presente volumen, hemos aludido a problemas que serían debatidos en lo que constituía la Cuarta Parte de la obra: LA REVOLUCIÓN AMERICANA. Pero, luego, guiados por el deseo de conservar la pureza de la perspectiva, en lo que respecta al tema de las formas de vida del sudamericano, nos decidimos a independizarla del resto, mateniendo sólo un fragmento del primer capítulo titulado SOCIEDAD E IDEAL DE FORMACIÓN, fragmento que se incluye en el segundo párrafo del Capítulo XVI del presente tomo.

La parte suprimida consta de los siguientes capítulos:

- I.- Sociedad e ideal de formación.
- II.- Ideal del hombre y ascetismo.
- III.- Experiencia de lo humano e idea del hombre.
- IV.- Idea del hombre y planificación.
- V.- De la evolución de los antagonismos sociales.
- VI.- Antagonismos sociales e historicidad.
- VII.- Pedagogía y experiencia de lo humano.

Algunos de estos capítulos, al igual que otros anteriormente mencionados, aparecerán como escritos independientes. Los restantes, en cambio, se incorporarán a un trabajo en preparación acerca de filosofía de la historia.

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). www.biblioteca.org.ar/comentario

