

LETRAS



82/83

ORGANO DEL
DEPARTAMENTO
ACADEMICO DE
HUMANIDADES

Primer Semestre/1976

No. 32



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

U. N. M. S. M.
BIBLIOTECA CENTRAL
HEMEROTECA
FONDO ANTIGUO



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

[Faint, illegible text within a rectangular border, likely a library stamp or calligraphic inscription.]

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
DIRECCION UNIVERSITARIA DE BIBLIOTECA Y PUBLICACIONES

DEPARTAMENTO ACADEMICO DE HUMANIDADES

COMISION DE GOBIERNO DEL DEPARTAMENTO

PRESIDENTE: Antonio Peña Cabrera

Luis Piscoya Hermoza

Alfonso Castrillón Vizcarra



Biblioteca de Letras
REVISTA **LETRAS**
«Jorge Puccinelli Converso»

COMITE DE REDACCION DE LA REVISTA

Director: Dr. Luis Piscoya Hermoza. *Secretario:* Dr. Raúl Bueno Chávez. *Miembros Docentes:* Drs.: Willy F. Pinto, Desiderio Blanco López y Sixto García.

U. N. M. S. M.
 BIBLIOTECA CENTRAL
 MEMOROTECA
 FONDO ANTIGUO

LETRAS

Organo del Departamento Académico de Humanidades

Año 48 Primer Semestre de 1976



Lima, Perú — NUMEROS 82 - 83

Sumario

PRESENTACIÓN	5
I. ARTICULOS	
1. JOSE RUSSO DELGADO "Filosofía"	7
2. GUSTAVO SACO La filosofía y la ciencia	11
3. ANTONIO PEÑA CABRERA El pensamiento de San Agustín	32
4. FERNANDO BOBBIO ROSAS Acerca de la distinción entre propiedades y relaciones	43
5. ARSENIO GUZMÁN JORQUERA En torno al problema del tiempo	55
6. LUIS PISCOYA HERMOZA La probabilidad y los enunciados científico-empíricos	63
7. WASHINGTON DELGADO La vida villana en el teatro de Lope	68
8. ANTONIO CORNEJO POLAR Matalaché: las varias formas de la esclavitud	107

Biblioteca de Letras
 «Jorge Puccinelli Converso»



9. WILLY F. PINTO GAMBOA
Poesía de la Guerra Civil Española 120
10. EDMUNDO BENDEZÚ AIBAR
La función del mito en *La región más transparente*
de Carlos Fuentes 149

II. NOTAS Y COMENTARIOS

11. DAVID SOBREVILLA
La Evolución del conocimiento helénico y *El Discurso de Parménides*. Comentario a dos trabajos de Walter Peñaloza 157
12. ANTONIO PEÑA CABRERA
Nota crítica al último libro de Walter Peñaloza 181
13. RICARDO SILVA-SANTISTEBAN
Las traducciones poéticas al español del *Fausto* de Johann Wolfgang Goethe 193

III. RESEÑAS

14. JUAN ABUGATTÁS A.
Augusto Salazar Bondy. *Bartholomé o de la dominación* 205
15. MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA
Francisco Miró Quesada. *Despertar y proyecto del filósofo latinoamericano* 210
16. SIXTO GARCÍA
Francisco Miró Quesada. *Humanismo y revolución* 220
17. ANTONIO CORNEJO POLAR
Carlos Thorne. *Mañana, Mao* 223
18. ENRIQUE IVALDI
Armando Rojas. *Bosques* 225
19. RAÚL BUENO CHÁVEZ
Ricardo Silva-Santisteban. *Terra incognita* 229

IV. BIBLIOGRAFIA

20. MIGUEL ANGEL RODRÍGUEZ REA
La literatura peruana en la revista *Mundo Nuevo* (1966-1971) 234

P r e s e n t a c i ó n

Constituye motivo de profunda satisfacción presentar a la Comunidad Sanmarquina y al público en general un volumen más de LETRAS, después de ocho años durante los cuales su edición estuvo interrumpida. De esta manera retomamos una tradición iniciada por la antigua Facultad de Letras en 1929, la misma que fue conservada de modo casi continuo hasta la edición correspondiente a 1968.

Este volumen se publica a cargo del Departamento Académico de Humanidades, en el que, a consecuencia de los cambios producidos en la organización de la Universidad por la aplicación del Decreto Ley 17437, ha recaído el privilegio de proseguir la tarea a la que ilustres maestros de la antigua Facultad de Letras dedicaron sus mejores y más caros esfuerzos. La colaboración decidida que los profesores de nuestro Departamento han prestado al actual Comité de Redacción de LETRAS compromete nuestra gratitud y constituye el fundamento más sólido de nuestra esperanza que, en adelante, las ediciones serán entregadas al lector con toda regularidad.

Es importante puntualizar que LETRAS, como órgano de un Departamento Académico en el que se cultivan las especialidades de Arte y Filosofía y Literatura, publica fundamentalmente estudios que versan sobre dichas áreas y, por consiguiente, su contenido expresa con claridad las diferentes orientaciones teóricas y metodológicas que dentro de ellas desarrollan los docentes.

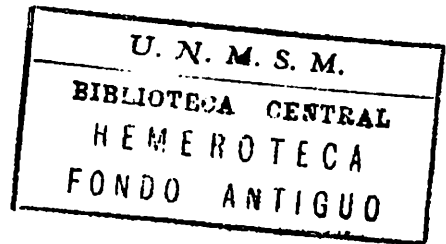
Para finalizar, no podemos dejar de señalar que en circunstancias históricas como las que vivimos, en las que hay en el país, muy acusadamente, corrientes de opinión que le niegan toda pro-

ductividad a nuestra institución universitaria, la publicación de revistas especializadas de carácter académico, a pesar de los muy limitados recursos materiales con que contamos, resulta de importancia sustantiva no sólo para el enriquecimiento de la cultura nacional, sino también para dar testimonio elocuente de que la imagen de una universidad estéril es inexacta y peligrosamente desorientadora, pues las consecuencias que de ella pudieran derivarse podrían afectar seriamente a la comunidad universitaria y, por ende, al desarrollo integral del país.

L. P. H.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



“Filosofía”

JOSE RUSSO DELGADO

Original de la ponencia al XV Congreso Mundial de Filosofía (Varna, Bulgaria, 17-22 Septiembre 1973) presentada en versión alemana debida a la gentileza de Cisela Jörger Veirauch. En los Abstracts del Congreso fue publicado un resumen con el número 417.

Φιλοσοφία, de *φίλος*, amigo, amante, enamorado, prendado de, y *σοφία*, sabiduría, resulta “amor a la sabiduría”. Mas ¿no cabría una mayor profundización de la conocida etimología? ¿Tendría ella algún valor, algún sentido? ¿Hasta que punto valen en general las etimologías de los términos para conocer la verdad de aquello que designan?

Ya Homero y Ferécides de Siros prestaban atención a las etimologías, más tarde lo hacen Heráclito y Esquilo y un siglo después Platón, sobre todo en su *Cratilo*. En los tiempos modernos hallamos la misma actitud en Bacon y Vico, en el siglo XIX en Nietzsche, contemporáneamente en Heidegger. ¿Se trata sólo de una preferencia, de gusto, de expresión de las personalidades de estos eminentes pensadores? ¿No se habrían librado de ese rasgo de la mente primitiva que cree en la verdad de los nombres cuyo poder mágico no discute y que se complace por ello en las etimologías?

En Heráclito hay según Calogero “indistinción entre las esferas ontológica, lógica y lingüística” (1): *Λόγος* es la última realidad al mismo tiempo que razón y palabra. No sólo el *Λόγος* se expresa en el lenguaje sino que el lenguaje es el propio *Λόγος*, además, en el lenguaje que es colectivo encuentra más que su expresión su sinónimo el *Λόγος* que es común a todos los hombres y al que oscurecen los deseos y opiniones particulares (2). Así como en la gran palabra también en las demás palabras habría esta correspondencia o esta identidad con las cosas y los pensamientos acerca de ellas.

-
- (1) Calogero — *Eraclito en el Giornale crit. filos. it.*, 1936.
(2) Cornford — *From Religion to Philosophy*, p. 192.

El efesiano anticipaba la doctrina de la justeza natural de los nombres del *Cratilo* platónico donde se enuncia la tesis de que la justeza del nombre consiste en mostrar la naturaleza de la cosa: pero entonces las palabras instruyen y las etimologías (*ἐτύμος*, verdadero) nos muestran la verdad de las cosas que ellas designan. Pero no todos los nombres, hay nombres verdaderos y nombres falsos, algunos son justos y otros incorrectos (3).

Mas ¿habría que recurrir, como lo hace Platón, a la ficción de un filósofo que actuó como legislador del lenguaje inicial sujeto después a una progresiva desnaturalización pero cuyo sentido original cabría recapturar mediante las etimologías? No ha de ser esa la actitud de Vico para quien, por lo demás, el ser rezago de la mente primitiva no quitaría su valor a las etimologías. En su *De antiquissima italorum sapientia* afirma que los italianos de la más remota antigüedad tuvieron una valiosa filosofía, una sabiduría propia cuyos restos cabe encontrar en su lenguaje. Las imágenes de la fantasía que determinan la lengua de los primitivos pueden representar también la verdad como después lo harán los conceptos (4).

En Heidegger la posición que nos ocupa adquiere nueva forma y gran pujanza. *Λόγος*, la palabra para palabra y para la unidad del Ser, tiene también el carácter fundamental de éste: hacer patente; el lenguaje descubre, exhibe, por ello la doctrina aristotélica del *λόγος* como *αποφαίνεσθαι*, mostrar. Pero no sólo hay una vinculación natural entre palabras y cosas como en la teoría de la justeza natural del lenguaje sino que (5) "las palabras y el lenguaje no son en absoluto envolturas en las que las cosas se empaqueten para el comercio de quienes hablan y escriben. Las cosas llegan a ser y son en la palabra, en el lenguaje". Más tarde, en esa misma obra, no se limitará a afirmar que el lenguaje mantiene la potencia del ente (6) sino que caracteriza a la poesía como "volverse el Ser lenguaje" (7). A su vez "el lenguaje es la poesía original en que un pueblo dice (*dichtet*) el Ser" (8).

Φίλος significaba: I. a) amigo, amado, querido, caro; b) que place, agradable, grato, tratándose de cosas; c) en su significación activa: amante, amistoso, aficionado a, prendado de. II. Mas tenía también —en Homero con gran frecuencia— la significación del adjetivo posesivo: mi, tu, su.

Johansson (9) estima, tomando en consideración los significados homéricos, que se trata de un alargamiento del tema pro-

(3) *Crat.* 137c.

(4) De Ruggiero — *La fil. moderna*, vol. III, p. 38.

(5) *Einführung in die Metaphysick*, p. 11.

(6) *cit.* p. 141.

(7) p. 131.

(8) *cit.*

(9) *Indogermanische Forschungen*, II, 7, *cit.* en Boisacq, p. 1027.

nominal $\sigma\phi$ -, de la misma raíz que $\sigma\phi\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, el N. Pl. (Masc. y fem.) del pronombre personal reflexivo de tercera persona, a veces simplemente demostrativo: ellos, ellas, ellos mismos, ellas mismas. En Homero el pronombre era siempre personal, sin forma neutra la cual aparece en Herodoto. $\Sigma\phi$ —correspondería a la raíz indoeuropea se —; $\sigma\phi$ —fue el elemento temático a partir del cual se crearon primero $\sigma\phi\acute{\epsilon}$ (como $\mu\acute{\epsilon}$) y luego $\sigma\phi\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, el plural, como $\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$. El sentido primero del tema $\sigma\phi$ —fue perteneciente a sí, a los suyos, propio, como el latín *sui, sibi, se*.

$\Sigma\phi\acute{\omicron}\nu\acute{\iota}\alpha$ significaba: a) habilidad manual, destreza, ya en Homero (10); b) prudencia, buen sentido, sabiduría práctica como la que se atribuía a los Siete Sabios (11); c) saber, ciencia, sabiduría (12); d) astucia (13).

$\Sigma\phi\acute{\omicron}\nu\acute{\iota}\alpha$ viene de $\sigma\phi\acute{\omicron}\varsigma$: hábil, capaz; prudente; sabio; instruido, astuto. Brugmann (14) remite $\sigma\phi\acute{\omicron}\varsigma$ a un indoeuropeo *tuoguhos*: que ve claro, que examina, que comprende, inteligente.

Resulta revelador que los primeros textos que consignan el empleo de palabras de la familia de $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\omicron}\nu\acute{\iota}\alpha$ la relacionen con "ver". Así Cicerón en sus *Tusculanas* (15) citando a Heráclides del Ponto relata que al admirarse Leon de Fliunte de la novedad del nombre "filósofo" y preguntar a Pitágoras, quiénes eran los filósofos y qué diferencia había entre ellos y los demás, Pitágoras responde con la celeberrima comparación entre la vida del hombre y la feria:

—Los filósofos no son como quienes van a la feria a competir, por la gloria y el nombre, por el éxito.

—Los filósofos no son como quienes van a la feria atraídos por el lucro y el deseo de comprar y vender.

—Los filósofos son semejantes a los que acuden por ver y observan con afán lo que se hace y de qué modo.

Filósofos son los que ven, miran, observan, echan de ver.

Mas el anterior testimonio de Cicerón (s. II d. C.) aunque basado en Heráclides del Ponto (s. IV a. C.) resulta relativamente tardío en relación con Pitágoras (s. VI a. C.). Es en Herodoto (s. V a. C.) donde se registra por primera vez la presencia de una voz de la familia de $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\omicron}\nu\acute{\iota}\alpha$. También en relación con "ver": Crespo habría dicho estas palabras a Solón:

"Huésped ateniense hasta nosotros han llegado muchos dichos acerca de ti a causa de tu sabiduría ($\sigma\phi\acute{\omicron}\nu\acute{\iota}\alpha$) y de tu andar

(10) Il. XV, 4, 12.

(11) Theognis 790, 876, 1074 y Hdt. 1; 30, 60.

(12) Theogn.

(13) Hdt. 1, 68; Pind. O 9, 38.

(14) Ind. Forsch. XVI. p. 499 y sgtes.

(15) V, 7-11.

de un lado para otro ya que afanándote por saber has recorrido Muchas tierras con motivo de la contemplación" (16).

... ὡς φιλοσοφῶν γην πολλὴν θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθας

—*Θεωρίη*, de *θεωρός*, mensajero, enviado, embajador (con frecuencia a una fiesta religiosa o a consultar un oráculo), espectador, a veces es derivado de *θεός*, dios y *ᾠρα*, cuidado, pero más a menudo de *θέα*, la visión y lo visto, el espectáculo —pero no un espectáculo al que se asiste indiferente ya que *θέα* está relacionada con *θαῦμα*, maravilla, admiración, sorpresa— y de *ὄραω*, ver. Resultaría así en *θεωρός* y en *θεωρία* (*θεωρίη*) dos veces, el significado de ver: ver lo visto, ver el espectáculo que merece admiración y aun —si se considera que *θεα* significa en primer lugar contemplación, mirada, el acto de ver— ver el propio ver.

Relacionando las etimologías de Johansson y Brugmann resulta que *θιλοσοφία* es ver, un ver claro como incumbencia de cada uno. Esto sería la filosofía, de ahí su universalidad y el que sea vocación universal de los seres humanos como cabe apreciar en el celeberrimo comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles.

La filosofía un ver, como en el *νοεῖν* parmenideo (17) que Heidegger traduce por *vernehmen* (18), percibir, sinónimo de ver; como en el despertar heracliteo (19), como en el bíblico ver para el que no bastan los ojos del cuerpo, como en la admonición budista del Sermón de Despedida: Sed lámparas para vosotros mismos; como en el conocimiento socrático de sí mismo. Ver también como en los hombres de los pueblos oprimidos cuando toman conciencia de la situación de explotación en que se encuentran ("tomar conciencia" es sinónimo de "ver").

En ese ver el hombre contemporáneo prefiere no encontrar una "teoría" contrapuesta a la práctica sino alguna forma de vinculación: Lenin (20) estima que no hay movimiento revolucionario sin una teoría revolucionaria, constituye entonces una preparación para la práctica; Althusser (21) concibe la propia teoría como "una forma específica de la práctica"; en expresión más compleja de Fichte presentada por Ortega (22) "teorizar, filosofar es propiamente no vivir precisamente porque es una forma del vivir: la vida teórica, la vida contemplativa". Pero ya Pitágoras y Platón vinculaban el ver y la acción, entendían que al ver de la filosofía lo acompaña como su subproducto una transformación; la del ser del que ve: ese ver del conocer verdadero produce un cambio en el ser, diviniza.

(16) I, 30.

(17) Diels-Kranz, 6a. ed., 28 B III; 28 B VIII 34 y 36.

(18) *Einführung in die Metaphysik* p. 105.

(19) DK 22 B 73 y 22 B 89.

(20) *Que faire?*, Editions Sociales, 1969, p. 32.

(21) *Pour Marx*, ed Maspero, 1965, p. 167.

(22) *¿Qué es filosofía?*, ed. Rev. de Occidente p. 251-52.

La filosofía y la ciencia

GUSTAVO SACO

La historia de la filosofía nos enseña que la cuestión primordial de la disciplina filosófica es la concerniente a la naturaleza del ser. Esa misma historia revela que para responder a la cuestión primordial del ser, la respuesta materialista y la respuesta espiritualista son las únicas que se disputan el derecho a representar a la verdad definitiva. A su vez, acerca de la naturaleza material o espiritual del ser, los filósofos, en el transcurso de la historia, solamente han hallado, por un lado, la posición monista materialista, o la posición monista espiritualista y, por otro lado, la posición dualista que acepta que subsisten dos entes, el uno materia y el otro espíritu que de algún modo se interrelacionan, pero que en lo substancial son de una naturaleza irreductible. Es cierto también que los intentos de solución dualista dados por los filósofos en diversas épocas, han conducido en última instancia a una posición monista espiritualista, porque ante la presión de las interrogantes, el dualismo ha concluido que la materia tiene su razón de existir en una fuerza espiritual que se refleja en las tendencias del comportamiento material mismo, y por lo tanto, el análisis de la materia constataría que su ser obedece fundamentalmente a principios espirituales. El monismo materialista es representado por la filosofía materialista que solamente acepta la existencia de la materia, la cual tiene su razón de existir en sí misma, sin que haya ningún otro factor que la haya originado y el universo lo constituye únicamente el universo físico. El monismo espiritualista está representado por el llamado idealismo objetivo, el cual considera que solamente existe el espíritu, en tanto que la materia no es sino la forma aparente en que se realiza el espíritu. El universo es exclusivamente espíritu, tiene su razón de ser en sí mismo, ajeno a la intervención de otro factor.

El dualismo, sostiene la existencia de la materia, por un lado, y del espíritu, por otro lado. Pero ni la materia puede espiritualizarse, ni el espíritu materializarse. La materia no tiene su

razón de existir en sí misma, pues sólo la intervención de un factor espiritual ha hecho posible su existencia. Subsisten dos mundos o universos, el mundo físico y el mundo espiritual, pero en tanto que el mundo del espíritu tiene su razón de ser en sí, el mundo material, en cambio, requiere del espíritu para existir. En el dualismo, aun cuando la materia y el espíritu subsisten, la prioridad está reservada al espíritu, por cuanto, en última instancia, la materia se rige por principios espirituales, pero el espíritu no se rige por ningún principio material. Esta dualidad de materia y espíritu se patentiza en el hombre. Como de hecho, para el dualismo, el espíritu y la materia se correlacionan, se ha elaborado diversos intentos para explicar cómo se lleva a cabo esa relación y la respuesta es de que, tratándose del mundo o universo en general, la relación se efectúa por un acto de creación; y en lo que respecta a la relación del espíritu y cuerpo del hombre, en lo fundamental se refieren a que el hombre así ha sido creado, pues para el dualismo, la relación no tiene propiamente explicación, en el sentido de una interrelación, y se limita a establecer alguna forma de paralelismo, o mejor dicho, a constatar alguna forma de paralelismo. Es a este paralelismo al cual se le podría denominar *explicación* en la posición dualista. En su forma más consecuente, el dualismo sostiene que de algún modo el espíritu del hombre ejerce una acción sobre su aspecto corporal, pero sin llegar a precisar el proceso íntimo mediante el cual se lleva a cabo esa acción. Propiamente, la posición dualista no considera el paralelismo como la única forma de establecer la relación entre el espíritu y cuerpo.

Al lado de la posición monista materialista, o espiritualista, o la posición dualista, los filósofos han intentado también una cuarta posición, en tanto que la materia y el espíritu —extensión y pensamiento— son dos atributos de un ser divino, como lo expresa el panteísmo. Como es evidente, esta filosofía se reduce finalmente a una concepción espiritualista del ser, que bien podría asemejarse a una forma del idealismo objetivo. Por otro lado, el intento de considerar como derivados de una misma substancia, la extensión y el pensamiento ha sido interpretado por algunos materialistas como una forma del materialismo. De todos modos, la posición panteísta tal como lo enseña la historia de la filosofía, no escapa a las únicas dos alternativas, o el ser es materia o espíritu.

La cuestión fundamental de la filosofía: ¿Qué es el ser?, ha tenido únicamente dos respuestas categóricas, o el ser es materia, o el ser es espíritu, y la historia de la filosofía comprueba que los filósofos han aducido argumentos para defender en última instancia, una u otra alternativa. Empero, los filósofos no se han encontrado solos en los esfuerzos para responder a la cuestión fundamental, como así lo constata la historia de la ciencia,

pues los científicos al abordar el estudio de la naturaleza inanimada o animada, al descubrir las leyes que la rigen, han permitido deslindar con más precisión las causas materiales que promueven el comportamiento de los seres inanimados o animados. Esta misma historia de la ciencia nos enseña que muchas manifestaciones de la naturaleza, que anteriormente fueron interpretadas como expresión de fuerzas espirituales, han tenido que ser replanteadas con ocasión de las leyes materiales que han sido descubiertas.

Desde el crudo pensamiento animista de épocas remotas o del presente en algunas de nuestras culturas, hasta el descubrimiento de leyes materialistas que rigen el mundo físico, biológico y humano, como lo ha ido estableciendo la ciencia hasta llegar a la actualidad, se ha visto retroceder la interpretación espiritualista. De todos modos, la ciencia ha llevado a cabo una tarea de considerables proporciones para zanjar las cuestiones de si el ser de la naturaleza animada o inanimada es material o espiritual. De aquí que es legítimo afirmar que sin el aporte de la ciencia, la cuestión filosófica fundamental acerca de la substancia material o espiritual del ser, no hubiese avanzado al paso que lo ha logrado por el camino de la ciencia. El rigor de los procedimientos científicos es el único que permitirá escudriñar la naturaleza y esperar una respuesta cada vez más precisa acerca de la verdadera substancia del ser. Sin embargo, lo dicho anteriormente no implica que la ciencia haya dado una respuesta definitiva a la cuestión fundamental, pues sería como pedirle que haya resuelto ya todos los problemas concernientes a la naturaleza del universo. En todos los casos, es posible afirmar, con la historia de la ciencia, que su aporte ha sido extremadamente considerable para acercarse a la solución de este problema filosófico primordial. Pretender resolver algún problema filosófico, desconociendo o pretendiendo ignorar las contribuciones que la ciencia haya dado en torno de un problema, sería como darle las espaldas a una realidad descubierta con afán y riqueza por la ciencia. Aún más, la misma historia de la filosofía enseña que cuando floreció la ciencia, las grandes cuestiones filosóficas estuvieron, de un modo u otro, ligadas al pensamiento científico.

La correlación entre la filosofía y la ciencia es tan antigua como los orígenes de la ciencia, pues a partir de ese momento, filosofía y ciencia han marchado profundamente unidas. La influencia que ha tenido la ciencia sobre la filosofía, tanto en los filósofos materialistas como en los filósofos idealistas, es evidente, pues en todos los tiempos los filósofos al considerar los datos de la ciencia han derivado sus consecuencias materialistas o idealistas. Algunos de los fundamentos idealistas de la filosofía platónica se derivan en parte de su conocimiento del desarrollo del pensamiento geométrico; la dialéctica idealista hegeliana requirió de

una buena dosis de conocimientos científicos; e igualmente algunos filósofos idealistas contemporáneos como Whithead elaboran su filosofía tomando en todo momento en consideración, el desenvolvimiento de la ciencia. Con mayor argumentación, los filósofos materialistas han utilizado y utilizan los datos de las ciencias naturales para afianzar su posición materialista, fuera del hecho de que para muchos, las aportaciones de las ciencias de la naturaleza los inclinan a una posición materialista en la filosofía. Ya sea para identificar la filosofía con el materialismo, o ya sea para contraponer el materialismo con el idealismo, es el hecho de que el filósofo tiene que tomar en consideración el tremendo desarrollo del pensamiento científico, el cual en todo caso, nos da a conocer una parte de la realidad, para afianzarse en sus posiciones materialistas o idealistas. Ejemplos eminentes en la historia de la filosofía son Aristóteles, Descartes, Kant, Bertrand Russell, quienes en todo momento tomaron en consideración los conocimientos de las diversas ciencias de su época para concluir en una filosofía materialista o idealista. La filosofía pudo estar desligada de la ciencia cuando no hubo ciencia, pero desde el momento de la aparición de ésta última no ha logrado desligarse de ella y por el contrario son mayores los vínculos cuanto más extenso es el desarrollo científico. A medida que se desarrollan las ciencias humanas con la sociología y la psicología, el filósofo tiene que meditar sobre los aportes de estas ciencias, como se revela en la creciente expansión de la filosofía de las ciencias psicológicas y sociales que recurren incesantemente a las disciplinas correspondientes de estas ciencias. Es una consecuencia inevitable que al tener la filosofía como uno de sus problemas fundamentales, el estudio de la realidad, tenga que tomar en consideración lo que la ciencia aporta sobre la realidad; si es otro de sus problemas fundamentales el problema del conocimiento, tenga que tomar en cuenta lo que las ciencias aporten sobre la gestación del conocimiento, como lo hace la psicología, las ciencias sociales, la fisiología y biología y las mismas ciencias matemáticas; y si es su tercer problema fundamental el problema de los valores y la moral, debe de meditar sobre lo que nos enseñan las ciencias sociales sobre la variedad de valores que ha habido en la historia de las sociedades, y los diversos criterios que sobre el bien y el mal se ha desarrollado en ellas. En las conexiones que se establece entre la filosofía y la ciencia precisa distinguir en qué nivel se revela el pensamiento completamente científico y en qué nivel se revela un pensamiento genuinamente filosófico. La observación de los hechos concretos de la naturaleza o sociedad, el acarreamiento de los datos, el establecimiento de correlaciones entre los hechos, la formulación causal y el establecimiento de leyes corresponden a una actividad propia de la ciencia. Mas, como toda ciencia tiene sus propias categorías como por ejemplo el número, la can-

tividad, el espacio, el tiempo, la vida, la evolución, la relación del cuerpo y la mente, la conciencia, el devenir histórico y social, categorías que son de interés primordial para el teórico de la ciencia, pero que también son de interés primordial y han sido siempre preocupación constante de la filosofía, estas categorías son también de la filosofía. En este nivel el científico teórico y el filósofo llevan a cabo una actividad común por lo cual sus tareas se confunden, analizan un mismo problema y buscan sus soluciones. Esto significa que el científico que aborda el estudio de estos problemas, paulatinamente se convierte en un filósofo, y lo que es equivalente, el filósofo que los aborda se confunde con el científico teórico y de aquí que los científicos al abordar estas categorías son justamente llamados científicos y filósofos y de aquí la proclividad de los teóricos de la ciencia en interesarse en los problemas filosóficos. Así, el científico al plantear cuestiones fundamentales sobre el espacio y el tiempo, por ejemplo, en la teoría de la relatividad, es un científico, que se convierte en un filósofo y científico, al plantear problemas de perenne interés para la filosofía; la teoría de la evolución, ha sido igualmente de interés para el pensamiento filosófico, e igualmente acontece con otras categorías comunes a la ciencia y a la filosofía. A partir de este nivel desaparece la comunidad de intereses del científico y del filósofo o, mejor dicho, entre la ciencia y la filosofía, pues a un tercer nivel, el más elevado de los tres, el interés se vierte en la consideración de las categorías del ser, esto es, en la consideración de las características universales de los procesos del mundo, asunto que es de genuino interés filosófico y quienquiera que ascienda a este nivel no actúa ya, ni como científico, ni como teórico de la ciencia, y así como un filósofo genuino, como un indagador de un problema propio de la filosofía. Desde este nivel su visión filosófica debe abarcar lo que es común y diferencial del ser físico, biológico, psicológico y social, o de cualquier otro ser que el filósofo pretenda que hay en el mundo. Mas, que sea un nivel propio de la filosofía no excluye sino que, al contrario, requiere que la solución que se dé a los problemas que plantean las categorías universales de la filosofía, tomen en cuenta lo que han aportado todas las ciencias, y muy especialmente, lo que ha aportado la teoría de la ciencia. Así, por ejemplo, si vamos a atribuir al ser la libertad o la causalidad, debemos considerar lo que la ciencia ha aportado sobre este problema en el ser físico, biológico, psicológico, y social. Pues sería un absurdo si la filosofía concluyese que el ser es determinado o que no es determinado, si algunas de las manifestaciones del ser en los campos mencionados no revelasen las características que le atribuye la filosofía, por cuanto, como seres, deben poseer o no las características atribuidas. Si no hay concordancia entre la filosofía y la ciencia, hay que reajustar las interpretaciones científicas, o las

conclusiones filosóficas. En lo referente a la teoría general del ser, lo que la ciencia concluya sobre la naturaleza de los fenómenos físicos, sobre la constitución de la materia, sobre su estructura, por ejemplo, tiene que influenciar sobre las concepciones filosóficas acerca del ser. Si la materia misma no está sujeta a la causalidad, si el indeterminismo es lo propio del mundo físico, como sostienen algunos filósofos, quedaría excluido definitivamente de las categorías del ser la determinación, y el ser será indeterminado. Pero si, en cambio, quedase demostrado de que el mundo físico está rigurosamente determinado por la causalidad, no se podría considerar la categoría de indeterminación como adecuada al ser en general y habría, más bien, que restringirla, por de pronto, a otras esferas, dejando al mismo tiempo, en la problemática filosófica, el establecer si otras esferas del ser no podrían también estar rigurosamente determinados por la causalidad. Consideraciones análogas pueden hacerse en la repercusión que tenga la ciencia sobre la teoría general del ser, al analizar las categorías que han de regir en los fenómenos biológicos, o en los procesos psicológicos y sociales. Así, la misma categoría del determinismo o indeterminismo puede indagarse si es o no aplicable a lo psíquico, a lo social o a lo biológico. Sobre la relación del cuerpo y el espíritu, este primordial y perenne problema de la filosofía, sólo puede encontrar una respuesta definitiva por intermedio de la ciencia. Si el ser es únicamente material, o únicamente espiritual, o si subsisten los dos irreconciliablemente, uno al lado del otro, sólo la ciencia física en comparación con la ciencia psicológica, podrá establecer, al estudiar las diversas categorías que rigen en lo físico y en lo psíquico, si hay unidad entre ellas, o si hay discrepancias esenciales, pudiendo sólo entonces precisar cómo es posible que lo uno y lo otro se vinculen, y si hay unidad entre ellos, donde hay que indagar sobre la correlación que en todo caso se observa entre lo físico y lo psíquico. Iguales consideraciones pueden hacerse acerca de la relación de lo físico y lo biológico.

En el campo axiológico, si una forma de representación es más valiosa que otra, si el realismo es de más valor que el subjetivismo, o inversamente, si estas dos formas de representación poseen una misma cualidad valorativa, implica tomar en cuenta el acontecimiento social e histórico, los factores que originaron una u otra forma de representación artística, y evaluar críticamente el arte que ellas representan. La teoría axiológica surge precisamente, ante el hecho de que tanto en los pueblos como en los individuos hay diversas realizaciones y apreciaciones del arte. De igual modo en lo referente al bien y al mal, surge la teoría de la moral. El acontecimiento social e histórico al revelar diversas formas artísticas y formas de comportamiento ético, no solamente estimula la crítica sino que, fundamentalmente, comprue-

ba ante los hechos históricos y sociales, cuáles son los modos de actuar del hombre que son favorables o desfavorables para su desarrollo y superación integrales. La historia y el comportamiento de la sociedad es la forma viva de realización del valor y del bien, o del antivalor o del mal. Es indiscutible que dentro de la variedad y contraposición del acontecer humano, es posible extraer lo que es beneficioso para la vida del hombre, pero esta conclusión no es extraída únicamente *a priori* sino que está basada en una experiencia que *a posteriori* contribuye intensamente a fundamentar lo valioso y lo bueno, a demostrar cuáles son las formas de vida humana que lo hacen posible. Es evidente que siempre queda en pie la cuestión de cual sea la base definitiva para caracterizar lo valioso o lo bueno, para lo cual no es suficiente el acontecer humano sino que requiere una visión total del cosmos y de la naturaleza humana en particular, para lo cual es necesario un nivel de elevación general y universal que sitúa al problema en un plano genuinamente filosófico, pero que en ningún momento puede desconocer las posibilidades del mundo en su origen y desarrollo, para lo cual los hechos y las leyes de la ciencia dan su contribución.

La teoría de los valores es marcadamente afectada por el desarrollo de las ciencias sociales, pues el estudio comparativo de diversos grupos étnicos permite constatar que diversos pueblos tienen normas acerca del bien que son completamente opuestas, de donde se desprende la interrogante de cuál de ellas es la que conduce debidamente por el bien mismo. En todo caso, el estudio social comparado destaca cuán compenetrados están los valores con las condiciones sociales existentes, lo cual nadie puede negar si estudia pueblos en estadios de desarrollo llamados primitivos, pero que al mismo tiempo invita a reflexionar, si las llamadas sociedades civilizadas, en sus normas de bien, no están profundamente influenciadas por las condiciones sociales imperantes, y si las mismas teorías filosóficas sobre el valor, no son una pura reflexión sobre ese tema, sino que también están influenciadas por las mismas condiciones sociales. Se plantea entonces la pregunta: ¿Es el valor algo que tiene vigencia por sí mismo o que depende de la vida social? En el caso de que tuviera vigencia por sí mismo, de todos modos las ciencias sociales ayudarían a depurar las teorías filosóficas sobre el valor, de todo contenido que extrañamente se hubiese compenetrado con ellas. Si de lo contrario, las ciencias sociales establecen que en todos los casos, las normas de conducta son sólo parte integrante de la vida social, habría que hacer descender la teoría de los valores del mundo ultrasensible al mundo de la vida social. ¿O es acaso la captación del bien en relación social una vivencia que se sustenta en el valor mismo y que después se aplica a la vida social, haciéndose norma de conducta que se consolida a través de gene-

raciones para el desenvolvimiento social, y que para un estudio de las ciencias sociales le parecen depender exclusivamente de las condiciones sociales existentes? Cabría entonces una tercera posibilidad, a saber, de que el valor tenga vigencia por sí mismo, pero que determinadas situaciones históricas permiten la realización de una parte de él, o dificulten su comprensión, o que sea utilizado por la sociedad con el propósito de satisfacer ciertas necesidades inmediatas. Queda entonces el problema: ¿Cuál es la relación entre la sociedad y valor? A su esclarecimiento han de contribuir fundamentalmente las ciencias sociales. En lo concerniente a la teoría ética de la libertad, las ciencias psicológicas están también llamadas a contribuir a dar una respuesta definitiva, precisando los límites en que la *psiquis* está determinada causalmente, o si queda un margen de libertad al espíritu, o si definitivamente el hombre está determinado en todas sus formas de comportamiento. Las ciencias psicológicas habrán de concluir cómo opera la causalidad en el psiquismo humano, siguiendo detenidamente, a base de un conocimiento científico, dentro de qué ámbito actúa la causalidad. La teoría ética sobre la libertad deberá su validez, o su esfera de validez, a lo que concluyan las ciencias psicológicas, en lo que respecta a la aplicación o no de la causalidad en el espíritu humano.

En el campo del conocimiento, la filosofía que se ocupa de esta disciplina tiene que tomar en consideración en el problema de la percepción, por ejemplo, la anatomía y la fisiología de los órganos de los sentidos, del sistema nervioso y en particular de los centros cerebrales superiores, para precisar las posibilidades del conocimiento perceptivo; requiere también lo que la psicología aporta acerca de la influencia que tiene la vida emocional, la memoria y la imaginación en la percepción misma. El aspecto perceptivo del conocimiento hay que entenderlo también tomando en consideración lo que la física nos indica sobre las características físicas del mundo de los objetos para precisar en qué medida la percepción es resultante del estímulo físico, y en qué medida lo es de la constitución anatómica y fisiológica de los sentidos. La ciencia nos enseña entonces, cuáles son las posibilidades de nuestro conocimiento y, aún más, si estudia el conocimiento sensorial en otras especies de seres vivos, pues, al meditar sobre sus limitaciones y posibilidades del conocimiento sensorial nos inclina a meditar sobre las posibilidades del conocimiento sensorial en el hombre mismo, y cómo su propia representación de la naturaleza se halla condicionada por la constitución de los sentidos. Por otra parte ¿cómo la teoría del conocimiento puede desconocer lo que aporta la teoría del aprendizaje? Esta nos indica los variados factores psicológicos que llevan a un conocimiento o nos desvían de él. Los fundamentos de las ciencias naturales y psicológicas, conjuntamente con lo que se deriva

del conocimiento humano, en qué medida nuestro conocimiento es el reflejo de las condiciones psicosociales y biológicas, al mismo tiempo que nos indica sobre qué bases ha de partir una crítica del conocimiento, sobre qué fundamentos supera sus limitaciones biopsicosociales, y en qué finalmente debe reposar el verdadero conocimiento, para lo cual debe eliminarse todos los factores subjetivos y las restricciones de las perspectivas únicamente sociales. La teoría de los factores biológicos del conocimiento, la teoría del aprendizaje y la sociología del conocimiento, en tanto que estudian las condiciones en que se desarrolla el conocimiento, en tanto que permiten sopesar las condiciones en que se llevan a cabo, permiten destacar los factores subjetivos, dejando así abierto el camino para la comprensión más real de un conocimiento verdadero.

La teoría del conocimiento debe considerar las indagaciones llevadas a cabo por la psicología, especialmente en el terreno de la psicología del aprendizaje, pues ésta última tiene como propósito analizar el proceso del conocimiento, para lo cual estudia los factores que permiten desenvolver todas las fases cognoscitivas. ¿Qué posibilidades tiene la mente humana en el conocimiento y en qué se basan sus atributos psicológicos? ¿Qué posee su naturaleza y cuál ha sido su origen en las remotas condiciones vitales de la existencia y que de algún modo comparte el hombre con las diversas especies animales? Las llamadas categorías del conocimiento, ¿dependen exclusivamente de un atributo esencial del espíritu humano, o son adquisiciones que el individuo acumula desde la época de la infancia, como bien lo describe la psicología del desarrollo, o son adquisiciones también de la especie humana efectuadas en su desarrollo, como puede constatarse a través de la psicología social comparada? Las formas de conocimiento no pueden ser estudiadas sin tomar en cuenta las ciencias psicológicas en lo que indaguen sobre el origen o aparición de las llamadas categorías del conocimiento. Una reflexión filosófica, teniendo en cuenta los resultados de las ciencias psicológicas, permite ver desde un ángulo fundamentalmente distinto las llamadas categorías del entendimiento, que tanto influenciaron en los filósofos que se dedicaron a las teorías del conocimiento, cuando consideraron que las categorías mencionadas no eran sino formas del entendimiento puro o del espíritu. Las ciencias psicológicas al precisar qué formas fundamentales del conocimiento han sido adquisiciones del hombre en su desarrollo individual o de la especie en su desarrollo natural y cultural, permite establecer una nueva base en lo referente a las categorías del conocimiento. El otro gran problema de la teoría del conocimiento, a saber, la relación que hay entre el concepto y la realidad, es también ayudado en su solución por la ciencia, puesto que la solución solamente podrá alcanzarse, cuando se establezca si hay o

no hay dependencia de las categorías del conocimiento de la realidad objetiva ajena al espíritu mismo, y que por haberse desarrollado al contacto con la naturaleza, hace factible el conocimiento de la naturaleza misma. De lo contrario, si quedase definitivamente demostrado que las categorías del conocimiento son el producto exclusivo del espíritu, que no se puede establecer vinculación alguna entre él y la naturaleza, entonces tampoco habría adecuación alguna entre lo que se llamaría conocimiento y realidad objetiva. Pero las ciencias psicológicas permiten encontrar una tercera posibilidad, que consiste en que el proceso del conocimiento humano se desenvuelve al contacto con la naturaleza o el mundo objetivo, pero también cuando el espíritu humano juega con las formas de conocimiento que ha adquirido y las lleva a una altura que parece ser esencialmente distinta a su forma natural. Sobre esto último cabría preguntarse: ¿es esto propiamente conocimiento, es esto o que ha llevado a algunos filósofos a situar el problema del conocimiento en un terreno idealista? De todos modos, la misma ciencia debe ayudar a resolver cómo ha sido posible esta transformación, como el conocimiento que tiene origen al contacto con la naturaleza, devenga en un conocimiento que parece ser ajeno a ella. La ciencia ha de ayudar pues a resolver qué relación hay entre categorías del conocimiento y naturaleza o mundo objetivo, y qué relación hay entre el concepto y ese mismo mundo objetivo. En cuanto a la lógica, su vinculación con la ciencia se establece de manera muy especial en la metodología porque los principios que rigen a esta última, dependerán de los planteamientos que las diversas ciencias hagan respecto a sus diversos objetos de estudio. En verdad, la metodología es esencialmente una filosofía que deriva de cada una de las ciencias, los principios metodológicos. La lógica general, en su forma de lógica simbólica o lógica matemática, ha podido estructurarse por su vinculación con las ciencias matemáticas, constituyéndose así en la lógica matemática.

Las diversas disciplinas filosóficas están pues íntimamente ligadas a la ciencia y de aquí que en la filosofía contemporánea no sea dable hablar de una filosofía verdadera al margen de la ciencia. La filosofía se relaciona con las ciencias mismas, con los principios que éstas obtienen al contacto con el mundo de los fenómenos de la naturaleza. Toda filosofía en algún momento ha de confrontar sus conclusiones con lo establecido en las ciencias mismas.

La filosofía, en cuanto a disciplina profundamente vinculada con la teoría de la ciencia, en la medida que la una y la otra no han de estar en oposición, en tanto que alguna de ellas constituye un aspecto de la realidad objetiva, lleva a la cuestión de si hay una vinculación de dependencia de la filosofía con respecto a la ciencia, o inversamente, de si la una y la otra mantienen sus áreas independientes. De los párrafos anteriores se desprende la imposibilidad de una completa independencia debido a que la filo-

sofía desentraña las características universales de las cosas, y las ciencias las características particulares, pero que bajo ningún aspecto han de hallarse en contraposición. Mas esto último deja abierta todavía la posibilidad de que no obstante su compenetración esencial, en cuanto revelan la realidad, la filosofía no se halla sujeta a la ciencia, ni la ciencia a la filosofía. Como es conocido, la filosofía, antes de la aparición de la ciencia, fue la única disciplina reinante como expresión del anhelo de conocimiento en el hombre. Era una disciplina eminentemente especulativa, en el sentido que sobre la base de las primeras impresiones recogidas del mundo, el hombre añadía su meditación, la cual iba acompañada de un rico contenido emocional, sus creencias retrasmítidas en su medio cultural y el poder lógico de su pensamiento individual. En los inicios de la ciencia, la filosofía desenvuelta bajo una perspectiva especulativa, aún ha mantenido a la ciencia sujeta a su cuidado protector, de modo tal, que la filosofía proyectaba aún en las ciencias su perspectiva especulativa, como lo observamos en los filósofos presocráticos, quienes al amparo de algunas aún muy escasas observaciones de la naturaleza, deducían, ayudados por la lógica de su pensamiento, conclusiones sobre la estructura de la naturaleza. La actitud especulativa, tanto en las cuestiones por antonomasia filosóficas como en el área propiamente científica, se manifiesta muy particularmente en el filósofo. La especulación filosófica surge en todas las épocas en que la ciencia se manifiesta rudimentariamente, como sucedió en la Edad Media, y en todas las épocas, cuando el filósofo descuida el cultivo de la ciencia. Con el advenimiento de la actitud científica, la recolección de los datos, el establecimiento de leyes sobre la naturaleza, con su exigencia de una cuidadosa y minuciosa observación y experimentación, y con el creciente incremento de los aportes de la ciencia, logra ésta última independizarse de la filosofía y descuida las consideraciones filosóficas. La ciencia de nuestra época, con su copiosísimo acervo de conocimientos y con la confianza en sus propios métodos ha logrado, en principio, independizarse de la filosofía y contraponiéndose a ésta última, desdeñar sus vinculaciones de origen. El desarrollo de la ciencia ha alcanzado tal magnitud que le ha permitido independizarse de la filosofía, y como consecuencia paradójica, aparentemente, hacer a la filosofía dependiente de la ciencia misma. En efecto, la filosofía de la ciencia en la actualidad se consagra al análisis de los principios de las ciencias y ya no es la ciencia, como fue en sus inicios, la que se esfuerza en analizar los principios filosóficos para ajustarse a ellos, pues es ahora la filosofía que trata de configurarse conforme a la teoría de la ciencia, y se limita a su análisis lógico. Desde otra perspectiva, debido al mismo acervo de la ciencia y a la orientación científica de muchos filósofos surge, al lado de la filosofía, una filosofía científica, la que considera que la

actitud del filósofo debe equipararse a la del científico, en cuanto basan ambos sus concepciones en la auscultación de la naturaleza y el hombre, pero se diferencian solamente por la universalidad o por la particularidad de las disciplinas. Así, considerada, la filosofía tiene que incorporar las particularidades de la ciencia para elaborar la universalidad de sus principios. Es así cómo la filosofía científica mantiene una profunda vinculación con la ciencia y tiene que recurrir y depender de las conclusiones de la ciencia. A esta dependencia de la filosofía con respecto a la ciencia se oponen los filósofos que sostienen que esto es restringir considerablemente el pensamiento filosófico, hacerlo servilmente seguidor de la ciencia, someterlo únicamente a los datos de la ciencia y, por ende, negar toda originalidad y creatividad al filósofo. La filosofía, entonces, ha de estar por encima de los datos inmediatos de la ciencia y ha de continuar siendo especulativa, lo cual no significa vana, inútil y estéril contribución de la filosofía y, más bien, un propósito de trascender a lo aportado por la ciencia y de actuar en un área de conocimientos a la cual la primera no tiene acceso. Así la filosofía especulativa implicaría una actividad creadora y fructífera del espíritu humano. Es indiscutible que la capacidad especulativa del hombre lo lleva a trascender los datos y las relaciones causales inmediatos, así como las leyes de las ciencias, que hasta un momento determinado se conocen dentro de un área de la ciencia. Quien plantea nuevas hipótesis en la ciencia, quien busca descubrir nuevas relaciones causales, está poniendo en uso su capacidad especulativa, con la particularidad de que, a partir de hechos conocidos de la ciencia, busca encontrar nuevas relaciones a nuevos hechos o datos, lo cual finalmente lo llevaría nuevamente a establecer nuevas relaciones, leyes y causas dentro del área científica. La actividad especulativa del hombre de ciencia es como un puente entre los acontecimientos no conocidos, pero en todo momento sujetos en su verificación a la experiencia. La capacidad especulativa del científico es libre de toda traba, pero en lo que no es libre es en una posible independencia de los acontecimientos que son conocidos a través de la experiencia, esto es, su actividad especulativa, su liberación de lo inmediatamente conocido, debe tarde o temprano ser sometido a la verificación de la experiencia, a la comprobación por los hechos y acontecimientos. La especulación del filósofo tiene dos manifestaciones distintas a la del científico, pero que como actividad mental desenvuelve una misma potencialidad. La filosofía especulativa, en su afán o motivación fundamental de desentrañar los primeros principios de las cosas y de ordenarlos de acuerdo a su diferenciación, se extraña de los acontecimientos concretos, en gran parte por la dificultad de recolectar todos los acontecimientos concretos para someterlos a un análisis y precisar si responden o no a los principios universales, y en partes porque la capacidad es-

peculativa del hombre, que en este momento actúa como filósofo, lo llevan a desdeñar los acontecimientos concretos, y a atribuir a su capacidad intelectual una validez por sí misma y a reposar en esa capacidad confiadamente. Nos parece disculpable que por la universalidad de los problemas tratados, no se pueda considerar la infinidad de acontecimientos concretos, pero sí nos parece un deber de la filosofía el desear que sus afirmaciones universales sean reveladas en el acontecimiento concreto y que el filósofo desee que tarde o temprano así sea, y que en el caso de que los acontecimientos no respondan a las enunciaciones universales de la filosofía, sean estas sometidas a una reconsideración. La verificación de las enunciaciones filosóficas puede tardar decenios, e inclusive siglos, y dependerá de la genialidad de los filósofos el haberse anticipado de ese modo a lo que posteriormente será comprobado, o de aceptar humildemente que, con el transcurrir de los decenios o de siglos, los acontecimientos concretos no confirmen sus predicciones. Mas, no nos parece disculpable que el filósofo desprecie los hechos concretos y crea que la filosofía se puede erigir encima de ellos. Esta última actitud está además, en contra del acontecimiento concreto que es la historia de la filosofía, la cual hace ver cómo muchos planteamientos han sido refutados por nuevos descubrimientos, no solamente filosóficos, sino muy particularmente por los descubrimientos científicos. Paralela a esta filosofía especulativa, hay otra, que tiene raíces distintas, que se basa en la consideración de que el mundo está integrado por fuerzas espirituales, como el alma, la divinidad y que, por ende, la fuerza espiritual que está inmersa en el mundo no se deja analizar por una actitud científico-materialista, y por consiguiente es inverificable y la razón especulativa del filósofo debe ser la única que lleve la responsabilidad de la disciplina. Aun cuando esta fe es la razón para descubrir las fuerzas espirituales del mundo y su apartamiento de los acontecimientos concretos es más disculpable que cuando se trata de los acontecimientos físicos, porque la razón humana, es la única susceptible de ponerse en comunicación con las fuerzas espirituales, nos parece que si así fuese el universo —asunto que ahora no está en discusión— sin embargo, aún esta filosofía espiritualista que desea apoyarse en la razón especulativa, anda errada en considerar de que por tratarse de fuerzas espirituales, los acontecimientos concretos no han de ser tomados en consideración. En efecto, los hechos concretos revelan las fuerzas físicas del mundo, pero no solamente estas fuerzas físicas sino también han de revelar las fuerzas espirituales. Se puede ser materialista o espiritualista, pero estas posiciones filosóficas no se hallan en contradicción con el hecho de que los acontecimientos del mundo, los acontecimientos concretos, revelan o las fuerzas materiales, o las fuerzas espirituales, o ambas. De aquí que toda filosofía, la ma-

terialista y la espiritualista, debe someter sus enunciados, tarde o temprano, a su verificación por los acontecimientos concretos.

La filosofía se encuentra en relación con los diversos campos de la ciencia. Así, el concepto de magnitud, y que es motivo de estudio de las ciencias matemáticas, no puede apartarse de lo que las ciencias matemáticas vayan aportando a la elaboración y modificación de los criterios referentes al concepto de magnitud. Tratóndose del estudio de la esencia de los fenómenos físicos, la filosofía ha de considerar necesariamente los descubrimientos de las ciencias físicas sobre la constitución de dichos fenómenos. ¿Cómo podría la filosofía fundamentar sus principios sin estimar lo que las ciencias biológicas esclarezcan sobre la naturaleza de la vida, que es un aspecto esencial de la filosofía? ¿Cómo el estudio de la mente y del psiquismo en general, asunto primordial de la filosofía de todos los tiempos, podrían llevarse a cabo sin reflexionar sobre los resultados a que ha llegado la psicología científica? En cuanto a la esencia de lo social, la filosofía de las ciencias sociales, incluyendo a la filosofía de la historia, no puede ser ajena a lo que las ciencias sociales e históricas digan, a lo que hubiesen llegado en sus indagaciones. La filosofía para determinar cuál es la esencia de la magnitud, de lo físico, de lo biológico, de lo psíquico y de lo social, tiene que considerar los resultados a los que hayan llegado las respectivas ciencias. Tales esencias constituyen una de las regiones del ser y por lo tanto la cuestión básica de la filosofía: ¿qué es el ser?, no puede encontrar una respuesta adecuada sino solamente teniendo presente las modalidades del ser en su forma propia de manifestarse, según a la región a la que pertenezca. Es así que la teoría del ser ha de tomar en cuenta la ciencia misma, la aplicabilidad o no al ser de la categoría de movimiento, de espacialidad o temporabilidad, así como la cuestión de si el determinismo rige o no en el ser, tiene que tratarse en la ciencia, para precisarse si actúan en una de las regiones del ser, en todas o en ninguna. Igualmente, ¿la categoría de materia es aplicable únicamente a los fenómenos físicos o puede ampliarse su aplicación al psiquismo, o acaso la categoría de materia no es aplicable ni aun a los fenómenos físicos? Sin la ciencia misma no puede darse una respuesta adecuada a estos problemas que la filosofía incesantemente ha intentado responder al hacerse la pregunta sobre lo que es el ser.

Después de establecer la relación entre la filosofía general y la ciencia misma, quedan dos posiciones por definirse. La primera desligando a la filosofía de toda dependencia con la ciencia, sosteniendo que son dos campos totalmente distintos y que vincular la filosofía con la ciencia sería quitarle injustificadamente su jerarquía, reduciéndola en última instancia a los datos empíricos. Se sostiene de que en definitiva están completamente separadas porque cada cual tiene su mundo propio, tanto por el método como

por el objeto de investigación. Esta posición afirma que la misma ciencia no puede apoyarse únicamente sobre la ciencia porque en toda ciencia hay principios, ideas o conceptos que no son derivados de la experiencia, sino que más bien la ciencia es posible porque se apoya en concepciones que a manera de presupuestos, en sí independientes de toda experiencia; y más bien, su valor radica en que precisamente son utilizados para ordenar los datos empíricos, y que un análisis de esos presupuestos revela que intervienen en las concepciones científicas esencialmente como una elaboración espiritual, que a manera de hipótesis se van sustituyendo y sucediendo en la historia de la ciencia. No sería entonces posible, de acuerdo a esta posición, una ciencia que no tuviera presente esos presupuestos esencialmente de origen espiritual o sea presupuestos de la mente que inevitablemente intervendrán en toda elaboración de la ciencia. La filosofía tendría, más bien, de acuerdo a esta posición, que estudiar estos criterios fundamentales que posibilitan el pensamiento científico, y que hacen posible la ciencia misma. Por ejemplo, la misma categoría de causalidad que ha regido el desarrollo de la ciencia, podría ser solamente un presupuesto, como lo intentan demostrar en la ciencia actual, al hacer patente el que los elementos de la materia no se rigen por leyes causales y, sin embargo, la categoría de causalidad ha estado siempre en el pensamiento científico. El mismo concepto de materia parece ser otro presupuesto en el cual los hombres han creído por siglos, en tanto que hoy en día se puede alegar que es la energía lo fundamental y que la materia ha sido solamente una suposición de la mente. El análisis que puede llevar a cabo la filosofía permitiría desentrañar muchos de estos presupuestos en la ciencia. Por consiguiente, todo intento de vincular la filosofía con la ciencia, en tanto que datos proporcionados por el mundo exterior, está en lo fundamental destinado a convertirse en un imposible, porque la ciencia misma se desarrolla con presupuestos ajenos al mundo exterior. Estos presupuestos son pues metafísicos y no físicos. La metafísica habría de mantenerse siempre como una disciplina completamente independiente y soberana y antes de explicarse por la ciencia, ella misma explica a la ciencia. En el fondo de esta posición, hay un mundo irreductible a los fenómenos físicos y que justifica perennemente una disciplina filosófica por excelencia, llamada metafísica. El campo de la filosofía y el campo de la ciencia son irreductibles porque en definitiva, el mundo de los fenómenos físicos y el mundo de lo espiritual son ellos mismos irreductibles. De lo anteriormente expuesto se puede colegir que si la filosofía está vinculada o no con la ciencia, dependerá en última instancia de la solución que se dé el problema antagónico del materialismo y del idealismo. O bien la filosofía general tendría como destino el fundamentarse en la ciencia misma, en cuanto ésta proporciona conocimientos obtenidos únicamente en el mundo exterior de los fe-

nómenos físicos, y en este caso, será verdadera la posición asumida por el materialismo; o bien la filosofía es finalmente independiente de la ciencia, en el sentido de lo dicho anteriormente, en cuanto tiene presupuestos que no provienen de los fenómenos físicos, y en este caso será verdadera la posición asumida por el idealismo. En ambos casos habrá que compararlas.

Al incursionar en las cuestiones fundamentales de la filosofía de la ciencia y tratarlas con detención hay que distinguir previamente entre filosofía y teoría científica. De primera intención parecen ser lo mismo, como lo comprueba el hecho de que el estudio de la filosofía tiene que considerar los conocimientos que se hallan en los estudios propiamente científicos. Por otro lado, esta misma confusión aumenta porque algunos teóricos de la ciencia usan indebidamente la denominación de filosofía para referirse a la teoría científica. Sin embargo, tratemos de hacer una distinción al resaltar que la filosofía tiene por objetivo el estudio de las categorías fundamentales que rigen en el campo de cada una de las disciplinas científicas, tanto al determinar cuáles son éstas, como al establecer la correlación entre ellas mismas. En cambio, la teoría científica es en parte todo conocimiento que proviene del intento de deslindar conceptos sin recurrir a los datos concretos que la misma ciencia proporciona de inmediato, y por lo tanto su intento se lleva a cabo dentro de concepciones, hipótesis y suposiciones; en parte también, la teoría científica contiene los principios, o leyes, o asuntos más trascendentes, que se hallan en cada una de las disciplinas científicas. Hay sin embargo un modo de abordar el problema científico por la teoría científica que se superpone con la filosofía, cuando el científico se plantea la cuestión de cuál sea en definitiva la naturaleza del fenómeno o acontecimiento que es el objeto de su determinada disciplina científica: ¿Cuál es, por ejemplo, la naturaleza originaria de los fenómenos físicos o biológicos, o del acontecer histórico? En este planteamiento, el científico se aboca a un problema que es de interés primordial a la filosofía, a saber, cuál es la esencia de las cosas, planteamiento que trata de resolver con la categoría fundamental de cada una de las ciencias. Esta categoría fundamental es el punto de enlace entre teoría científica y filosofía, el punto en el que las dos son una misma disciplina. Aunque muchas veces sea difícil distinguir en un mismo tratadista de que si lo que aborda es teoría científica o filosofía, sin embargo, esta última es la que tiene como objeto de estudio las categorías fundamentales de cada una de las ciencias, y llámese a este estudio teoría científica o filosofía no es asunto de importancia, sino el que la filosofía se refiere al estudio de las mencionadas categorías. Pero la filosofía se distingue de la teoría científica, en que la primera tiene un programa más ambicioso, porque, después de estudiar las categorías de cada una de las ciencias, compara a éstas entre sí con el propósito de encontrar la unidad

que haya entre ellas y llegar a concluir cuáles sean los principios que rigen a todas las cosas, sin excepción alguna. La finalidad de la filosofía de todos los tiempos es hallar una respuesta de si el universo se rige por principios unitarios y en caso de que no lo hubiera, cuál es la base de la separación. La filosofía pues, al comparar las categorías de cada una de las ciencias, debe de responder a esa cuestión, por lo cual la filosofía deviene en teoría general del ser.

De lo anteriormente expuesto, podemos intentar definir la filosofía como disciplina que estudia las categorías de cada una de las ciencias, así como las categorías que son universales a todas las ciencias, y cuál es la distinción esencial entre las propias de cada ciencia. Además de llevar a un esclarecimiento por intermedio de la crítica científica el problema tradicional de la filosofía, el problema del ser, lleva también a un esclarecimiento los otros dos problemas tradicionales de la filosofía, el problema del conocimiento y el problema del valor, que en última instancia se fundamentan en el ser de las cosas.

La filosofía, que es posiblemente la más antigua disciplina con que la humanidad cuenta, ha pasado sin embargo por innumerables vicisitudes, debido a que el campo que la filosofía consideraba como suyo, fue siempre disputado por otras disciplinas que alegaron tener jurisdicción en el territorio en el que la filosofía se había establecido. Desde la antigüedad tanto las ciencias físicas y matemáticas, así como la psicología y las ciencias sociales fueron abordadas por los filósofos e incorporadas dentro de su sistema. En verdad, cualquier aspecto del saber humano fue considerado como parte de la filosofía. Solo poco a poco en el transcurso de los siglos, fueron desprendiéndose de la filosofía propiamente dicha, diversos aspectos del saber que con el tiempo se han constituido en disciplinas científicas e independientes de la filosofía.

A pesar de este proceso de diferenciación que ha tardado varios siglos, hoy en día seguimos encontrando la pertinaz insistencia de los filósofos de recoger en los fundamentos de cada una de las ciencias, material para elaborar sus principios filosóficos. Y no sólo esto, sino que muchos filósofos son especialistas en alguna disciplina científica y su filosofía versa muy particularmente sobre principios filosóficos que pretenden ser la explicación última de dicha disciplina científica. Por otro lado, muchos hombres de ciencia revelan su interés por una adecuada versación filosófica y ellos también, muy particularmente, se interesan por la filosofía que se refiere al campo científico a que ellos se dedican. Como resultado de esto, al dedicarse tanto filósofos como científicos a asuntos correlativos de una misma esfera del saber, es muchísimas veces muy difícil decir —si no imposible— si lo que se enuncia es un principio filosófico o científico. Por eso constatamos que hoy en día, como hace muchos siglos, la filosofía y la ciencia se hallan y

disputan en un mismo terreno. Estos hechos, tanto la tendencia de las ciencias a separarse de la filosofía como la tendencia a unirse nuevamente en un determinado aspecto del saber, de primera intención invitan a reflexionar cuál sea la relación de la filosofía con la ciencia y de si hay un campo genuinamente filosófico.

El hecho histórico de la relación de la filosofía con la ciencia nos permite ver que la filosofía y la ciencia asumen una actitud que es común a ambas, esto es, que tratan de abordar un mismo objeto del conocimiento. Por eso, en la filosofía de todos los tiempos, el filósofo siempre ha incluido dentro de sus estudios algún campo de la investigación científica. Sin embargo, debe haber alguna razón por la cual las ciencias han tratado de independizarse de la filosofía. En primer lugar, esta razón parece deberse en que a medida que los investigadores de las diversas ciencias fueron acumulando más y más material concreto, se hizo mayormente necesaria la separación de la ciencia de la filosofía, en cuanto que la ciencia se interesa por principios y leyes más concretas, en tanto que la filosofía busca principios universales. Ahora bien, en la época en que los datos científicos fueron relativamente escasos, el filósofo podría incorporar y elaborar dentro de su sistema dichos datos y ser, por ende, al mismo tiempo un científico en una o más disciplinas. Porque además, lo limitado del material científico acumulado le permitía más fácilmente elaborar dichos datos concretos bajo principios universales. Como resultado de esto, el filósofo al mismo tiempo que tal, era también un científico teórico. A medida que las ciencias han ido aumentando más y más su caudal, el filósofo ha circunscrito sus aspiraciones científicas y en la actualidad por eso, que al mismo tiempo que filósofo, es muchas veces teórico en alguna ciencia determinada.

Si se tiene en cuenta también que la ciencia posee dos grados en cuanto a la generalización se refiere: un nivel de datos concretos y de leyes circunscritas y limitadas, y otro nivel de mayor alcance en su universalidad, esto es, como teoría científica, se comprende que debido a este segundo nivel, el filósofo y el científico se hallan en una zona de contacto.

Constatamos entonces que en la propensión del científico a situarse en un campo teórico y en la tendencia del filósofo a ser un científico teórico —hechos ambos repetidos incesantemente en la historia de la cultura favorece el que la filosofía y la ciencia tengan un objeto común. Pero entonces, ¿en qué han de distinguirse la ciencia y la filosofía? La teoría de la ciencia obedece a la necesidad de encontrar principios universales en una determinada disciplina científica. Pero el filósofo aspira a encontrar en dichos principios un criterio aún más universal con el cual explicar el sentido primero de los fenómenos en un campo de la ciencia. Cierto es que no puede alcanzar un criterio válido si no se basa en los postulados teóricos de una ciencia. Pero el filósofo no se afana únicamente

en captar el principio general, que explica todos los fenómenos de una ciencia, sino que aún más, compara categorías de las diversas ciencias, para hallar cuál sea el principio común a todas ellas, y que sea el principio universal que rige las manifestaciones de las cosas y que se constata en el estudio de diversos campos científicos.

Al buscar este principio universal que rige las diversas manifestaciones de los hechos, la filosofía va elaborando paulatinamente una teoría que se refiere al principio de todos los seres en general. Desde este momento, la filosofía es teoría del ser, pero la teoría del ser es un principio más universal aún, que los que se hallan en diversas disciplinas científicas. Por eso, la filosofía en forma gradual se va poniendo en contacto con la teoría científica e inversamente, la ciencia va situándose cada vez, más cerca del campo de la abstracción filosófica.

La filosofía, elaborada ya sea por el que se llama filósofo o por el científico — es la genuina expresión de la necesidad de hallar las principios universales de la naturaleza. En este sentido, hay unidad entre filosofía y ciencia y sólo se diferencian por su mayor o menor universalidad.

Es cierto que la filosofía no siempre procede de esta manera, esto es, basándose en los postulados de las teorías científicas para elaborar una teoría del ser, pues muchas veces el filósofo elabora sus principios ontológicos sin un estudio, de la teoría científica. Esto se debe a veces a la inmensa capacidad abstractiva de algunos pensadores que les permite intuir ciertos principios universales. Pero otras veces, este intento se frustra y en la arbitrariedad del filósofo se revela con mayor intensidad, actitudes de su personalidad, su medio social y la cultura que ha recibido. Es sin embargo significativo que los filósofos pretendan que sus principios sean válidos para todas las ciencias y que, por otra parte, ellos mismos se hayan esmerado en cultivar las disciplinas científicas, y que de algún modo u otro, pretendan validar sus "intuiciones" en las ciencias mismas. Porque después de todo, presienten que la filosofía y la ciencia deben colaborar.

El filósofo debe aspirar a elaborar la teoría del ser después de un detenido examen de la teoría científica. Esto no quiere decir que el filósofo tenga como misión resumir en principios universales lo que es común a las diversas teorías científicas, sino que el filósofo debe preservar cautelosamente sus intuiciones y elaborar su sistema filosófico sólo después de un detenido estudio de la teoría científica y elaborar la teoría del ser de modo crítico y teniendo siempre en mente esas teorías. La fortuna de la filosofía dependerá de que los hombres con verdadero sentido filosófico se basen en hechos dados con la mayor objetividad posible por la teoría de las ciencias. Es cierto que es difícil para los hombres desprenderse de su naturaleza personal o de la influencia de su medio am-

biente, pero precisamente mientras más asuman una actitud basada en la ciencia, más se liberarán de sus propias limitaciones. La filosofía es pues el estudio del ser, esto es, el estudio de los principios de máxima universalidad en los procesos de la naturaleza.

Ahora bien, la teoría del ser, aun cuando aspire a los primeros principios del ser, debe tener siempre en cuenta que no es dable alcanzarlos sino paulatinamente, tanto individual como históricamente. En este sentido los filósofos deben de estar alertas a que los principios ontológicos estén sometidos a continua crítica, para así alcanzar cada vez mejor los verdaderos principios filosóficos. Al igual que la ciencia, la filosofía ha de someterse a reajustes continuos en lo referente a sus principios. De esta manera la filosofía ha de expresar con mayor madurez la validez de sus principios. Porque sólo así, se podrá alcanzar el ideal de que los nuevos principios filosóficos no invalidan completamente los anteriores, sino que, más bien, los integren desde un plano superior, en forma semejante a lo que sucede en el campo de la ciencia.

Desafortunadamente para la filosofía y la cultura en general, muchos filósofos no siempre procedieron con la cautela necesaria y, más bien, elaboraron sistemas que los dieron por absolutos y eternos. Pretensión que fue invalidada por otros pensadores, dando por resultado el fenómeno —que se ha dado únicamente en la historia de la filosofía— del derrocamiento total de los sistemas filosóficos, y que ha contribuido tantas veces al descrédito de la filosofía. La filosofía ha de estar continuamente alerta de la necesidad de superar sus principios y de remozarse continuamente con la ciencia. Es encomiable que los filósofos aspiren a la máxima universalidad o primeros principios, pero que no crean que siempre la han alcanzado. Es conveniente que los filósofos no "hipostasien" las naturales y necesarias tendencias de alcanzar la universalidad.

Las leyes de la filosofía expresan, pues, la modalidad de los seres, los principios generales de su comportamiento. Las leyes de la filosofía han de reflejar las características del ser y por lo tanto son válidas para las diversas manifestaciones del ser mismo, desde la esfera meramente física a la consciente. Pero cabe averiguar si las leyes de la filosofía no sufren alguna modificación en la esfera del ser en que se apliquen y, si así fuese el caso, al lado de las leyes generales de la filosofía, hay leyes particulares filosóficas, que especifican en cada esfera del ser, características que no se encuentran en las demás. La filosofía habrá de investigar, entonces, las leyes generales del ser y las leyes particulares específicas dentro de cada ámbito del ser.

Las leyes generales de la filosofía como se refieren a todos los seres, pueden investigarse en cualquier manifestación del ser y por lo tanto podrán descubrirse en cualesquiera de sus esferas. En cambio, las leyes filosóficas particulares se descubrirían en al-

guna de las ciencias en particular y en la observación del comportamiento del ser en una esfera determinada. Es evidente que las leyes filosóficas generales no se descubren exclusivamente en alguna de las ciencias, o en una esfera determinada, pues se descubren en todas las ciencias y ámbitos del ser. Las leyes filosóficas particulares pueden confundirse con la teoría científica particular. ¿Hay alguna diferencia entre las leyes filosóficas particulares y la teoría científica en particular? En verdad, no existe todavía una teoría científica en particular, porque dentro de cada ciencia hay muchos aspectos teóricos que mantienen una relativa independencia entre sí. Por ejemplo, en la física, las leyes de la mecánica, la teoría del electromagnetismo, la teoría atómica, y otras, constituyen diversos planteamientos teóricos que reflejan diversas manifestaciones del mundo material, y que la ciencia misma las mantiene con una relativa independencia. En cambio las leyes filosóficas de una ciencia en particular debería intentar interrelacionar y derivar los diversos planteamientos teóricos de ciertos principios generales que se obtienen al estudiar en toda su amplitud el ser material. Es cierto que esta última tarea también podrá lograrla el científico teórico, pero sea el filósofo o el científico el que lo logre, éste será un paso considerable para conocer las características del ser material, y ha de enriquecer profundamente el conocimiento que lleve a un mayor conocimiento del ser en general. ¿Llegarán a integrarse las leyes filosóficas particulares con la teoría científica en particular? Es muy probable, pero siempre habrá que distinguir, las teorías científicas en particular de las leyes filosóficas particulares. Estas últimas no son sino una mayor generalización de lo anterior, con lo cual se establece un estrecho contacto entre la filosofía y la teoría científica.»

Solamente vinculada a una observación rigurosa del mundo y estrechamente relacionada con la ciencia, es posible que la filosofía se desarrolle sistemáticamente a lo largo de su historia, y contribuya a la transformación de la naturaleza y de la sociedad. Corresponde entonces a los filósofos influir en la solución de las cuestiones principales del hombre, de su educación y en la renovación de las teorías científicas de cualquier índole. De este modo, sus principios, directa o indirectamente, son una herramienta en el desenvolvimiento de la cultura y del hombre.



El pensamiento de San Agustín

ANTONIO PEÑA CABRERA

Quisiera examinar el pensamiento de San Agustín a la luz de dos ideas que en mi concepto son claves: la creación y la trascendencia. La primera tiene que ver con el tiempo, pues el concepto de creación se explicita racionalmente mediante el esclarecimiento —como lo hace San Agustín— de la naturaleza del tiempo. La segunda plantea el problema de la alteridad y la distancia abisal entre Dios y el mundo, el creador y la criatura. A la luz de estas dos ideas entenderemos mejor el movimiento dialéctico del pensamiento agustiniano que se distiende permanentemente entre la temporalidad y la interioridad, la nada y el ser, el pecado y la gracia. Se ha dicho y se repite que San Agustín no es un pensador sistemático. En lo que indudablemente se está en lo cierto. Pero se olvida agregar que es un pensador coherente, cuyo pensamiento gira alrededor de intuiciones e inquietudes muy precisas, que trataremos de destacar en esta ocasión.

I. La Creación

La idea de creación se ha recogido indudablemente de la Biblia, pero es dudoso que signifique en la tradición judía "creación de la nada". Pfeiffer (*Intr. to the old testament*, N. Y., 1948, pp. 192-194) nos dice que el código Priestley, cuyo contenido es el que nos entregan las actuales ediciones de la Biblia, fue redactado alrededor del s. V a. C. y que está elaborado sobre la base de escritos más antiguos, probablemente de un poema no israelí. Según este *substratum*, el caos, el océano y la oscuridad existían antes del trabajo de la creación. La palabra *bāra*, que significa "creación" en hebreo, no aparece en el *substratum*, pero está en la parte más reciente del Isaías y significa sólo "actividad divina sin esfuerzo". Por estas razones Pfeiffer concluye que es muy dudoso que en el Código Priestley creación signifique *creatio ex*

nihilum y no más bien creación a partir de materiales ya existentes. (loc. cit.).

El concepto de *creatio ex nihilo* tampoco aparece en el pensamiento griego clásico ni en el helenístico-romano. Recordemos sólo que para Platón hay el demiurgo, ser intermediario entre las ideas (arquetipos) y la materia eterna. De modo que la creación se reduce a la modelación del cosmos a partir de preexistencias: las ideas y la materia. La Filosofía aristotélica —de nula o escasa influencia en la conformación del dogma cristiano de la época patristica, a no ser a través del neoplatonismo— postula un Dios motor-inmóvil, pero que antes que causa eficiente es el fin inalcanzable, el acto puro, al que tiende todo el proceso de lo real. De manera que el mundo para Aristóteles es eterno e increado. El pensador estoico tampoco entiende o siente el mundo como un proceso finito e irreplicable sino más bien como algo repetible en ciclos infinitamente (el eterno retorno). En el Platonismo medio, esto es, en el Platonismo de los comienzos de la era cristiana, se concibe ya que las ideas no son autónomas sino pensamientos de Dios (del creador), pero se sigue postulando una materia pre-existente. Si las ideas, que son pensamientos de Dios —se argumenta— son eternas, ¿cómo Dios, que es la bondad, podría hacer cosas pasajeras a partir de ideas eternas? Y si el mundo no es pasajero ¿cómo podría entonces tener comienzo? Así pues, aunque Dios ha creado el mundo en la materia, aun este acto es intemporal, ya que de otro modo tendría que concebirse a Dios sin su perfección antes del comienzo del mundo: un Dios que no ha creado todavía no es creador. Este razonamiento —aparentemente simple— tuvo repercusión incluso entre los cristianos. Orígenes —uno de los más brillantes teólogos cristianos de la patristica griega— era incapaz de concebir a la vez un Dios eterno y un comienzo temporal de lo creado. Si el creador es eterno, ¿cómo podría concebirse el comienzo de la creación, esto es un Creador antes del comienzo de la creación? La cosa es tan absurda —decía— que tendríamos que admitir también que podría haber un "rey sin reino" o un "padre sin hijo". Orígenes piensa, que aunque este mundo que vivimos es mudable y corruptible, siempre habrá y siempre ha habido un mundo. Los mundos pasan y se renuevan sucesivamente después de grandes catástrofes. Dios hace nuevos mundos, no los crea; la creación es eterna. Orígenes es cristiano, qué duda cabe, pero su pensamiento está sujeto todavía a las concepciones básicas del pensamiento griego, como todos los de la Escuela de Alejandría. Se halla aún ganado por los ideales griegos de perfección: simetría, proporción, finitud. Su idea de Dios es la representación de un arquitecto que modela de acuerdo a peso, número y medida. No penetró, ni pudo penetrar, a consecuencia de su conformación mental helénica, en el

mito de la creación judeo-cristiana. Lo que le faltó también fue una idea correcta del tiempo y lo temporal.

Es mérito de San Agustín haber distinguido por primera vez, con claridad admirable, entre lo temporal y lo eterno, lo fugaz de lo terreno y la permanencia del ser de Dios. Las cosas de este mundo vienen del no ser y corren hacia el no ser (*tendere non esse*). La estructura visible de la criatura discurre entre lo que no es todavía (*nondum*) hacia lo que ya no es (*non iam*) por un presente escurridizo. La dirección del tiempo se despliega en el alma y no en las cosas como parecería, porque las cosas pasadas en verdad ya no son y las futuras todavía no son, y las presentes a poco que se analicen se desvanecen en el pasado, pues el presente es una *minutissima pars momenti* que a poco que lo pensamos ya es pasado.

Ahora bien, el tiempo en realidad es una *distentio animae* con tres direcciones: el presente en el alma de las cosas pasadas (memoria), el presente en el alma de las cosas futuras (*expectatio*) y la intuición del presente (*contuitus*). El cristiano Agustín no ve las cosas estabilizadas en esencias permanentes como el filósofo clásico griego y, después, el escolástico del s. XIII y siguientes bajo el influjo de la filosofía de Aristóteles. El mundo para Agustín es un flujo incesante. Por eso se ha querido ver en la teoría agustiniana de la temporalidad un antecedente de la teoría de la *durée* de Bergson. Pero nada más alejado de la verdad. Al paso que para Bergson la *durée* es la realidad misma, para Agustín el fluir temporal es una cuasi nada; la realidad en cambio es el ser que permanece.

El mundo que es de naturaleza temporal, ha tenido un origen, pero no precisamente en el tiempo, pues entonces habría que preguntarse qué ha transcurrido antes en ese tiempo en que no ha habido mundo. Y obviamente no hay tiempo si nada transcurre. El mundo pues no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. Y es que el tiempo, aunque no está condicionado por el movimiento, es tiempo sólo de lo que cambia y muda. Dios que es el ser (yo soy el que soy, es la expresión de Dios en su revelación a Moisés), no cambia ni muda. Por eso es que es eterno. Esta distinción con parecer simple no se hizo antes de San Agustín.

Agustín es el primer pensador cristiano que ha esclarecido el misterio de la creación. Lo que no quiere decir que haya fundado racionalmente este concepto. Agustín se mueve inicialmente de la fe hacia la razón. El credo *ut intelligam* va a ser una característica y un *leitmotiv* del filosofar cristiano a partir del obispo de Hipona. De allí que con justicia se llama a San Agustín el primer filósofo cristiano.

Si bien la criatura es en su estructura un ser temporal que fluye incesantemente en el tiempo, interiormente empero es uni-

dad por la memoria. La memoria por otra parte es capaz de revelar el ser propio que en contraste con el ser de Dios eternamente oculto, se intuye en el interior del hombre. La criatura en sí misma es nada, pero en su relación con Dios es ser. De suerte que el fundamento de esta unidad constituida en la memoria es el ser. La consistencia de este ser es la *imitatio* de las ideas en la esencia de Dios. Se comprende entonces que en el fondo del ser de la criatura haya un afecto permanente hacia la perennidad en Dios. "Tu excitas, ut laudere te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Conf. I, 1). La inquietud por el ser es la inquietud por la verdad, ya que para Agustín la verdad es lo que es. Pero la verdad no está afuera, en lo temporal, en el fluir y en el cambio, sino en el interior. "Noli foras ire, in te redi, in interiore hominis habitat veritas". No es que Agustín busque en el interior, en el Cogito, las ideas innatas o las verdades eternas. Sino que en primer lugar la interioridad es el camino hacia el ser.

La vuelta a la interioridad parece estar motivada en San Agustín por la incertidumbre del conocimiento del mundo exterior. El escepticismo de Agustín tiene antecedentes históricos en los académicos. Por otra parte no debemos dejar de remarcar que en el s. IV, en la decadencia del Imperio, se siente muy angustiosamente la fugacidad de lo visible. A partir de la duda del conocimiento del mundo externo Agustín arriba a la evidencia del Cogito y con ello a la trascendencia de la interioridad. Doce siglos antes que Descartes, Agustín afirma "si enim fallor, sum" (CD xi, 26). Si me equivoco, soy, si dudo, soy. Puede que mi representación del mundo sea falsa, una cosa es empero indubitable: que yo tengo la representación del mundo. Con esto Agustín no sólo reduce la certidumbre al pensar y al sujeto pensante, sino que llega a la evidencia de la conciencia. De esta suerte Agustín parece un cartesiano *avant la lettre*, si no un precursor lejano de la filosofía moderna. En efecto, en el pensar moderno se establece, según decir de Hegel, el pensar como principio, el pensar que sale de sí mismo, esto es, la interioridad. "Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äusserlichkeit, Autorität, zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt. (Vorl. über Geschichte der Philosophie, Werke XIX, 1928, 328). Pero San Agustín no es un hombre de la época moderna. Trece siglos no corren en vano. Su pensamiento se mueve dentro de otros horizontes y está motivado por otros intereses e inquietudes que los del hombre del racionalismo del siglo XVII. El Cogito no es para Agustín la piedra angular del conocimiento seguro a partir de la cual se puede edificar un

sistema coherente y cerrado de proposiciones verdaderas referentes a la realidad del universo. El Cogito tiene para Agustín alcances a la vez más modestos y más profundos que los del racionalismo. En primer lugar, persigue demostrar por este medio que el escepticismo tiene sus límites. En segundo lugar, la evidencia del Cogito sirve para añadir una certidumbre más a las de la fe. El Cogito es pues un momento del pensamiento agustiniano, pero no es meta ni eje sobre el que gira el pensar y menos la inquietud de San Agustín.

"Deja el exterior, adéntrate en ti mismo, anda en tu misterio, en tu espíritu" (In job Tret. 93. 10). Al tornarse hacia sí mismo, al interior, Agustín no encuentra como Descartes una estructura de pensamiento, "la pensée qui se connoit soi même", la "chose qui pense", sino el espíritu. Ahora bien, este espíritu o alma no es una substancia, una *res cogitans*, sino una profundidad insondable, en cuyo fondo late un anhelo de felicidad perdida, de un Dios que se busca porque se tiene un vago recuerdo efectivo de él, como ese querer de no se sabe qué. "No me buscarías si no me hubieses ya encontrado", clamaba Pascal trece siglos después repitiendo un motivo agustiniano. No es por el cuerpo, sino por el espíritu que el hombre es hecho según la imagen de Dios. En el espíritu se reconoce al Creador" (loc. cit.). El espíritu —que es la interioridad (el hombre interior)— es la *imago Dei* y por él conocemos a Dios.

Agustín no anda preocupado por una prueba racional de la existencia de Dios. Ni a partir de la consideración del mundo exterior, como Santo Tomás (prueba cosmológica). Ni a partir de la deca de Dios, como Anselmo de Aosta (prueba ontológica). El mundo exterior no puede servir de fundamento para la intelección de lo real, ya que es una dispersión del tiempo. Y la razón en sí misma es sólo instrumento de conocimiento, que opera profundamente sólo cuando es movida por la fe o por una visión. Es en el misterio de la fe en que se da el salto a lo trascendente, a lo otro. Y en esto Plotino y Porfirio le han abierto la ruta.

II. La trascendencia

Se ha hablado y escrito con frecuencia que la filosofía y el dogma cristianos han tomado la idea de trascendencia divina de la filosofía griega. Nada más falso. La idea de trascendencia de los griegos se funda en una concepción de la realidad totalmente diferente, como se probará más adelante. Pero el cristianismo tampoco es tributario en este punto de la tradición judía. Según el judaísmo, las cosas que existen en el seno de Dios son las mismas que aparecen, sin que haya diferencias cualitativas entre unas y otras. No se distingue en la tradición judía entre lo encubierto y lo que aparece, de igual modo que el objeto en la

oscuridad no cambia cuando se hace visible por la luz. En consecuencia tampoco se distingue entre lo espiritual y lo sensible, lo infinito y lo finito. El Mesías no es la encarnación de Dios sino su aparición, cosa diferente al misterio de la Encarnación. En el pensamiento judío no están pues las raíces del dualismo cristiano. (Cf. Harnack. *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, I, 797). La filosofía griega clásica tiene la pretensión de que la realidad es plenamente inteligible. Algo más, que en su totalidad es un conjunto perfecto, simétrico y limitado, un cosmos como emergido del caos y tallado según proporción y equilibrio, con una parte inteligible y otra sensible. No vamos a hacer las distinciones internas de esta filosofía (platonismo, aristotelismo, etc.). Quede sólo registrado que la noción de trascendencia que aquí se establece es la de lo inteligible con respecto de lo sensible. Esta división de la realidad sólo supone una cabal intelegibilidad de lo real. Recuérdese no más que para Platón, el mundo de las ideas es cognoscible por el alma porque ésta es semejante a aquéllas. Y para el griego vale eso de que lo semejante conoce lo semejante. La idea de trascendencia cambia recién en el período helenístico-romano con el Neoplatonismo a partir de Plotino. Los neoplatónicos señalan una zona de la realidad —determinante y fundante del resto— cuya aprehensión por los instrumentos de la razón y de la inteligencia es empero imposible. El Uno no sólo está más allá de toda inteligencia o *noûs*, sino incluso de todo ser. Lo que abre posibilidades a la experiencia mística. Porfirio elabora una teología especulativa de gran coherencia. El Uno, aunque fuera de toda posibilidad de aprehensión directa por el intelecto, es accesible sin embargo por un proceso de pensamiento análogo, animado y sostenido por una ascésis intelectual rigurosa. Porfirio sostiene que hay un órgano de conocimiento discursivo para distinguir lo verdadero de lo falso. Pero hay también otro órgano que en un nivel ontológicamente superior distingue lo verdadero de lo falso. Este último opera fundado en el parentesco con la divinidad. Por esta y otras cosas han afirmado Theiler y Dörrie que es Porfirio antes que Plotino el que influye en San Agustín o, mejor, que Porfirio es el mediador entre Plotino y Agustín (1). Por la radical intelegibilidad de lo divino se establece ya con el Neoplatonismo de Plotino y Porfirio, según Dörrie, orgánica y enfáticamente el dualismo místico. El dualismo místico se expresa en la oposición: *lo de aquí y lo otro*. Dios, el Uno, es lo extraño no obstante ser fuente

(1) W. Theiler. *Porphyrios und Augustin*. Schriften der königsberger Gelehrten Gesellschaft 10, (1933). H. Dörrie. *Porphyrios als Mittler Zwischen Plotin und Augustin* (Miscellanea Mediaevalia I). Berlin, 1962.

de todo lo real. Esta presencia de lo ausente en la experiencia mística, que es más sentida que entendida, es un elemento nuevo en el pensamiento filosófico. En el período clásico el nivel humano de los dioses no admitía una superracionalidad divina. Pero en el período helenístico romano se produce un proceso de interiorización en el pensador que se agudiza en las postrimerías del Imperio. Proceso que lleva el pensamiento a sus límites y a concebir lo divino como lo realmente otro.

Sin embargo, este dualismo místico tiene límites ontológicamente borrosos. El Neoplatonismo asume la idea de que lo divino es inmanente en todo lo real, lo que torna insostenible el dualismo ontológico. Tarde o temprano el inmanentismo deviene en panteísmo. El misticismo neoplatónico supone en efecto una participación de lo divino en el hombre y la consecuente capacidad de éste para liberarse. Porfirio afirma que la existencia pecaminosa se aleja de Dios y la pura se acerca. La posibilidad de salvación depende del hombre y de su esfuerzo, lo que supone la inmanencia divina.

El dualismo cristiano se define en cambio por una radical trascendencia de lo divino. La alteridad divina supone la separación abisal de Dios con respecto de lo creado. No se admite la inmanencia divina ni que la salvación sea por el esfuerzo personal o por méritos propios. Pero esta trascendencia no implica indiferencia de Dios —como lo pensaba Epicuro. El Dios cristiano es el Dios del amor y su relación con el mundo se explica —y esto lo deja bien establecido Agustín— por la Gracia. Que la alteridad, el dualismo ontológico se asienta definitivamente como pensar filosófico recién a partir de San Agustín, es ahora fácil de comprender. No en último lugar es responsable de ello el desarrollo de la filosofía neoplatónica. Los pensadores de la Patrística griega no pudieron fundamentar esta trascendencia. Dominados aún por la concepción griega de la realidad, tenían la representación de un Dios intelecto, *intellectus divinus*, cuya acción se regía antes por la razón que por la voluntad y el amor. Instintivamente respondían con el rechazo a todo lo irracional. El límite de la realidad no era entonces lo infinito sino el desorden, el caos. Por eso es que los primeros intentos de explicación del misterio cristiano no están exentos de gnosticismo. Agustín concibe un dios —el Dios de los cristianos— como lo realmente otro. Y en esta alteridad se funda su trascendencia. Su relación con el mundo no se explica ni por la razón (nada es justo frente a Dios), ni por la perfección (no hay suficiente belleza frente a Dios) sino por la voluntad, que en sí misma es impenetrable: "Qui autem dicit, quare voluit facere coelum et terram? magis aliquid quaerit quam est voluntas: nihil autem magis inveneri potest" (gen c. man. I, ", 4).

Si la relación de Dios con el mundo es por la Gracia, la del hombre con Dios es —al menos inicialmente— por la fe. En la fe se expresan a la vez los límites de la inteligencia (de allí la expresión de San Pablo: la fe es el escándalo de la razón) y la radical heterogeneidad entre Dios y el mundo, entre el creador y lo creado. Kierkegaard ha explicado modernamente la alteridad cristiano-agustiniana: "... indes ist Glauben das 'ganz andere' Jenseits des Denkens. Zwischen ihm und Denken liegt das 'Paradox', die 'Umwendug', das 'Argernis' (GW VI 8-100), weil der Glauben ist kraft des 'Absurden' (GW III, 29)".

Habíamos dicho antes, que según la filosofía griega clásica, las cosas tienen su naturaleza y gozan de perennidad en sus esencias. Aun en la Escuela estoica que se caracteriza por su severidad ética antes que por su amor a la naturaleza y a las cosas del mundo, vemos una preocupación por lo perenne en lo sensible y en lo individual. Afirman los estoicos que las cosas vuelven una y otra vez exactamente en las mismas formas y condiciones. Para los antiguos, presente y futuro son elementos constitutivos del pasado y el tiempo discurre sólo para desarrollarlos, para mostrarlos. Estas ideas no son privativas de los paganos, en los primeros siglos de la era cristiana. Hemos visto que aun Orígenes sostiene el renacer incesante de los mundos y lo curioso es que busca apoyo en el texto sagrado para sostener su tesis. En el Eclesiastés leemos en efecto: lo que ha sido será de nuevo, lo que ha acontecido acontecerá otra vez. Nada nuevo hay bajo el sol. Si hubiese algo de lo que se diga: He ahí algo nuevo, tiempo ha que ha ocurrido en edades pasadas (Ecl. I, 9-11).

Para San Agustín al contrario las cosas visibles no son propiamente, sino que acécen. Vienen del no ser y pasan al no ser. Las cosas temporales se extienden —por decirlo así— entre dos nada.

La característica de lo temporal es su irreversibilidad. En la *Enarratio* del Salmo 38 Agustín confiesa con tristeza la disolución de nosotros mismos en la nada del tiempo: "Mira" —le dice a su interlocutor— lo que acaba de suceder: somos más viejos que cuando comenzamos a dialogar. Tú no percibes que tus cabellos han crecido. Sin embargo, mientras estás de pie, haces algo y hablas, tus cabellos crecen. Y no crecen en un momento. El tiempo nos mina y fuga irremediabilmente. Tu pasas y tus hijos pasarán después de ti". En un sermón habla Agustín en forma patética de esta nuestra existencia que discurre y se acaba. "Con el andar del tiempo pareciera que nuestra vida se alargara. Pero qué desengaño. Tengo 46 años —dice Agustín— y sólo de una cosa estoy seguro: que me quedan 46 años menos de vida de los que el creador me ha concedido" (38, 3, 5). El mismo tema —y como si se tratase de su preocupación vital más honda—

lo toca en la *Ciudad de Dios* en un pasaje bastante citado: "Desde el momento que se comenzó a existir en este cuerpo corruptible, nada sucede en él que no sea para la muerte. Pues durante el discurrir de esta vida —si es que a ella se le puede llamar vida— las vicisitudes de nuestra existencia nos traen cada vez más cerca de la muerte. Nadie hay que después de un año no esté más cerca de la muerte que el año anterior, mañana más que hoy, hoy más que ayer, y en este momento más que en el inmediatamente anterior. El tiempo que se vive es un tiempo robado del que nos queda por vivir. Diariamente se toma de lo que aún queda. Así pues, el tiempo de la vida no es más que una carrera hacia la muerte... *Currum ad mortum* (C.D. XII, 10). Lo que nos recuerda los admirables versos de Rilke:

Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.
Der grosse Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht, um die sich alles dreht.

(Das Stunden-Buch)

Pues no somos más que cáscara y hoja.
La gran muerte que cada uno en sí lleva,
es el fruto en torno al cual todo gira.

Hoffmann (*Platonismus und christliche Philosophie*, 1960) ha afirmado que la filosofía de la historia no procede de los estoicos, tampoco de Agustín, sino de ambos. Al paso que los primeros sostienen la idea de que el mundo no tiene término, el segundo afirma la dimensión lineal de lo temporal. Pero esta afirmación de Hoffman es errada. En la mera unidimensionalidad e irreversibilidad de lo temporal no se funda la filosofía de la historia. San Agustín es el primer filósofo de la historia no sólo porque descubre la temporalidad del mundo y del ser del hombre, sino por que en el acaecer de la historia se le hace transparente la eternidad. Para el cristianismo, el reino de Dios, que está siempre por venir, está ya al mismo tiempo en nosotros. Pues la verdadera eternidad no es la que nos espera después de muertos y al cabo de la historia, en el Juicio Final, sino la que está eternamente presente y dura todos los tiempos. De esta manera, la eternidad es el verdadero contenido de la historia. Sin este contenido el discurrir de las cosas y la historia toda no tendrían sentido.

De esa suerte vemos que el sentido de la historia no sólo está dado por el Juicio Final al cabo de los tiempos, sino por el permanente desgarramiento del ser del hombre: entre el hombre exterior en que toda huella del espíritu ha desaparecido en lo trágico y lo grotesco de la carne, y el hombre interior

en que la carne espiritualizada sirve para la aparición del espíritu —que es, como dijimos, la *Imago Dei*. San Agustín concibe la Ciudad de Dios como opuesta a la Ciudad Terrena. Pero no porque la primera deba reemplazar necesariamente a la segunda, al fin de los tiempos. La Ciudad Terrena se convierte en el reino de la paz, felicidad y el amor aun en el tiempo presente.

Es incuestionable, empero, que el fin de la historia que compete al género humano, es el que promete la unidad y perfección del destino de todos los hombres: la vida eterna y la felicidad. De esta suerte, el sentido propio de la historia es el fin al que tiende el desarrollo lineal del proceso histórico. Recordemos de paso que para Marx la historia termina también en la paz de la sociedad sin clases, última estación de la historia en la que el hombre será verdaderamente libre. Este fin marxista de la historia se inspira sin duda en la filosofía de la historia agustiniana. Aunque hay una diferencia que importa destacar. Para Marx la historia es el resultado de la acción del hombre que persigue sus propios objetivos y fines. El fin de la historia —sacralizada en San Agustín— Marx lo ha secularizado. El desarrollo de la historia y el fin de ésta es sólo cuestión de los hombres y concerniente a lo humano. El hombre ha asumido modernamente el rol de Dios en la historia.

Casi todas las filosofías de la historia —que en el fondo son profecías— tienen algo de común: la idea de que el hombre en una u otra forma ha caído en una suerte de *pecado original*. El capitalismo burgués ha cosificado al hombre, lo ha vuelto una mercancía y, en consecuencia, lo ha enajenado. Según Nietzsche, Sócrates y el cristianismo han desviado al hombre hacia el servilismo y la esclavitud; los racionalistas pensaron que el pecado del hombre es su ignorancia. Todas estas concepciones tienen de común la afirmación de que el hombre en su esencia se ha traicionado y ha caído en una encrucijada de la que requiere salir para salvarse. El objetivo es revelar la verdadera esencia del hombre, que para el marxismo ocurrirá después de la lucha final contra la *bourgeoisie* y con el establecimiento de la sociedad sin clases. Para el Anticristo Nietzsche, el hombre se ha vuelto esclavo de sus prejuicios morales. La represión de que habla modernamente Marcuse es la causa de la infelicidad del hombre, de su desasosiego y de su agresividad. Todas estas profecías modernas suponen que el hombre recobrará su esencia por sus propios medios.

Este sueño del hombre no es de ahora sino de siempre, con la diferencia de que los salvadores eran antes los dioses a los que se veneraba. Desde hace algún tiempo, desde el Renacimiento, se habla de una salvación del hombre por el hombre; el paraíso

se ubica en este mundo; recuérdese las utopías de T. Moro, y Campanella, el imperio de la razón que animó a la Revolución Francesa, el progreso indefinido de Comte, la liberación del trabajo por el desarrollo industrial (Automación y Cibernética). El hombre ha soñado y soñará siempre en un mundo mejor, como si el sueño fuese testimonio constante de su fracaso. El hombre sigue esclavo de sí mismo, acaso más que antes, preso de fuerzas que no controla, de pasiones que lo dominan, de ambiciones destructivas que con el perfeccionamiento de la técnica moderna podrían significar el fin secular de los tiempos. San Agustín no creyó nunca que el hombre alcanzaría la salvación por sus propios medios. Algo más, no pensó que la historia transformaría al hombre y la vida del hombre mejoraría por efecto del Cristianismo. Quién no recuerda los pasajes del Evangelio de San Mateo 24, 4-8, 10-13 cuando los discípulos le preguntan a Jesús: "¿Cuál será el signo anunciador de tu retorno y el fin del mundo?". Cristo responde: "Tened cuidado que nadie os engañe. Pues muchos vendrán en mi nombre y muchos os engañarán. Escucharéis de guerras y de rumores de guerras. Pero no os asustéis. Pues todas estas cosas deben suceder. Pero no es todavía el fin. Pues una nación se levantará contra otra y un reino contra otro y habrá hambre, pestilencia, terremotos y todo esto es sólo el comienzo del cambio. Y aparecerán muchos falsos profetas y muchos embaucadores... Y a causa del desengaño, el amor de muchos se enfriará. Pero quien resista hasta el fin, se salvará".

Los que resistan a la presión, que con el correr de los tiempos será más dura, se transfigurarán en la vida feliz. Es curiosa una vez más la semejanza entre las profecías secularizadas y la sacralizada de Agustín. El hombre no se salvará a menos que se transfigure, sea por la fe —en San Agustín— o por la desalienación. El fin de la historia es entonces la salvación del hombre. Por más desengaños y frustraciones, el hombre siempre soñará con un destino mejor. El alma sin esperanza —decía Gabriel Marcel— se seca y muere. Y un filósofo marxista, Ernst Bloch, ha titulado su obra capital: *Das Prinzip Hoffnung* (El principio esperanza). Todo como si la esperanza fuese la esencia del ser del hombre.

Acerca de la distinción entre propiedades y relaciones

FERNANDO BOBBIO ROSAS

En este trabajo nos proponemos: a) distinguir, aunque sólo sea de modo preliminar, pero suficiente, entre propiedades (que, en las páginas que siguen, consideraremos sinónimo de cualidades, características, atributos o accidentes), y relaciones; y, b) demostrar que es usual la confusión entre ambos conceptos, en el sentido de considerar las relaciones como si fuesen propiedades. Un tercer punto, que se desprende del anterior y que aquí sólo vamos a rozar, cuando sea imposible evitarlo, es señalar los malentendidos y problemas que origina la mencionada confusión.

La diferencia fundamental entre propiedades y relaciones es la siguiente, las propiedades constituyen, integran las cosas; dicho de otra manera, una cosa es el conjunto de sus características ordenadas conforme a una determinada estructura; las características son la cosa, mientras que las relaciones *ni son la cosa, ni están en la cosa, sino que son establecidas entre las cosas*, (por alguien o por algunos). Como se lee en los textos de lógica:

In ordinary discourse we often speak of *relations*, which we think of as holding *between* two things or among several things (1).

Relations may be... accounted for by identifying them with binary propositional functions, the relation being said to *hold between* an ordered pair of things (or the things being said to *stand in* that relation or to *bear* that relation one to

(1) Patrick Suppes. **Introduction to Logic**. New York, Van Nostrand Reinhold Co., 1969, p. 210.

the other) if the binary propositional function is satisfied by the ordered pair (2).

Ahora bien, gramaticalmente, ¿qué términos se refieren a propiedades y cuáles a relaciones?

Consider the proposition 'Aristotle was a Greek'... Grammatically speaking it contains a *subject*, the word 'Aristotle', which refers to a man, and a *predicate*, the word 'Greek', which refers to a property of that man. These two parts are not of a similar logical nature but represent the general distinction between a *thing* and a *property*... (3).

For the form of the sentence cited, therefore, the symbolization $f(x)$ has now been generally accepted. The property is here conceived as a function of the thing, which in turn is regarded as the argument of the function (4).

There are also functions of two variables. For instance, the sentence 'Peter is taller than Paul' refers to a situational function being taller and thus contains the propositional function 'taller'... Accordingly, we shall write the sentence in the form $f(x, y)$.

The two-place situational functions are also called *relations*. This term, therefore, corresponds to the term 'property' which is usually applied only to one-place situational functions. By predicates we shall understand the names both of properties and of relations (5).

Tenemos, pues, que la mencionada diferencia entre propiedades y relaciones en el sentido de que las propiedades están en las cosas, son las cosas, las constituyen, las conforman, las integran, mientras que las relaciones ni están en las cosas, ni son las cosas, sino que son establecidas entre dos o más cosas, tiene su representación, en el simbolismo lógico, en la que se manifiesta entre funciones de un solo argumento, que se usan para repre-

(2) Alonzo Church. **Introduction to Mathematical Logic**. New Jersey, P. U. P., 1956, vol. I, p. 30, donde además con respecto a 'propiedad', puede leerse lo siguiente:

A **property**..., differs from a class only or chiefly in that two properties may be different though the classes determined by them are the same, (where the class determined by a property is the class whose members are the things that have that property). Therefore we identify a property with a **class concept** or concept of a class...

(3) Hans Reichenbach. **Elements of Symbolic Logic**. New York, The Free Press, 1966, p. 80.

(4) Op. cit., p. 81.

(5) Op. cit., p. 83.

sentar proposiciones compuestas de un sujeto y un predicado: $f(x)$, y funciones de dos o más argumentos: $f(x, y)$, $f(x, y, z)$, etc. En estas fórmulas las cosas se representan con las llamadas variables individuales: x, y, z , y el predicado con la predicativa: f . Y ésta puede referirse tanto a una propiedad de la cosa, como ocurre en el primer caso, o como suponemos que ocurre, en que se trata de la atribución de una propiedad (real o supuesta) a una cosa, como a una relación entre cosas, como sucede, de un modo gráficamente visible, en las dos últimas fórmulas, en las que, claramente, el predicado sirve para relacionar dos y tres cosas entre sí, respectivamente.

Así, establecida la diferencia fundamental que existe entre propiedades y relaciones, podemos pasar al segundo punto de nuestro programa, que constituye la parte central de este trabajo y que, como se recordará, consiste en demostrar que, a menudo, se confunden propiedades y relaciones, tomándose éstas por aquéllas. Dicho de otra manera, vamos a demostrar que muchos términos generalmente considerados como referentes a propiedades, cualidades o características, realmente se refieren a relaciones. Y esta confusión se debe, en buena parte, al hecho de que tanto unas como otras desempeñan el papel de predicados gramaticales, tal como se señala al final de la última de las citas hechas líneas arriba.

Siendo esto así tendemos a clasificar como relaciones exclusivamente aquellos predicados que, para tener sentido, exigen de manera explícita y perentoria más de una cosa, por lo menos dos, entre las cuales se establece la susodicha relación. Tal es el caso del ejemplo ofrecido: 'Pedro es más alto', o de innumerables otros ejemplos posibles: 'Pedro es esposo...', 'Pedro ama...', 'Pedro recibe...', 'Pedro está entre...', etc. Automáticamente sentimos que todas estas expresiones carecen de sentido por estar incompletas y, automáticamente también, sentimos la necesidad de completarlas y surgen las preguntas pertinentes: '¿qué?' '¿quién?', '¿de quién?', '¿a quién?', etc. En cada caso la respuesta nos proporciona el otro término, (o los otros términos), de la relación exigido por el predicado y la proposición así completada se llama proposición relacional.

Pero, así como hay casos en los cuales el predicado exige más de una cosa para que la expresión tenga sentido, hay muchos otros casos en los que el predicado gramatical se satisface, (o ésa es la impresión que tenemos), con solamente un sujeto. En todos estos otros casos tendemos a considerar, indiscriminada e irreflexivamente, que dichos predicados se refieren, exclusivamente, a propiedades de la cosa en cuestión, la que hace de sujeto gramatical.

Trataremos de demostrar que no siempre es así y que en muchos casos en los que el predicado, aparentemente, se correspon-

de con una propiedad, en realidad se refiere a una relación. Consideremos algunos ejemplos:

1. Pedro es alto.
2. Pedro tiene una estatura de dos metros.
3. Aristóteles es griego.
4. Aristóteles es casado.

Todos estos son enunciados que constan de un sujeto gramatical, (una cosa), y un predicado gramatical. Y dicho predicado sólo requiere de una cosa, la que hace de sujeto, para formar una proposición completa y significativa. Todos entendemos lo que quieren decir. A todo esto podemos agregar, y ello es lo más importante para nuestro objetivo, que en los cuatro ejemplos ofrecidos, vistos ligera y superficialmente, tenemos la impresión de que el predicado gramatical consiste en la atribución de alguna propiedad, cualidad o característica al sujeto. Y ésta es la aseveración que ponemos en duda. Examinemos brevemente cada uno de los enunciados anteriores y veamos a qué conclusiones nos conduce el análisis de cada caso.

Tomemos el enunciado del primer ejemplo, 'Pedro es alto'. El sujeto es una cosa, en este caso concreto un ser humano; y el predicado es, o parece ser, una propiedad de dicho ser humano. A Pedro se le atribuye, dice Reichenbach (6), la propiedad de ser alto. Si Pedro posee, real y efectivamente, continúa el autor citado, la mencionada cualidad, el enunciado es verdadero; en caso contrario, el enunciado es falso.

Que algunas cosas, (seres humanos en el caso del enunciado que estamos examinando), tengan la propiedad, cualidad o característica de ser altos, y otros la de ser bajos, es algo generalmente aceptado. Más aún, la diferencia o clasificación que se hace, en los manuales gramaticales, de los adjetivos en calificativos, comparativos y superlativos, contribuye a la suposición de que los primeros expresan, única y exclusivamente, propiedades del sujeto, mientras que de los demás, comparativos y superlativos, sí se admite que sean relacionales, tal como, implícita pero claramente, lo establecen sus propios nombres. Que las categorizaciones gramaticales se nos imponen, en mayor o menor grado, condicionando las imágenes, los conceptos y las teorías que nos forjamos sobre la realidad (7) lo podemos apreciar en la siguiente

(6) Op. cit., p. 82.

(7) Sobre las relaciones entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad o, más claramente, sobre la influencia del lenguaje sobre las imágenes, conceptos y teorías que nos formamos de la realidad existe una bibliografía muy amplia. Dentro de aquellas destacan de un lado, el más filosófico, las obras del último Wittgenstein y sus epígonos oxo-

te cita, tomada de uno de los textos más completos y rigurosos que se hayan escrito en los últimos años, en la que es claramente visible la influencia de la antedicha clasificación de los adjetivos en calificativos, comparativos y superlativos:

Tomemos, por ejemplo, la altura. Psicológicamente partimos del concepto de clase 'alto'; sobre la base de este concepto introducimos luego el concepto comparativo 'más alto'; por último, construimos el concepto cuantitativo 'altura'. Una vez obtenido este último, volvemos al concepto comparativo y lo cuantificamos (8).

En este pasaje la clase de las cosas altas está considerada como el punto de partida que sirve de base para posteriores comparaciones. Según esto se es alto por derecho propio, es decir, es una clase que se corresponde con una propiedad, la de ser alto y, por lo mismo, integran esta clase todas aquellas cosas que poseen la propiedad de ser altas.

Se parte, se nos dice, del concepto de clase 'alto', el calificativo, correspondiente a una cualidad de las cosas; de aquí se pasa al comparativo 'más alto' que es, claramente ya, un concepto relacional; una cosa puede ser calificada de alta, y generalmente lo es; pero no puede ser calificada, así a secas, de más alta; tiene que serlo de otra u otras, para emplear este concepto se requiere, necesariamente, de dos o más cosas; es imposible aplicarlo, con sentido, a una sola cosa. El superlativo ni se menciona ni nos es necesario. *Last but not least*, el concepto cuantitativo 'altura' parece que se construye a partir del comparativo que, a su vez, también se puede cuantificar y, lo más importante, se mantiene, como a todo lo largo de la obra una cuidadosa separación entre conceptos cualitativos y conceptos cuantitativos.

nienses; y de otro, las de Sapir, Whorf y los lingüistas y antropólogos influenciados por estos dos autores. También son interesantes los esfuerzos de Schaff por conciliar estas concepciones, (se refiere abundante y aprobatoriamente a Whorf), con su marxismo.

(8) Mario Bunge. **La investigación científica**. Barcelona, Ariel, 1969, p. 765. Que no solamente el hombre común y corriente confunde propiedades y relaciones, tomando éstas por aquéllas, sino que también incurren en el mismo error los epistemólogos, nos lo viene a confirmar, más claramente aún, si cabe, el siguiente pasaje:

No se es, pues, cuñado, como se es alto o bajo; alto lo es uno en sí mismo, mientras que cuñado o abuelo lo es uno solamente con respecto a otros. Tenemos, pues, ideas que poseen un contenido en sí mismas e ideas cuyo contenido es una pura relación a otras. (Roberto Saumells. **Fundamentos de matemática y de física**. Madrid, Editorial Rialp, 1961, p. 48-49).

Después de todo lo anterior parecería absurdo dudar de que 'ser alto' sea un concepto relativo a una cualidad. Parecería que, indiscutiblemente, lo es. Las cosas son altas, como son pesadas, duras o buenas (9). Pero, ¿qué sucedería si colocásemos a todos los seres humanos en orden sucesivo de acuerdo a su estatura?

En este caso tendríamos varios miles de millones de variaciones para una diferencia total de altura de no más de siete u ocho pies, lo que da una diferencia promedio entre dos personas contiguas de no más de una cincuentimillonésima parte de una pulgada, diferencia que, naturalmente, no puede apreciarse por los procedimientos corrientes y que es, por cierto, mucho menor que el aumento y disminución normales de altura de una persona por acción del reposo y el ejercicio durante el día. En realidad, si habríamos de colocar en orden de altura a todas las personas del mundo, nos encontraríamos con que los cambios diarios de estatura individual son relativamente mucho mayores que las diferencias medias de estaturas entre los individuos, a tal punto que ese constante cambio obligaría a cambiar de puesto en la línea a cientos de miles y aún a millones de personas, a intervalos relativamente cortos (10).

El punto principal que queda en claro es que entre dos elementos sucesivos de la secuencia no hay ninguna diferencia perceptible y que, más aún, la diferencia que pueda existir entre ambos va a estar oscilando incesantemente, ora a favor de uno, ora a favor del otro.

De lo anterior se deduce que es total y absolutamente arbitrario dividir esta secuencia, (o cualquier otra similar), en partes, única manera de obtener las clases correspondientes, en el presente caso, la de los altos y la de los bajos, ya que para ello es necesario trazar una separación entre dos de los elementos de la secuencia que, como se acaba de señalar, de una parte, no son, en ningún sentido de la palabra, perceptiblemente diferentes; y, de otro lado, van a estar cambiando de lugar, constante, incesante e inevitablemente lo que, en el caso de los individuos vecinos a la arbitraria, ilusoria y absurda línea demarcatoria, va a dar lugar a que sean, sucesivamente, altos y bajos en fracciones de tiempo muy pequeñas. Lo cual nos lleva a considerar la antedicha línea separatoria, no sólo como absurda, sino también, como realmente inexistente.

(9) Bunge. Op. cit., p. 159.

(10) Carroll Quigley. **La evolución de las civilizaciones.** Buenos Aires, Editorial Hermes, 1963, p. 54.

Evidentemente no faltará alguien que, demostrando tener una mentalidad filosófica, proponga como solución al problema suscitado líneas arriba, (suscitado a quien crea en la existencia de la clase de los altos y de la de los bajos y que trata de mantener su suposición), creando una tercera clase, la de los individuos de talla media, los que no son ni altos ni bajos. Pero, bien mirado el asunto, con esto no se resuelve ningún problema, sino más bien lo que logramos es complicarlo. En efecto, ya no sólo vamos a tener individuos que, por ratos, son altos y, a ratos, bajos, sino que hemos desdoblado el problema y, ahora, lo que tenemos es, de un lado, individuos que a ratos son altos y a ratos de talla mediana; y, de otro lado, individuos que a ratos son bajos y a ratos de talla media. Dicho de otra manera, agregando una tercera clase hemos duplicado nuestro problema. Cualquier persona de mediana inteligencia estará de acuerdo con nosotros en el sentido de que agregando clases multiplicaremos el problema y nada más.

Enfoquemos el asunto desde otra perspectiva. Supongamos que todos los seres humanos tuviesen una estatura standard, la que se desee, un metro, dos, tres, etc. Es evidente que todos y cada uno de ellos tendría la propiedad de medir alguna de las magnitudes mencionadas, pero nadie tendría, no tendría sentido afirmar de nadie, la propiedad de ser alto, puesto que no hay tal. Lo mismo ocurriría si, hipotéticamente, quedase un solo ser humano sobre la tierra. Tendría una estatura, pero, fuese ésta la que fuese, no sería ni alto ni bajo, excepto, si se quiere, en comparación, en relación, con los que hubo antes; conservaría sus cualidades, pero habría perdido sus relaciones.

Tenemos, pues, que el 'ser alto' es un concepto que no se corresponde con ninguna propiedad de ninguna cosa, sino con una relación que se establece entre los elementos sucesivos de una secuencia dada, (real o imaginaria). Ser alto es ya una relación, una comparación, no un punto de partida para recién hacer luego, en base a él, posteriores comparaciones. Se puede admitir, y de hecho así es, que se parte de un concepto de clase 'alto', pero este es ya un concepto relacional, no cualitativo. 'Ser alto' es una relación, surge de la comparación entre seres de diversas estaturas, de dicha comparación surge la división entre 'altos' y 'bajos', con todas las complicaciones ulteriores que se quiera, (y podemos recordar, por ejemplo, la primitiva —en varias de las acepciones de la palabra— clasificación entre pobres y ricos; a la hubo que "enriquecer" con una tercera clase, la clase media, y a las que posteriormente, como ocurre en las ameabas y otros animalitos cuando se reproducen, hubo que desdoblar con lo cual tenemos que los sociólogos trabajan al presente, hasta donde llega nuestra información, con seis clases donde originariamente hubo tan sólo dos).

A todo lo anterior debemos agregar el hecho de que como no existe una comunidad constituida por todos los seres humanos, sino que éstos viven separados en multitud de sociedades, grupos, sub-grupos, micro-grupos, y en las intersecciones entre éstos, la relatividad y subjetividad del concepto 'alto' se complica más aún. Es muy diferente la división que, entre altos y bajos, efectúa un pigmeo, que la que establece un esquimal, un noruego o un Watusi. Y así puede ocurrir que si el tal Pedro es un pigmeo y tiene una estatura mayor de un metro y medio es alto, entre los miembros de la comunidad en que vive; mientras que puede muy bien tener una estatura cercana a los dos metros y no ser alto, si es un Watusi.

Lo anterior demuestra, o trata de hacerlo, que nadie es alto, ni bajo a secas, es decir, de manera absoluta, autónoma, independiente, objetiva, sino en relación con otro u otros, dentro de un determinado grupo, entre los miembros de ese grupo, en comparación, implícita o explícita, generalmente implícita, con esos otros. Ser alto, o bajo, no está en el sujeto, no se da en él, no es parte constitutiva de ninguna cosa, como sí lo es, en cambio, el tener una determinada altura o estatura, con todas las precisiones que se quiera y todas las variaciones que se guste tomar en cuenta a lo largo del tiempo que se desee. Luego, no se trata de una propiedad sino de una relación. Las propiedades, como se ha señalado en los comienzos de este trabajo, se dan, están, son la cosa, las relaciones ni se dan, ni están, ni son la cosa, se establecen entre dos o más cosas y esto último es lo que ocurre en el caso examinado, en el cual, como esperamos haberlo demostrado, al afirmar que 'Pedro es alto', no se está señalando una propiedad, cualidad o característica de Pedro, sino una relación que éste guarda con otro o con otros miembros de un grupo determinado y sin la cual no habría dicha relación.

El que 'alto' sea un concepto de relación y no de propiedad, tiene algunas consecuencias interesantes. La primera, y más obvia, es que como tal, es un concepto relativo, (una relación absoluta sería una *contradictio in adiecto*). Ser alto en Liliput es algo radicalmente diferente a serlo en Brobdignac. Pero no solamente es un concepto relativo, también es un concepto subjetivo, y lo es en grado sumo; depende, en una muy buena parte, del sujeto catalogador, de su estado de ánimo, de sus tendencias, de sus simpatías y antipatías, de su buena o mala voluntad, y varía, o suele hacerlo, con todo ello. Y esta variabilidad es su tercer rasgo importante; es cierto que las propiedades, como todo lo que existe, o mejor, con todo lo que existe, de cuya variación, justamente, ellas son el índice, también varían, pero no en el mismo grado, con la misma rapidez y la misma radicalidad con que pueden variar las relaciones. Un pigmeo 'alto' puesto en algún país

nórdico se habría convertido en un ser humano 'bajo', bastante bajo. Podemos recordar a Gulliver quien, así de repente, se encuentra convertido en un gigante de los de α de veras, y luego, en un enano en el mejor sentido de la palabra. Mucho más radical, y apenas imaginable, sería la situación si se trata de imaginar al más alto de los liliputienses en el centro de Lorbruldrud, donde ya no sería bajo, ni siquiera enano, sino una especie de microbio. Y el más pequeño de los ciudadanos de Brobdignac sería, recíprocamente, no un ser alto, ni un gigante, sino una especie de bestia apocalíptica si lo trasladamos a Liliput. La cosa, el pigmeo, Gulliver, el liliputiense, no han variado, en el sentido cotidiano de la expresión, lo que ha variado es el medio y esta variación del medio, es decir, de los otros, determina, a su vez, cambios en la relación o relaciones del sujeto, entre otras, la de su pertenencia a la clase de los altos o bajos. Clases diferentes y relativas, es decir, dependientes, en los diversos grupos en los que se hace la mencionada clasificación. Finalmente, como ya también se ha señalado, la clasificación, el corte, la separación que se hace en la secuencia, lineal aquí, para dividir en altos y bajos, (o altos, bajos y de talla media), es total y absolutamente arbitraria. No hay ninguna razón natural u objetiva para colocar la línea divisoria en un lugar determinado y no una, diez, cien o mil unidades antes o después.

Y lo único que se puede afirmar acerca de conceptos relacionales, como los que estamos examinando, con rigurosa objetividad, es que, dentro de una serie o secuencia dada, (de altura en este caso), un elemento cualquiera es, en un determinado momento, más alto que todos los que están ubicados en uno de sus extremos y más bajo que todos aquéllos que están en el opuesto, salvo el primero y el último de la serie que son, respectivamente, el más alto y el más bajo de todos, el alto y el bajo superlativos. Es importante tomar en consideración que la estatura propia de cada miembro de la serie, al determinar el puesto que tiene en ella, determina la relación que guarda con los demás elementos de la misma; lo cual puede ser un factor más que contribuya a la confusión entre propiedades y relaciones, al menos en el presente caso.

Después de todo lo anterior parece que la aseveración del segundo ejemplo está perfectamente clara. En ella se afirma que la cosa representada por el sujeto gramatical, el ser humano llamado Pedro, tiene la propiedad, característica o cualidad de tener una determinada estatura, como todos los seres humanos y que, en su caso concreto es de, (equivalente, igual α), dos metros.

El hecho de tener dos metros, (o dos decímetros o dos decámetros), de estatura es una propiedad de la cosa. Es una propiedad física. Es natural, universal y esencial, en el sentido de

que es imposible que se carezca de ella, es una consecuencia inevitable de la extensión. Y, además, es perceptible, objetiva, unívoca y absoluta. Esto significa, primero, que todos podemos captar dicha propiedad, en una etapa previa, como una simple relación, con el mismo observador y con los demás miembros del grupo, luego, con mayor exactitud, en relación ya no con los otros, sino con una unidad de medida. Segundo, que es independiente de la apreciación de cualquier sujeto, incluso de quien posee dicha cualidad, (podría ocurrir que alguien creyese tener una estatura diferente a la que en realidad posee). Al ser objetiva, también es unívoca; alto, por ejemplo, al ser un concepto referente a relación, es subjetivo y equívoco: Pedro es alto para unos y bajo para otros, (o puede serlo); alto significa, (o puede significar), que pasa del metro setenta, pero también puede significar que pasa del metro ochenta, o quizá se exija que alguien para ser considerado alto tenga una talla mínima de un metro noventa. Por último, absoluto significa aquí, simplemente, indiscutible, al menos racionalmente; establecido lo que significa tener una determinada estatura, no hay lugar a discrepancia. No se puede establecer, en cambio, al menos racional, y objetivamente, qué significa alto, como lo hemos visto casi hasta la saciedad.

En cuanto al tercer enunciado propuesto, 'Aristóteles es griego', no faltarán quienes piensen que, pese a todo lo dicho anteriormente, aquí también se trata de señalar una propiedad, la de ser griego, de una cosa, Aristóteles. Estamos tan acostumbrados a ello que, automáticamente, lo aceptamos y sostenemos. Pero no es así. 'Ser griego' no es una expresión que se corresponda con ninguna cualidad de ninguna cosa.

No hay ninguna cosa que, de por sí, sea 'griega' o 'no-griega'. El término indica, generalmente, la procedencia, el origen de algo y esto, desde luego, es una relación entre, por lo menos dos cosas. Algo más, hay helenos porque hay bárbaros, es una distinción, diferenciación, separación o división entre unos y otros. Hay fieles en tanto que hay infieles y, si no hay heterodoxos, tampoco hay ortodoxos.

El 'ser casado' que se predica de Aristóteles en el último ejemplo se refiere también a una relación. Y esto en un doble sentido. Por una parte, en cuanto, como en el caso anterior, el término puede referirse, simplemente, a la división entre casados y solteros y, como acabamos de ver, hay unos en tanto hay los otros, porque hay los otros. Pero, por otra parte, también ocurre que si Aristóteles es casado o, mejor aún, para que Aristóteles pueda ser considerado en el grupo de los casados tiene que estarlo con alguien, tiene que ser marido de alguien, de alguna mujer, o de algunas. Si decimos que 'Aristóteles es marido...', en este caso tenemos, inmediatamente la sensación de que es un enunciado in-

completo, algo falta; automática e inmediatamente surge la pregunta de rigor: '¿de quién o de quiénes?' Sin embargo, en el enunciado 'Aristóteles es casado', gracias a la construcción gramatical, tenemos la sensación de una oración completa. Pero que ello suceda no significa que 'ser casado' sea una propiedad; no es tal, sino una relación entre, por lo menos, dos cosas, dos seres humanos, (generalmente de sexo diferente), alguien está casado con alguien o no lo está.

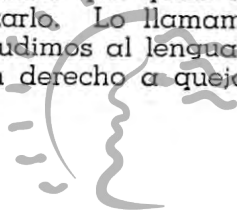
Algo más, alguien podría pensar que, a diferencia de lo que ocurre entre altos y bajos, en los casos de los dos últimos ejemplos, la clase de los casados y la de los griegos se distinguen, clara y tajantemente, de las clases de los solteros y de los bárbaros, respectivamente, (y de hecho así podría ocurrir, independientemente de lo que suceda entre altos y bajos), pero no es así. Entre solteros y casados podríamos colocar, cuando menos, a los concubinos. Y si bien el concepto de casado podría ser claro, en cambio el de soltero puede ofrecer problemas. Un hombre de treinta años es, en nuestra sociedad, indiscutiblemente soltero; pero, nos podemos preguntar si tiene sentido predicar tal cosa de un muchacho de quince años; contestaríamos que no, pero podemos recordar que algunas personas ya están casadas a esa edad, ¿entonces?

Un ciudadano ateniense se consideraba a sí mismo y era considerado por todos sus demás conciudadanos heleno; y un persa, del Gran Rey para abajo, era un bárbaro. Pero no faltaron, (ni podían faltar), los 'híbridos', gentes de *status* dudoso y discutible. Como grupo, los macedonios, de la época de Filipo en adelante, fueron fuente de perplejidad para los griegos más tradicionalistas, conservadores y reaccionarios que, como tales, creían a rajatabla en divisiones absolutamente excluyentes.

De todo lo anterior queremos destacar tres puntos que consideramos de suma importancia. El primero es que muchos conceptos aceptados como referentes a propiedades, en realidad se corresponden con relaciones. Y esto ocurre, como hemos visto, no sólo en el caso de las clases de los altos y de los bajos, sino en muchas otras clases. El segundo es que todos los conceptos referentes a relaciones son arbitrarios, relativos, subjetivos y equívocos. Finalmente, y en relación con lo inmediatamente anterior, señalaremos que partiendo del hecho de que las relaciones constituyen un criterio para la construcción de clases, sin embargo, estas clases no son natural, objetiva ni, mucho menos, radicalmente diferentes entre sí, lo que sí ocurre en el caso de las clases construidas a partir de cualidades de las cosas. Un pato y una gallina son cualitativamente diferentes, pero no lo son un hombre alto y otro bajo, ni tampoco un fiel de un infiel. Sin embargo, diferencias del tipo de esta última han servido, y sirven, para que unos

seres humanos traten a otros, no como la gallina trata al pato, sino como el zorro trata a ambos, agregando una crueldad que parece ser muy propia del hombre.

Quizá parezca tarea superflua gastar tantas páginas en demostrar, o tratar de hacerlo, todo lo anterior que muchos pueden considerar trivial, pero esto nos recuerda a Swift quien no sólo es el primero en demostrar, con la amplitud necesaria y un buen gusto insuperable, la relatividad y subjetividad de ciertos conceptos, sino que además desnuda, (y al hacerlo nos ridiculiza lo cual, a su vez, nos molesta), algunos de nuestros mecanismos psicológicos, como cuando nos hace el delicioso relato de la guerra, endémica y secular, que sostiene dos bandos de enanos, los unos partidarios de cascar el huevo por la parte ancha, y los otros, de hacerlo por la angosta. El motivo no puede ser más fútil y nos reímos a más no poder de esos pobres infelices. Pero si vamos y vemos un poco más allá y pensamos en la historia y, más grave aún, en el presente de nuestra especie, no lo hallamos tan gracioso. Nos molesta tanto que quizá acudamos al expediente más fácil para desautorizarlo. Lo llamamos misántropo y reaccionario (11). Pero si acudimos al lenguaje para disfrazar la realidad no tendremos ningún derecho a quejarnos de los resultados, mediatos o inmediatos.



Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

(11) Lo hace incluso alguien como Orwell, por lo general tan objetivo y mesurado, en un ensayo que le dedica. Cf. **Cazando al elefante y otros ensayos**. Buenos Aires, Editorial Kraft.

En torno al problema del tiempo

ARSENIO GUZMAN JORQUERA

En el presente estudio circunscribimos el análisis de ciertos aspectos del problema del tiempo al mundo físico. Consideramos que es en este plano en donde cualquier tratamiento objetivo de los problemas relacionados con el tiempo tiene que desarrollarse. En consecuencia, sostenemos que los diversos juicios que, saturados de matices emotivos, sobre el llamado tiempo subjetivo se emiten son irrelevantes, en general, en lo tocante al esclarecimiento de lo que sea el tiempo y de las propiedades que se le atribuyen. No negamos, por lo demás, el valor que en otros terrenos, el de la poesía por ejemplo, semejantes juicios pudieran tener.

Aunque la observación del mundo que nos rodea parece proporcionar un sólido fundamento para admitir la presencia de algo que figuradamente podemos denominar "flujo temporal", no creemos, sin embargo, que haya base suficiente para aceptar, en sentido estricto, un efectivo darse de tal "flujo", por lo menos no en el sentido de un "puro fluir" en el cual tengan lugar las cosas. Naturalmente, cualquier observador puede informarnos sobre cambios ocurridos en las cosas y su informe será sustancialmente correcto, pero interpretar esto como un acontecer de las cosas en el tiempo (o como un participar de su fluir) no parece ser igualmente correcto.

Concebimos el mundo real como un conjunto de procesos (1) y admitimos que el desarrollo implicado en todo proceso es temporal. No obstante, el reconocer tal situación no significa que podamos o debamos examinar separadamente procesos y temporalidad, caso en el cual inevitablemente surgirían dificultades, como

(1) En el sentido físico de la palabra, puede entenderse procesos como transformaciones energéticas. Este es el uso que en general hacemos del término. En tal sentido, si en los procesos tenemos concenaciones de acaecimientos, es la energía la que lleva de un acaecimiento a otro.

posteriormente podrá verse; sino que, por el contrario, resulta mucho más adecuado a los hechos, y más conveniente para la resolución o eliminación de numerosos problemas, admitir que, bien vistas las cosas, procesos y temporalidad se encuentran unidos, en el sentido de darse la sucesión temporal como un modo de ser de los procesos. Esto quiere decir que no es el caso de que el proceso sea posible únicamente si le precede la temporalidad como condición. Consideramos más apropiado sostener que fuera de los procesos, esto es, sin la existencia de ellos, carece de sentido hablar de una temporalidad. Por supuesto, es enteramente posible pensar en la temporalidad en sí misma, y en los procesos como algo que tiene lugar en el tiempo, en el cual y por el cual éstos son temporales; pero hacer esto significaría, en el primer caso, proceder exclusivamente en el nivel de la pura abstracción y, en el segundo, una inadecuada manera de enfocar la situación. El proceso es temporal, mas no significa esto que el proceso está en el tiempo. El tiempo no debe entenderse sino como concepto que designa la temporalidad dada en el proceso, como una nota constitutiva de éste, y no hay temporalidad sin proceso. Por lo demás, si tiempo significa temporalidad, entonces vale decir que hay tiempo sólo porque hay procesos.

Naturalmente, lo dicho nos lleva a pensar en la necesidad de una pequeña, pero importante, aclaración respecto de lo que habitualmente se entiende por proceso. No deberá éste ser considerado como una serie o concatenación de acaecimientos ordenada en el tiempo (2), puesto que tiempo es tan sólo un término que refiere a una nota constitutiva del proceso. Pensar en procesos como series de «acaecimientos ordenados en el tiempo» llevaría a presuponer un tiempo independiente de todo proceso, subsistente en sí mismo, en donde los procesos tuvieran lugar y en donde además éstos pudieran estar ordenados. Es necesario advertir, de otro lado, que el aceptar un tiempo subsistente en sí mismo conduce a pseudoproblemas que, como tales, resultan insolubles, por ejemplo: la negación del tiempo mismo, al pensar en el presente como división entre futuro y pasado y en éstos como no existentes, necesitándolo, no obstante, como condición para la ocurrencia de los procesos. O conduce a situaciones en las que pareciera posible pensar en propiedades del tiempo al margen de lo que ocurre en los procesos, por ejemplo: que es homogéneo, es

(2) Esta manera de entender los procesos puede encontrarse en diversos autores, por ejemplo: Mario Bunge. **La investigación científica**. Barcelona, Ediciones Ariel, 1972, p. 718. Asimismo, G. Bergman. **Filosofía de la ciencia**. Madrid, Tecnos, 1961, p. 110. Igualmente, H. Reinchenbach. **El sentido del tiempo**. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, p. 50.

ordenado, tiene una dirección; o por último, y mucho peor aún, puede inducirnos a pensar en un tiempo vacío (3).

Para evitar el surgimiento de semejantes dificultades resulta más adecuado pensar en los procesos como concatenaciones cualesquiera de acaecimientos. Lo único eliminado en la idea habitual es la suposición de que los procesos se den en el tiempo. Descartado tal supuesto, se advierte prontamente que sólo quien pensara en un tiempo en sí y procesos en él dados podría encontrarse con la dificultad de la negación del tiempo, justo por ser ese tiempo el concebido como constituido por pasado, presente y futuro (por lo demás, tales nociones están íntimamente ligadas a nuestros recuerdos y expectativas; y esto, aunque constituye un problema interesante, no es preciso discutirlo aquí) (4). De otro lado, resulta obvio que si tiempo es un término que designa la temporalidad y ésta sólo se da como nota constitutiva del proceso carece de sentido pensar en un tiempo vacío, es decir una temporalidad sin procesos.

Pensar que el tiempo tenga propiedades, tales como orden o dirección, es algo vinculado directamente con afirmaciones como las siguientes: hay diferencia clara entre pasado (antes) y futuro (después), el tiempo fluye de pasado a futuro, el pasado jamás retorna.

En una primera aproximación, el análisis parece mostrar que los problemas relacionados con las ideas de orden y dirección temporales están planteados en los términos de una concepción del tiempo como subsistente en sí mismo, pues sólo en ella nos parece posible considerar al tiempo como un fluir o poseyendo determinadas propiedades. De otro modo no se pensaría en propiedades del tiempo, sino, tal vez, en caracteres de los procesos mismos, lo cual haría más claros y simples ciertos análisis, además de cambiar el terreno de la discusión. Considerada la situación de acuerdo con lo anteriormente examinado, estaríamos, seguramente, en condiciones de afirmar que los mentados problemas no deberían en verdad surgir.

Existen, no obstante, numerosas ideas asociadas a los conceptos de orden y dirección del tiempo que no parecen ser tan fácilmente eliminables, además tales nociones bien pueden estar vinculadas con los procesos mismos y no solamente con una presunta temporalidad en sí. Esto justifica, indudablemente, un tratamiento más detenido de la situación.

(3) Cf. N. Hartmann. **Ontología**. México, Fondo de Cultura Económica, 1960, t. IV, p. 170 y ss.

(4) Un análisis de algunos aspectos de este problema puede encontrarse, por ejemplo, en A. Ayer. **El problema del conocimiento**. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 177 y ss.

Se ha considerado la posibilidad de esclarecer la noción de orden temporal reduciéndola al orden de las conexiones causales, y un buen ejemplo de esta orientación (5) se encuentra en Reichenbach quien afirma que "si *definimos* el orden del tiempo en función de la conexión causal, habremos mostrado cuáles son los rasgos distintivos de la realidad física que se reflejan en la estructura del tiempo y, también, habremos dado una explicación del vago concepto del orden del tiempo" (6). Por lo demás, en el mismo autor nos encontramos con la idea de que aunque la conexión puede proporcionarnos una definición del orden temporal, no permite determinar una sola dirección en el tiempo. La dirección única quedará determinada en virtud de una característica de ciertos procesos, ésta es el aumento de la entropía (7). Los procesos mecánicos, se dice, no proporcionan información respecto de la dirección del tiempo, esto por el hecho de ser considerados reversibles. De los otros procesos, los termodinámicos, que son justamente los que muestran aumento en la entropía, considerándoselos por tanto irreversibles, se afirma que, precisamente en su condición de irreversibles, nos permiten establecer una dirección única en el tiempo.

Planteado en estos términos el problema, hay en éste tres aspectos que podemos examinar. El primero se vincula con la pretendida definición del orden temporal en función de la conexión causal. El segundo está relacionado con la distinción entre orden y dirección en el tiempo. El tercero comprende la idea misma de dirección en el tiempo. En lo que sigue analizaremos únicamente los aspectos primero y segundo. La discusión acerca de si es o no correcto hablar de una dirección en el tiempo será dejada para otra oportunidad.

Veamos el modo en que puede aclararse el punto pertinente al orden temporal y la conexión causal y la definición del primero en función de la segunda.

Ocurre que si los procesos se toman como acaecimientos causalmente conectados y estas conexiones son de clase tal que algunos acaecimientos son causas y otros son efectos, se tendrá que considerar causas como anteriores y efectos como posteriores, pero entonces resulta claro que la conexión causal misma está siendo definida en función del tiempo. De otro modo no sería comprensible verdaderamente lo que quiere decirse cuando se ha-

(5) Esta idea se encuentra ya en Leibnitz; puede verse el ensayo de H. Reichenbach, titulado: "La teoría del movimiento según Newton, Leibnitz y Huyghens", en *Moderna filosofía de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1965.

(6) H. Reichenbach. *El sentido del tiempo*, p. 42 y ss.

(7) En verdad todo proceso real implica un aumento en la entropía dentro de un sistema.

bla de causas y efectos. No puede ser de otro modo pues si la definición del orden temporal requiere que en todo caso quede determinado un "antes" y un "después", la conexión causal deberá incluir estos elementos, si es que de algún modo el orden causal representa rasgos de la realidad física que se reflejan en la estructura del tiempo.

De lo que antecede se infiere que, en cuanto a la definición respecta, se está considerando la relación causal de manera tal que si con ella se vinculan dos acaecimientos, digamos a modo de ejemplo que el acaecimiento A (causa) acarrea el acaecimiento B (efecto), la conexión esté sometida, por lo menos, a las siguientes condiciones: primero, que si A acarrea B, lo inverso no pueda ser sostenido como verdadero (por lo menos no en el mismo instante y en el mismo sentido); segunda, que se dé un lapso temporal entre A y B (A es anterior y B posterior).

Vistas así las cosas es de advertir que lo predicado de la conexión causal será lo previamente predicado del tiempo. Si en tal condición el orden temporal va a ser definido por el orden causal, en semejante definición no diremos más que lo que ya se hubiera dicho del tiempo. Por lo tanto, no consideramos correcto intentar definir orden causal en función de conexión causal.

Pasemos a considerar ahora el segundo aspecto del problema.

La idea de que los procesos mecánicos (concebidos como reversibles) pueden ser descritos de una manera invertida es básicamente correcta; más aún, hasta es posible pensar en encontrar procesos reales que coincidan con la descripción invertida de otros. Si tal cosa ocurriera podría entonces tenerse por correcto argumentar que ciertamente los procesos mecánicos, siendo reversibles, no nos proporcionan base suficiente para determinar una dirección única en el tiempo, pues el carácter mismo de su reversibilidad estaría indicándonos dos direcciones; imaginando, además, que el tiempo puede marchar en cualesquiera de ellas. Lo establecido sería solamente un orden temporal, pues en un proceso cualquiera y en lo que se considerara su inverso la disposición de acaecimientos sería la misma, y de este modo se encontraría siempre diferencia entre lo que es antes y lo que es después. Mas llamar a algo "antes" o "después" (pensando en un antes y un después que realmente lo fueran) dependería de la dirección en que realmente el tiempo marchara. Llegaríamos finalmente a la conclusión de que si bien los procesos reversibles permitirían establecer un orden, sería necesario examinar otro tipo de procesos si se quisiera establecer una dirección en el tiempo.

Si los procesos mecánicos, para los efectos de la definición del orden temporal, se interpretan como cadenas de acaecimientos causalmente conectados, de estas conexiones puede concebirse, igualmente, que son reversibles, de modo que si con ellas puede

parecer posible definir un orden, no será, sin embargo, posible determinar una dirección.

Pero si la mentada reversibilidad es meramente ideal, no es posible ver en qué sentido son los procesos mecánicos *en cuanto tales* reversibles. Si la reversibilidad no es físicamente real, no es el caso entonces de que el proceso mecánico pueda mostrar dos direcciones en el tiempo; no se daría el hecho de reflejarse un rasgo de la realidad física en la estructura del tiempo. La presunta reversibilidad de los procesos mecánicos parece ser, en verdad, meramente ideal, y se da sólo como una consecuencia de las propiedades de las ecuaciones que los representan, no como manifestación de una propiedad física de tales procesos.

Si el orden causal presupone, como viéramos ya, un orden temporal (antes y después), resulta en apariencia razonable creer que si B está entre A y C en un "tiempo positivo", en un "tiempo negativo" (en el caso de los procesos mecánicos, nuevamente considerados reversibles) B estaría entre C y A, pues en este caso lo anterior sería posterior y viceversa, manteniéndose la diferencia entre uno y otro y por tanto un orden. Pero si lo anterior y posterior son justo eso, no parece correcto pensar sin más, que inversiones en el orden causal sean posibles, salvo el caso de proceder en el plano puramente conceptual; mas incluso en este nivel puede parecer autocontradictorio pensar que lo anterior sea posterior y viceversa mientras nos referimos al mismo proceso.

Además, que los procesos puedan ser descritos como invertidos no conduce necesariamente a pensar en dos direcciones para un orden dado en un proceso, como si tal orden no estableciera también una dirección. El hecho de que en las secuencias A — B — C y C — B — A, representantes de tiempos "positivo" y "negativo" respectivamente, A sea anterior y C posterior, en un caso, y C anterior y A posterior, en otro, está, por supuesto, estableciendo una dirección para cada secuencia, y aunque, en el terreno de la abstracción, conjuntamente tomadas estas secuencias pueda pensarse en dos direcciones del tiempo, no parece razonable concluir que, por tal motivo, se esté determinando un orden solamente y no una dirección; pues, o se da como cosa de hecho, y es en este sentido que hablamos de los procesos, la secuencia A — B — C y tenemos una dirección bien establecida, de A hacia C, o se da la secuencia C — B — A, también con una dirección bien determinada y única, de C hacia A, y no es el caso de que se den ambas secuencias conjuntamente y constituyendo un solo proceso, a no ser, claro está, que se pensara en un único y mismo proceso "caminando" hacia adelante y hacia atrás en una misma sucesión temporal, pensamiento que sería obviamente sin sentido, o por lo menos no coincidiría con ninguna de nuestras experiencias. Si se pensara que A — B — C y C — B — A representan dos pro-

cesos, invertido el uno respecto del otro, puesto que en este caso se trataría de dos procesos distintos, no resultaría pertinente hablar de dos direcciones del tiempo, cada proceso constituiría una secuencia que daría lugar a un tiempo "positivo". Esto precisamente por ser la temporalidad nada más que una nota constitutiva del proceso. Cada proceso conlleva su temporalidad y a ésta podemos llamarla "positiva" en cada caso. "Positiva" en el sentido de darse efectivamente en los procesos. No se piense por tanto, erróneamente, que la temporalidad del proceso sería "positiva" únicamente respecto de una "negativa"; esto último, en nuestra opinión, carece de sentido por cuanto la idea de inversiones en el orden temporal y causal, o de tiempos "positivo" y "negativo", sólo puede surgir si se presupone deliberada o indeliberadamente un tiempo subsistente en sí mismo, en el cual se den los procesos y en donde éstos puedan desarrollarse hacia adelante o hacia atrás.

Visto el carácter sumamente problemático de la supuesta reversibilidad temporal y de la separación radical de orden y dirección temporales, sostenemos que es más correcto pensar, como adelantáramos ya (véase la condición primera respecto de la conexión causal), que el orden causal es unidireccional; es decir que no sería el caso de no quedar mediante éste determinada una dirección en el tiempo (si semejante cosa hubiera de admitirse, por supuesto). De esta manera puede comprenderse sin resultarnos en absoluto extraño que si se toma la conexión causal como base para construir una red causal, ésta no sólo muestre un orden, sino también una dirección, apareciendo ante nosotros como abierta. Todo esto justifica afirmaciones como la de que el pasado no retorna, lo que, naturalmente, coincide plenamente con la experiencia (8). Ocurre así dado que, como anteriormente mostráramos, lo que se dice de la conexión causal es nada más lo dicho respecto del tiempo, y si a éste lo pensáramos ordenado y direccional lo mismo habríamos de pensar de aquélla.

Una atenta consideración de lo expuesto nos lleva a reconocer que es el par mismo anterior-posterior, como cosa de hecho, unidireccional, y si sobre esta base establecemos conexiones causales, éstas deberán ser igualmente unidireccionales. De acuerdo con esto podemos afirmar que es la relación anterior-posterior la que nos lleva a concebir cosas como orden o dirección, y sea que de ella hablemos como de un orden o como de una dirección, realmente, en el fondo, estamos hablando de lo mismo; por tanto, no parece ya muy adecuado pretender establecer una separación en-

(8) Que la red sea abierta o cerrada es en todo caso algo que en su determinación depende de la experiencia.

tre ambos, como si en verdad representaran situaciones diferentes. En cuanto se diga haber establecido un orden, en estos términos, se habrá establecido una dirección y viceversa. Lo expresado puede quedar más claro si tomamos como punto de partida el mundo concebido como conjunto de procesos. Sobre esta base resulta correcto pensar que en cuanto la conexión causal presupone un anterior y un posterior (causa y efecto) y los conceptos de orden y dirección temporales mencionan justamente lo mismo, tanto orden y dirección temporales como conexión causal remiten en última instancia al mismo hecho, a ese modo de ser del proceso al que denomináramos temporalidad, siendo en los procesos donde un acaecimiento puede ser considerado anterior y otro posterior y en donde éste puede llamarse efecto y aquél causa.

Así considerada la situación, deberemos reconocer que, en definitiva, no es correcto hablar de orden temporal sin admitir que éste implique necesariamente una dirección. Se confirma además la insuficiencia e inutilidad del intento de definir orden temporal en función del orden causal.

Llegados a este punto, sostenemos que es posible y enteramente correcto pensar en el orden temporal, por no hablar más que de él, como la disposición misma de los acaecimientos que constituyen los procesos, y que sea cual fuere la manera en que éstos se desarrollaran siempre podríamos referirnos a ella como a un orden; pero éste sería el orden de los procesos, y no vendría al caso considerarlo, sin más, como el orden del tiempo. Si aquél es cosa de hecho, no parece pertinente tratar de definirlo de algún modo; cabe, tal vez, únicamente mostrarlo o describirlo.

Queda, no obstante, y en última instancia, la noción de una ordenación o dirección en los procesos mismos. Determinar si hay algún motivo justificado para referirnos a los procesos en estos términos, o si estos tienen como cosa de hecho una disposición cualquiera a la que llamamos orden o dirección y nada más, o si tal vez, en relación con la posibilidad anteriormente mencionada, no tiene sentido aplicar los conceptos de orden o dirección a cosas de hecho, es problema que esperamos examinar en otra oportunidad.



La probabilidad y los enunciados científicos empíricos

LUIS PISCOYA HERMOZA

1. Se cree a menudo que el concepto de probabilidad es aplicable sólo a un sector específico de los enunciados científico-empíricos. Asimismo, se considera que dicho sector específico está constituido por los enunciados cuya verdad no puede ser decidida por falta de información suficiente en un momento determinado. De esta manera la probabilidad sirve para expresar una limitación gnoseológica circunstancial y se echa mano de ella cuando la aplicación de los tradicionales valores verdadero-falso resulta muy forzada.

Este trabajo se propone probar que el planteamiento anterior es equivocado y desorientador. Sostendremos que los valores de probabilidad son los únicos rigurosamente adscribibles a todos los enunciados científico-empíricos y que los verdadero-falso son predicables de tales enunciados sólo provisionalmente, en tanto no se haga un análisis radical.

Formulamos a continuación nuestras dos tesis principales:

- 1.1. Todo enunciado científico-empírico es necesariamente un enunciado de probabilidad.
- 1.2. Los enunciados científico-empíricos son capaces de proporcionar información sobre el mundo porque son enunciados de probabilidad.

Para aportar argumentos que fundamenten nuestras tesis, en lo que sigue aclararemos el sentido en que usamos algunos términos.

2. Llamamos enunciados científico-empíricos a los que afirman la existencia de ciertas relaciones constantes entre los hechos y son del tipo "para todo objeto x si x es P , entonces x es Q ". En

el esquema anterior las letras P y Q pueden ser interpretadas como predicados métricos o no. Por tanto, las denominadas leyes científicas son enunciados científico-empíricos.

Asimismo, cuando los enunciados anteriormente caracterizados están lógicamente organizados forman sistemas hipotético-deductivos que reciben el nombre de teorías.

3. Son enunciados de observación de la clase p_k aquellos que contienen un número finito n de nombres y atributos ($n \geq 1$), y coordenadas espacio-temporales. Un ejemplo es:

- a) Al lanzarse el dado Y sobre la mesa de juego de la casa No. 8 de la calle 15 de la ciudad de Lima, a las 3.00 p.m. del 2 de febrero de 1970 se obtuvo un As.

En este caso el sub-índice k se refiere: 1) al nombre Y; 2) a la dirección y ciudad; 3) a la fecha y a la hora; 4) a la propiedad de ser un As. Asumimos que los enunciados del tipo p_k son decidibles mediante la experiencia como verdaderos o falsos y son los adecuados para dar interpretaciones bivalentes a los sistemas lógicos.

Postulamos, además, que todo enunciado científico-empírico puede ser corroborado u objetado por un enunciado p_k y que las interpretaciones dadas a fórmulas que no son lógicamente válidas, usando enunciados p_k , son también del tipo verdadero-falso en tanto la experiencia es relevante para el valor que ellas asuman.

4. A los llamados enunciados lógicamente verdaderos los llamamos fórmulas lógicamente válidas en el sentido de que todas sus posibles interpretaciones son verdaderas. El predicado, verdadero a priori sólo tiene sentido para nosotros si se atribuye a una fórmula lógicamente válida*.

Como ejemplos de fórmulas lógicamente válidas indicamos las tautologías que son fórmulas de n variables de enunciado que son verdaderas para sus 2ⁿ arreglos de valores verdadero-falso.

Aunque insistamos en lo que parece obvio aclaramos que es lógicamente válido el siguiente razonamiento: *Si Juan es mayor que Pedro luego Pedro es mayor que Alicia, pero como no es cierto que Pedro sea mayor que Alicia, en consecuencia no es cierto que Juan sea mayor que Pedro.* Evidentemente el ejemplo ante-

* Anotamos como una posible limitación de esta afirmación que el predicado "verdadero a priori" también se atribuye a los enunciados de la matemática pura sin por ello necesariamente presuponer que éstos son lógicamente válidos. Sin embargo pensamos que aun de concederse plenamente esta limitación no se altera en lo más mínimo la corrección de nuestro planteamiento.

rior no es una fórmula pero es lógicamente válido porque, aunque puede determinarse empíricamente el valor de cada enunciado atómico, el valor de todo el razonamiento es una función de verdad siempre verdadera. Por tanto, dicho razonamiento es una interpretación de una fórmula lógicamente válida y es también lógicamente válido.

5. Si en armonía con el criterio tradicional se afirma que los enunciados científico-empíricos son susceptibles de ser verdaderos o falsos y se descarta cualquier otra posibilidad, entonces de acuerdo con lo dicho en 3 y en 4 es posible que pertenezcan a la clase de los enunciados del tipo p_k o a la clase de las fórmulas lógicamente válidas y sus interpretaciones. Demostraremos a continuación que ambas opciones conducen a error y que, en consecuencia, debe buscarse otro planteamiento que supere las dificultades que conlleva la tradicional perspectiva bivalente respecto de todo enunciado. Dicha perspectiva tiene sus raíces en la aceptación sin limitaciones de la vigencia del principio del tercio excluido.

5.1. Analizaremos primero la primera opción que incluye a los enunciados científicos empíricos dentro de los de la clase de los p_k . Haciendo una comparación formal encontramos que los enunciados científico-empíricos se diferencian de los p_k porque no exhiben nombres y son de la forma típica general universal. De esta suerte, mientras que todo enunciado p_k es verificable mediante un número determinado de observaciones, un enunciado científico-empírico no puede ser verificado en el mismo sentido porque pretende ser verdadero para todos los casos conocidos y, en principio, conocibles. En breve, las variables de individuo en un enunciado científico-empírico pueden ser asumidas como definidas para un dominio no finito. En consecuencia, debido a que no puede precisarse el número de observaciones que convertirían en verdadero a un enunciado científico-empírico, estos no pueden ser asimilados a los del tipo verdadero-falso.

5.2. Para examinar la segunda opción previamente exponemos algunos resultados obtenidos en las investigaciones sobre la probabilidad lógica y la teoría de la información. Luego usaremos estos resultados en nuestras conclusiones.

5.2.1. Diremos, siguiendo a Karl Popper, que p es un posible falsador de un enunciado científico-empírico $(x) (Fx \rightarrow Gx)$ si desde p es deducible $\sim(x) (Fx \rightarrow Gx)$ y $\sim p$ es deducible desde $(x) (Fx \rightarrow Gx)$. Dado un enunciado científico-empírico cualquiera h su grado de falsabilidad está determinado por la clase de sus posibles falsadores.

La probabilidad lógica de h está dada por el complemento a 1 de su grado de falsabilidad. Así una tautología que carece, obviamente, de falsadores tiene una probabilidad lógica igual a 1.

Anotamos que la definición anterior de probabilidad coincide para los cálculos con la dada por Wittgenstein, Carnap y Kneale, que usan el concepto, semejante al de Popper, de rango.

5.2.2. De conformidad con la teoría métrica de la información creada por Claudio Shannon y otros lógicos y matemáticos, es posible calcular la cantidad de información transportada por un grupo de signos si se puede calcular la probabilidad de todos y cada uno de ellos. Para ello es suficiente usar la siguiente fórmula:

$$H = - \sum_{i=1}^n p_i \text{ Logaritmo } p_i$$

la cual puede adquirir diferentes niveles de complejidad según la naturaleza del mensaje cuya información se desea medir.

Si admitimos la aplicabilidad de la definición de probabilidad de Popper encontramos, aplicando la fórmula, que la cantidad de información transmitida por una tautología es igual a cero. Si se cuestionara la adecuabilidad de la definición de Popper podría recurrirse al examen de los principios de funcionamiento de una tautología y de la fórmula de Shannon. Así, mientras una tautología es lógicamente válida porque admite toda interpretación posible sin excluir ninguna, la fórmula de Shannon asume un valor diferente de cero sólo cuando descarta uno entre al menos dos valores de probabilidad p_i cada uno diferente de cero. Esto significa que una tautología se comporta de modo semejante a la fórmula de Shannon, cuando se da el caso que esta última no descarta ningún valor de probabilidad, esto es cuando $H=0$. De esta manera hemos dado argumentos, valiéndonos de los resultados más elementales de la teoría de la información, que hacen plausible la hipótesis de que una tautología carece absolutamente de contenido informativo.

5.3. En atención a lo dicho en 5.2.1. y 5.2.2., podemos afirmar que los enunciados científico-empíricos no pueden ser del tipo de los lógicamente válidos, pues, evidentemente, proporcionan información sobre el mundo. Sólo enunciados con contenido pueden permitir cumplir la función principal de la ciencia que es la de dar explicaciones satisfactorias de los hechos y sólo los enunciados de probabilidad pueden tener contenido informativo.

Este resultado permite derivar una especie de antinomia, pues por un lado es objetivo del conocimiento lograr formulaciones cuya verdad sea irrecusable, por otro lo es enriquecer más su contenido con información sobre la realidad. Los enunciados lógicamente válidos cumplen lo primero a precio de no poder, en prin-

cipio, cumplir lo segundo. Los enunciados científico-empíricos cumplen lo segundo a cambio de no poder satisfacer lo primero.

6. La argumentación precedente nos autoriza a sostener que las posibilidades abiertas por la disyunción planteada en 5, conducen a resultados insatisfactorios. Por tanto, como los enunciados científico-empíricos no pueden ser tipificados ni como enunciados sintéticos de la clase verdadero-falso ni como lógicamente válidos, entonces postulamos que ellos pueden ser caracterizados con menos inconvenientes como enunciados de probabilidad (tesis 1.1.).

Esta última hipótesis es compatible con el hecho de que el conocimiento avanza mediante aproximaciones y con la necesidad de contenido informativo de los enunciados científico-empíricos (tesis 1.2.). Asimismo, sin rechazar completamente la tradicional interpretación bivalente de todo enunciado, la ubica en el sector en que ésta no origina dificultades. También pensamos, pues, que la noción de probabilidad nos proporciona la opción que mejor concuerda con la naturaleza del discurso y del trabajo científico.

En esta ponencia nos hemos limitado a diseñar las bases para una mejor comprensión de los enunciados científico-empíricos, pues principalmente hemos indicado lo que no conviene a ellos. Desafortunadamente la noción de probabilidad no es unívocamente interpretada por los epistemólogos de tal modo que el esclarecimiento de su sentido es necesario para alcanzar una visión de conjunto del problema, sin embargo, esta tarea escapa a los alcances de este trabajo.

La vida villana en el teatro de Lope

WASHINGTON DELGADO

INTRODUCCION

I

Un motivo constante y singular en el teatro lopesco es el de la honra villana desarrollado, principalmente, en tres obras maestras: "Fuente ovejuna", "Peribáñez y el comendador de Ocaña" y "El mejor alcalde, el rey". El análisis de este motivo exige resolver algunas cuestiones previas. La primera y fundamental: su nacimiento, su origen.

El honor es una virtud aristocrática, nacida en la Edad Media y que adquiere una especial vitalidad en España, donde su ejercicio e importancia se mantienen hasta el Siglo de Oro, y después también. En la literatura castellana, la honra, la defensa de la honra, la venganza por la honra dañada, son motivos literarios que se repiten a lo largo de varios siglos. Así, lo vemos aparecer en el primer monumento literario del idioma: el "Poema del Cid", cuyo argumento —según Pedro Salinas— es un continuo perder y recuperar la honra. El motivo abunda en la literatura española de los siglos XII, XIII y XIV y tiene su culminación medieval en las Coplas de Jorge Manrique, donde la vida de la honra, aunque inferior a la gloria celeste, es muy superior a la perecedera vida terrenal. El motivo de la honra decae durante el breve renacimiento español; pero es recogido, remozado, enriquecido y transformado por Lope de Vega y sus continuadores teatrales: Tirso de Molina, Vélez de Guevara, Pérez de Montalván y aun Rojas Zorrilla quien, aunque propiamente pertenece al ciclo calderoniano, en este punto está acaso más cerca de Lope que de Calderón. El principal aporte al desarrollo del motivo de la honra es su atribución a villanos y labriegos, a personajes totalmente desvinculados de la nobleza y, más bien, enemigos de ella en muchas ocasiones. Posteriormente, Calderón lleva a su máxima profundidad el análisis y tratamiento dramático de la honra; pero, por otra parte, la empobrece

al convertirla en un código formal que determina la conducta mecánica de unos personajes sumamente inconcretos.

Después de un largo decaimiento, que depende acaso de la postración general de la literatura española, el motivo de la honra reaparece de una manera estruendosa, pero trivial, en el teatro altisonante, hueco del siglo XIX; el teatro de Echegaray, Sellés, Dicenta. La generación siguiente, generación por excelencia en la historia española, la del noventaiocho, considera irrisorios y hasta dañinos muchos motivos y personajes de más o menos vieja tradición: Don Juan, el honor calderoniano, los toros. Hay, de todas maneras, dos obras magistrales donde el motivo de la honra tiene importancia fundamental, pese al tratamiento degradante: "Los cuernos de don Friolera", de Valle Inclán y la dilogía novelística "Tigre Juan" y "Curandero de su honra" de Ramón Pérez de Ayala. Ultimamente, todavía, lo hallamos y sin las degradaciones que sufrió a manos de los escritores del noventaiocho, más bien con cierta anacrónica grandeza, en el teatro de García Lorca: en "Bodas de sangre" y sobre todo en "La casa de Bernarda Alba". Entre paréntesis quiséramos señalar, como hecho curioso, que García Lorca y Rafael Alberti vuelven a dar prestigio a lo que había sido despreciado por el noventaiocho: los toros, la honra, el folklore andaluz.

La vitalidad del motivo de la honra — que como hemos visto en rápido vuelo tiene una larga y rica historia en la literatura castellana — se debe a que no permaneció unido a la nobleza feudal; de lo contrario, hubiera muerto con ella antes de que España alcanzara la madurez cultural y política. La aparición de personajes que no son nobles y, sin embargo, poseen el sentimiento de la honra y se atreven a defenderla y aun a vengarla cuando es ultrajada, aparecen en la literatura como creación típica y singular de Lope de Vega. Sin embargo, él no los inventó: los encontró en la realidad.

La honra nació, como piensa Huizinga, de la desmesurada soberbia de los señores feudales; paralelamente, creemos que la honra villana tiene por origen un no desmesurado, pero intenso orgullo villano. Lo mismo que la honra, el orgullo villano se encuentra también magníficamente desarrollado en la obra de Lope; y no es extraño que suceda así, porque Lope muestra en su teatro multitud de aspectos de la vida villana: usos, trajes, ambientes, bailes, canciones, lenguaje y sentimientos.

Para analizar la honra villana en el teatro de Lope hemos considerado necesario, por todo lo expuesto, analizar previamente el orgullo villano que, desde un punto de vista literario, es también una creación lopesca. En este sentido, hay dos obras capitales: "Los Tellos de Meneses" y "El villano en su rincón". La primera, la hemos analizado en anterior oportunidad; la segunda es el objeto de este trabajo.

II

“El villano en su rincón” es una extraña comedia, en apariencia carente de unidad, equívoca en su significado y con una estructura doblemente barroca: por su forma y por su contenido. Formalmente, como todo el teatro de Lope y sus continuadores, mezcla tiempos, espacios y acciones diferentes en un tejido deslumbrante por la energía del dibujo y la riqueza del color. En lo referente al contenido, el barroquismo de la obra asombra más por lo inusitado: comienza y se desarrolla como una clásica alabanza de aldea y menosprecio de corte; pero acaba inesperadamente en una encendida y extremada exaltación del poder absoluto del rey.

El elogio de la vida villana fue un motivo por el que Lope tuvo especial predilección como lo demuestra la frecuencia con que aparecen temas, asuntos, caracteres y asuntos villanescos en su incommensurable producción dramática. En muchas comedias suyas aparecen toques, apuntes, rasgos de la vida villana, y un buen número la tienen por motivo principal; las obras fundamentalmente villanescas son, justamente, lo mejor del teatro lopesco: “Fuenteovejuna”, “Peribáñez”, “El infanzón de Illescas”, “Los Tellos de Meneses”.

En el conjunto de este teatro de villanía destaca claramente y con luces propias, “El villano en su rincón”, obra que a sus muchos méritos agrega el de ser una llave maestra para penetrar, si no en el pensamiento e intención, que acaso no existen, por lo menos en el sentimiento y la actitud lopesca ante la vida villana. Semejante a las comedias citadas de Lope —sobre todo a la historia de los Tellos— se distingue, sin embargo, por algunas características muy peculiares, entre las que cabe destacar dos: el plano casi exclusivamente moral en que acontece la acción y el carácter abstracto de los personajes.

Aunque existen —y así sucede siempre en el teatro de Lope— ambientes y diálogos acentuadamente realistas, el escenario de la obra es caprichoso y fantástico: una Francia más bien utópica y por momentos —los momentos realistas— andaluza. La irrealidad escénica se explica porque el conflicto dramático de la comedia no es psicológico, ni histórico, sino moral: aunque hay una intriga amorosa y se suscitan también otras acciones dramáticas, como la clásica disputa entre el padre ahorrativo y el hijo pródigo, los conflictos básicos y principales son el de la vida villana enfrentada a la vida cortesana y el de la libertad del villano en pugna con el poder del rey.

Por este carácter singular del escenario y los conflictos dramáticos desarrollados, los personajes de “El villano en su rincón” son marcadamente abstractos; lo que se nota hasta en los nombres de los protagonistas: el rey es simplemente el rey y el villano se llama Juan Labrador, nombre de transparente alegoría como el de un personaje de las moralidades medievales.

Lo más sorprendente y sujeto a controversia de “El villano en su rincón” es su significado final. ¿A qué obedece el cambio repentino

del motivo central de la comedia? ¿Quién vence en definitiva, el rey o el villano? Por estas razones, por esta inexplicabilidad aparente del sentido último de la obra, Zamora Vicente piensa que ante ella fracasan los esquemas clasificatorios del teatro de Lope, el tan conocido de Menéndez Pelayo, por ejemplo. No es, efectivamente, ni una "comedia de costumbres rurales", ni una comedia pastoril, ni un drama histórico o legendario.

Nosotros creemos que hay dos caminos para explicar la significación, el sentido de "El villano en su rincón": uno es la comparación con otras comedias lopescas similares; el otro, la adecuación de la obra al ambiente histórico y social en que vivió Lope.

En el primer camino hay una obra singularmente parecida a "El villano en su rincón": la dilogía dramática "Los Tellos de Meneses", cuya primera parte sobre todo, nos parece íntimamente ligada a la fábula de Juan Labrador; los motivos centrales son los mismos: la comparación entre vida villana y cortesana, y el enfrentamiento del rey y el villano. "Los Tellos de Meneses" es históricamente más concreta, psicológicamente más veraz, dramáticamente más armoniosa, fluida y unitaria. No quiere decir esto que sea mejor; es más realista, simplemente. "El villano en su rincón", en cambio, es una obra alegórica, semejante a una moralidad o a un auto sacramental; no es extraño, por esta razón, que Juan de Valdivieso haya hecho de ella una versión "a lo divino", encontró una materia fácilmente maleable, una estructura dramática y unos personajes tan propios del teatro religioso que bien se podría denominar a la comedia de Lope: auto sacramental "a lo profano".

El segundo camino, el de la interpretación de la comedia a la luz del ambiente histórico en que fue escrita, permite precisar más estrechamente su sentido. Lope no es un escritor de tesis ni de problemas; no es tampoco el intelectual lúcido que tiene una plena conciencia del mundo que lo rodea; no es un filósofo, ni un historiador. Pero Lope es un escritor extraordinariamente receptivo y recoge en su obra todas las influencias, todas las incitaciones de su tiempo. Así, "El villano en su rincón" es como una suma de todos los aspectos, matices y situaciones de la vida villana que Lope conoció por experiencia personal inmediata, o por la tradición y el folklore a los que fue tan aficionado, o por la lectura de crónicas e historias que tantas veces dieron temas y asuntos a su teatro. "El villano en su rincón" no tiene una sola fuente: es el resultado de una múltiple sabiduría literaria, histórica y vital; su explicación exige, por eso, penetrar en el complejo mundo histórico donde nació.

En resumen y para concluir, hemos usado dos métodos para esclarecer el sentido de "El villano en su rincón": la comparación con otras obras lopescas y la interpretación histórica. Esperamos no haber errado totalmente el camino y que este trabajo ayude a comprender la intención, el sentido o el valor literario del teatro villanesco de Lope de Vega.

FUENTES DE "EL VILLANO EN SU RINCON"

1) *Epitafios, cuentos y refranes*

"El villano en su rincón" es una de las comedias más complicadas de Lope, maestro y fundador de las complicaciones barrocas del teatro español. Aparte de las intrigas amorosas, de los donaires de graciosos, de las poesías líricas, coplas populares y danzas aldeanas que matizan esta comedia, su motivo central se va distorsionando y transformando a medida que la acción avanza, de tal modo que el inicial elogio de la vida villana resulta al cabo una mística exaltación de la monarquía. Y como último enredo de tejido dramático encontramos todavía que esta asombrosa comedia no sólo es complicada en su juego escénico: lo es también en sus fuentes.

Marcel Bataillon (1) y Alonso Zamora Vicente (2) son los que con mayor detenimiento y precisión han estudiado este problema. A lo que parece, según sus investigaciones, Lope juntó en su fértil imaginación varias incitaciones diferentes en su contenido y en su especie: refranes, cuentecillos, epitafios, romances y canciones populares, poesía pastoril y prosa didáctica renacentista e inclusive un suceso de la historia hisano-francesa a comienzos del siglo XVII.

"El villano en su rincón" está vinculado desde su título al refranero castellano. En ese sentido, Zamora Vicente indica tres refranes, el primero —recogido por Juan de Valdés— y el segundo —por el maestro Correas— son prácticamente iguales: "Ese es rey, el que no ve rey" y "Ese es rey que nunca vio rey; o que nunca vio al rey". Ambos refranes aluden a la orgullosa independencia del villano en su relación con el Rey o el Estado. El otro refrán citado por Zamora se refiere más bien al agudo sentido de propiedad que tienen los villanos y que es el sustento de su riqueza y de su fuerza; el refrán en la lección del maestro Correas dice: "Ese es rico de vero que con lo suyo está contento" (3). Este refrán alaba la contección y la sobriedad de la vida villana prerrenacentista, virtudes que constituyen la base del carácter de Juan Labrador en la comedia que tratamos y de Tello de Meneses el Viejo en la dilogía "Los Tellos de Meneses". El ideal villanesco de satisfacerse con los bienes personales sin pretender invadir aventuradamente territorios ajenos está expresado también en otros refranes: "Cada uno donde es nacido, bien se está el pájaro en su nido", "Cada uno está bien en su casa". Tales refranes nacen de la conciencia villana de que su fuerza reside en el señorío de la propiedad, en la posesión de una riqueza concreta, desvinculada de tradiciones o derechos abstractos e ideales (4). Este señorío de la propie-

(1) Marcel Bataillon: "El villano en su rincón". Incluido en **Variación de clásicos españoles**.

(2) Alonso Zamora Vicente. Prólogo a **El villano en su rincón**.

(3) Gonzalo Correas. **Vocabulario de refranes y frases proverbiales**.

(4) Alfred von Martin. **Sociología del Renacimiento**, p. 22.

dad está refrendado por otras locuciones proverbiales: "Mientras en mi casa estoy, rey me soy", "Cada uno en su casa es rey", "Cada uno puede hacer de su capa un sayo".

El carácter de Juan Labrador parece construido sobre un cimiento de esa sabiduría popular castellana que Lope manejaba tan hábilmente, como lo demuestran otras comedias suyas cuyo título, intriga o caracteres están igualmente sustentados en un proverbio, dicho o consejo popular: "El cuerdo en su casa", "Con su pan se lo coma", "Ya anda la de Mazagatos", "Los novios de Hornachuelos", etc.

Si el carácter de Juan Labrador está cimentado en gran copia de refranes populares, el conflicto dramático inicial se origina en otro tipo de expresión folklórica: los epitafios; este género poético-humorístico tuvo cierta amplitud y popularidad en el Siglo de Oro español y así encontramos citas de epitafios curiosos y extravagantes en el *Persiles* cervantino, en las *Epístolas familiares* de fray Antonio de Guevara, en *La Dorotea*; en la comedia que analizamos, el rey y su cortejo al descubrir el epitafio de Juan Labrador adornan su asombro con eruditos comentarios y citas de epitafios famosos (5). Como apunta Zamora Vicente: "En lo que se refiere a los epitafios, los humanistas gustaron de señalar lo que de extraordinario o atrayente encontraban en ellos".

En "El villano en su rincón", el principal conflicto dramático se inicia cuando el rey lee casualmente el epitafio de Juan Labrador en una iglesia de pueblo:

*Yace aquí Juan Labrador
que nunca sirvió a señor
ni vio la corte ni al rey
ni temió ni dio temor,*
«Jorge Puccinelli Converso»

*ni tuvo necesidad
ni estuvo herido ni preso,
ni en muchos años de edad
vio en su casa mal suceso,
envidia ni enfermedad.*

Estos versos no sólo pertenecen a un género literario que gozó de cierto favor popular; su popularidad es más concreta. En la "Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V" de fray Prudencio de Sandoval, publicada en 1606, se encuentra este epitafio:

*Aquí yaz Juan Labrador
que por jamás al rey vido,
a nadie embidió, ni ha sido
testigo, reo ni actor;*

(5) **El villano en su rincón**, acto I, escena 12.

*mozo y con su igual casó,
hijos y nietos gozó,
sin deuda, un sustento asaz;
con su mujer vivió en paz
y cual cristiano murió.*

Los versos, a lo que parece, tuvieron fortuna y corrieron de boca en boca, de libro en libro; los encontramos de nuevo, con muy ligeras variantes en "El pasajero", libro del doctor Cristóbal Suárez de Figueroa, publicado en 1617 (6). Las versiones de Sandoval y Suárez de Figueroa son casi idénticas. La de Lope cambia sustancialmente algunos versos; dice, por ejemplo, que "nunca sirvió a señor", en vez de que no ha sido "testigo, reo ni actor", cosa natural tratándose de una comedia, cuyo autor además se hallaba tan a gusto en la compañía de actores y, sobre todo, de actrices y que inclusive llegó en su mocedad a trabajar en las tablas, según noticia de unos malévolos versos de Quevedo (7). Aunque algún crítico, como Ricardo del Arco Garay, ha pensado que el epítafio de Juan Labrador es creación original de Lope y que el texto de "El Pasajero" se debe considerar como una "variante plagaria", lo cierto parece ser que pertenecía al "dominio público", a la literatura folklórica ésa es la opinión de Valbuena Prat, Zamora Vicente y Marcel Bataillon.

Las notas fundamentales del carácter, el tipo mismo del protagonista de "El villano en su rincón", los encontró Lope en boca de su pueblo. El episodio central de la obra pertenece a un cuentecillo también folklórico, de origen francés, pero muy leído en España gracias a una adaptación hecha por Antonio de Torquemada en sus "Coloquios satíricos", publicados en 1553. Anteriormente se había pensado en el probable origen italiano de la historieta que sirvió a Lope para el argumento de su comedia; Menéndez Pelayo había hablado de una imprecisa novela de Bandello; y el erudito francés Eugéne Kohler, de otra escrita por Giraldi Cintio. Pero Marcel Bataillon ha demostrado tanto su origen francés como la existencia de la versión española que hemos mencionado y que por su gran difusión Lope debió conocer. El cuentecillo, en la versión del folklorista Le Roux de Lincy que copia Bataillon, es el siguiente:

El rey Francisco I, dejándose llevar por el ardor de la caza, fue sorprendido por la noche y, encontrándose solo se vio obligado a entrar en la choza de un carbonero, el cual, sin reconocerlo, lo invitó a cenar. Cuando llegó el momento de sentarse a la mesa, el carbonero ocupó el mejor lugar y sólo

(6) Marcel Bataillon. Op. cit., p. 347. Alonso Zamora Vicente. Op. cit., p. XLV.

(7) Francisco A. de Icaza. *Lope de Vega, sus amores y sus odios*, p. 26.

dio el segundo al rey, diciéndole: Cada uno es amo en su casa. Luego le dijo que se sirviese él mismo la comida que quisiese. Pero le ruego, agregó, no vaya a decirle al Narigón que yo he dado a usted carne de venado. El rey comió muy bien y a la mañana siguiente sonó su cuerno para hacer saber dónde se hallaba. A la llegada de sus cortesanos, el carbonero se creyó perdido; pero el rey lo tranquilizó palmeándole la espalda y entre otras recompensas concedió, por consideración a él, que el tráfico del carbón quedara exento de todo impuesto (8).

Antonio de Torquemada transformó la escueta narración francesa en una novelita sabrosa y pintoresca desde su comienzo ("Un rey de Francia, de cuyo nombre no tengo memoria"), complaciéndose sobre todo en la pintura de ambientes y paisajes, en la descripción de personajes, en el primer realista del diálogo, como se comprueba en el siguiente fragmento:

El rey... por poder disimular mejor quien era, al asentarse porfió mucho con el carbonero que tuviese la cabecera de la mesa y el mejor lugar cabe el fuego; pero el carbonero fue tan bien comedido que no lo quiso hacer. Después, estando cenando, cuando las hijas ponían el primer plato, el rey se hacía de rogar, queriendo que el carbonero fuese primero servido, y así porfiando la segunda vez sobre ello, el carbonero le dijo: "Mirad, señor, cuando estuviéredes en vuestra casa, mandad y obedeceros han, y agora que estáis en la mía, habéis de obedecer lo que os mandan y hacerlo sin tanta porfía". El rey se rió desto y dijo: "En verdad que vos tenéis mucha razón y yo lo haré así de aquí en adelante, y si alguna vez vos fuérades mi huésped, acuérdeseos que quedáis obligado a hacer lo mesmo" (9).

2) *Unas bodas históricas*

Refranes, consejas y epitafios constituyen las materias primas en "El villano en su rincón"; pero no son las únicas. Al teatro de Lope en general y en particular a esta comedia llegan multitud de influencias literarias, tanto eruditas como populares, y también las incitaciones de la realidad inmediata. Marcel Bataillon encuentra en "El villano en su rincón" el reflejo estilizado de un episodio histórico que, aunque no tuvo mayor trascendencia en la política internacional europea, fue considerado el mayor suceso dinástico del siglo: la alianza de las casas, de Austria y Borbón, reinantes en España y Francia

(8) Marcel Bataillon. Op. cit., p. 343.

(9) *Ibid.*, p. 341.

por una doble boda, la de Ana de Austria y Luis XIII al mismo tiempo que la de Isabel de Borbón y Felipe IV. Después de unas laboriosas negociaciones que empezaron en 1601, este doble matrimonio se efectuó por poder en 1612; pero solamente en 1615 se hizo efectivo. Según Bataillon el matrimonio de la Infanta, del cual se habla en el acto III de la comedia, alude a esas dobles bodas reales; Lope ha reducido los dos matrimonios a uno solo, le ha dado a la infanta francesa el de la española. Todo esto parece poco coherente; pero el erudito francés justifica su teoría de un modo bastante sugestivo.

La tesis de Bataillon tiene dos resultados positivos. Uno, precisar la fecha de la comedia. Montesinos, fundado en el análisis de una canción que también está incluida en "Los pastores de Belén", situó la fecha entre 1611 y 1616, inclinándose más por la primera de estas fechas (10). Mortey y Bruerton al aplicar sus análisis métricos no encontraron nada que se opusiera a la tesis de Montesinos (11). La tesis de Bataillon permite precisar la fecha de la comedia, situándola en 1614, o sea en vísperas de que se hiciera efectivo el doble matrimonio real con el viaje de Ana de Austria a Francia y de Isabel de Borbón a España.

El segundo resultado de la tesis de Bataillon sería la coherente explicación del curioso y deformado ambiente francés de la comedia. En el libro de Torquemada la historia se relata como sucedida en Francia; Lope, gracias a su "prodigiosa memoria", la recordaría siempre como una historia francesa y ante la incitación de la alianza matrimonial mencionada, la aplicaría en una comedia alusiva a ese hecho trascendental.

Como dice Zamora Vicente, la tesis de Bataillon "es muy sugestiva, aunque no del todo convincente". De hecho, la referencia a las famosas bodas es muy fugaz; comparada con el brillante desarrollo de otros motivos nos parece una anécdota sumamente disimulada y su importancia en el cuerpo de la comedia, como nota Zamora Vicente, es muy inferior a la del refrán, el epitafio y la conseja.

3) *La influencia de las églogas pastoriles*

"El villano en su rincón" ha recibido todavía otras influencias. En sus dos primeros actos se desenvuelve un sugestivo y dramático "menosprecio de corte y alabanza de aldea". Este motivo, una de cuyas fuentes clásicas es el *Beatus ille* de Horacio, fue abundantemente repetido durante el Renacimiento. En la comedia encontramos dos paráfrasis del poema horaciano: una es el monólogo de Juan Labrador en el acto primero ("Gracias, inmenso cielo, ..."); y otra, la canción que cantan los músicos durante la comida que Juan Labrador invita al rey disfrazado ("¡Cuán bienaventurado...").

(10) José F. Montesinos. *Estudios sobre Lope*, pp. 274, 275.

(11) Alonso Zamora Vicente. *Op. cit.*, p. LII.

Zamora Vicente ha examinado con amplitud y agudeza el aporte de los escritores renacentistas españoles al desarrollo de este motivo en la comedia lopesca, destacando sobre todo la "Oda a la vida retirada" de fray Luis de León que Lope parece tener muy en cuenta al escribir la primera de las paráfrasis horacianas; pero sobre todo, Zamora subraya la importante influencia de Antonio de Guevara, tanto en su "Menosprecio de corte y alabanza de aldea", como en su "Reloj de Príncipes", donde en el relato titulado "El villano del Danubio" se describe a un rústico admirable, miembro de una extraña comunidad que ha vivido aislada del caos de la civilización, lo que le ha permitido conservar una pureza de alma y una felicidad paradisíacas; esta romántica exaltación de la vida natural y salvaje, este elogio de la existencia alejada del ruido mundanal, sumergida en el seno de la naturaleza incontaminada, que parece un anticipo de las teorías de Rousseau, fue un ideal compartido en el siglo XVII por los cansados burgueses enriquecidos y los escritores que soportaban el peso de una popularidad ciudadana pecuniariamente codiciada, pero espiritualmente desdeñable. Como dijo el propio Lope con cierta gracia equívoca: "El vulgo paga y porque paga es justo/ hablarle en necio para darle gusto".

Este contrapunto entre la vida villana y la vida cortesana no es privativo de las literaturas clásicas —griega, romana o renacentista— pues lo encontramos también en la Edad Media. Como lo ha notado Marcel Bataillon, existe cierta similitud entre la historia lopesca de Juan Labrador y las Eglogas VII y VIII de Juan del Encina; en estas églogas un Escudero, es decir, un noble, se avillana por amor de una pastora; pero al final, el Escudero lleva a la corte a su pastora y la ennoblece: no es difícil establecer el paralelo con la historia del rey que se humilla yendo a la casa de Juan Labrador y luego eleva a este villano a la dignidad cortesana.

La influencia del *Beatus ille* y de sus imitaciones y bifurcaciones renacentistas en "El villano en su rincón" es indudable. No son desdeñables, por otra parte, las aportaciones de la poesía pastoril al elogio de la vida villana en la comedia, como lo veremos más adelante. Además de la inspiración culta en la pintura del ambiente villanesco y aldeano de la comedia, es notable —y no podía suceder de otro modo tratándose de Lope— el influjo de la poesía popular. Lope es tan permeable a esta influencia, su espíritu poético está siempre tan dispuesto a navegar las frescas aguas de la poesía tradicional que, como en el caso de Gil Vicente, muchas veces no podemos deslindar cuándo una canción por él recogida es voz auténtica de la calle o creación original suya. En "El villano en su rincón" aparecen cuatro poemas claramente populares: un romance ("A caza va el caballero..."), dos zéjeles ("Por el montecico sola..." y "¡Ay, fortuna/ cógeme esa aceituna...") y una canción de vareadores de avellanas ("Deja las avellánicas, moro..."). La mano de Lope es más visible en el romance; el espíritu viejo y original del pueblo, en

la canción de vareadores. Pero en estas cuatro composiciones se advierte "una voluntad de tradición manifiestamente perseguida", como dice Zamora Vicente.

4) *Un motivo clásico: la disputa del padre y el hijo*

Hasta aquí, poco más o menos, lo que acerca de las fuentes de esta comedia dicen Zamora Vicente y Bataillon. Por nuestra parte quisiéramos advertir, todavía, la presencia de otro motivo literario de venerable antigüedad: el de la disputa entre el padre trabajador y el hijo pródigo. Este motivo proviene de la antigüedad clásica; lo encontramos, por ejemplo, en "Las nubes" de Aristófanes y debió ser tratado posteriormente por Menandro y Filemón. En una forma amplia y perfecta, como motivo principal de la obra, aparece en "El atormentador de sí mismo" de Terencio, el más fiel y culto imitador romano de la comedia nueva ateniense. En esta comedia romana, el anciano Menedemo, hombre trabajador y ahorrativo, disputa con su hijo Clinias, joven pródigo y enamorado; Clinias, cansado de los reproches y cicaterías paternas se marcha a la guerra y Menedemo, arrepentido de su dureza, se condena a un trabajo incesante, a pesar de su edad y de sus riquezas. Al final Clinias regresa, se casa con la mujer que ama y Menedemo, su padre, lo recibe alborozado. Esta línea argumental, en una forma muy apretada y rápida, la encontramos en el acto primero de "Los Tellos de Meneses", donde si bien el hijo no se marcha efectivamente a la guerra, amenaza con hacerlo y su arrepentido padre se apresura a disuadirlo. En "Los Tellos de Meneses" esta disputa es uno de los motivos principales y sirve para que Lope construya una imagen veraz de la evolución burguesa a fines de la Edad Media.

"Los Tellos de Meneses" y "El villano en su rincón", bajo muchos aspectos, parecen comedias gemelas; en ambas, los protagonistas villanos están satisfechos y orgullosos de su posición social, de su riqueza; en ambas, se niegan a ir a la Corte y ver al rey; en ambas, es el rey quien tiene que ir a casa de los villanos para conocerlos; en ambas los villanos son encumbrados a la nobleza; en ambas, mientras los padres son burgueses orgullosos de su condición, de sus bienes, de su trabajo, los hijos aman secretamente la vida aristocrática y llegan a disputar por esta razón con sus padres. Pero mientras en "Los Tellos de Meneses", Tello el Mozo tiene un carácter tan resuelto como el de su padre y en alguna oportunidad, como en la escena mencionada del acto primero, llega a doblegarlo, Feliciano, el hijo de Juan Labrador, es un espíritu débil que no se atreve nunca a contradecir la voluntad paterna. Solamente la comparación minuciosa con "Los Tellos de Meneses" nos permite ver cómo en "El villano en su rincón" la disputa entre el padre y el hijo está latente en los dos primeros actos; cómo, de una manera velada, lo mismo que en

(12) Alonso Zamora Vicente. Op. cit., pp. LVII-LXIII.

la obra de Terencio, lo mismo que en la historia y en la vida, el hijo triunfa finalmente y su débil carácter se impone a la férrea voluntad del padre.

POESIA PASTORIL Y VIDA VILLANA

1) *Motivos principales de la comedia*

“El villano en su rincón” es una extraña comedia que por la multiplicidad de sus elementos y los vaivenes inusitados de la acción dramática resulta difícil clasificar. Como dice muy bien Zamora Vicente, no es fácil encasillarla “en los tradicionales grupos que, desde Menéndez Pelayo, venimos siguiendo”. A la primera lectura, sería sumamente problemático decidir si se trata de una comedia de costumbres rurales, de un elogio de la vida villana, de una exaltación de la monarquía, de una comedia pastoril, de una moralidad o de una singular especie de auto sacramental a lo profano. Frente a la rectilínea claridad de “Los Tellos de Meneses”, por ejemplo, esta comedia parece crepuscularmente sinuosa. Inspirada en varios romances y tradiciones populares, la comedia “El villano en su rincón” resulta una amalgama de motivos dispares cuyo sentido verdadero suele escapar a los ojos del espectador o lector actuales.

No es por lo pronto una comedia histórica, aunque se pueda sorprender, aquí o allá, como lo hace Marcel Bataillon, alguna velada noticia de la historia española; no lo es siquiera como la citada comedia de los Tello, donde en una fabulosa Edad Media leonesa Lope nos presenta la imagen clara y verosímil de la evolución espiritual y social de la burguesía española. “El villano en su rincón” ocurre en un tiempo y un espacio puramente míticos, repentinamente sembrados —y ése es el estilo de Lope— de entrañables evocaciones concretas.

No es tampoco una comedia de caracteres. Al compararla nuevamente con “Los Tellos de Meneses” —comparación inevitable, pues, como veremos en el análisis, ambas comedias son similares en muchos sentidos —podemos observar inmediatamente que ni Juan Labrador posee la profundidad psicológica, la grandeza humana de Tello el Viejo; ni Feliciano puede compararse con Tello el Mozo; ni los juegos y amoríos de Finarda alcanzan la altura dramática de las aventuras y la pasión amorosa de la Infanta Elvira.

Sin embargo, “El villano en su rincón” no es un puro juego escénico. Dos cosas nos permiten vislumbrar que en esta comedia se está representando algo vinculado al mundo en que vivía Lope: una, la violencia de ciertas situaciones y parlamentos que aluden incuestionablemente a la sociedad española del siglo XVII; y la otra, el hecho de que los personajes —el rey, los cortesanos, los villanos— no pertenezcan a una más o menos pura ficción teatral, sino que estén copia-

dos de una realidad viviente e inmediata. Para comprender lo que esta comedia es y significa, creemos necesario analizar cuatro motivos que son, a nuestro juicio, los principales: 1) el elogio de la vida villana; 2) el menosprecio de la corte; 3) el matrimonio desigual; y 4) la exaltación de la monarquía.

2) *El pastor, personaje de ficción*

El elogio de la vida villana, que aparece como un rasgo colorístico en multitud de comedias lopescas, es el motivo central de dos de sus obras más significativas y profundas: "Los Tellos de Meneses" y "El villano en su rincón". En apariencia, este elogio de la vida villana estaría estrechamente ligado a la poesía, teatro y novela pastoriles; no es así, sin embargo, aunque en muchas obras lopescas que desarrollan ese elogio hay toques y huellas del motivo pastoril, por ejemplo: las paráfrasis del *Beatus ille* puestas en boca de Tello el Viejo y de Juan Labrador. En realidad, la vida villana y la vida pastoril son muy diferentes y, en ciertos casos, opuestas; pero, literariamente no son incompatibles.

La vida villana es una realidad concreta cuya importancia, a fines de la Edad Media, se hace cada vez mayor y que constituye el sustento de los dos grandes pilares de la Edad Moderna: el capital y el estado. Los villanos —o burgueses como más modernamente se les llama— contribuyen a la desaparición del feudalismo y reemplazan en parte a los caballeros como sostenedores y rectores de la sociedad. Estos villanos o burgueses, además, permiten, apoyan o precipitan la gran transformación cultural de los siglos XV y XVI; el renacimiento, el humanismo, la ciencia experimental, la filosofía cartesiana y la reforma religiosa llevan, en mayor o menor grado, la impronta de la burguesía. Esta burguesía, que muestra una tan asombrosa actividad a partir del siglo XV en la economía y la política, en el arte y la ciencia, en la filosofía y la religión, impulsó también la formación de un nuevo ideario ético, de unos nuevos valores que poco a poco reemplazaron la caduca moral caballeresca. El orden, el trabajo, la honestidad, la prudencia, la firmeza, la lealtad pertenecen a la nueva moralidad burguesa, en un principio; y luego, cuando la burguesía se desarrolla hasta el punto de participar no sólo del poder económico del estado sino también del poder político, a estas virtudes propias del ideario burgués se les agregan la magnificencia, la audacia, la generosidad y algunos otros valores éticos de la preterida edad caballeresca.

La vida villana es una realidad concreta e ineludible en la época de Lope, algunas ideas y valores de su teatro proceden de ella. Naturalmente, y sin ningún propósito ideológico, Lope recoge en su obra popular los ideales de una burguesía que conformaba gran parte de su público y que había contribuido a formar la España del siglo XVII y que si en ese siglo no había llegado a obtener un poder similar a las

burguesías de Francia e Inglaterra, anteriormente, en los siglos XIV y XV, fue la burguesía más fuerte y adelantada de Europa y alcanzó, de todas maneras, una situación social cuya importancia era reconocida por el poder real y la propia nobleza.

Los ideales villanos o burgueses son distintos de los ideales de la aristocracia caballeresca, en la Edad Media; son distintos también de los ideales cortesanos, en la Edad Moderna. Sin embargo, las diferencias entre los ideales caballerescos, cortesanos y burgueses no son absolutas ni irreconciliables. De hecho, el cortesano es un descendiente del caballero medieval; y el burgués que empieza disputándole a los caballeros el poder político y económico, termina aliándose con la nobleza cortesana. "Entre el mercader y el noble —dice Le Goff— no hubo antagonismo profundo, salvo el corto período de lucha violenta contra las sujeciones feudales en la Alta Edad Media. Casi en todas partes un doble movimiento, inverso, pero convergente, de aburguesamiento y de ennoblecimiento, los fue acercando uno a otro" (13).

La literatura pastoril constituye acaso, en el terreno de la ficción artística, uno de los puntos de unión entre los ideales villanos y cortesanos. Para comenzar, no podemos confundir al pastor con el labriego, quien pertenece de hecho a la villanía. Debemos anotar, entre paréntesis, que el término villano, en la Edad Media y en el Siglo de Oro y hasta en el XVIII, es sumamente ambiguo: unas veces designa al labrador; otras, al habitante de la villa, es decir, al ciudadano o burgués, y en este caso no distingue entre las distintas clases de habitantes de la villa (mercaderes, artesanos, banqueros, industriales, trabajadores asalariados). Esta indeterminación del término villano, que el teatro de Lope recoge y difunde, no es, naturalmente, absoluta y tiene ciertos límites, muy amplios pero precisos: un villano no es un cortesano, no es tampoco un pastor de fingidas arcadias.

El pastor de la poesía bucólica renacentista —de Sannazaro en adelante— es un personaje ideal, puramente ficticio, que no existe en la realidad. Se trata, en todo caso, de un cortesano disfrazado: amante del arte, conocedor de las doctrinas neoplatónicas a la moda, fino enamorado que se expresa siempre con fluidez, elegancia y artificio. Pero lo fundamental consiste en que el pastor es un hijo del arte; desvinculado de la realidad inmediata. Comparando los libros de caballerías y la literatura pastoril, ha dicho Menéndez Pelayo que "a la falsa idealización de la vida guerrera se contrapuso otra no menos falsa de la vida de los campos, y una y otra se repartieron los dominios de la imaginación, especialmente el de la novela, sin dejar por eso de hacer incursiones en la poesía épica y en el teatro y de modificar profundamente las formas de la poesía lírica" (14).

(13) Jacques Le Goff. **Mercaderes y banqueros de la Edad Media**, p. 51. Ver asimismo: Roberto Vilces Acuña. **España de la Edad de Oro**, p. 71; Jaime Vincens Vives. **Historia general moderna**, p. 428; y Alfred von Martin. **Sociología del Renacimiento**, pp. 16-17.

(14) Marcelino Menéndez Pelayo. **Orígenes de la novela**, p. 83.

Esta literatura pastoril desarrolla motivos, personajes, ambientes y situaciones de un valor puramente estético y con un carácter idealista, de evasión o ensueño. "A la falsa idealización de la vida guerrera se contraponen otra no menos falsa de la vida de los campos", la frase de Menéndez Pelayo es justa y se la puede ilustrar con un ejemplo excelente: el de Don Quijote. El héroe cervantino quiere escapar de la dura y prosaica realidad que lo rodea, del aburguesamiento o la miseria que se ciernen sobre los empobrecidos hidalgos provincianos, y se escapa por el camino de la locura, de la fantasía: resucita en su imaginación el mundo guerrero de la preterida edad caballeresca; pero, cuando incluso esa locura y esa fantasía le son negadas, después de su derrota ante el falso Caballero de la Blanca Luna, Don Quijote encuentra otra vida ilusoria que le permitirá huir nuevamente de la trivial realidad cotidiana: la vida pastoril. Vida pastoril que es tan falsa como la caballería andante y cuyo valor reside justamente en esa falsedad: nacida en un mundo en crisis quiere disimular la aspereza y violencia de la realidad cotidiana de las ciudades y las cortes, evocando la sosegada paz campestre de los pastores, vaquerizos y cabreros, pero sin admitir "como personajes a labradores ni jornaleros, porque su vida es demasiado laboriosa y sórdida" (15).

La vida pastoril es en realidad un disfraz alegre y romántico que sueñan, y a veces practican, los cortesanos: "Los modales de los principales personajes, aun los pastores, son intensamente cortesanos: nadie habla una grosera jerga rústica, todos tienen sentimientos exquisitos, hablan graciosamente y se comportan con nobleza". Los mismos poetas renacentistas y barrocos reconocen, y aun proclaman, esta condición de fingimiento que constituye el carácter esencial de la literatura pastoril. Así, dice Ronsard, con precisión renacentista:

«Jorge Puccinelli Converso»
Estos no son pastores de un cortijo grosero
que el rebaño conducen a pastar por dinero:
son de ilustres familias y de nobles pañales.

Lo mismo dirá más tarde Honoré d'Urfé; y algo equivalente dirá Lope de Vega, hablando de su Arcadia:

Allí cubrí con áspera corteza
príncipes generosos,
almas nacidas en los ricos paños
de la mayor nobleza,
iguales a los reyes poderosos,
que no villanos bárbaros y extraños.

(15) Gilbert Highet. *La tradición clásica*, t. I, pp. 258-270. Los párrafos entre comillas que siguen son también de Highet.

3) *Literatura pastoril y realidad*

A pesar de todo lo expuesto sobre la irrealidad de la poesía pastoril, cabría señalar que esa literatura no es totalmente mítica, antihistórica y evasiva; ni sus ficticios pastores carecen por completo de significado e importancia en la evolución de la sociedad que los ha dado a luz. Los poemas, novelas y comedias pastoriles son "sueños irreales y maravillosos" cuya función fue "idealizar aspectos de la vida que pudieron haber sido groseros, y de revestir de fantasía poética lo que es a menudo prosa áspera y pedestre. Son libros hechos para los jóvenes, o para quienes quisieran serlo aún". En el caso de España se puede agregar que la literatura pastoril cobró una vida más flexible, más natural, más intensa que en Italia, su lugar de nacimiento, y que en el resto de Europa.

Pero hay, sobre todo, un valor en la poesía pastoril que es necesario subrayar: el desplazamiento de los sentimientos, maneras y palabras propios de la corte a unos personajes que, por muy idealizados que parezcan, por mucho que sirvan de disfraz a una aristocracia desengañada o hastiada, no son exactamente palaciegos. Comentando la *Diana* de Jorge de Montemayor dice muy agudamente Francisco López Estrada que su pastor, aceptando el ideario platónico, se yergue ante el cortesano y lo despoja de su tesoro más personal: su teoría del amor. La trascendencia social de este hecho es enorme porque la teoría del amor está unida al prestigio social "y así, los que merezcan amar pueden también ejercer las funciones políticas, sociales y militares inherentes al acto" (16).

Puede parecer exagerada la importancia que se le da a este aspecto de la literatura pastoril, y la trascendencia social que enseguida se infiere. Por nuestra parte, pensamos que no es el fenómeno literario quien provoca el cambio social, sino justamente al revés: son los cambios sociales ocurridos en el Renacimiento los que se reflejan en la literatura pastoril. De todas maneras, López Estrada apunta una verdad importante: el hecho de que la aristocracia pierde el dominio exclusivo del amor; y si esto no tiene trascendencia en el terreno social, sí la tiene en el terreno literario, pues como el mismo crítico agrega: "la multitud de los personajes del teatro nacional habla desde las tablas con una expresión del amor creada a través de la experiencia literaria de los libros de pastores". Aunque tal vez no se había reparado anteriormente en esta sesgada influencia de la poesía pastoril en el teatro villanesco de Lope de Vega, sí se había notado en cambio que es a través del amor y la finura de los sentimientos que sus villanos se ennoblecen y alcanzan la dignidad del caballero o del cortesano; Zamora Vicente, por ejemplo, había señalado que en

(16) Francisco López Estrada: "La epístola de Jorge de Montemayor a Diego Ramírez Payán". En *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, t. VI, p. 393.

Peribáñez el amor y los celos dignifican al villano y lo elevan a la nobleza (17).

Se podría añadir, a todo lo que antecede, que junto a la poesía pastoril renacentista, influye en la literatura barroca española, y especialmente en Lope, una tradición medieval de poesía que también podemos denominar pastoril y cuyo remoto origen se halla en las agrestes serranillas de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, así como su más artística elaboración se encuentra en otras serranillas, las de Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana. El propio teatro español, anterior a Lope, recogió esos temas pastoriles, como sucede en las "Eglogas" VII y VIII de Juan del Encina. En la primera de las "Eglogas" mencionadas un escudero se hace pastor por amor de una labradora; en la segunda, después de un año de vida campesina, el escudero conduce a la corte y eleva a la calidad de cortesanos a su labradora esposa, Pascuala, y a dos de sus camaradas de labranza, Mingo y Minguilla. Aunque el argumento puede parecer ingenuamente idealista, debemos notar —y esto distingue a estas églogas de la literatura pastoril renacentista— la intensidad del color local, la frescura agreste del lenguaje villano, el realismo con que están retratados los pastores.

4) *Pastores y villanos en el teatro de Lope*

Resumiendo y precisando las ideas expuestas, podemos decir en definitiva que el elogio de la vida villana, tal como se encuentra en el teatro de Lope, no proviene directamente de la difundida literatura pastoril renacentista, pero no está, tampoco, totalmente apartada de ella. Si bien la literatura pastoril posee un aire continuamente ficticio, no debemos asegurar que sea absolutamente falsa. Y si la literatura pastoril transcurre en lugares irreales, en paisajes abstractos, no debemos desdeñar su influencia en el teatro villanesco de Lope que se caracteriza en cambio por la evocación veraz de ambientes concretos. Aunque el teatro de Lope —como se ha repetido hasta el cansancio— se aparta de las normas renacentistas, indudablemente sufre la influencia del Renacimiento; en el caso que tratamos ahora, las relaciones entre la vida pastoril y la vida villana, Lope no se aparta brusca ni definitivamente de las tradiciones clásicas en el tratamiento de temas rústicos y campesinos: sus repetidas paráfrasis del *Beatus ille*, por ejemplo, así nos lo revelan. En este caso como en otros —el del menosprecio de corte, el de la venganza por honor, el del matrimonio desigual— Lope es un espejo que refleja cristalina-mente la multitud de situaciones dramáticas que ofrecía la época crítica y complicada en que le tocó vivir; en el elogio lopesco de la vida villana se unen tradiciones del Medioevo y gustos renacentistas, ape-

(17) Alonso Zamora Vicente. *Lope de Vega*, p. 256.

tencias personales y tópicos literarios, experiencias directas y sueños irrealizables. Es tal la riqueza de matices de la vida villana en el teatro de Lope que la influencia de la poesía pastoril se difumina hasta casi desaparecer y es necesario un examen atento para encontrar sus huellas, para recuperar su rastro.

LA VIDA VILLANA EN EL TEATRO DE LOPE

1) *Pastores en la poesía y en la realidad*

Aunque la poesía dramática villana, en las comedias de Lope, refleja alguna influencia de la poesía pastoril, ambas expresiones poéticas son muy distintas y Lope tuvo cabal conciencia de esa distinción. En la primera escena de "El cuerdo en su casa" aparecen unos pastores extremeños quienes comentan la gran diferencia existente entre las preocupaciones y estrecheces en la vida real del pastor, y la plácida serenidad que el mismo pastor tiene en la vida ficticia que los poetas le atribuyen:

- Liseno.—*En soplando el regañón
Dios lo puede remediar.*
- Ergasto.—*¿Esta vida es de envidiar?
Haz lumbre, corta ramón.
¡Pesía el cierzo, que así sopla!*
- Gilote.—*El es persona gentil
para amigo de alguacil.*
- Ergasto.—*Cautivo en Constantinopla
esté quien pastor me hizo.*
- Liseno.—*¿Al principio del verano
te quejas, Ergasto hermano?*
- Ergasto.—*Esta es la nieve y granizo
de la montaña avileña.*
- Liseno.—*Pues si el invierno de allá
aun fuera verano acá,
que nunca el invierno cesa.*
- Gilote.—*Los aires murmuradores
me pasan.*
- Liseno.—*Quisiera ver
los que suelen componer
estos libros de pastores,
donde todo es primavera,
flores, árboles y puentes.*
- Gilote.—*En los tiempos diferentes
nunca amor invierno espera;*



*que cuanto en verano inventa
es por tener el que ama,
Gil, el invierno en la cama.*

Liseno.—*¿Cuántos aman tienen renta?*

Gilote.—*Sin duda; porque el amor
es para ociosos no más (18).*

No es usual la queja del trabajador villano en la obra de Lope y la escena que hemos copiado no suele repetirse en su teatro. Abundan en cambio los elogios de la vida villana y campesina, pronunciados por labradores acomodados, ricos y aun opulentos; así sucede en "Peribáñez", en "Los Tellos de Meneses", en "El villano en su rincón".

2) Significado del término "villano"

La discusión pormenorizada acerca de las diferencias entre el pastor y el villano puede parecer ociosa porque la primera y fundamental distinción salta a la vista: el pastor es un ente de ficción; el villano es una persona real. La discusión no es, sin embargo, totalmente inútil; en primer lugar, aunque sea una criatura literaria y parezca casi siempre un cortesano disfrazado, el pastor posee algunos rasgos que lo asemejan al villano. En segundo lugar, porque el término villano es bastante ambiguo e impreciso —sobre todo en la literatura, pero también en la bibliografía política y jurídica de la Edad Media y del Siglo de Oro—; por esa ambigüedad, el término villano se refiere a la realidad; pero no lo hace de un modo concreto y la comparación con otros términos próximos como el pastor literario, por ejemplo, contribuye a perfeccionar su imagen.

El pastor es un personaje ficticio, pero claramente definido y cuyas características hemos precisado. El señor feudal y el cortesano, aunque comprendan varias categorías dentro de una jerarquía complicada y cambiante, son personajes de también fácil definición. Los diversos señores feudales, con diferencias de poder puramente cuantitativas, cumplen todos la misma función política y económica; así sucede también con los cortesanos. En el caso de la gente villana las cosas suceden de otro modo y resulta difícil definirla: las diferencias entre un tipo villano y otro no se agotan en un problema formal de jerarquía, ni dependen, según un simple criterio cuantitativo, de cantidades de riqueza o poder. El término villano designa diversas funciones y diversas clases sociales.

La burguesía no gozaba de aprecio porque, como dice Huizinga, no se la había diferenciado realmente del "tipo bajo" imaginado co-

(18) El cuerdo en su casa, acto I, escena 1.

mo propio de tercer estado. Este tipo era simple y rotundo, "como una estampa del calendario", y tenía la figura del "esforzado labrador, el laborioso menestral, el atareado mercader". No tenía representación, en cambio, el poderoso patricio que alimentaba con dinero a la nobleza y la desalojaba de su posición privilegiada (19).

En el teatro de Lope de Vega el término villano tiene la imprecisión de la época, pero generalmente designa a un labrador rico o a un opulento propietario rural. En raras ocasiones los villanos son burgueses, como en "El anzuelo de Fenisa". Otras veces, poco comunes también, aparecen campesinos pobres, como en la escena que hemos visto de "El cuerdo en su casa", pero lo hacen siempre como comparsas o personajes secundarios; el héroe dramático noble puede ser pobre, no el villano; y así, cuando un personaje lopesco dice:

*Las almas no las visten exteriores;
que muchos pechos hay en pobres paños
que pudieran ser almas de señores* (20).

es porque se trata de un noble.

Con ciertas limitaciones, se puede asegurar que labrador y villano son sinónimos en la obra de Lope; por eso Juan Labrador puede llamarse así mismo villano, aunque sea un labrador hasta en el nombre.

Como conclusión de este examen de villanía podemos decir que los villanos de Lope poseen generalmente tres caracteres típicos. Uno es su condición campesina. El segundo es su riqueza: los villanos nobles no pueden ser protagonistas del drama, sólo aparecen como personajes cómicos o secundarios. El tercer carácter típico de los villanos lopescos, resultado de la peculiar evolución histórica española, es su notable proximidad a la nobleza; en las comedias de Lope, como lo ha señalado Almasov (21) quien remarca este hecho como un rasgo exclusivo de la literatura española, aparecen unos personajes híbridos: los "caballeros villanos"; personajes de este tipo son Sancho de Roelas en "El mejor alcalde, el rey" y Tello de Meneses. El primero es un hidalgo venido a menos; el segundo, aunque se precia de su hidalguía, se comporta continuamente como villano, y lo mismo que Juan Labrador se precia y ufana de no ir a la corte ni ver al rey.

3) "El cuerdo en su casa"

"El cuerdo en su casa" es una obra ejemplar para la comprensión del significado e importancia que Lope prestó a la vida vi-

(19) Johan Huizinga. Op. cit., pp. 81-82.

(20) **Pobreza no es vileza**, acto III, escena 6.

(21) Alexey Almasov. "Fuenteovejuna" y el honor villanesco en el teatro de Lope de Vega, p. 712.

llana. En esta comedia el conflicto dramático entre el villano y el noble no tiene carácter cruento, ni pasional; no es una pugna de poderes ni, como sucede en otros casos, el noble trata de vencer o humillar al villano. El conflicto es puramente dialéctico.

Un simple labrador, Mendo, y un hidalgo letrado, Leonelo, se hacen amigos por la vecindad de sus propiedades. El hidalgo al observar de cerca las costumbres del labrador, su vida apacible y serena, su buen juicio y ánimo despejado, se siente ganado por una profunda y creciente admiración y quiere convencerlo para que, de acuerdo a su riqueza y virtudes, abandone los hábitos villanos y procure ennoblecerse; pero Mendo el labrador responde con estas palabras a las reiteradas insinuaciones y consejos:

*El que nació para humilde
mal puede ser caballero;
mi padre quiere morir,
Leonardo, como nació;
carbonero me engendró,
labrador quiero morir. (22)*

Leonardo empeña toda su sabiduría y prestigio de hidalgo letrado en conseguir que Mendo cambie de gustos, vestidos, muebles, comidas, costumbres y negocios; sus buenos propósitos se estrellan, sin embargo, contra la inquebrantable dignidad burguesa de Mendo. Ambos amigos sufren luego parecidas asechanzas contra el honor conyugal de parte de dos nobles poderosos; Mendo sabe resolver una situación comprometedora con astucia y prudencia típicamente burguesas. En ocasión parecida, Leonardo no sabe, en cambio, qué hacer; su condición social lo obliga a una venganza sangrienta; otra norma del código de honor aristocrático lo constriñe a proceder secretamente mientras su deshonor no sea pública; otra norma, por último, lo conmina a vengarse con la mayor rapidez posible. Confundido ante el número y variedad de imperativos que debe acatar, Leonardo acude ante Mendo en demanda de consejo; y Mendo, el Labrador, resuelve con sagacidad y astucia villanescas los problemas del hidalgo letrado, sin derramar una gota de sangre y sin escándalo público.

Mendo representa la severa dignidad burguesa, sosegada y contenida, pero firme. Su carácter tiene un aspecto positivo: la fe en las virtudes villanas, en el valor humano del individuo considerado en sí mismo, independientemente de sus prendas externas. Mendo no se deja engañar por el falso prestigio de la aristocracia y su pensamiento es totalmente fiel a los ideales de su clase social. Pero, en cierto modo, en el carácter de Mendo hay algo de sutilmente negativo: al no querer salir del marco de la burguesía, se resiste a su propio progreso futuro; su pensamiento permanece vinculado al Medioevo, a la época de los exactos e insalvables límites clasistas.

(22) **El cuerdo en su casa**, acto II, escena 24.

Esta actitud conservadora no es privativamente suya, es una actitud de clase. La alta burguesía renacentista propició el desarrollo de una nueva mentalidad; pero la clase media de pequeños burgueses continuó siendo conservadora, siguió considerando que lo justo estribaba en "la conservación de lo existente, con lo cual hay que estar *satisfecho*", y mantuvo vivo "el ideal del buen cristiano y buen ciudadano" (23).

En realidad, durante el siglo XVII, el burgués está en la encrucijada: o para progresar se ennoblece y traiciona los primitivos ideales de su clase; o se contenta con las ventajas conquistadas y ya no progresa. Decidir cuál es el camino justo parece imposible y acaso lo más adecuado sea proceder según las circunstancias particulares en cada caso. Pero es necesario tener en cuenta que en la época de Lope el impulso ascensional de la burguesía se detiene, es el momento del pacto con la aristocracia cortesana. En la comedia que estamos analizando, Mendo es el burgués contento de su posición y fortuna, que ya no desea progresar; su actitud, en las circunstancias especiales que lo rodean, es justa y acertada: Mendo ha sabido resolver su propio dilema. Resulta curioso que Lope lo haya imaginado así y que Mendo sea un personaje sin defectos ni vacilaciones; Tello de Meneses y Juan Labrador son, en cierto modo, vencidos al final; Mendo no lo es y su victoria confirma cierta íntima inclinación de su creador por los ideales de la vida villana.

4) *Lope y Molière*

En algunas ocasiones, y ésta es una, Lope parece adelantar ideas que desarrollará plenamente el maestro de la comedia moderna: Molière. Molière ha ridiculizado el afán de ennoblecimiento que poseían multitud de burgueses de su tiempo y lo ha hecho no desde un punto de vista aristocrático sino, justamente, desde un punto de vista burgués. "Como escritor humanista, Molière veía en el comportamiento personal y no en los privilegios de clase, el criterio de la superioridad social y moral de las personas" (24).

La crítica de Molière se desarrolla en varias obras, por ejemplo, en "Jorge Dandin o El marido burlado"; pero se perfecciona y culmina en "El burgués gentilhomme" cuyo héroe, M. Jourdain, es el reverso exacto del Mendo lopesco. "Frecuentando la nobleza —dice M. Jourdain— demuestro mi buen juicio; y eso es mucho mejor que frecuentar vuestra burguesía". Mendo es el burgués satisfecho de su condición y practicante empeinado de las virtudes burguesas. M. Jourdain, en cambio, es el burgués admirador de la aristocracia, a

(23) Alfred von Martin. Op. cit., p. 30.

(24) Bohiadziew y Dzhivelégov. **Historia del teatro europeo**, pp. 182-184. El párrafo entrecomillado siguiente pertenece al mismo libro.

quien le parecen prosaicas y triviales las estrechas normas de la burguesía. A pesar de su simplicidad, Monsieur Jourdain es un carácter lógico y consecuente que se afana en superar las limitaciones de su clase burguesa. Su comicidad resulta, en todo caso, de la manera servil en que imita a la aristocracia y así al querer elevar su dignidad personal, en realidad la perdía, sus sueños aristocráticos lo alejaban de la realidad y le hacían perder sus virtudes prácticas. Molière “crítica categóricamente a su personaje no porque no quiera quedarse en virtuoso burgués, sino porque es incapaz de levantarse por sobre su clase... deslumbrado por la teatral esplendidez de los holgazanes de corte” (25).

Lope exalta al burgués sincero y consecuente con su clase. Molière humilla al burgués que olvida o traiciona los ideales y costumbres burgueses. Ambos persiguen el mismo fin —aunque Molière sea, en este caso, más agudo y preciso en su crítica dramática— y ambos tienen razón, en cierta medida; desde un punto de vista ético, puramente ideal, el comportamiento de M. Jourdain y el que según Leonelo debe adoptar Mendo, parecen traicionar los ideales burgueses que les dieron su fortuna; hay siempre algo de vergonzoso en el villano que se finge aristócrata.

Pero en el plano de las realidades concretas, el ennoblecimiento del villano no constituye una traición al ideario de su clase; marcha de acuerdo con él pues supone un buen negocio: “El hecho de ser caballero importaba una serie de prerrogativas, de entre las cuales sólo citaré la exención de impuestos y de gabelas, cosa ésta que significó un considerable perjuicio para la hacienda del reino” (26).

Por este motivo, Mendo es, en cierto modo, la excepción y está equivocado; M. Jourdain es la regla y no deja de tener razón. “Por todas partes comprobamos que los burgueses de la más diversa extracción se sienten atraídos hacia la nobleza: ésta es su sol. Toda su ambición es entrar en sus filas, fundirse con ella o, por lo menos, casar a sus hijas, ricamente dotadas, con maridos nobles” (27).

Pero, desde otro punto de vista, acaso Mendo no se equivoca: la máxima nobleza a que puede aspirar un villano es siempre una nobleza intermedia, en la cual se ahogan todos sus impulsos y que ya no le permite progresar. “A lo que tiende naturalmente el mercader es a la nobleza. Pero la nobleza significa las más de las veces una medianía no exenta, sin embargo, de honores y de orgullo... pero, al fin de cuentas, una medianía” (28).

(25) Jaime Vicens Vives. Op. cit., p. 71.

(26) Fernand Braudel. **El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**, t. II, p. 14.

(27) Ph. Wolff, citado por Le Goff, op. cit., p. 51.

(28) Pedro Henríquez Ureña. **Plenitud de España**.

5) *Los villanos de Lope y la sabiduría popular*

“El cuerdo en su casa”, es una comedia construida, como muchas otras de Lope, sobre un fondo tradicional, de sabiduría popular. Coplas, romances, cuentecillos que andan de boca en boca dan ocasión de desplegarse al ingenio de Lope. A veces, sus materiales primigenios son más humildes todavía que la copla volandera —como en el caso de “El caballero Olmedo”—, que el romance popular —como sucede, acaso, en “Peribáñez”— o que el cuentecillo folklórico —como en “El villano en su rincón”—, y Lope se inspira en refranes vulgares, en frases coloquiales. Tal es el caso de “Ya anda la de Mazagatos”, “Los novios de Hornachuelos”, “Fuenteovejuna” o el de la comedia que tratamos ahora. El conflicto dramático de “El cuerdo en su casa”, el del sabio que quiere gobernar la casa del ignorante sin parar mientes en lo que sucede en la suya, está indicado en un refrán popular ya en el Siglo de Oro y que circula aún con plena vigencia: “Ver la paja ajena y no la viga en lo propio”. La actitud de Mendo está, además, justificada o avalada por multitud de dichos populares: “Cada uno en su casa es rey”, “Cada uno está bien en su casa”, “Cada uno en su negocio y Dios en el de todos”, “Cada uno donde es nacido, bien se está el pájaro en su nido”. El título mismo de la obra es parte de un proverbio popular que aparece indistintamente en dos formas: “Mas sabe el necio (o el loco) en su casa que el cuerdo en la ajena”. Lope usa sólo la primera parte del refrán y además ha trocado necio (o loco) por cuerdo; pero ya el maestro Correas anota en su vocabulario que los términos del refrán algunas veces se truecan por gracia.

El uso continuo de refranes, proverbios, frases coloquiales, cuentos folklóricos, coplas y romances populares en sus obras más profundas y significativas, nos ayuda a comprender cómo Lope carece de una ideología clara, coherente y personal; cómo es más bien el portavoz de un pensamiento popular multiforme y, a menudo, contradictorio. El error de gran parte de la crítica, como apunta certeramente Almazov, estriba en atribuirle a Lope un pensamiento político que no tuvo y que lo convierte en un adelantado de la Gran Revolución Francesa y aun de la Revolución de Octubre; pero el error de otra parte de la crítica, minoritaria y culta, entre la que se cuenta el propio Almasov, consiste en acentuar extremadamente las influencias medievales hasta convertir a Lope en un erudito tradicionalista y rendido adorador de la nobleza. Lope no es ni lo uno ni lo otro; es solamente un escritor popular del siglo XVII que no puede ocultar, a pesar de sus pretensiones aristocráticas, una íntima simpatía por el pueblo villano que lo aplaudía y admiraba. Así lo ha visto Henríquez Ureña con certera intuición crítica. Así lo demuestran multitud de comedias suyas y entre ellas ésta de “El cuerdo en su casa” donde el humilde villano le enseña a vivir al noble hueco y vanidoso.

EL ELOGIO DE LA VIDA VILLANA

1) *Alabanza de aldea*

En "El villano en su rincón", no sólo el elogio de la vida villana es uno de los motivos principales de la comedia sino que, por su densidad y riqueza de matices, no tiene parangón en la obra lopesca, tan abundante en el desarrollo de asuntos villanescos. Para el análisis de este elogio, verdaderamente paradigmático, creemos necesario separar y destacar los siguientes aspectos: 1) la clásica alabanza de la placidez y deleites propios de la vida campestre; 2) una singular y muy española sensualidad en el relato de los placeres campesinos; 3) las referencias a los trabajos y dificultades de la vida villana; 4) el orgullo villano; 5) la descripción de una sabiduría y moral burguesas; y 6) la existencia de dos niveles en la vida villana.

La clásica alabanza de la quietud y placidez de la vida campestre es uno de los tópicos de la literatura renacentista, inspirada en los poetas latinos, especialmente en Horacio, cuyo *Beatus ille* es un modelo ineludible. La mezcla de tópicos literarios tradicionales, abstractos e idealistas con observaciones concretas y directas de la vida villana puede parecer ahora monstruosa y extravagante; en la época de Lope, esa mezcla se consideraba natural, no sólo porque el arte barroco del siglo XVII puede ser considerado como normalmente monstruoso, sino también porque el Renacimiento había literaturizado la vida en una escala apreciable. María Rosa Lida ha señalado, por ejemplo, cómo la abundancia de citas y locuciones latinas en boca de los personajes de "La Celestina", incluso de los criados, rufianes y prostitutas, no debe considerarse un hecho anormal o inusitado, pues era moda de la época el culto a las letras antiguas y así, en los siglos XV, XVI y XVIII, "la lectura era una experiencia vital, la literatura ni oponía ni se sobreañadía a la vida y, en consecuencia, la reminiscencia erudita no implicaba esterilidad de pensamiento, pobreza emotiva o insinceridad" (29).

El elogio de los placeres de la vida campesina se opone, según el modelo horaciano, al disgusto por los trabajos de la ciudad y de la corte; en "El villano en su rincón" aparece de esta manera, por ejemplo, en un clásico soneto que declama el Rey:

Rey.—*La vida humana, Sócrates decía,
cuando estaba en negocios ocupada,
que era un arroyo en tempestad airada,
que turbio y momentáneo discurría.*

(29) María Rosa Lida. *Dos obras maestras españolas*, pp. 105-106. Cf. también, de la misma autora: *La originalidad artística de "La Celestina"*.

*Y que la vida del que en paz vivía
era como una fuente sosegada,
que, sonora, apacible y adornada
de varias flores, sin cesar corría.*

*¡Oh vida de los hombres diferente,
cuya felicidad estima el bueno,
cuando la libertad del alma siente!*

*Negocios a la vista son veneno.
¡Dichoso aquél que vive como fuente,
manso, tranquilo, y de turbarse ajeno! (30)*

En este caso, por tratarse de un encumbrado personaje, las reminiscencias clásicas no resultan chocantes para el lector o espectador actuales y, por el contrario, éste es el tono justo tratándose de un rey. Pero, así como los personajes humildes se elevan a veces en el teatro de Lope a la suprema dignidad del endecasílabo y siembran sus razones con rebuscadas citas y artificios clásicos, así también los personajes nobles y principales suelen descender a la humildad y llaneza del viejo octosílabo, como el Rey francés de esta comedia, que en ajustadas redondillas pronuncia el más encendido elogio no sólo de la vida del villano, sino también de su orgullo:

*Rey.—¡Que con tal descanso viva
en su rincón un villano,
que a su señor soberano
ver para siempre se priva!*

*¡Que trate con tal desprecio
la majestad sola una,
sin correrse la fortuna
de que la desprecie un necio!*

*¡Que tanto descanso tenga
un hombre particular,
que pase por su lugar,
y que a mirarme no venga!*

*¡Que le haya dado la suerte
un rincón tan venturoso,
y que esté en él poderoso,
desde la vida a la muerte!*

*¡Que le sirvan sus criados,
y que obedezcan su ley,
y que él se imagine rey
sin ver los reyes sagrados! (31)*

Estos elogios de la vida villana pronunciados por nobles y reyes que nunca la vivieron y a los cuales les es imposible adoptarla, no

(30) **El villano en su rincón**, acto III, escena 7.

(31) **El villano en su rincón**, acto II, escena 1.

son un tópico literario, corresponden a una realidad social de los siglos XVI y XVII. Se inscriben en una tradición, pero no son puramente formales: su continuidad y abundancia nos revelan una posición espiritual en la que el elogio de la vida en el campo expresa la censura o el cansancio de la vida en la ciudad o en la corte y, también, la angustia e inseguridad de una vida cada vez más agitada y sin sentido.

Lo notable en la obra de Lope no estriba en que, a la manera renacentista y con el velado propósito de censurar las amargas realidades cortesanas, haya cantado idealizadas excelencias de la vida apartada en rústicas soledades horacianas; lo verdaderamente notable es que se asomara a la intimidad de la vida villana para celebrar sus méritos reales y concretos. Juan Labrador, el protagonista de "El villano en su rincón" es, en este sentido, un personaje paradigmático, verdadera esencia y modelo de villanos. El propio Juan Labrador pronuncia un cálido y entrañable elogio de su forma de vida; este elogio, aunque es una paráfrasis del *Beatus ille*, no se dilata en primores ni artificios de erudición, debemos señalar todavía que este elogio es semejante a la oda, también paráfrasis del *Beatus ille*, que Lope pone en boca de Tello de Meneses el Viejo y sucede así no tanto porque a Lope le sedujera el tema poético, sino principalmente porque ambos personajes son almas gemelas. En la oda de Juan Labrador destacan el gusto por la placidez de la vida en el campo, la satisfacción por su riqueza material y, consecuentemente, un espíritu conservador, propiamente labriego y medieval. Después de la enumeración de sus riquezas —trigos, viñas, ganado, colmenares—, Juan Labrador agradece al cielo el haberle dado "contento" del estado en que vive y proclama enseguida su deseo de permanecer en la heredad donde ha nacido, es decir, de conservar lo que ya posee sin dejarse arrastrar por ambiciones vanas y peligrosas, pues quien tiene casa y comida en su propia tierra: "¿qué busca, adónde va ni adónde viene?". Termina su monólogo riéndose del soldado que marcha a la guerra como si tuviera mil piernas y mil brazos que perder, y del aventurero que surca el mar, confiado en el viento como si buscara una incierta sepultura.

Aunque no agrega nada a las innumerables versiones españolas del poema horaciano, esta paráfrasis del *Beatus ille* posee un aire de sinceridad y naturalidad que corresponde exactamente al carácter de Juan Labrador. Por otra parte, su sentido es más teatral que poético: recitada al comienzo de la comedia, viene a ser algo así como un prólogo lírico a la vida rústica y villana que se desarrollará dramáticamente después.

2) *Riqueza y sensualidad villanas*

Algunos rasgos que componen el motivo del elogio de la vida villana, merecen ser destacados especialmente. En primer lugar, la

riqueza del labriego. Hemos dicho ya que el villano debe ser rico para constituirse en héroe dramático. Tratándose de un tan extremo villano como Juan Labrador (“¡Hay tan grande villanía!”, dice de él su propio hijo), Lope abunda en menciones a su riqueza; así, por ejemplo, aparecen muy a lo vivo en este diálogo:

Juan.—*¿Cuántos salieron a arar?*
Salvano.—*Veinte mozos, diez con bueyes
y diez con mulas.*
Juan.—*¿Qué reyes
no me pueden envidiar?
Ve tú, Salvano, a la viña
de la ermita con tu carro.*
Salvano.—*Como ha llovido y es barro
lo más de aquella campiña,
otra mula llevaré.*
Juan.—*Lleva cuatro: Dios loado,
que tantos pares me ha dado
que aun contarlos yo no sé. (32)*

La escena (en su totalidad y no sólo en el fragmento que hemos reproducido) nos revela la riqueza del protagonista; pero también su amor al trabajo y el continuo cuidado de su hacienda, virtudes típicamente burguesas.

Al analizar la dilogía dramática “Los Tellos de Meneses”, hemos estudiado el carácter típico de su protagonista —Tello de Meneses el Viejo— y también el de su hijo, con el propósito de precisar la situación de ambos caracteres en el marco de la evolución histórica de la burguesía. En el caso de Juan Labrador no creemos pertinente proceder de la misma manera, pues ya no tratamos con un tipo de burgués o villano sino, más bien, con un arquetipo. Posiblemente, y por lo mismo, Tello el Viejo tenga más calor humano, mayor riqueza anímica y, en un sentido psicológico, un orgullo villano más sólido y profundo que Juan Labrador. Pero éste posee un valor ejemplar, más abstracto y menos histórico, pero más universal. Para decirlo en dos palabras: Juan Labrador no es un villano, es el villano.

Teniendo en cuenta este carácter del protagonista de “El villano en su rincón”, nos parece oportuno destacar su rica y poderosa sensualidad, típicamente burguesa a nuestro juicio. Mientras la aristocracia medieval está dominada por el formalismo y la artificiosidad en todos los aspectos de la existencia, la burguesía —desde el medioevo— está en contacto continuo con el mundo y las cosas. Su actitud, por eso, siempre es realista y racional. Ésta actitud impulsa la secularización, el desencantamiento del mundo, como dice Alfred von Martin, y da lugar al nacimiento del arte nuevo, concreto y ra-

cional, así como también a un perfeccionamiento y extensión del gusto, de la sensibilidad. Intimamente ligada a la transformación renacentista del mundo, al predominio del capital en la vida económica y política de la sociedad, aparece la sensualidad villana. Por eso, es curioso, pero no inexplicable que un personaje tan abstracto y simbólico como Juan Labrador, muestre repentinamente una sensualidad densa y, por momentos, refinada:

Juan.—*¡Ea!, tú, Bruno, a la cuesta
donde vendimia Constanza.*

Bruno.—*Ya Voy.*

Juan.—*Tú, Fileto, alcanza
la más blanca y limpia cesta,
y de unas uvas doradas
que se vengan a los ojos
y estén sus racimos rojos
por las mañanas heladas,
descubriendo como el sol
el puro color del oro,
la llena y lleva a Peloro,
nuestro vecino y doctor.*

Fileto.—*Manda a Gila que me dé
un paño de manos bueno,
labrado o de randas lleno,
y en como lo posaré.*

Juan.—*¿No eres más necio? ¿No sabes
que a peligro el paño está
de que se te quede allá? (33)*

«Jorge Puccinelli Converso»

Entre paréntesis, debemos señalar en esta escena, junto a la rica sensualidad en la descripción de las uvas, el contraste de liberalidad y mezquindad en el carácter de Juan Labrador; lo que nos recuerda inmediatamente el carácter de Tello de Meneses el Viejo. Sin embargo, mientras Lope insiste, se solaza y demora en presentar multitud de contrastes semejantes en la conducta de Tello, en el caso de Juan Labrador se contenta con el que hemos reproducido. Esta diferencia en el desarrollo dramático nos parece que confirma la tesis de que en "Los Tellos de Meneses", Lope se preocupa principalmente por lograr el verismo psicológico en el carácter de los villanos; y que en "El villano en su rincón", procura y alcanza a crear un villano arquetípico, para lo cual, como en este caso, no necesita muchas veces sino un rasgo, un trazo afilado y rapidísimo.

Zamora Vicente ha notado también la sensualidad lopesca en esta comedia y lo ha hecho deteniéndose justamente en esta escena. Según su análisis, hay principalmente dos motivaciones de esa sensualidad: la propia personalidad de Lope y el espíritu barroco de su épo-

(33) El villano en su rincón, acto I, escena 5.

ca. Lope, efectivamente, sintió gran afición por el arte pictórico como lo demuestran en su poesía las abundantes menciones a la pintura y a pintores; Lope tuvo, además, talento de dibujante, heredado de su padre, pues diseñó la portada de alguno de sus libros y tuvo dedicada a estudio de pintor una de las habitaciones de su casa, según consta en su testamento. Su continua afición a la pintura y —naturalmente— a la poesía, la demuestra en los versos citados por Zamora Vicente, en los cuales dice que Marino es un “gran pintor de los oídos” y Rubens un “gran poeta de los ojos”; el soneto al que pertenecen tales conceptos, significa para Zamora Vicente, una “profesión de fe barroca”. En ese sentido Zamora ha visto la escena que comentamos como una pintura, semejante a un bodegón de Zurbarán o a una opulenta naturaleza muerta de los pintores flamencos en la que “las frutas, la cesta inerte, el paño con encajes, están, además, envueltos en una goyosa luz, que les proporciona una aureola religiosa, de ofrenda santa” (34).

Esta sensualidad lopesca, o barroca, impregna diversos pasajes de la obra y es manifestada por varios personajes, incluso nobles; uno de estos, el mariscal Otón, futuro yerno de Juan Labrador, es quien pronuncia el más sensual elogio de la vida villana:

Otón.—*¡Qué mal, Finardo, conoces,
si nunca te sucedió,
llegar de noche mojado,
o a la siesta con el sol,
o perdido por un monte,
si de lejos te llamó
el fuego de los pastores
o de los perros el ronco,
después que de voces ronco
te dieron alguna voz,
y entraste en pobre cabaña
que tiene por guardasol
robles bañados en humo,
que pasa el viento veloz,
y haber de sacar las migas
y el cándido naterón,
y sin manteles en mesa,
cuchillo ni pan de flor,
sino sentado en el suelo
sobre algún pardo vellón,
rodeado de mastines,
que están mirando al pastor,
lo que se estima y ensancha
El villano en su rincón!* (35)

(34) Alonso Zamora Vicente. Op. cit., pp. LXVI-LXVII.

(35) **El villano en su rincón**, acto I, escena 15.

Tenemos aquí un nuevo aspecto de la vida villana. Hemos visto primero los trabajos y afanes de los pastores reales; luego la vida sobria, los placeres medidos y saludables de Juan Labrador. Ahora contemplamos una placidez desatada, una sensualidad que se despereza al calor del hogar. Esta visión, natural en un noble constreñido continuamente por las formalidades de la etiqueta cortesana, asemeja la vida villana a la picaresca. El trato picaño, efectivamente, tiene entre otros atractivos, el del ocio, la comodidad y el desahogo. En un poema en tercía rima, publicado en 1604, se dice, por ejemplo:

*Si quieres de tu sueño hacer provecho,
procura hacer de pícaro, que al punto
dormirás sosegado y satisfecho...
¿Qué gusto hay como andar desabrochado
con anchas y pardillas zaragüelles,
y no con veinte cintas atacado?...
Tú, pícaro, de gradas haces sillas,
y sin respeto de la justa media
a tu placer te sientes y arrodillas...
Dormía, seguramente, por rincones,
vistiéndoos una vez por todo el año,
ajenos a sufrir amos mandones.
¡Oh vida pícaril, trato picaño!
Confieso mi pecado : diera un dedo
por ser de los sentados en tu escaño. (36)*

En la visión del noble, tienen cierta semejanza el villano que come su pan rústico y su requesón, sin manteles ni cuchillo; y el pícaro que hace sillas de las gradas, donde se sienta o arrodilla a su gusto, flojamente vestido y desabrochado. El noble no aprecia fácilmente los trabajos y sinsabores del villano, ni tampoco su contextura moral.

Volviendo al caso de Juan, nuestro protagonista, debemos señalar el carácter posesivo de su sensualidad. Así, comparando sus placeres villanos con los deleites del rey en la Corte, Juan Labrador le dice a su hijo:

*el ave que haga matar
sábele allá de otro modo,
ni el vino oloroso es todo,
porque le falta haber sido
el mismo quien le ha cogido
para que le sepa más;
que en las viñas donde estás
lo que he sembrado he cogido" (37).*

(36) Versos citados por Angel Valbuena Prat: Estudio Preliminar a La novela picaresca española, pp. 14-15.

(37) El villano en su rincón, acto I, escena 7.

He aquí un rasgo psicológico típicamente villano; este "placer de la propiedad" le presta a la sensualidad de Juan Labrador un matiz de clase, una coloración burguesa. Las palabras de Juan Labrador nos revelan, además, otra característica singular del elogio de la vida villana en esta comedia de Lope: el trabajo.

3) *Trabajos y ocios del villano*

Juan Labrador ha sembrado su viña, ha cosechado sus uvas, ha elaborado sus vinos; y al beberlos siente que ha fabricado íntegramente su placer.

La literatura pastoril y los poemas a la manera horaciana provienen de un gusto aristocrático y describen la vida retirada en la "villa" o en el campo, como un ocio dulce, deleitoso, sin riesgo. La vida villana, según cuenta Lope, tiene en cambio, como acabamos de ver, placeres y deleites; pero es una vida de orden, de cuidado continuo y de trabajo. Hemos visto anteriormente que en "El cuerdo en su casa", Lope compara irónicamente dos formas de vida pastoril: la que cantan los poetas y la que revelan los pastores reales. En "El villano en su rincón", hay varias escenas de trabajo campesino que, naturalmente, no hubieran tenido lugar en las obras bucólicas de Sannazaro o Montemayor. La primera aparición de Juan Labrador, por ejemplo, lo muestra en pleno trabajo: vigilando y ordenando las tareas de sus servidores. Tenemos aquí, inmediatamente, la impresión de hallarnos ante un hombre enérgico, cuidadoso, no desprovisto de cierto humor punzante. Posee además una clara y altiva conciencia del trabajo, y así dice: "reyes los que viven son del trabajo de su mano".

Algunas declaraciones posteriores del personaje parecerían contradecir nuestra tesis. Por ejemplo, esta sucinta descripción de su vida diaria: se levanta al alba para ir a misa; almuerza frugalmente y trabaja en sus negocios hasta el mediodía; come con rústica abundancia y entretiene la sobremesa con algunas sanas diversiones hogareñas; acabada la siesta, monta en una yegua y, después de inspeccionar su heredad, se va de caza o a pescar, de lo que siempre saca algún provecho; a su regreso cena brevemente, higiénica costumbre que comparte con Tello el Viejo, el otro personaje lopesco que es como un hermano gemelo suyo. En esta vida encontramos más deleites que afanes, y algunos tan cortesanos como la caza. Sin embargo, lo importante es la organización racional de esta vida; en este sentido, sus diversiones no se salen del marco de la vida burguesa:

Gastar menos o no más de lo que se gana, economizar fuerzas, administrar con economía tanto el cuerpo como la mente (la higiene y el deporte son para Alberti medios para obtener fuerza y belleza), ser trabajador y afanoso

(en contraposición a la organización señorial), estos son los medios para prosperar y elevarse (38).

Más sorprendente todavía que la descripción de su vida cotidiana, es esta otra declaración de Juan Labrador:

*Soy rey de mi voluntad,
no me la ocupan negocios,
y ser muy rico de ocios
es suma felicidad. (39)*

Contra lo que podría pensarse estas palabras reflejan un espíritu también villano: el de la decadencia barroca. A la enérgica, expansiva y audaz burguesía del Renacimiento (tan bien encarnada en Tello el Mozo), le sucede una burguesía conservadora, cuya experiencia le ha enseñado que no siempre la *virtú* vence a la fortuna; esta burguesía se caracteriza por la prudencia económica, por la preocupación de asegurar lo ya ganado y que, en ese sentido, suele invertir sus capitales en fundos agrícolas. Después de la frenética actividad renacentista, sobreviene el cansancio barroco; un burgués de la época dice que el comercio y prefiere la industria textil: "*per mio riposo*". Como dice Sombart, "el burgués se adormece a medida que se hace más rico".

Caben ahora algunas preguntas: ¿Juan Labrador es un burgués medieval, como Tello el Viejo? ¿Es un hombre del Renacimiento como Tello el Mozo? ¿Es un cansado espíritu barroco? Para esclarecer nuestro concepto debemos repetir que Lope no está preocupado en esta comedia por crear caracteres sólidos y psicológicamente verosímiles como en "Los Tellos de Meneses". Ni tampoco pretende dar, como en la obra mencionada, una imagen estilizada de dos actitudes históricamente sucesivas. "El villano en su rincón" es una suerte de moralidad laica, donde las figuras del rey y del villano cobran un valor arquetípico.

Las palabras de Juan Labrador, lejos de reflejar un pensamiento aristocrático, expresan un ideal burgués. Ideal decadente —es cierto— de la burguesía que ha renunciado a continuar el proceso ascensional de los siglos XV y XVI y que se conforma con las ventajas políticas y económicas que ha logrado, sin procurar acrecentarlas. En este momento de su decadencia, de su primera decadencia, el burgués coincide con el humanista y el poeta en su admiración por la vida ociosa, alejada del áspero mundo de los negocios ciudadanos, apaciblemente confinada en el idílico panorama de la "villa".

4) *El orgullo de Juan Labrador*

Juan Labrador no es un villano determinado, histórica o psicológicamente verosímil y concreto. Desde su nombre se nos apare-

(38) Alfred von Martin. Op. cit., p. 34.

(39) **El villano en su rincón**, acto I, escena 11.

ce como un arquetipo, como un ente abstracto en el que confluyen todas las características y virtudes de la villanía: el tradicionalismo y el racionalismo; el amor al trabajo y el gusto por el ocio; la sensualidad del propietario y la sobriedad del hombre laborioso; el amor, el respeto, la sujeción al rey y el ilimitado orgullo villano.

En el cuadro lopesco de la vida villana, los protagonistas no se vanaglorian, como los pastores de la poesía renacentista, de sus venturas o desventuras amorosas, ni de sus dotes versificatorias o musicales; se precian de sus riquezas y de su condición social: el orgullo villano es una característica esencial de estos personajes. Anteriormente, a propósito de "Los Tellos de Meneses" hemos señalado las causas históricas del nacimiento y desarrollo de este orgullo villano, lo que no interesa tanto ahora; como tampoco interesa medir sus profundidades psicológicas. El orgullo de Juan Labrador no pertenece a un momento histórico definido, ni es el rasgo más o menos esencial de un carácter: es el orgullo villano, simplemente. O más bien, el orgullo villano magnificado, llevado a sus límites extremos.

La aparición de este orgullo villano es impresionante y definitiva. El Rey, un día que va de caza, se detiene en la iglesia de un pueblo y allí descubre este epitafio extravagante que lo seduce y preocupa:

*Yace aquí Juan Labrador,
que nunca sirvió a señor,
ni vio la corte, ni al rey,
ni temió ni dio temor;
ni tuvo necesidad
ni estuvo herido ni preso,
ni en muchos años de edad
vio en su casa mal suceso,
envidia ni enfermedad (40)*

Este epitafio —que según palabras del propio rey debería grabarse en letras de diamante— es el punto más alto al que puede llegar el orgullo de un villano en el Siglo de Oro. Juan Labrador vivió, y así lo proclama, en una altiva independencia, sin haberse doblegado ante nadie, al abrigo de toda clase de necesidades y por encima aún de los más comunes quebrantos físicos y morales de la vida humana: nunca llegó a su casa "mal suceso, envidia ni enfermedad". Con tales prendas y tal fortuna, este villano —rico, libre, dichoso y saludable— cifra su orgullo, pues todo lo posee, en no conocer la corte ni haber visto jamás al rey. Juan Labrador mostrará posteriormente su obediencia a los decretos reales, su respeto a la institución monárquica y hasta su amor al rey; pero este epitafio, escrito por él mismo y grabado en un lugar público mucho antes de morir y en la plenitud

(40) **El villano en su rincón**, acto I, escena 12.

de su vida, constituye un desafío moral al poder del rey soberano. Juan Labrador es el villano arquetípico: fiado en los poderes de la razón que ha puesto en ejercicio; no conoce límites humanos ni divinos; es el paradigma de los villanos que fundan repúblicas, derriban reyes o sostienen imperios según más les convenga. El epitafio descubierto por el rey no es la única muestra del extremado orgullo de Juan Labrador. A lo largo del primer y segundo acto encontramos manifestaciones semejantes. Así, por ejemplo, cuando el rey pasa cerca de su casa, acompañado de un magnífico cortejo, su hijo Feliciano lo insta a salir a contemplarlo; pero Juan Labrador, entre otras razones, le responde:

*Yo propuse, Feliciano,
de no ver al Rey jamás,
pues de la tierra en que estás
yo tengo el cetro en la mano. (41)*

En la misma escena, Juan Labrador llega a exclamar apasionadamente: "¡Ay mi divino rincón, donde soy rey de mis pajes".

La altiva respuesta de Juan Labrador a Feliciano se encuentra, sin embargo, atemperada por ciertas reticencias y concesiones. Manifiesta su orgullosa decisión de no ver al monarca; pero al mismo tiempo, declara que obedece sus decretos como si fueran órdenes de una divinidad terrestre y piensa que realmente es el virrey de Dios. En un trabajo anterior (42), pensábamos que Lope consciente o inconscientemente atemorizado por el atrevimiento del motivo central de "El villano en su rincón", había decidido suavizar los alcances revolucionarios de la obra mediante algunos recursos ingeniosos: situar la acción dramática en una Francia imaginaria y de opereta; eludir toda precisión temporal e histórica; poner en boca del orgulloso protagonista frases de sumisión y alabanza al poder real; y por último, montar en el último acto una aparatosa escena de exaltación del poder real. La tesis es sugestiva; pero creemos ahora que está casi totalmente equivocada, pues supone dos hechos cuya falsedad es fácil demostrar: el primero, que los elogios villanos de Lope obedecen a una ideología coherente y precisa; el segundo, que Lope, además de una ideología explosiva, demuestra tener en "El villano en su rincón", un ingenio maquiavélico y hasta brechtiano, pues los mencionados atemperamientos parecen haberse inspirado en la lectura de las "Cinco dificultades para decir la verdad", particularmente de la última: la necesidad de una gran astucia para difundir las verdades peligrosas (43).

(41) *Ibid.*, acto I, escena 7.

(42) Washington Delgado. **La honra villana en el teatro de Lope de Vega**. Lima, Separata de la revista **Letras**, No. 68-69, 1962, pp. 18-19.

(43) Bertolt Brecht: "Cinq difficultés pour écrire le verité". En **Europe**. No. 133-134, p. 247.

Lope no sólo dista mucho de ser un revolucionario: no tiene tampoco ideología alguna, ni tesis o problemas que exponer. Karl Vossler ha observado muy acertadamente este aspecto de la personalidad de Lope, quien nunca actuó como renovador, ni como rebelde y cuyas convicciones más íntimas estaban totalmente identificadas con las de su época y su pueblo:

Lo particular y decisivo a la observación histórica en la conducta vital de Lope me parece residir en el hecho de que no haya actuado ni como reformador, ni como rebelde, ni como renovador; ni ilustrando, ni demoliendo. Antes bien, modo acordes con la época y el pueblo a que pertenecía que todas sus opiniones y convicciones más íntimas iban de tal lo más llegó a tener enemigos personales y algunos envidiosos literarios, en su larga vida de creador, pero ningún adversario objetivo (44).

Vossler dice también, que Lope estaba muy lejos de “la rebelión contra la ley, el orden, la Fe y las costumbres”; y que “siempre y en todas partes donde un poder autoritario se le enfrentaba, se sometía con la mejor voluntad”.

Zamora Vicente recalca, asimismo el conservadorismo ideológico de Lope, dice que las razones en las que se sustenta su teatro son siempre “las colectivamente acatadas en la sociedad española de su tiempo”. Para Pfandl la concepción del mundo que posee Lope es la de un “español católico de la era de los Habsburgos”, está constituida por “las mismas firmes ideas de sus contemporáneos” y no la perturba ninguna duda, ningún enigma terrestre ni celeste (45).

Henríquez Ureña, seducido por la gracia y profunda humanidad de las comedias villanescas de Lope, llega a decir —a nuestro juicio con certera intuición crítica— que Lope heredó “la medieval antipatía española contra la nobleza y la esencial simpatía hacia el estado llano”. Pero comparte también la opinión general que le niega a Lope propósitos revolucionarios u originalidad ideológica y afirma que Lope no tiene doctrinas políticas, ni más religión que la tradicional; que está seguro de que el mundo es como es y el rey es el rey; y que “lugares comunes y breves le bastan” (46).

Los más eminentes lopistas, los más agudos investigadores del Siglo de Oro español coinciden en negarle a Lope originalidad en el pensamiento y rebeldía en la actitud. El examen somero de una pequeña parte de su ingente obra basta para desechar la idea de que Lope pudo tener una ideología encaminada a defender o exaltar a la burguesía de su tiempo; hay ciertamente en el teatro y la poesía de

(44) Karl Vossler. *Lope de Vega y su tiempo*, p. 94.

(45) Ludwig Pfandl. *Introducción al Siglo de Oro*, p. 443.

(46) Pedro Henríquez Ureña. Op. cit. pp. 255-257.

Lope, una íntima simpatía por la vida villana, como lo ha señalado Henríquez Ureña; pero hay también una continua alabanza de la institución monárquica; alabanza que, a veces, alcanza extremos excesivos y ridículos como, por ejemplo, la encendida loa que en "La juventud de San Isidro" le dedica a Felipe IV, el desbaratado rey, último de su dinastía, que después de haber perdido guerras y territorios insistía en ser llamado grande, lo que suscitó la burla de Quevedo, quien en los versos causantes de su prisión compara a este rey con los hoyos: más grandes cuanto más tierra les quitan.

El acerado orgullo de Juan Labrador no se inspira en secretos propósitos, no tiene intención política. Sorprende, sí, que haya aparecido en un teatro del siglo XVII; como sorprende, asimismo, que repentinamente desaparezca y que la comedia, después de un intenso elogio de la vida villana mantenido a lo largo de dos actos, repentinamente se transforme en una rendida e inesperada exaltación de la monarquía. Procuraremos explicar este hecho sorprendente cuando analicemos la figura del rey en la comedia; pero podemos adelantar que la sorpresa se debe a la creencia de que la oposición entre el rey y el villano no es un conflicto puramente literario —propio de esta comedia o, a lo sumo del teatro lopesco— sino que es un conflicto histórico, lo que no es cierto pues, por el contrario, en la Edad Media el rey y los villanos se unieron para derribar el poder feudal. Hemos dicho también, líneas arriba, que los villanos o burgueses fundan repúblicas, derrocan reyes o sostienen imperios según más les convenga: los posibles conflictos entre el rey y los villanos no tiene un carácter esencial o ineludible.

5) *Sabiduría villana*

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

La victoria final de la monarquía en "El villano en su rincón" no es tan definitiva ni aplastante como una lectura apresurada o desprevenida de la obra puede sugerir. El conflicto entre el rey y el villano sucede en un plano casi exclusivamente moral y ni aun en ese sentido podemos asegurar que al final haya una victoria total del rey; aunque éste obligue a ir a la corte a Juan Labrador y le confiera un alto cargo para que permanezca en ella, otorgue el rango de caballero a su hijo y dote a su hija y la case con un cortesano, esta solución de la intriga dramática "sería un mentís a las premisas, si en el lector no se abrigase la certeza de que no es el labrador quien necesita del rey, sino el rey quien necesita del labrador" (47). A lo largo de la obra, efectivamente, el rey se desespera por conocer al esquivo y orgulloso villano y ante la imposibilidad de atraerlo a la corte, es asimismo el rey, disfrazado para no despertar suspicacias, quien se dirige a la casa de Juan Labrador, donde su admiración por el vi-

(47) *Diccionario Literario Bompiani*, t. X, pp. 328-329.

llano se acrecienta al ver la sabiduría y el orden que rigen su conducta. Durante el diálogo culminante con Juan Labrador, el rey va expresando en numerosos apartes su sentimiento de admiración hacia su huésped villano: “¡Oh filósofo villano! Mucho más te envidio agora”; “Conozco la envidia mía”; “No he visto mejor villano para estarse en su rincón”; “¡Habrà quien aquesto crea?”; “Buen villano y buen rincón”; “¡Qué labrador!”; “Ya el filósofo se fue” (48).

Lo más extraño de la notable admiración del rey es que haya sido suscitada por un puñado de virtudes que ahora parecerán, sin duda, anodinas: sobriedad, orden, laboriosidad, espíritu ahorrativo, generosidad razonable. Hay que situarse, naturalmente, en la época; lo que, en primer lugar, seduce al rey es el carácter anti-heroico, laico, desencantado y racional de estas virtudes; y en segundo lugar, la fuerza espiritual, el vigor inquebrantable con que son ejercitadas.

6) *Dos niveles en la vida villana*

Queda todavía un punto por esclarecer en esta visión lopesca de la vida villana; la existencia de por lo menos dos tipos de villanos. Aunque, como ya hemos indicado, el término “villano” es la Edad Media es sumamente impreciso y reúne en un solo grupo varias clases sociales sin mayor diferenciación, en el teatro villanesco de Lope —y particularmente en la comedia que estamos analizando— se distinguen, con cierta claridad, dos niveles en la vida villana: el de los ricos y el de los pobres. Los villanos ricos pueden ser protagonistas de una acción dramática: pueden, por ejemplo, defender y vengar su honor agraviado. Los villanos pobres desempeñan solamente papeles secundarios, sin relieve dramático y generalmente de carácter cómico. En “El villano en su rincón” no es difícil observar la existencia de esos dos niveles: a un lado están Juan Labrador y sus dos hijos, Feliciano y Lisarda; al otro, los demás villanos, servidores de Juan Labrador. Los ricos pueden confundirse con la nobleza o enfrentarse a ella y aun al mismo rey. Los pobres viven una inconfundible vida de sumisión.

Por sus gustos, hábitos, maneras y lenguaje, los villanos ricos pueden fácilmente pasar por cortesanos. Feliciano va a la corte y podría participar en los deportes aristocráticos si no temiera despertar el enojo de su padre. Lisarda se disfraza de dama y provoca sin mayor esfuerzo el amor del mariscal Otón, quien dice de ella que posee “talla y habla celestial” mientras su amigo Finardo, maestro en desconfianzas y buen conocedor de las astucias femeninas, admite que parece ser persona “noble y principal”. Posteriormente, cuando quiere esconder su verdadera identidad, Lisarda imita agudamente, pero con cierto esfuerzo, el habla y ademanes de una persona de clase social inferior, es decir, de una villana pobre e ignorante.

(48) **El villano en su rincón**, actos XI, XII, XIII, XIV y XV.

Esta escena nos recuerda otra de "Los Tellos de Meneses", cuando la Infanta Elvira se finge también una villana ignorante y emplea recursos similares a los de Finarda. Lo esencial es que a esta última le resulta más fácil pasar por dama que por rústica labradora.

El villano rico no está situado a mucha distancia del noble cortesano y hay entre ambos semejanzas suficientes como para unirlos. El villano pobre vive en un mundo aparte y distinto; la distancia que lo separa de la aristocracia cortesana es tan insalvable como si se tratara de especies animales distintas; así lo revela cómicamente esta escena en la iglesia adonde ha llegado el rey y se asoman asombrados los villanos del lugar:

Fileto.—*Pisa quedito, Bruno, no te sientan.*

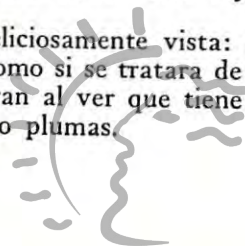
Bruno.—*Pues, ¿fuera yo más quedo sobre huevos?*

Salvano.—*¿Este es el rey?*

Fileto.—*Aquel mancebo rojo.*

Salvano.—*¡Válgame Dios! Los reyes ¿tienen barbas? (49)*

La escena está deliciosamente vista: los villanos de la gleba se asoman a ver al rey, como si se tratara de un ser extraterrestre o una divinidad, y se asombran al ver que tiene barbas; no se asombrarían más si tuviera élitros o plumas.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

(49) El villano en su rincón, acto I, escena 12.



***Matalaché*: las varias formas de la esclavitud**

ANTONIO CORNEJO POLAR

A primera vista *Matalaché* (1) es una novela muy sencilla, elemental casi, que proyecta todos sus recursos estilísticos y representativos hacia la expresión de un mensaje unívoco que pretende confundirse en grado extremo, sustantivamente, con la motivación creadora de su autor. En este sentido *Matalaché* es una obra concebida bajo el modelo de la "novela de tesis". En efecto, en su célebre respuesta a Ramiro de Maeztu, López Albújar dejó en claro que su novela era una afirmación de la incontenible fuerza del amor: "por encima del distanciamiento del título, de la fortuna y del color de la piel —decía don Enrique— está la atracción de los sexos, el poder irresistible del genio de la especie" (2). Interesaba en especial al creador de *Matalaché* condenar la falsa jerarquía de las razas. Es frente a ésta, contextualizada en lo personal dentro del campo de las relaciones eróticas entre negros y blancos y en lo social dentro del sistema esclavista, que Enrique López Albújar exclamaba con entonación inconfundiblemente romántica: "el amor salva toda barrera" (3). La historia de los amores de María Luz y el mulato esclavo José Manuel (*Matalaché*) está obviamente destinada a postular esta tesis. De hecho, cuando la novela se escribe (1928), la esclavitud es cosa del pasado nacional, pero la discriminación racial mantiene, sin duda, todo su rigor.

Matalaché no es, sin embargo, una novela tan escueta como podría desprenderse de una primera visión. Su relectura —relectura

(1) Enrique López Albújar. *Matalaché*; novela retaguardista. Piura, El Tiempo, 1928. Citamos la ed. de Juan Mejía Baca & P. L. Villanueva. Lima, [1955].

(2) La carta se publica como prólogo a la ed. de *Matalaché* que utilizamos, p. 10.

(3) Op. cit., p. 11.

que proponemos en estas páginas— descubre niveles de complejidad y riqueza que la crítica ha pasado por alto (4).

La credibilidad de lo insólito

El argumento de *Matalaché* es básicamente lineal, aunque contiene eventuales retracciones evocativas, y deviene íntegramente de un narrador omnisciente que enfoca un universo ya pasado, el de los años finales de la dominación española en el Perú (el texto menciona la fecha de 1816, p. 23). El narrador va desenvolviendo un solo hilo argumental (5) cuyo ordenamiento y ritmo buscan una suerte de dosificación que confiera credibilidad al insólito suceso central. La pasión de María Luz se observa como un proceso que constantemente se intensifica hasta culminar en la entrega de la bellísima hija de don Juan Francisco de los Ríos, “estremecida y agónica” (p. 151), a su esclavo Matalaché. La excepcionalidad de este suceso, abiertamente en pugna con el orden social evocado en la novela, exige al narrador un cuidadoso empleo de sus recursos. Se trata de obtener un grado satisfactorio de verosimilitud; más concretamente, de hacer verosímil lo insólito.

Queda insinuado que a este objetivo tiende la presentación dosificada del suceso; en especial, el paulatino y gradual apasionamiento de María Luz. Del simple reconocerse como objeto del deseo masculino, primero de los marineros de la nave que la conduce de Lima a Piura (“le parecía que esos hombres la desnudaban con los ojos y que, después de recrearse en los misterios de su cuerpo, con sádica delectación, le disparaban unos dardos candentes a las entrañas”, p. 37), y luego de los esclavos de su padre (“eran unas miradas estuprantes, que levantaban las ropas femeniles y acariciaban las carnes con viscosidad de caracol”, p. 47) (6), María Luz pasa a descubrir en sí misma la capacidad de placer, cuando al amparo de la voluptuosa siesta siente “como unas ondas sutiles que nacían primero en el vientre y después se le metían en el corazón, sublevándole, para en seguida, de

(4) En **Cuadernos del Consejo Nacional de la Universidad Peruana** (Lima, diciembre de 1972, No. 11) acaba de aparecer un artículo de Raúl Estuardo Cornejo, “Las fuentes de *Matalaché*”, donde se anuncia el descubrimiento de un manuscrito (se trata del inventario de los bienes de quien fuera propietario de La Tina) que, según el articulista, “dio a la imaginación del autor el punto de partida para construir la trama de su novela” —aspecto que, a nuestros fines, carece de relieve. Conoceremos también la próxima aparición de un libro de Tomás G. Escajadillo sobre la narrativa de López Albújar, libro que incluye un extenso capítulo acerca de **Matalaché**.

(5) Aludimos a los amores de María Luz y José Manuel. Las referencias al problema de la esclavitud y a las tensiones previas a la Independencia del Perú no constituyen categorías argumentales.

(6) La familia reconoce que María Luz “es una tentación”. Esta es la razón por la que se le envía de Lima a Piura (p. 30).

un salto, agarrársele a los exúberos pechos, haciéndole desfallecer" (pp. 50-51), de suerte que cuando finalmente la protagonista imagina, decide y realiza su entrega a José Manuel, es una nueva secuencia claramente escondida, el lector puede recomponer con facilidad las graduales instancias del devenir de una pasión ejemplar (7).

De otra parte, y como procedimiento que refuerza al anterior, el narrador interpola fragmentos descriptivos que separan los distintos momentos del discurrir psicológico de María Luz, o al menos, los de mayor relieve. Así se le otorga en el nivel de la lectura, que es sin duda donde se juega la suerte de la verosimilitud, la apariencia de un ritmo menos vivo del que —en verdad vertiginoso— tiene en el tiempo del relato. La pausa descriptiva cumple mejor su función en la medida en que su ley estilística es la de la reiteración. El discurso se paraliza mientras grandes series enumerativas saturan por adición un solo significado: rosales, jazmines, diamelas, chavelas, alhelíes, etc., descritos minuciosamente, no hacen más que demostrar con su lozanía el poder de María Luz "sobre las almas [y] también sobre las cosas" (p. 94).

No deja de tener importancia, dentro de estas mismas consideraciones, la preocupación del narrador por circunstanciar el suceso central en orden a facilitar la realización de ciertos actos y su inmediata explicación en el ánimo del lector. Hay evidente interés en explicar por qué María Luz no vive en la casona piurana sino en La Tina, con la vecindad de los esclavos; por qué visita la fábrica guiada por Matalaché, justo cuando su padre está ausente; cómo puede conocer a través de Rita, la única esclava que José Manuel excepcionalmente respeta, el valor moral, el lado íntimo de quien, para el resto, no es más que "un garañón capaz de apechugarse con todas las criadas de la ciudad en una noche" (p. 18); cómo el esclavo, de pronto habilísimo artesano, es capaz de comunicar con sus obras una pasión que jamás podría romper el silencio impuesto por su condición, etc.

El orden primario del universo

Pero la verosimilitud del relato no proviene sólo de los recursos empleados en la representación. Se solventa en un nivel tal vez menos evidente pero sin duda más activo, que implica la actualización de una concepción del universo y ofrece una opción significativa de primera importancia en la composición total de la novela: la formulación de un orden causal, orden que el narrador enfatiza constantemente. Se trata de diseñar la ligazón causa-efecto de los actos y sucesos que el texto representa y de conferirles, por este camino, un trasfondo explicativo de naturaleza fuertemente racional. En la línea medular del relato hay un visible esfuerzo por encontrar y poner en claro la razón de la pasión, en este caso su engranaje causal, que parece de-

(7) No es el caso de Matalaché cuya pasión por María Luz es inmediata.

rivar del canon que se acepta para la totalidad del universo. Es un orden cuyo ancestro positivista no pasa desapercibido (8).

Destacan en el repertorio de causas que despliega el autor, tanto por la frecuencia con que aparecen cuanto por la amplitud explicativa que se les concede, algunas que implican una concepción del universo humano como producto de condicionamientos naturales o biológicos. Así, por ejemplo, Piura es vista casi como un "don del sol". Todo lo que allí existe está condicionado por su irrestricto imperio:

Y es que en la tierra piurana *todo* lleva el sello del sol (...) Y no sólo está en las bestias y en las cosas sino también *en el hombre, y en todo lo que el hombre piensa y hace* (p. 35, subrayado nuestro).

La mujer piurana es hechura del sol —señala el narrador— y María Luz no sería lo que es ni haría lo que hace sin gozar y sufrir su impacto:

Es él el sol quien primero habla a su sexo; quien la prepara y la incita a conocer el misterio de la fecundidad; quien la espolvorea en la mente el polvo mágico de los ensueños y en la urna sexual, los primeros ardores de la femineidad; quien le despierta tempranamente la imaginación a las falaces sugerencias de la especie (p. 35).

Son estas "sugerencias de la especie" (9), que garantizan con legislación inexorable la supervivencia del género humano, el otro gran polo causal del relato. Los individuos aman guiados por esa fuerza que los incluye en una tarea suprapersonal: en este sentido, el amor es la versión privada, individual, de un drama universal y permanente. María Luz y Matalaché intuyen que su pasión, aunque personalísima, viene dictada por un poder que definitivamente es superior a ellos. El lector así lo comprende y no puede dejar de pensar en las ya citadas palabras de López Albújar: se trata, en efecto, del "poder irresistible del genio de la especie".

Esa suerte de "determinismo geográfico" y las sostenidas reflexiones sobre el imperio de la especie se ensamblan en el relato con la

(8) En la literatura peruana no es insólito advertir la mezcla de romanticismo y positivismo. Esta es una de las características del realismo en el Perú, como puede apreciarse ejemplarmente en *Aves sin nido*. Por lo demás, es evidente la dificultad de ubicar la obra de López Albújar en el proceso de la literatura nacional. El subtítulo de *Matalaché*, "novela retaguardista", que debe entenderse en una primera instancia como un signo desafiante contra la generación inmediatamente posterior, tiene, sin embargo, mucha mayor significación. Este es un tema que deberá desarrollar con esmero la historia literaria.

(9) Obviamente el término "falaces" no armoniza en modo alguno con el sentido que en toda la novela se confiere a las "sugerencias de la especie".

creencia en la diferencialidad (no jerarquía) de los atributos de las razas y en la vigencia de éstas sobre la vida de los individuos. Las virtualidades propias de cada raza se constituyen como campos delimitados en cuyo interior la persona actualiza modelos indesligables de una raíz biológica. Según se verá luego, la excepcionalidad de Matalaché deriva en buena parte del impacto que recibe de dos razas distintas, cada una de ellas con sus caracteres identificatorios y peculiares. Cuando el mulato José Manuel termina la confección del frontal encomendado por María Luz, el narrador puede encontrar en esa obra lo que corresponde a las razas que confluyen en el artesano. En resumen:

En su híbrido cerebro había prevalecido la célula más civilizada. El simbólico azul de su sangre ibérica había comunicado mayor fuerza a su inspiración que el rojo de su sangre africana (p. 124).

En el universo de la novela, medio físico, especie y raza forman un sistema conceptual que explica los niveles básicos de la existencia humana. Son causas profundas que el narrador tiene siempre en un primer plano como signos de la concepción que anima y organiza el relato en su integridad. En este sentido, todo acontecer, hasta la intimidad de la pasión erótica, resuelve su identidad diferencial en un patrón común, universal, que la razón humana puede asimilar y comprender.

La perversión del universo social

El lector de *Matalaché* descubre muy pronto que esa racionalidad del universo se quiebra, y muy gravemente, en el nivel de los hechos sociales. En determinados momentos podría parecer que la sociedad en su conjunto implica una constante violación del orden primario del universo. La vida social tergiversa insistentemente la auténtica causalidad para reemplazarla, en diversos grados, por un sistema sólido pero irracional: el de los prejuicios. La tenaz oposición entre estos dos órdenes, cuyos ejes pudieran sintetizarse en la doble pareja: naturaleza y razón/ sociedad e irracionalidad (prejuicios), genera toda la dinámica interior del relato.

Un prejuicio preocupa intensamente al narrador: el de la jerarquía de las razas. A partir de él se acepta consensualmente la subhumanidad del negro y se instituye la legitimidad del sistema esclavista. El texto contiene innumerables referencias al respecto. Desde las páginas iniciales de la novela, en el diálogo entre don Juan Francisco y don Baltazar Rejón de Mesones, y pese a que luego el primero será definido como un amo humanitario ("don Juan Francisco trataba a sus esclavos humanamente", p. 61), se plantea como cosa aceptada la siniestra situación social del negro esclavo. El dueño de La Tina, que contagiado por un vago liberalismo piensa que "hay que

levantar un poco [la] condición de hombres" de los esclavos (p. 27), no puede ocultar, sin embargo, su radical apego al sistema imperante: "si necesito una buena acémila o un magnífico esclavo, los compro", dice (p. 21). Don Baltazar es más tajante: "esclavos y animales son una misma cosa" (id.). De ello tienen plena conciencia los propios esclavos. Matalaché se encarga de explicitarlo: "un esclavo y un perro son la misma cosa para el amo", señala hacia el final de la novela (p. 108).

No es casual, entonces, el insistente uso de términos sacados de la zoología para caracterizar a los personajes negros. Naturalmente los amos blancos los emplean de manera regular ("garañón", "oveja", "tigrillo"), pero también —paradójicamente— los propios personajes negros para hablar de sus semejantes ("borreguita", "lagarto", "toro matrero"). Se trata en este último caso de una manifestación de la abatida conciencia de los negros, secularmente víctimas de la opresión más terrible, conciencia que sólo parece recuperar su dignidad en eventuales afirmaciones de humanidad ("una no es animal", dice Rita, p. 37) o en las lucubraciones político-libertarias de José Manuel, cuyo paradigma humano es, sin embargo, el de sus opresores: "así son los blancos caballeros, y así debemos ser nosotros", afirma ante otros esclavos (p. 77) (10).

Curiosamente las referencias zoológicas no quedan sólo en boca de los personajes. También aparecen, con frecuencia todavía mayor y cargadas de inocultables acentos peyorativos, en el discurso del narrador. Para el narrador, Matalaché tiene mirar "ofídico" (pp. 38, 74); Casilda luce una sonrisa "caprina" (p. 43); otro esclavo queda descrito por su "chimpancesco mentón" (p. 43); mientras que Rita y Casilda —para acabar los ejemplos del más significativo— resultan no ser más que "pobres mamíferos domésticos" (p. 185). Este ambiguo y contradictorio aspecto del lenguaje del narrador, que tiene otras manifestaciones paralelas, igualmente desconcertantes, pone en duda la base misma del sentido de la tesis de la novela, lo que equivaldría a la frustración de su explícito mensaje igualitario. Este punto, de importancia capital, será materia de reflexión posterior. Ahora basta mencionarlo como una imprevisible muestra, insólitamente traspuesta del universo representado al plano de la actitud narrativa, del poder de ese pervertido orden social, amparado nada más que en prejuicios, que de alguna manera logra contaminar incluso a quienes, abierta y constantemente, lo condenan.

Pero la novela no sólo muestra el prejuicio social contra los negros. Capta también una vasta gama de actitudes irracionales que tergiversan el sentido de la vida humana e impiden su realización

(10) Este juicio de José Manuel está en referencia directa con su relación con el mundo blanco y con su concepto acerca de la "esclavitud" de todos quienes, blancos o negros, están sojuzgados por España. Ambos temas serán tratados más adelante.

natural, plena. Amor y sexualidad sufren una permanente y dolorosa distorsión. La forzada abstinencia de los negros ("sus miradas reflejaban todo el ardor de la continencia forzada, el ansia de deseos mal contenidos, el grito sofocado de la virilidad comprimida", p. 47) o su actividad sexual controlada por los amos, que sólo ven en ella una manera de incrementar el número de sus siervos y, por consiguiente, de su riqueza, son parte, tal vez la más visible, por feroz, de ese continuo sometimiento de la sensibilidad y sentimiento humanos frente a lo irracional y antinatural. El "poder irresistible del genio de la especie" parece abdicar ante la ceguera y maldad del hombre. Y no se trata solamente de una derivación del estatuto esclavista: también los blancos, los poderosos amos que parecen condicionar el mundo a su voluntad, están sometidos a una similar distorsión. Los artificiales matrimonios por conveniencia, los adulterios, el tabú sexual y las inhibiciones permanentes son los rasgos predominantes de su vida afectiva. Contra ellos se rebela María Luz.

Aunque sin el énfasis con que son representados los anteriores, pero con igual o similar acento condenatorio, la novela hace desfilar otra serie de prejuicios que enturbian la existencia del hombre en sociedad: la necesidad de aparentar riqueza, la educación formal; la religiosidad falsificada, en algunos casos convertida en simple recurso para vivir placenteramente, como el narrador lo advierte a través de la figura del cura Sota (11), son otras tantas maneras, entre muchas más, de pervertir el orden natural del mundo y de falsear los valores del hombre.

La marginalidad de los rebeldes

López Albújar consideraba que con su heroína María Luz había logrado crear un "tipo de contraposición en un ambiente de prejuicios sociales" (12). Ciertamente es así, y ello produce un conjunto de repercusiones importantes en la composición del relato. Es claro que la oposición se plantea no entre individualidades encontradas sino entre una de éstas, caracterizada con especial esmero, y el sistema de hábitos y valores ("ambiente") de un grupo social —grupo cuyos miembros aparecen, por lo demás, apenas esbozados en el texto (13). Es el caso de María Luz, según lo advierte López Albújar, pero es igualmente, si bien se mira, el de José Manuel. Ambos personajes se oponen incisivamente a sus respectivos grupos sociales: son conscientes de su marginalidad, derivada de su carácter excepcional, dis-

(11) El narrador confiere significado a la onomástica. El apellido del cura Sota es un ejemplo obvio, pero también lo es el nombre de María Luz —que viene a "iluminar" con su belleza y generosidad la vida de los esclavos de La Tina.

(12) En la cit. carta a Maeztu, p. 8.

(13) Dentro de la vaga y esquemática caracterización de los personajes menores resalta, sin embargo, la de las esclavas que rodean a María Luz.

tinto y contrario a las normas aceptadas en sus respectivos "ambientes", y afirman la superioridad de la opción que ellos representan.

Las actitudes y palabras de los dos protagonistas son fuertemente críticas con respecto a los grupos a que pertenecen, sin duda, sin corresponder por ello a la visión propia de los desplazados. Por el contrario, cada cual en su contexto, María Luz y Matalaché ocupan lugares de privilegio. De esta suerte, el narrador obtiene las máximas ventajas posibles, dentro del esquema de novela que está empleando, para formalizar sus predicados. La crítica del universo social adquiere interioridad (son los amos quienes critican a los amos y son los esclavos quienes critican a los esclavos) y obtiene el prestigio de quienes la emiten. Naturalmente, este procedimiento no evita los discursos directos del narrador, cuyo contenido condenatorio es obvio, pero sí los incorpora dentro de un sistema de referencias que se solventa en el propio universo representado en la novela.

Es importante subrayar, pues, la soledad que caracteriza a María Luz y Matalaché. A excepción del intenso vínculo que une a ambos, uno y otro parecen condenados a quedarse en la epidermis de las relaciones humanas, rechazados más o menos claramente por sus semejantes y decididos, ellos mismos, a marcar las distancias correlativas a su excepcionalidad. María Luz apenas se relaciona superficialmente con su padre, sin lograr en ningún momento un nivel importante de comunicación, y con dos esclavas, en cuyo caso —y pese a la manifiesta cordialidad— se trata de relaciones intrínsecamente viciadas. El mulato José Manuel, por su parte, permanece aislado de su grupo: tiene plena conciencia de su singularidad y de las reacciones interiores que ésta genera ("no me gusta comer ni dormir en unión de los otros negros y siento algo que me aparta de ellos", p. 71) y sabe también, sin duda, que los otros negros esclavos sienten por él "antipatías y animosidad rayanas en el odio" (p. 69). En suma, según lo advierte el narrador, José Manuel "no conoció jamás (...) el amor de sus compañeros de desgracia" (p. 75). Curiosamente, la marginalidad social de Matalaché no le impide imaginarse como futuro guía de su pueblo (cree que llegará el momento en que su nombre se "oír con respeto", p. 91) y tampoco obsta para que un viejo esclavo acepte esa posibilidad: "¡quién sabe si vos serás nuestro salvador!", le dice ño Parcemón (id).

Es claro que el rechazo de los dos protagonistas al "ambiente" de sus respectivos grupos se convierte en la novela en una requisitoria global contra la sociedad en su conjunto. Los terribles prejuicios que pervienten el orden social son explícitamente condenados por María Luz y José Manuel; más todavía, son destruidos a través de su propia experiencia. María Luz se libera del tabú sexual, rompe el orgulloso aislamiento de su clase, desobedece la norma básica del sistema esclavista: en suma, realiza existencialmente, en un acto que a este nivel ya es obviamente simbólico, los mandatos supremos de ese orden universal, primario, que la sociedad destruye. Su entrega a Ma-

talaché afirma la igualdad de las razas, la perversión de la esclavitud por consiguiente, y proclama la irresistibilidad del "genio de la especie". Aunque tal vez con menos matices, puesto que el debate interior casi no existe en este caso, Matalaché repite la rebelión de su pareja: también él niega la jerarquía de las razas, condena la esclavitud (aunque jamás pase del límite de lo verbal) y obedece al imperio de su pasión por María Luz, pese a saber que con ello se juega la vida. En el universo de la novela, María Luz y José Manuel quedan instaurados, pues, como seres heroicos, claramente ejemplares, en combate con una sociedad maligna y poderosa.

Las ambigüedades de la narración

En el desenlace de *Matalaché* entran en juego algunos factores, discretamente subyacentes desde el comienzo del texto, que implican la recomposición del sistema significativo formalizado en el proceso novelesco. Así lo muestra la reflexión sobre el destino trágico de los dos protagonistas y la propia actitud de éstos luego de cumplido su reto frente a la sociedad. Ciertamente la horrible muerte de José Manuel y el oscuro destino de María Luz (¿muerta también?) (14) suponen el triunfo del universo social sobre las individualidades heroicas que quisieron, con su acción personal, destruirlo —y suponen asimismo, como es obvio, el fracaso práctico de los valores encarnados en la pareja. Naturalmente, no cabe olvidar la tradición literaria que hace de la muerte la confirmación de la intensidad de una pasión y de la heroicidad de sus protagonistas (basta pensar en Romeo y Julieta o en Calixto y Melibea, también actores, como José Manuel y María Luz, de un amor que encierra la negación del mundo social circundante); sin embargo, en *Matalaché*, el desenlace trágico no obedece íntegramente al mismo modelo. Queda transformado por la ambigua caracterización final de los protagonistas.

Luego de entregarse a José Manuel, María Luz comienza a sentirse "ganada (...) por el arrepentimiento". Ciertamente luego se pregunta si "haber cedido a los impulsos del corazón" es "realmente una falta", y hasta encuentra alivio en pensar que, en definitiva, no ha hecho más que "darse en un acto de amor, como Jesús en la divina hora", pero —a la larga— su justificación personal tergiversa el sentido primario de su acto: en efecto, descubre "que lo que la llevara a entregarse no fue un simple anhelo de goce, sino un inconsciente sentimiento de piedad y sacrificio" (p. 155, subrayado nuestro), con lo que reviste "ideológicamente", y con elementos conceptuales propios del universo que niega (15), el sentido natural, primario, de su pasión.

(14) María Luz pide a su esclava que la mate. Cuando su padre se entera de sus relaciones con Matalaché le ordena a esa misma esclava: "Y si esa moza insiste en que la mates, ¡mátala!" (p. 189). Es prácticamente lo último que se sabe de la protagonista.

(15) El entregarse a un hombre "por piedad" no sólo implica una nueva versión de la inferioridad de éste; implica también la transfor-

No extraña, entonces, que el capítulo XV nos muestre a María Luz tan pronto confirmando su rebeldía (afirma que ni José Manuel "ni yo somos culpables de nada", p. 183) como lamentándose de su "perdida pureza": mi "reputación está por el suelo, enlodada", exclama María Luz poco antes de pedir a sus esclavas que la maten (p. 181). La contradicción alcanza niveles más agudos cuando la heroína, cuya entrega a Matalaché significa la igualdad entre los hombres, se niega a abortar porque "eso está bueno para las criadas y cierta clase de señoras" (p. 183), a la par que reivindica orgulosamente su condición señorial: ¿Que no sabes tú, Martina, quiénes somos los Ríos de Zúñiga?, pregunta María Luz a su esclava (p. 184).

El desarrollo de la caracterización de Matalaché es, asimismo, ambiguo. De hecho, la rebelión final de José Manuel frente a su amo, que incluye una condenación global de los "blancos" ("el esclavo es usted, don Juan, que se deja arrastrar por la soberbia, como el demonio. Así son todos ustedes los blancos"), se diluye en la contradicción que encierran las últimas palabras del esclavo. Ante su verdugo afirma con orgullo ser hijo de un noble español, don José Manuel Sojo (16), aun más encumbrado que los Ríos de Zúñiga, y que el hijo que deja en el vientre de María Luz habrá de ser "más generoso y noble" que don Juan Francisco puesto que en sus venas "tiene sangre de Sojo" (p. 194).

En el cuerpo del relato esta escena final corresponde con exactitud a algunos aspectos desarrollados anteriormente en relación a la excepcionalidad de Matalaché. Cabe recordar, entonces, que el esclavo José Manuel es presentado como un ser distinto a su grupo, y por esto marginal, y aclarar que tal diferencialidad deviene, para el narrador, del ancestro blanco del personaje. José Manuel aparece como "el negro menos negro de los esclavos de La Tina" (p. 69) porque, en última instancia, es "negro por la piel, pero blanco por todo lo demás" (p. 70). La vigencia en Matalaché de los atributos de su encumbrado padre y de su madre esclava pueden ser claramente diferenciados: a aquél debe, por ejemplo, su apostura. Su nariz "recta, firme, dominadora, sensual" (fiel imagen de la de su padre) hace olvidar "ese horrible achatamiento de las [narices] de sus maternos progenitores, que vivieron eternamente exhibiéndolas como un signo de grosería y bestialidad" (pp. 78-79). Pero se trata, sobre todo, de una "diferencia moral e intelectual que mientras al uno [a Matalaché] le iba permitiendo salir paulatinamente, por obra del propio esfuerzo, del bajo fondo en que yacía, a los otros [los esclavos sin "blanca intromisión", p. 69] sumía en él cada día más" (p. 70). Dentro del contexto resulta indiscutible que esa fuerza moral tiene su origen primero en la herencia paterna.

mación del sentimiento originario, que obedecía a impulsos naturales igualitarios, en una actitud distinta que no se comprende más que a partir de la aceptación de los roles de ama y esclavo.

(16) Desde el capítulo VIII se insinúa la ascendencia noble de José Manuel.

Es claro que tanto la caracterización de Matalaché y el desarrollo del proceso psicológico de María Luz, tal como se advierte en el párrafo anterior, cuanto el uso múltiple de un lenguaje extraído de la zoología para la mención de personajes negros, según se vio en su oportunidad, resquebrajan uno de los aspectos constitutivos de la explícita tesis de la novela (17). El principio aceptado de la diferenciabilidad de las razas se desliza peligrosamente hacia el prejuicio, escarncido en el propio relato, de la jerarquía entre ellas. Se ha observado ya que ese proceso puede entenderse como una curiosa transposición del plano del universo representado (un mundo pervertido por poderosos prejuicios) al plano de la actitud narrativa básica, lo que necesariamente remite a un narrador indeciso e internamente contradictorio.

La explicación anterior no es suficiente. Existe también, en un nivel más profundo y de mayor capacidad esclarecedora, una contienda no resuelta entre la tesis (o mejor: las necesidades y condiciones estéticas de una novela concebida como novela de tesis) y el principio organizador de la verosimilitud. Tal como funciona *Matalaché*, la acción de este principio parece entenderse como la única garantía de que el relato sea aceptado por el lector. Desde esta perspectiva, la verosimilitud narrativa —su carácter de suceso creíble por el lector— deviene en instrumento de la tesis. La tesis sería inconvincente fuera del marco de la verosimilitud. Una y otra se presentan ante el narrador como solicitudes simultáneas y —en este caso— conflictivas. En efecto, el amor entre el ama blanca y su esclavo negro, planteado inicialmente como suceso doblemente ejemplar en cuanto niega la vigencia de la jerarquía amos/esclavos y blancos/negros, parece ser reconocido por el narrador en el decurso del propio relato, como excesivamente insólito, inverosímil. De hecho, sólo a partir del capítulo VIII (que corresponde exactamente a la mitad de la novela y precede a la primera escena inequívocamente erótica entre María Luz y José Manuel) se insiste en la calidad excepcional del protagonista, antes mencionada sin mayor énfasis, y comienza a develarse su relación filial con el más encumbrado estrato del mundo de los blancos. El mulato de los primeros capítulos se convierte en el hijo de don José Manuel Sojo y en su carácter se suman, con velocidad creciente, rasgos cada vez más y más positivos. A la postre, María Luz se entrega no al “mulato veintiochero, exúbero de belleza varonil, con vigor y flexibilidad de pantera” (p. 27), que es la primera imagen de Matalaché, sino al “negro menos negro de los esclavos de La Tina” (p. 69), al descendiente de una estirpe por todos respetada.

Tensado entre la necesidad de postular una verdad y su axiología subyacente, por una parte, y la urgencia de armar su relato novelesco que el lector pueda aceptar, por otra, el narrador intenta equili-

(17) No son éstos los únicos indicios de la crisis del sentido de la tesis planteada en la novela, pero sí —sin duda— los más significativos.

brar su discurso entre uno y otro imperativo sin obtener siempre la deseada coherencia —lo que, incidentalmente, muestra uno de los conflictos claves de la narrativa realista hispanoamericana. Averiguar cómo y por qué el narrador obtuvo la imagen de su posible lector —aquél que se supone rechazaría el suceso inicialmente planteado— es tarea que escapa a los límites de este trabajo (18).

Las varias formas de la esclavitud

Por encima de la doble problemática planteada directamente en la novela, y comentada por nosotros hasta aquí, cabe distinguir otro nivel significativo no por tácito menos importante: es el que funciona a partir del juego metafórico que tiene como centro el signo “esclavitud”. Su existencia se advierte muy claramente, en una primera instancia, a través de los discursos políticos de José Manuel. En ellos comienza a usarse extensivamente el término “esclavos” para designar a todos quienes, blancos o negros, poderosos o humildes, viven sojuzgados por el régimen colonial español. Refiriéndose a sus propósitos libertarios, Matalaché dice lo siguiente:

Lo que pienso hacer tendré que hacerlo con los otros, con los mismos que hoy nos oprimen y maltratan, mal que nos pese. Y es porque *ellos son también esclavos como nosotros* [esclavos de la metrópoli], pero tienen la cabeza más preparada para hacer mejor las cosas (p. 76, subrayado nuestro) (19).

A partir de aquí el lector descubre que la palabra “esclavo” y sus derivados aparecen constantemente en el texto y no sólo para referirse al estatuto social de un grupo humano diferenciado. Así, por ejemplo, don Juan Francisco es visto como “esclavo de la soberbia” (p. 194) y su vida como una linealidad sojuzgada a una “única ambición”: el “enriquecimiento” (p. 63). Todos los habitantes de La Tina, “horros y esclavos, viejos y jóvenes”, quedan rendidos ante la belleza de María Luz y terminan siendo “una masa de esclavos voluntarios, capaces de cometer por una sola caricia suya el más feo de los crímenes” (p. 51). Naturalmente Matalaché no escapa a este destino: él también es esclavo de María Luz, doblemente esclavo si se quiere, por condición social y por pasión. En palabras del narrador:

(18) Es claro que el concepto de verosimilitud plantea la vigencia del lector en la creación de la obra. Lamentablemente es poco lo que la teoría literaria ofrece sobre este punto.

(19) Es conveniente advertir, aunque no corresponda directamente al sentido de este estudio, la importancia de los planteamientos de José Manuel sobre la emancipación del Perú, como una empresa común de “los blancos y los indios y los mestizos y todos los desesperados de esta tierra” (p. 90) contra la dominación española, y la sugestiva aunque parcial ambientación de la novela en los años previos a la Independencia. Las tensiones de la época quedan insinuadas en más de un episodio.

La distancia infinita que a ambos separaba (...) engendró en su mente (...) otra esclavitud más fuerte todavía que la del hombre por el hombre; pero no odiosa ni humillante ni envilecedora como ésta, sino por el contrario, ennoblecedora y dulcísima (p. 67).

Dentro de este uso metafórico del término "esclavo", la figura de María Luz se percibe en un tránsito permanente de una a otra forma de esclavitud. Está esclavizada por el prejuicioso orden social ("no podía florecer por falta de luz y libertad", p. 95) y sometida a un tipo de vida que se le asocia al encarcelamiento ("y sola aquí, en esta especie de cárcel", p. 120), donde en vez de "amor y ternura" sólo recibe "pan y comodidad": "¡Como a sus esclavos!", exclama María Luz refiriéndose al trato que recibe de los suyos (id.). Luego, bajo el imperio del sol piurano, María Luz se descubre sometida a la voluptuosidad:

No descansaba ni dormía: quimerizaba, tejía sobre el lecho, que besaba su gloriosa desnudez, una tela, dentro de la cual su pensamiento, por un extraño absurdo, se iba aprisionando a sí mismo, como el gusano en su capullo, y por más que trataba de romperla *para recobrar su libertad*, la red se espesaba y se espesaba (p. 50, subrayado nuestro).

No extraña, entonces, que María Luz se sienta "ya esclavizada también, como los seres infelices que la rodeaban" (p. 51); ni extraña, tampoco, que su relación con José Manuel se perciba en términos semejantes: la mujer blanca confiesa que el mulato esclavo es su "dueño y señor" (p. 121), el "señor de su corazón" (p. 176), porque se siente a sí misma "esclavizada por el despótico poder del amor" (p. 144). Al terminar la novela, el narrador puede definir a María Luz como la mujer "más libre al parecer, pero en realidad la más esclava" (p. 185). La "más esclava", en efecto, porque está sometida al rígido estatuto de su clase, y al poderoso sistema de prejuicios que ella impone, pero también, contradictoriamente, a la pasión y al amor; en otras palabras, a esa invencible fuerza del "genio de la especie".

Nuevamente se percibe aquí, claro que desde otro punto de mira, el doble orden (natural y social) que tiene que enfrentar el hombre en su existencia: el mandato de la naturaleza, que el hombre auténtico obedece, y el de la sociedad, que pervierte el sistema natural del mundo y envenena la vida del ser humano. Pero en uno u otro caso, esclavo de la pasión y del amor ("esclavitud dulcísima"), o esclavo del convencionalismo y los prejuicios, el hombre aparece siempre sometido a fuerzas exteriores e incontrolables. *Matalaché* instaura un universo en el que la existencia humana, heroica o degradada, auténtica o alienada, feliz o trágica, se desplaza sin tregua y sin remedio de una a otra forma de esclavitud.

Lima, febrero de 1973.

Poesía de la Guerra Civil Española

(Coplas, cantos, romances y poemas)

Selección, nota explicatoria y bio-bibliografía de

WILLY F. PINTO GAMBOA

NOTA EXPLICATORIA

En el curso de la Guerra Civil Española hubo una intensa producción literaria no sólo en Madrid sino en casi toda la Península. De esta etapa y de los repositorios y archivos, el autor rescató a su paso por la capital, en 1962 y, proveniente de publicaciones diversas, una serie de poemas que sirvieron a su turno para la selección de este breve testimonio —por lo tanto, es muy posible que algunas producciones, dado el tiempo transcurrido desde su hallazgo, ya se encuentren integradas en ediciones definitivas o completas; de toda suerte, al determinar su inclusión, no se ha querido romper con la estructura primigenia, cuyo conocimiento entonces, hace cerca de catorce años, hizo impracticable la imposibilidad editorial.

Aquél, fue tiempo de una poesía sin tregua, hecha al redoble del combate puesto que muchos poetas siguiendo la tradición del toledano Garcilaso de la Vega, vivieron "tomando ora la espada, ora la pluma", tal como lo hizo Miguel Hernández.

Había urgencia de expresión: el lector esperaba en las trincheras, y los poemas se lanzaban muchas veces, sobre los campos de batalla, así *Poemas humanos* y *Viento del pueblo*, cayeron sobre las barricadas.

La selección se inicia con una serie de composiciones en forma de coplas, cantares y romances, cuyos motivos están íntimamente vinculados con la idiosincrasia de la lírica hispánica; en ellas se mezcla la pasión y la emoción de la copla con el anónimo y el sentido heroico de los cantos y romances, hasta llegar entre otras, a las creaciones de Cernuda, Altolaguirre y Aparicio.

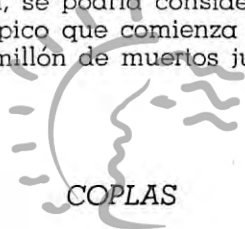
A través de la recopilación —mapa lírico de la contienda—, se puede seguir la peripecia de la tragedia ibérica; desde las vo-

ces populares, anónimas tal vez, pero llenas de presagios, pasando por la insurrección de los capitanes Galán y García Hernández en el Alto Aragón, hasta culminar en la Guerra Civil Española.

El desconocido juglar —según se ve—, anima también en las coplas, andanzas y malaventuras de personajes de la tragedia y el escarnio popular, tales como se dan en la copla XX: Ya mataron a Frangoyo/ el guapo de Encinarreale/ aquel que venía vendiendo/ tabaco por los lugares; y en la copla XXI: Mueran los guardias civiles/ que bajan de Guadalupe/ y pasan por Castellblanco/ y van a Herrar del Duque.

Personajes que van a encontrar su pleno acabamiento en *Romancero gitano* de Federico García Lorca, bien en "Prendimiento de Antoñito el camborio en el camino de Sevilla": Antonio Torres Heredia,/ hijo y nieto de camborios,/ viene sin vara de mimbre/ entre los cinco tricornos; o, en el "Romance de la Guardia Civil": Tienen, por eso no lloran,/ de plomo las calaveras./ Con el alma de charol/ vienen por la carretera/ ...

La presente selección, se podría considerar como un fragmento de ese nuevo cantar épico que comienza en 1936 y culmina en 1939, en cuya gesta, un millón de muertos jugaron su vida, su angustia y su pasión.



Biblioteca de Letras

I «Jorge Puccinelli Converso» IV

*En diciendo: ¡Gente al torno!
todos los mineros tiemblan
viendo que se han de poner
a voluntad de una cuerda.*

*Minerito barrenero,
allí perdiste la vida
dentro de aquel agujero*

II

*Mi marido es un minero
que saca plomo en la mina
y nunca tiene dinero.*

V

*El peón en el campo
de estrella a estrella,
mientras pasan los amos
la vida buena.*

III

*Los señores de la mina
no dejan de preguntar,
y los mineritos dicen:
los tiros van a empezar.*

VI

*Yo soy quien cuida la oveja,
yo soy quien carda la lana
para hacer buenos colchones,
mientras yo duermo en la paja.*

VII

A la sombra de un navío
me puse a considerar
las fatiguitas que pasa
un marinero en la mar.

VIII

Con qué pena vivirá
la mujer de un marinero,
que al pie del palo mayor
tiene pagado su entierro.

IX

Marinero, sube al palo
y asegura bien tu vida,
mira que vas enganchado
en una sogá podrida.

X

La vida de los soldados
es andar por los lugares,
dormir en cama prestada,
morir en los hospitales.

XI

Regimiento de Saboya,
que solo te van quedando:
a unos les dan la licencia
y otros se las van tomando.

XII

Con los zapatos puestos
tengo que morir,
que si muriera como los valientes
hablarían de mí.

XIII

Tengo los zapatos rotos
de subir a la azotea
por ver si veo pasar
al valiente Salvochea.

XIV

El cuerpo me huele a plomo
y el corazón a puñales,
y la sangre está en mis venas
rabiando porque eso sale.

XV

Tres meses ha que no como,
me tiene abatido el hambre,
me pongo en las piernas plomo
porque no me lleve el aire.

XVI

Cuando el juez me preguntó
que de qué me mantenía,
yo le respondí: robando,
como se mantiene usía.

XVII

Tenía mi calabozo
una ventanita al mar,
donde yo me entretenía
en ver los barcos pasar.

XVIII

La cárcel tengo por cama,
ladrillos por cabecera,
por comida tengo grillos
por descanso una cadena.

XIX

Arrímate a los frailes
niña, si puedes,
porque llevan coronas
como los reyes.

XX

Ya mataron a Frangoyo,
el guapo de Encinarreale,
aquel que venía vendiendo
tabaco por los lugares.

XXI

Mueran los guardias civiles
que bajan de Guadalupe
y pasan por Castellblanco
y van a Herrar del Duque.

Anónimo. En: **Octubre**. Junio, 1933.

COPLAS

Dieron su sangre a la Patria
Galán y García Hernández
también dan las milicias
pa hacer una España grande.

Los valientes milicianos
se están cubriendo de gloria;
quien lucha por sus hermanos
tiene fija la victoria.

Pa quitar a los fascistas
lo que en la cabeza tienen
tengo un fusil muy castizo
y en el fusil tengo un peine.

Los moros están de malas
y se rajan por canguelo
porque le damos pal pelo
con peines de cinco balas.

En la sierra ya no hay lobos
por que los lobos huyeron
de unas bestias más feroces
que los traidores trajeron.

¡Hurra, milicianos, hurra!
la batalla está ganada.
¡Viva el general Mangada
que Mangada es el que zurra!

Yo no quiero que mi prole
tenga que vivir con bula
y su libertad la inmole
cualquier chola o cualquier mula.

¡Hay una fuente que mana
sangre de los españoles!
pero la sangre ahogará
a los viles y traidores.

¡La sierra ya no es la sierra!
la sierra es un matadero
adonde van los valientes
a morir como los buenos.

Guapa miliciana era,
tenía un cuerpo serrano
y por estar a su vera
vine como miliciano
a luchar en Talavera.

Para libertar a Galicia
galego tes que loitar;
taite axiña da milicia
das milicia popular.

Anónimo. En **Octubre**. Junio, 1937.

CANTOS Y ROMANCES

El campesino dejó
los aperos de labranza,

a la tierra prometida
le dio una lenta mirada,

y descolgó la escopeta
que lleva muerte en su entraña.
Con ágil mano la limpia
con mano firme la carga,
con tierna mano acaricia
el cañón y la culata.
Ya los vecinos del pueblo
la carretera cortaban
con cadáveres de árboles.
ya tienden las alambradas.
El campesino vigila
detrás de una piedra blanca
sus ojos corren el campo,
como liebres desatadas.
A la caída del sol
fue la primera batalla.
Frente al cañón homicida
las escopetas de caza.

¡Corazón de Los Pedroches,
Pozoblanco en carne viva,
Pozoblanco todo en pie
contra la horda caninal!
Soldados del fascio: aquí,
como allá en nuestra Castilla,
os daréis con los talones
en los culos de maricas.
¡Y es que amamos esta tierra
y nuestro amor la hace invicta!
¡Nos duele todo su ser,
cerro a cerro, encina a encina,
terron a terrón nos duele,
casa a casa, brizna a brizna
de hierba, y los tuétanos
de las almas se encabritan,
arrolladores, furiosos,
de victorias que ya brillan!

Batallón de Villafranca,
que Villafranca has perdido,
ve afilando tu coraje
a la vez que tu cuchillo.
Las gentes de Villafranca
se fueron por los caminos.
De pueblo en pueblo se arrastran
viejos, mujeres y niños.
Cuando los fascistas entren

verán un pueblo vacío,
que hasta las piedras del monte
escaparán del fascismo.
Si queda sangre en tus venas
si hay en tu pecho un latido,
Batallón de Villafranca
para ganar lo perdido,
ve afilando tu coraje
a la vez que tu cuchillo.

(Andalucía)

Casta española.
Sangre española.
Risa de combatientes heroicos.
Ceño de pelea.
Voces de mando.
Espuma en los ijares.

(El caballo del guerrillero)

¡Tenemos una chapaief!
¡Tenemos una chapaief!
¡Tenemos una chapaief...!
Saben cantar peteneras
y meter a los fascistas
de cabeza en las trincheras.

(Canto de las ametralladoras)

Con el gesto de energía
marchan los dinamiteros
con el rostro de alegría;
todos llevan el mechero
de prender la dinamita,
con la que hacen los estruendos
cuando dan a los fascistas
con sus bombazos certeros.
¡Salud, heroico Madrid!
Yo de ti nunca me alejo.
Voy a luchar hasta el fin,
a defender mi terreno.

(Romance de los dinamiteros)

Anónimo. En *Octubre*. Julio, 1973.

RAFAEL ALBERTI

Nació el poeta de *Marinero en tierra* en el puerto de Santa María, en 1902. Realizó sus primeros estudios en Cádiz.

Entre sus obras se encuentran *Marinero en tierra*, poemario con el cual obtiene el Premio Nacional de Literatura (1924-1925), *La amante* (1925), *El alba del alhelí* (1925-1926), *Cal y canto* (1926-1927), *Sobre los ángeles* (1927-1928). A partir de este libro, Rafael Alberti encuentra una "razón revolucionaria" para sus poesías y escribe los poemas burlescos *Yo era un tonto y lo que he visto me ha hecho dos tontos* (1929), *Sermones y moradas* (1929-1930), la elegía *Con los zapatos puestos tengo que morir* (1930), *Consignas* (1933), *Verte y no verte* (1934), *13 bandas y 48 estrellas* (1935), *El poeta en la calle*, romancero de la guerra de España (1931-1936), *De un momento a otro* (1932-1938), *Capital de la gloria* (1936-1938), *Entre el clavel y la espada* (1939-1940), *Pleamar* (1942-1944), *A la pintura* (1945-1952), *Retornos de lo vivo lejano* (1948-1952).

Después de la caída de la república española en 1939, Rafael Alberti pasó a Francia y de allí viajó a América para radicarse en Argentina. Actualmente reside en Italia.

HIMNO DE LAS BIBLIOTECAS PROLETARIAS

A luchar sin descansar
trabajadores.

¡Sí!

Que de la tierra y de la mar
seremos los vencedores.

A estudiar para luchar,
trabajadores.

¡Sí!

Que ni en la tierra ni en la mar
quedarán explotadores.

Y en el viento se sentirá latir
la bandera de la Revolución.

¡Compañeros, uníos y seguid
la luz de los vencedores!

Y en el viento nuestra marcha
(abrirá
los caminos que van al porvenir.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli y Gervasio»
¡Proletarios, en pie para luchar
contra los explotadores!
A luchar sin descansar
trabajadores.

¡Sí!

Que de la tierra y de la mar
seremos los vencedores.

¡A estudiar para luchar,
trabajadores!

Acampemos bajo el sol
de las praderas.

¡Sí!

Bajo el sol y el temblor
de los montes y riberas.
Y a estudiar para saber
qué son los ríos.

¡Sí!

Que son las nubes y el llover
la luz, el aire y los fríos.
De los libros recoged y arrancad
letra a letra lo que nos lleve al fin.
¡Camaradas, llegó la pleamar
para la cultura obrera!
¡Todo es nuestro! Las artes, la
(razón
de la ciencia, la Historia Natural.
¡Proletarios, repetid la canción

de la primavera obrera!
Acampemos bajo el sol
de las praderas.

¡Sí!

Bajo la sombra y el temblor
de los montes y riberas.
Acampemos bajo el sol
de las praderas!

En **Octubre** Setiembre, 1933.

LETRILLA DE "EL MONO AZUL"

El Mono Azul tiene manos,
manos que no son de mono,
que hacen amainar el tono
de monos que son marranos.

No dormía,
ni era una tela planchada
que no se comprometía.

El Mono Azul sale ahora
de papel, pues sus papeles
son provocarle las hieles
a Dios Padre y su señora.

¡A la pista!
pistola ametralladora,
Mono Azul antifascista
¡Mono Azul!: Salta colea,

prudente como imprudente,
hasta morir en el frente
y al frente de la pelea.
(ya se mea
el general más valiente).

¡Salud! mono miliciano,
lleno, inflado, no vacío,
sin importarle ni pío
no ser jamás mono-plano.

Tu fusil
también se cargue de tinta
contra la guerra civil.

En **El mono azul**. Febrero, 1933.

VICENTE ALEIXANDRE

Nació en Sevilla en 1898, realizó sus primeros estudios en Málaga trasladándose posteriormente a la ciudad de Madrid, donde estudió jurisprudencia. En Madrid se desempeñó como profesor de Economía.

Vicente Aleixandre se inició en las letras en 1928 con el poemario *Ámbito*, a este libro siguieron *Espadas como labios* (1932), *La destrucción o el amor*, con el cual obtuvo el Premio Nacional de Literatura en 1934; *Poesía de la tierra y Sombra del paraíso* (1935),

Mundo a solas (1950), *Nacimiento último* (1953); *Historia del corazón* (1954).

El poeta reside en la ciudad de Madrid.

ODA A LOS NIÑOS DE MADRID MUERTOS POR LA METRALLA

Se ven pobres mujeres que corren en las calles
como bultos o espanto entre la niebla.
Las casas contraídas,
las casas rotas, salpicadas de sangre;
las habitaciones donde un grito quedó temblando,
donde la nada estalló de repente,
polvo lívido de paredes flotantes,
asoman su fantasma pasado por la muerte.
Son las oscuras casas donde murieron niños,
miradlas. Cómo gajas.
Se abrieron en la noche bajo la luz terrible.
Niños dormían, blancos en su oscuro.
Niños nacidos con rumor a vida.
Niños o blandos cuerpos ofrecidos
que, callados los vientos, descansaban.
Las mujeres corrieron.
Por las ventanas salpicó la sangre.
¿Quién vio, quién vio un bracito
salir roto en la noche
con luz de sangre o estrella apuñalada?
¿Quién vio la sangre niña
en mil gotas gritando:
¡Crimen, crimen!
Alzada hasta los cielos
como un puñito inmenso, clamoroso?
Rostros pequeños, las mejillas, los pechos,
el inocente vientre que respira:
la metralla los busca,
la metralla, la súbita serpiente,
muerte estrellada para su martirio.
Ríos de niños muertos van buscando
un destino final, un mundo alto.
Bajo la luz de la luna se vieron
las hediondas aves de la muerte:
aviones, motores, buitres oscuros cuyo plumaje encierra
la destrucción de la carne que late
la horrible muerte a pedazos que palpitan
y esa voz de las víctimas,
rota por las gargantas, que irrumpe en la ciudad como un gemido.
Todos los oímos.

Los niños han gritado.
 Su voz está sonando.
 ¿No oís? Suena en lo oscuro.
 Suena en la luz. Suena en las calles.
 Todas las casas gritan.
 Pasáis, y de esa ventana rota sale un grito de muerte.
 Seguí. De ese hueco sin puerta
 sale una sangre y grita.
 Las ventanas, las puertas, las torres, los tejados
 gritan, gritan. Son niños que murieron.
 Por la ciudad, gritando,
 un río pasa; un río clamoroso de dolor que no acaba.
 No lo miréis. Sentidlo.
 Pequeños corazones, pechos difuntos, caritas destrozadas.
 No lo miréis; oídlas.
 Por la ciudad un río de dolor grita y convoca,
 sube y sube y nos llama.
 La ciudad anegada se alza por los tejados y alza un brazo terrible.
 Un solo brazo. Mutilación heroica de la ciudad o su pecho.
 Un puño clamoroso, rojo de sangre libre,
 que la ciudad esgrime, iracunda y dispara.

En **Ahora**. Enero, 1937.

EL FUSILADO

Veinte años justo tenía
 José Lorente Granero
 cuando se alistó en las filas
 de las milicias de hierro,
 y salió para la sierra
 diciendo sólo "¡si vuelvo,
 hermanos, será cantando
 con vosotros; si no muerto!"
 Y una luz brilló de llamas
 en sus grandes ojos negros.
 Doce noches con sus días,
 luchó José entre los cerros,
 bajo una luna de agosto
 que endurecía los pechos,
 luchó y mató; un nimbo rojo
 iluminaba su cuerpo
 y de las balas traidoras
 parecía protegerlo.
 Su fusil entre sus manos
 era una rosa de fuego

vomitando espanto y muerte
 para el enemigo negro.
 ¡Miradlo erguido en el monte,
 hermoso fuerte y sereno,
 héroe entre sus camaradas,
 entre las balas ileso!
 Mas ¡ay!, que llegó una noche,
 noche de pena y de duelo,
 noche de tormenta oscura,
 noche de cielo cubierto.
 En la refriega, José,
 de venganza y furor ebrio,
 persiguiendo puso en fuga
 a un grupo de hombres siniestros
 que escapaban entre breñas
 como lobos carniceros.
 Corrió y corrió, corrió tanto
 José solo persiguiéndolos,
 que cuando quiso mirar
 atrás con sus ojos negros

no vio sino soledad,
soledad, noche y silencio.
De repente unos traidores,
a docenas, si no a cientos,
de sus cubiles brotaron
de sorpresa le cogieron;
entre todos le rodean,
aunque él tumba a cinco muertes,
y a insultos, golpes, atado,
le llevan al campamento.
¡Ay, voz que cantas la vida
de este muchacho de pueblo,
honor de la gesta heroica,
José Lorente Granero;
calla y no digas la triste
terminación del suceso
ocurrido entre las peñas
que baña un arroyo fresco!
Contra unas tapias le pone
la turba de bandoleros,
y José los mira a todos
con un altivo desprecio.
Apuntan nueve fusiles
y aquel noble y limpio pecho,
espejo de milicianos
y de valientes espejo,
y del desdén de su boca
un salivazo soberbio
va a aplastarse entre los ojos
del jefe vil fusilero.
¡Que así va a afrontar la muerte
quien tiene temple de acero!
¡Ay voz que cantas la historia
que aquí escucháis de Granero:
Acaba y narra hasta el fin,
maravilloso suceso
ocurrido en una noche
de temeroso recuerdo!
Sonó aquella voz infame
¡Fuegol, gritó, y fuego hicieron
las nueve bocas malditas
que plomo vil escupieron,
y nueve balas buscaron

la tierna carne de un pecho
que latió por el amor
y la libertad del pueblo.
Rodó un cuerpo entre las piedras,
reinó un profundo silencio,
sólo roto por los pasos
que se alejaban siniestros.
La tierra sola quedaba
sola no: ella y su muerto.
¡Ay, tú José, que me escuchas,
tendido, solo y sangriento!
¿Quién eres que así no oyes
los miles de roncos pechos
que desde el fondo te llaman
por ríos, valles y cerros?
¿Quién eres que no te alzas
ante el clamoroso imperio
de miles de corazones
con un mismo son latiendo?
Amanecía la aurora
y el alba doraba el cuerpo,
un cuerpo que con el día
se levantó de este suelo,
y en pie, sangrando, terrible,
adelantó el pie derecho
y subió monte hacia arriba,
como un sol que va naciendo
y va dejando su sangre
o su luz como un reguero.
José no murió. ¡Miradlo!
Resucitado no ha muerto;
que no murió, como no
morirá jamás el pueblo.
Podrán fusiles y balas
pretender herir su pecho.
Podrán bombas y cañones
intentar romper su cuerpo.
Pero el pueblo vive y vence,
pueblo sin tacha y sin miedo
que en una aurora de sangre
está como un sol naciendo.

En **Ofensiva**. Febrero, 1937.

MANUEL ALTOLAGUIRRE

Nació en el puerto de Málaga en 1906, publicó y dirigió con Emilio Praaos la revista *Litoral*.

Impresor y editor infatigable en Madrid, Londres, París, Cuba y México, itinerarios de su obligado exilio. Animador de las revistas *El Caballo verde para la poesía* y *La revista hispanoinglesa*; ha sido también director de cine.

Es autor de los poemarios *Las islas invitadas* (1926), *Ejemplo*, (1927), *Vida poética* (1930), *Soledades juntas* (1931), *La lenta libertad* (1936), *Fin de amor* (1949).

Exiliado a consecuencia de la guerra civil, retornó posteriormente a España, donde murió en un trágico accidente en 1959.

A JOSE COLOM, HEROE DEL PUEBLO

Por España, por el aire,
vuela el capitán del pueblo,
y ve los ríos de sangre
regando los cementerios;
ríos de sangre, ríos de sangre,
reflejando los incendios.
Todo lo que ve lo mira
con tristeza desde el viento.
Triste entre nubes vigila
al enemigo sin miedo.
Si el campo de los rebeldes
parece visión de infierno,
vuelve los ojos y mira
para el campo de los nuestros.
Capitán José Colom,
mira el mapa que te ofrezco
son las tierras de Levante,
que elevan el pensamiento,
las tierras que tú defiendes
contra moros y extranjeros,
capitán José Colom,
si lloras yo te comprendo,
si media España está libre
media sufre cautiverio,
y más te mueven las penas
de los que están prisioneros
que las voces de triunfo

que las palabras de aliento
capitán mis voces suben
por el aire, por el cielo,
que si estoy fuera de mí
es por conocer los hechos;
que si sufro es porque hablo
tan sólo con tu recuerdo,
capitán José Colom,
yo sé que estás en tu puesto
que quien muere como tú
no abandona nuestro ejército
tu nombre glorioso está
firme en las líneas de fuego,
y hazañas como la tuya
son el mejor parapeto
para impedir el avance
del desalmado armamento.
Tú te quedaste sin armas,
pero aún te quedaba el cuerpo,
te quedaba tu aeroplano
y no dudaste un momento
en derribar con tu muerte
al invasor traicionero
si sin vida te quedaste,
¡viva siempre tu recuerdo!

En *El mono azul*. Setiembre, 1936.

LA TOMA DE CASPE

Todos los hombres del pueblo,
a la cabeza el alcalde,
contra guardias inciviles
están luchando en las calles.
La guardia incivil rebelde
lucha contra los leales
que sin armas se defienden
de los fusiles y sables.
Un cuerpo a cuerpo terrible
en las arterias de Caspe:
de un lado los uniformes,
las blusas por otra parte;
un pueblo de campesinos
contra una turba salvaje
de mercenarios que quieren
gobernar sobre cadáveres.
¿Qué haréis vosotros, civiles,
sin el pueblo que trabaja?
El pagó vuestros salarios
a costa de pasar hambre.
¿Es que además del dinero
queréis beberle la sangre?
No podréis del todo hacerlo:
ved el victorioso avance
de las heroicas milicias
que nos llegan de Levante.
¡Animo, mis campesinos!
¡Animo, pueblo de Caspel!
El ejército del pueblo

pone en fuga a los cobardes.
El capitán no ha podido
retroceder, y el infame
con el cuerpo de una niña
se atrincheró. ¡Miserable!
La niña, sobre su hombro
sostiene el cañón del máuser.
El guardia civil dispara
sin que le conteste nadie.
La niña ve que los tiros
que desde su espalda salen
han herido mortalmente
a su hermano y a su padre.
La niña pide a sus hombres
que no teman el matarle,
pero nadie le dispara
y el guardia civil se evade.
El guardia incivil dejó
la niña en unos trigales,
pero cuando por el campo
intentaba refugiarse,
una granada certera
cayó iracunda del aire.
Nada quedó de su cuerpo
fue deshecho en un instante,
borrado del mundo fue
quien no mereció habitarle.

En **El mono azul**. Agosto, 1936.

ANTONIO APARICIO

Nació en Sevilla en 1912, después de la contienda civil vivió en Venezuela.

Entre sus obras se encuentran *Fábula del pez y la estrella*, Premio de la ciudad de Buenos Aires (1946). Poemario integrado por las siguientes partes: Canciones, "La libertad con su mortal aliento", Sonetos, Elegías, No cesará tu rayo que no cesa, Elegía

a la luz de Granada, Epílogo de Sangre entre la mar y el cielo.
En 1955 publicó *La niña de plata*.
En 1964 retornó a España.

LETRILLA DE ¿QUIEN PASO POR AQUI?

Mirad el trigo abrasado,
las aguas locas de espanto,
las casas bajo el quebranto
del plomo encolerizado.
Todo muerto y arrasado
decid:

¿Quién pasó por aquí?
¿Quién hizo puras cenizas
y humo de los olivares?
¿Quién de viñas y olivares
dejó pavezas huidizas?
¿Quién hizo a las huertas trizas?

Todo el campo un laberinto
sangriento y entristecido,
todo el horizonte herido
con desesperado instinto.
Todo confuso y distinto,
decid:

¿Quién pasó por aquí?
¿Qué nube cruzó dejando
arañado todo el suelo?
¿Qué bofetada del cielo
bajo fuegos derramados?
¿Qué filo pasó cortando?

mano sin brazo, pérdida
sin sangre, por el barbecho
cuerpo que alentaba un pecho
ya retorcido y sin vida.

¿Qué furia pasó homicida?
Decid:

¿Quién pasó por aquí?
¿Qué ciclón de mano airada
en cólera criminal?

¿Qué vendaval de cristal
en venganza desmandada?
¿Quién pasó con tal pisada?

¿Qué llamarada violenta
o qué rayo despeñado?

¿Qué soplo desesperado,
qué tornado o qué tormenta?
¿Qué fiera pasó sedienta?

Decid:

¿Quién pasó por aquí?
(Voz del campesino):

— ¡Yo bien que lo conocí!

En **El mono azul**. Setiembre, 1936.

ANTONIO BALBONTIN

Nació en 1892. Poeta y ensayista. Estudió jurisprudencia. Fue diputado en las Constituyentes de 1931, poco después se incorporó al partido de Izquierda Republicana de don Manuel Azaña; gozó de popularidad debido a sus intervenciones parlamentarias lo mismo que en las calles de Madrid.

Es autor de los poemarios *Albores*, *Inquietudes* y de los ensayos *Dónde está la verdad* y *La España de mi experiencia*.

Después de la guerra civil se radicó en Londres; en 1972 ha vuelto a España.

ROMANCE DE FRANCISCA SOLANO

Pastores del Guadarrama
cabrerillos de collado,

palomas de los pinares
cigüeñas del campanario:

decidnos qué fue de aquella
rosa encendida de mayo
capitana de la tropa
leal, Francisca Solano
que un día, ardientes los ojos
y el corazón inflamado,
cruzó la sierra vestida
con traje de miliciano.
Desde el alto de León
dijo una alondra llorando:
"La vi por San Rafael,
fusil al hombro, cantando.
Iba soñando en el triunfo
del pueblo resucitado.
Amapolas de Castilla,
colgadas de su peinado,
como una bandera roja,
lucían en los picachos.
¡Ay!, que sus ojos de ensueño
miraban alto, tan alto,
que sus pobres pies cayeron
en la traición sin notarlo.
Traidores a nuestra patria,
con trazas de legionarios,
la prendieron en sus redes,
la llevaron a su campo,
y al verla tan española
fuera de ley la mataron.
¡Ay!, que la sierra está muerta
sin el fervor de su canto".
Una cigüeña piadosa
vino a decir sollozando:
"Al pie de un pino sin ramas
cuatro monstruos la enterraron.
Al ver tan sola su tumba,
me fui volando, volando
en busca de clavellinas
para su lecho sagrado.
Cuando volví con las flores,
ardía el bosque arrasado
por el furor de los viles
que huyeron amedrentados.

Cenizas llevan los aires
que huelen a rosa y nardo:
restos del cuerpo glorioso
de nuestra Paca Solano.
Cenizas llevan los aires
que ciegan con su tornado
la risa de los arroyos
y el florecer de los campos.
¡Ay! que la vieja Castilla
no es más que un camposanto.
Un cabrerillo del monte
llegó con el puño en alto.
Gritaba desde las peñas
con voces de iluminado:
"¡Adelante, camaradas,
que he visto a Paca Solano!
No es cierto que la matasen
los criminales de Franco.
Está en la cumbre más alta,
vestida de miliciano.
Lleva en sus manos triunfales
claveles ensangrentados.
¡Bandera roja, invencible,
la de su sangre en lo alto!
¡Arriba! —no ¡Arriba Español—
que este es un grito manchado—
¡Arriba el pueblo, el de todos
los talleres y los campos
del universo! ¡Adelante,
sin miedo! ¡Arriba el trabajo!
Hasta la cumbre en que sueña
la capitana Solano,
hasta besar los claveles
sangrientos de su peinado,
hasta que toda la Tierra,
que hoy es un gran camposanto,
se vuelva huerto florido
para el Pueblo libertarlo.

En Ahora. Agosto, 1936.

JOSE BERGAMIN

Nació en Madrid en 1897, ensayista, poeta y editor. Colaboró en *La gaceta literaria* y fundó la revista *Cruz y Raya*.

Autor de *El cohete y la estrella* (Afirmaciones y dudas aforísticas lanzadas por elevación) (1923), *Caracteres* (1926), *La cabeza a pájaros* (1925-1930), *Pintar como querer* (Sobre Goya, *Detrás de la cruz* (1941), *El pozo de la angustia*, (Burla y pasión del hombre invisible (1941), *Caballito del diablo* (1942), *Mundo y trasmundo de Galdós* (1943), *Contra tiempo y mareo* (1944), *Enemigo que huye* (Teatro), *Tanto tienes cuanto esperas y el cielo lo padece fuerza; o la muerte burlada* (Misterio en tres actos) (1945).

Ha vivido en Buenos Aires y México, en 1962 retornó brevemente a España.

ROMANCE DEL MULO MOLA

El hijo de la gran mula
por Mola vino a las malas.
Como no tuvo soldados
los hizo con las sotanas.
De lejos, el traidor Franco
sólo promesas le manda,
y tomándole por mulo
le anuncia tropas mulatas.
Ya están pidiendo máquinas
las tropas de las mejalas
la media luna ya tiene
protección de las beatas.
¡Cómo curan sus heridas,
cómo el moro les regala
sangrientas ramas de flores
llenas de orejas cortadas!
En mulas van hacia Mola,
pidiendo a gritos la paga.
Mola los muele con marcos,
ya caducos, de Alemania.
¡Fiero moro, te engañaron,
te van a engañar, te engañan!

De todas partes por radio
llegan las voces cascadas
de generales borrachos
diciendo botaratadas.
Mientras que contra las cuentas
que los fascistas levantan,
las hoces y los martillos
chocan sus verdades claras.
Las milicias van cantando
su alegría en la batalla,
victoriosas de la muerte
que acecha a sus milicianos;
siempre poniendo los ojos
en donde ponen las balas
Asoma la luz del día
enfrente de Guadarrama,
ensangrentando de albores
las luces de la esperanza.
Al otro lado del monte
está la muerte de España.

En **El mono azul**. Agosto, 1936.

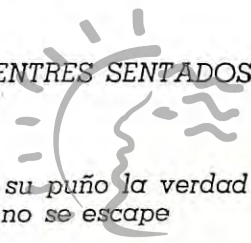
LUIS CERNUDA

Nació en Sevilla en 1902. Estudió en la Universidad de su tierra natal, allí tuvo como maestro al autor de *La voz a ti debida*, Pedro Salinas. Colaboró en las revistas andaluzas *Mediodía*, *Papel de alhuyas* y *Litoral*. En Madrid colaboró en la *Revista de Occidente* y en *Cruz y Raya*.

Autor de *Perfil del aire* (1925), *Invitación a la poesía* (1934), *Donde habite el olvido*. En plena guerra civil publicó todas sus obras anteriores a 1936 unida al libro *Invocaciones a las gracias del mundo*, bajo el título de *La realidad y el deseo*. En 1943 editó *Las nubes*; en 1948 *Como quien espera el alba*, cinco años después dio a conocer una edición ampliada de sus prosas líricas con el título de *Ocnos*.

Vivió en Madrid hasta la caída de la república, después de cuyo hecho se trasladó a los Estados Unidos. Murió en la ciudad de México en 1963.

VIENTRES SENTADOS



Con satisfacción
como quienes saben
como quienes tienen en su puño la verdad
bien apresada para que no se escape
y con orgullo
como vigilantes de vosotros mismos
domináis a lo largo a lo ancho de la tierra
vosotros vientres sentados
No hay gas
no hay plomo
que tanto levante que tanto lastre proporcione
como vuestra seguridad deletérea
Esa seguridad de sentir vuestro saco
bien resguardado por vuestro trasero
miráis a un lado y a otro
Sonreís rasgando maliciosamente la henchida boca
y desde allí emitís como el antiguo oráculo
henchidas necesidades
dictámenes que se escurren entre las rendijas como ratas
alabo el pie vigoroso
el pie juvenil vigoroso
que derrumbará bien pronto
ese saco henchido de fango de maldad de injusticia
arrastrando consigo vuestro trasero y vientre
vuestra triste persona que mancha el aire
el aire limpio y justo

donde hoy nos levantamos
 contra vosotros todos
 contra vuestra moral contra vuestras leyes
 contra vuestra sociedad contra vuestro Dios
 contra vosotros mismos vientres sentados
 con una firme espiga
 a quien su propia fuerza empuja desde la tierra
 para que se abra al sol
 para que dé su fruto
 fruto de odio y de alegría
 fruto de lucha y de reposo
 La verdad está en lucha y en ella los aguardamos
 Vientres sentados
 vientres hendidos
 vientres muertos

En Octubre. Julio, 1933.

PEDRO GARFIAS

Nació en la ciudad de Córdoba en 1894. Perteneció al grupo Ultraísta. Concluida la contienda bélica española, en 1939 viajó a Londres.

Autor de *El alma del sur* (1927) y *Primavera en Eaton Hastings*, poema bucólico con intermedio de llantos (1939), poemario escrito en Inglaterra, durante los meses de abril y mayo de 1939 y publicado en México el mismo año. También ha escrito *La soledad y otros pesares* (1948) y *Viejos y nuevos poemas* (1951).

VILLAFRANCA DE CORDOBA

¡Siesta de mi Andalucía!
 Dobla la mies su espinazo
 bajo la caricia lenta
 de un airecillo cansado.
 El sol calienta los sesos
 y va tumbando los párpados.
 Por calles de Villafranca
 —silencio de luto y llanto—,
 voces de la Libertad
 relumbran como relámpagos.
 De lo alto de la sierra,
 campesinos aterrados,
 con o'os que vieron muerte
 y abiertos dejó el espanto,

brillantes de nuevo júbilo
 vuelven a mirar sus campos.
 ¡Que a Villafranca de Córdoba
 llegaron los milicianos!
 Milicianos andaluces,
 hombres duros y tostados
 que defendieron sus tierras
 con el furor de sus brazos
 y ahora vienen con fusiles
 a matar a los tiranos.
 El Comandante Aguilar,
 profesor y diputado,
 con la voz y con el pecho
 abre ríos de entusiasmo.

*Escuelas y bibliotecas,
parapetos y blocaos.
Ruedan la plaza las mozas,
alborotan los muchachos.
Asoman por las esquinas
su gravedad los ancianos.
A vista del enemigo,*

*cara a cara al renegado,
recobra el pueblo su aliento
y su pulso esperanzado.
¡Que a Villafranca de Córdoba
llegaron los milicianos!*

En **El mono azul**. Octubre, 1936.

NICOLAS GUILLEN

Nació en Camagüey (Cuba) en 1904. Estudió jurisprudencia. En 1937 se trasladó como periodista a España; las peripecias de su estada han sido descritas pintorescamente por el poeta norteamericano Langston Hughes en su obra *Yo viajo por un mundo encantado*.

Su primera obra fue *Motivos de son* (1930), una año después publicó *Sóngoro Cosongo* (1931); a estos libros siguieron *West Indies, Ltd.* (1934), *Cantos para soldados y sones para turistas* (1937), *Elegía a Jacques Roumain en el cielo de Haití* (1947), *El son entero* (1947), *Elegía a Jesús Méndez* (1948), *La paloma del vuelo popular* (1958).

LA VOZ ESPERANZADA

(Fragmentos)

*¡Ardiendo, España, estás, ardiendo
con largas uñas rojas encendidas;
a balas matricidas,
pecho, bronce oponiendo
y en ojo, boca, carne de traidores hundiendo
las rojas uñas largas encendidas.
Alta, de abajo vienes,
a raíces volcánicas sujeta,
lentos, azules cables con que tu voz sostienes,
tu voz de abajo, fuerte, de pastor y poeta.
Tus ráfagas, tus truenos, tus potentes
gargantas se aglomeran en la oreja del mundo;
con pétreo músculo violentas
el candado que cierra las cosechas del mundo.
Sales de ti; levantas
la voz y te levantas
sangrienta, desangrada, enloquecida,
y sobre la extensión enloquecida
más pura te levantas, te levantas...*

Viéndote estoy las venas
vaciar, España y siempre volver a quedar llenas;
tus heridas resueñas;
tus muertos, sepultados en parcelas de sueños;
tus duros batallones,
hechos de cantineros, muleros y peones.

.....

Con vosotros, brazos conquistadores
ayer, y hoy ímpetu para desbaratar fronteras;
manos para agarrar estrellas resplandecientes y remotas;
para rasgar cielos estremecidos y profundos;
para unir en un mazo las islas del mar del sur y
las islas del mar caribe;
para mezclar en una sola pasta hirviendo la roca
y el agua de todos los océanos,
para pasear en alto, goteando sangre del ecuador
y de los polos
para pasear en alto, como una lengua que no
calla, que nunca callará,
para pasear en alto la bárbara, severa, roja,
inmisericorde,
calurosa, tempestuosa, ruidosa;
para pasear en alto la llama niveladora y segadora
de la Revolución.

¡Con vosotros, mulero, cantinero!

¡Contigo, sí, minero!
con vosotros andando,
disparando, matando,

¡Eh, mulero, minero, cantinero:

Juntos aquí cantando,

(Una canción, en coro)

Todos el camino sabemos;
están los rifles engrasados;
están los brazos preparados.

¡Marchemos!

Nada importa morir al cabo,
pues morir no es tan gran suceso;
muchísimo peor que eso
es estar vivo y ser esclavo.

Hay quien muere sobre su lecho,
doce meses agonizando,
y otros hay que mueren cantando
con diez balazos sobre el pecho.

Todos el camino sabemos;
están los rifles engrasados;
están los brazos avisados.

¡Marchemos!

Así hemos de ir andando.

Severamente andando, andando, envueltos en el día
que nace. Nuestros recios zapatos resonando.

dirán al bosque trémulo "¡Es que el futuro pasa!"

Nos perderemos a lo lejos... Se borrará la oscura
masa

de hombres; pero en el horizonte todavía
como en un sueño, se nos oirá la entera voz
vibrando:

... el camino sabemos...

... los rifles engrasados...

... están los brazos avisados...

y la canción alegre flotará como una nube sobre
la roja lejanía.

En *Estampa*. Marzo, 1937.

LANGSTON HUGHES

Poeta, dramaturgo y novelista, nació en Joplin, Missouri, en 1902. Estudió en Ohio y posteriormente en la Universidad de Columbia. Fue bracero en México, estibador en los muelles neoyorquinos y marino mercante en diversas latitudes.

Escribió *The weary blues*, *The clothes to the jew*, *Dear lovely death*, *The dream keeper*, *Scottsboro Limited*, *Shakespeare in Harlem* (poesías), *Mulato* (teatro), *Not without laughter* (novela), *El inmenso mar*, *Yo viajo por un mundo encantado* (autobiografía).

Tradujo la poesía de Federico García Lorca al inglés. Murió en los Estados Unidos en 1968.

EL CANTO DE ESPAÑA

Venid aquí todos los que sabéis cantar
y cantadme el canto de España.

Hacedlo tan simple que yo pueda entenderlo.

¿Cuál es el canto de España?

El flamenco es el canto de España:

gitanos, guitarras, danzas,

muerte, amar y corazones rotos

a un golpe de tacón y un aleteo de dedos

sobre tres cuerdas

El flamenco es el canto de España.

No entiendo

Los toros son el canto de España

el bicho resoplante y el capote rojo,

la espada que se clava y el cuerno que arremete

traje de oro y seda ya rasgado

sangre sobre la arena
es el canto de España
No entiendo.
La pintura es el canto de España:
Goya, Velázquez, Murillo;
pincelada de color sobre las lonas,
remolinos de rostros querubines.
La Maja Desnuda
es el canto de España
¿Qué es eso?
¡"El Quijote"! ¡España!
aquel rincón de la Mancha
de cuyo nombre no quiero acordarme...
Ese es el canto de España.
¿Eh? ¡Vamos, menos bromas!
Un avión de bombardeo
es el canto de España.
Balas como granizo
son el canto de España.
Los gases venenosos son España.
Un cuchillo en la sombra,
con su terror y angustia, son España.
Toros, flamenco, cuadros, libros...
no son España.
El pueblo es España:
el pueblo bajo aquel avión de bombardeo,
con sus alas de oro compradas a mi costa...
Yo, trabajador, dejando que mi esfuerzo
acumule millones para comprar las bombas
que matarán a un niño...
¡Yo he comprado esas bombas para España!
¡Obreros son los que han hecho esas bombas para una España
(tascista)

¡Fabricarán mis manos otra vez esas bombas?
Nubes tormentosas se mueven a galope.
Nuestro cielo se ha tornado gris.
Los diablos blancos del terror
aguardan su día,
en que sus bombas no caerán sólo sobre España...
¡Obreros, no hagáis más bombas!
¡Obreros, no arranquéis más oro de las minas!
¡Obreros, no mováis otra mano
para edificar las ganancias
que están secuestrando a España!
¡Obreros, miraos en el espejo de España!
¡Obreros, sabed que también nosotros podemos llorar,
levantar en vano los brazos, correr, esconderse, morir!

¡Demasiado tarde!
¡El avión de bombardeo!
¡Obreros, no hagáis más bombas,
salvo para montar nuestra guardia,
no sea que algún Franco,
disfrazado de patriota,
se cuele arteramente en nuestro campo
agitando una bandera,
vomitando palabras descompuestas,
para arrojar sus bombas sobre el pueblo
desde los campanarios cristianos!
Yo he hecho esas bombas para España.
No debo volver a hacerlas.
Yo he hecho esos aviones de bombardeo
No debo volver a hacerlos.
Yo he enriquecido a los grandes señores
que alquilan a Franco para guiar sus hordas
contra España.
Jamás debo volver a hacerlo
¡Yo echaré de España a los que bombardean!
¡Yo echaré del mundo a los que bombardean!
Yo rescataré de nuevo el mundo para mí.
Un mundo para el pueblo
es el canto de España.

En **Estampa**. Abril, 1937. Traducción: Lino Novas Calvo.

Biblioteca de Letras FRANCISCO MARTINEZ-CORBALAN

Nació en Cangas de Onís (Asturias), en 1888. Fijó posteriormente su residencia en la ciudad de Madrid, donde llevó a cabo una constante actividad periodística.

Colaboró en numerosos periódicos y revistas: *Los lunes de El Imparcial*, *La Correspondencia*, *La Verdad*, *El Liberal*, *Heraldo de Madrid*, entre otros. Fue director de la revista literaria *Sirio*.

Autor de los poemarios *Oraciones* (1914), *El pobre Juan* (1917), *Caminos* (1920), *Las violetas del huerto* (1922).

Aunque Francisco Martínez-Corbalán muere en Madrid, en 1933, su poesía última testimonia algunos hechos históricos que presagian ya la contienda civil que se avecina.

ROMANCE INFANTIL DEL CAPITAN GALAN

I

En el cielo de diciembre
que endurecen las heladas,

abren sus puntas agudas
las estrellas escarchadas.
Estrellas de luz y hielo
como las estrellas claras

que lleva el buen capitán
presas en la bocamanga.
la luna las mira y ríe,
la una las mira y calla,
y no las prende en su pecho,
de luciente hoja de lata,
porque le da miedo el frío
de las estrellas de escarcha.
—Capitán, dame tu estrella,
que quiero ser capitana—
desde un portal entornado
dice una niña de Jaca.
—Mi estrella trae mala estrella
para las enamoradas.

II

Bajo el cielo de diciembre
anhela y espera Jaca.
Los tenientes llevan ceño
preocupado, de borrasca
y ceño tienen las novias
que esperan en las ventanas.
No aguardéis a los tenientes,
mocitas enamoradas;
su corazón está duro
y está fija la mirada
en un sueño y un peligro
que les arde y amenaza.
No aguardéis a los tenientes
embozados en sus capas,
de recios pliegos unánimes
y amplias vueltas encarnadas.
¡Los tenientes no vendrán
esta noche a la ventana!
Sobre la cruz de la reja
una mocita lloraba:
—¡Ay, teniente, mi teniente,
me dejaste abandonada,
y siento en el pecho el frío
de la hoja de tu espada!

III

El capitán les decía
palabras de libertad
cada palabra una rosa

de sangre semejará
cada palabra una gota
del corazón de Galán.
—Tú llevarás la bandera.
Tú el parche del rataplán.
Los soldados escuchaban
traspasados de ansiedad
—Que aparejen bien los carros
y las bestias de cargar.
Los soldados están firmes,
dispuestos para marchar.
—Que me den mi escarapela—
dice el capitán Galán
—y una mocita le lleva
la escarapela marcial.
Tres colores lleva el lazo,
tres colores nada más.
—La tejí con seda fina
y fue mi trenza el sedal—
dice una niña que llora
cuando el capitán se va.

IV

Mozas de Jaca y Ayerbe,
mozas de Cilla que van
con un pañuelito al cuello
de negra seda torzal...
Portales desamparados,
puertas a medio cerrar,
ventanas que ya no escuchan
palabras de enamorar...
Sombrias están las calles,
más sombrias estarán
que la traición ha vencido
con armas de falsedad,
y van en derrota y llanto
los soldados de Galán.
¡Mozas de Jaca y Ayerbe,
llorad por el capitán!
—¿Va por los montes huido?
—¿Se escapa por el hayal?
—Le persiguen los soldados
y el capitán general.
—Su estrella le guíe, guíe,
y libre de todo mal.

V

Unos hombres se reúnen
y han formado tribunal
al capitán García Hernández
y al buen capitán Galán.
Unos hombres se reúnen
y los quieren fusilar.
Ya les leen la sentencia,
ya en la camioneta van.
El camino —que es bueno—
no la deja caminar
ya los fusiles apuntan
al pecho que firme está.
—¡Viva, viva la República!—
dicen, y, antes de acabar,
ruedan muertos por el suelo
uno y otro capitán.
¡Callad, mocitas de Jaca;
mozas de Huesca, callad;
que un mal viento ha deshojado
la flor de nuestro solar,
y están rotas las banderas,
banderas de libertad!

VI

La tarde abrioleña tiene
crespones de funeral.
Las niñas cantan el triste
romancillo de Galán,
y el coro pasa su lento
rosario sentimental.
¡Ay, qué quieta está el agua
y el viento qué quieto está
amazadico en las ramas
prietas de la flor de azahar!
Todo el parque de puntillas
se ha puesto para escuchar,
y el corro canta diciendo:
¡Ay, lairi, lairán!

Una niña dice:
—Capitán Galán,
en mi ventanita
te saldré a esperar.
—¡Ay, no puedo niña!
—Pues, ¿adónde irás?
—Sobre mi caballo
a galopar
por una vereda
de inmortalidad.
¡Ay, lairi, lairilla!
¡Ay, lairi, lairán!
Por el caminito,
de Ayerbe corría.
Una niña dijo:
—¿Dónde vas, mi vida?
—Voy hacia la muerte—
respondió a la niña.
—¡Ay, que no quiero!
¡Ay, que no quería
que la muerte sea
de hoy tu compañal!
¡Ay, lairi, lairilán!
¡Ay, lairi, lairán!
Los tambores tienen
un son funeral.
Es que están llorando
por ti, capitán.
Las niñas no pueden
sus rezos alzar.
Es que están llorando
por ti, capitán.
Entre recias manos
los rostros están.
Es que están llorando,
por ti, capitán.
¡Todas las banderas
por ti al viento van
capitán Galán!

En Estampa. Junio, 1931.

EMILIO PRADOS

Nació en Málaga en 1899. Licenciado en Filosofía y Leyes; dirigió con Manuel Altolaguirre la revista *Litoral*. Vivió exiliado desde 1939. Murió en 1962.

Escribió los poemarios *Tiempo* (1925), *Canciones del farero* (1926), *Vuelta* (1927), *Llanto subterráneo* (1936), *Mínima muerte* (1939), *Memoria del olvido* (1946), *Jardín cerrado* (1956).

NO PODREIS

Llamad llamad inútilmente por el sueño
Nadie os responderá
Igual que espaldas vueltas
sus espejos cegados desamparan las voces que reclaman consuelo
No tendréis paz
No habrá ningún alivio para los que olvidaron que eran hombres
Ningún descanso a aquellos que conocieron la ignominia y no se
(levantaron para combatirla
Para aquellos que escucharon el lamento ensangrentado de la
(pobreza
y prefirieron a la lucha el descanso más fácil de una palabra
(compasiva
aquellos que escogieron la humillación de una limosna
en lugar de arrojar las armas en la mano a arrancar la justicia
(de sus podridas cárceles
Para aquellos que fueron cómplices y se llamaban ellos mismos
(ángeles
no habrá ningún descanso
para aquellos que vieron a la muerte y la angustia
junto al mar o el desierto estrangular los cuerpos de sus hermanos
Y no se irguieron como llamas para desmoronar el último palacio
(de avaricia

No tendréis paz
No habrá ningún descanso
Llamad llamad inútilmente por el sueño
vuestra sangre callada en vuestras venas
aún a vosotros mismos os negarán su empréstito
Gritad gritad fuerte en el aire
Gritad sobre los montes
Gritad sobre la arena
En la piedra
En el agua
Bajo tierra en las tumbas
Removed las cenizas
Los cristales
Los mundos

Levantad nuevos símbolos
Buscad nuevas banderas
Llamad llamad inútilmente
Cuando ya estáis probando el amargo sabor de vuestras mieses
ahora que ya estáis viendo
que un cuerpo sólo es libre si no engendra cadenas
cuando estáis comprendiendo
que habéis sembrado acero y germinan puñales en vuestros ojos
que el clamor de la pólvora cruje ya en vuestros huesos
que os cubre la miseria
que el dolor os anega
que el cadáver de un niño dentro de vuestra sangre aprieta vuestras
(venas
crece

que os está ahogando
que os esclaviza en ellas
Gritad gritad inútilmente
ahora que véis que el viento es uno tan solo
que la tierra está abierta para todos los brazos
para todos los hombres
a todas las miradas
ahora que ya estáis viendo
que los hombres existen para reír a un mismo tiempo
para sembrar a un mismo tiempo
para dormir a un mismo tiempo
Llamad gritad inútilmente sobre el viento

No tendréis paz
No habrá ningún descanso para vosotros
los que tuvisteis fuerza de conciencia para torcer el primer paso
de un pie que era tan solo su desconocimiento
Los que con vuestras manos sellásteis los ojos de los niños
Los que estáis conduciendo el hambre y la caricia hacia un mismo
(desierto
Los que aún lleváis en vuestras noches los rumores siniestros de la
(última descarga

Llamad llamad inútilmente por el sueño
una nueva bandera ondea ya triunfante en el espacio
Gritad gritad inútilmente
Sangre turbia en las sienes que no podréis limpiaros
os marcará de lejos
y esas manos tan tiernas que ahora quebráis abandonados
esas manos que ahora dejáis palidecer como plantas sin agua a
(vuestra sombra

buscarán la justicia dentro de vuestros pechos
y os sacarán al viento hecho jirones
os tirarán al viento
aventarán vuestras miserias

Gritad llamad inútilmente fuera o dentro
No podréis ocultaros
cien mil lenguas izadas radiarán vuestra culpa
Una palabra sola abolirá vuestra soberanía.

En: **Octubre**. Julio, 1933.

QUIEN, QUIEN HA SIDO

Están los campos quemados
Crujen las ascuas de trigo
Sediento sueña el ganado
con el agua azul de río.
Se hunde el olivar ahogado
bajo el humo ennegrecido.
Como una brasa el silencio
tiembla en el viento prendido.

¿Quién puso en la espiga el
(fuego?

¿Quién dejó que el pan perdido
antes de ser pan por tierra
se derramara encendido?

¿Quién dejó secar las ubres
de las vacas?

¿Quién ha sido
el que ha estrechado los lomos
de las bestias?

¡Sólo olvido
de su sed tienen por agua!
¡Turbios se secan los vidrios
de sus ojos!

El ganado
se muere.

¿Quién, quién ha sido
el que derramó esa sangre
que ardió viva con el trigo?
Un corazón bajo un pecho
sobre el que sólo el abrigo
de la muerte o de la cárcel
fueron dejando los siglos,
a cada golpe que late
va gritando enloquecido:

¿Quién, quién ha sido?
Sobre los muertos ganados.
Sobre os campos perdidos.
Por los negros olivares.
Sobre los blancos cortijos

sobre los limpios manteles
que no conocen el frío
de unos ojos sin espera
o un cuerpo desfallecido
que sólo es cuerpo del hambre,
gritando va: ¿quién ha sido?
¿Quién puso en la sangre el
(fuego?

¿Quién enrojeció los ríos?

¿Quién, quién ha sido?

Sin corazón otro pecho
retumba bajo el sonido
temible de esta pregunta,
que desgarrando su oído,
va clavando su amenaza
por él igual que un cuchillo.
Un pecho que hoy temeroso
y antes odiado y temido,
aún niega a su propio dueño
lo que en su mano ha nacido.

Niega sin ver que tan sólo
niega remedio o alivio,
a un castigo que ya cierne
sus resplandores rojizos
igual que manchas de sangre,
sobre los blancos cortijos.
La justicia en su balanza
sólo hallará en sus platillos
a un lado un corazón
en otro un pecho vacío.

¿Quién prendió el fuego en la
(sangre?

¿Quién enrojeció los ríos?

Se muere de hambre el ganado.
Huele el campo a pan perdido.
Como una brasa del viento
tiembla el silencio encendido.

En **Octubre**. Julio, 1933.

ARTURO SERRANO PLAJA

Nació en San Lorenzo de El Escorial, en 1909. Poeta, novelista y crítico literario.

Autor de *Sombra indecisa*, *Destierro infinito*, *El hombre y el trabajo*, (1936), *Versos de guerra y de paz* (1958), *Phokas el Americano*, *Galope de la suerte* (poesía), *Del cielo y del escombros* (novela).

Después de la guerra civil el poeta ha recorrido Francia, Chile, Argentina y Estados Unidos.

LOS DESTERRADOS

Con mis ojos los he visto:
desterrados, miserables,
vagando por los caminos
campesinos andaluces,
hombres, mujeres y niños
caminan yo no sé adónde,
caminan y van perdidos.
Con mis ojos los he visto:
al pie de las carreteras,
que hacia Córdoba son ríos
de bestias y muchedumbres,
buscando entre los olivos,
si no refugio, la sombra,
si no paz, siquiera olvido.
Con mis ojos los he visto:
de la más terrible ofensa
que en España se ha vivido
con testimonio sangriento
sus pasos de perseguidos,
sus pies hinchados, su voz
que suena como a vacío
relatando los horrores
que en su pueblo han cometido
los fascistas y los moros,
los bárbaros señoritos
que a su pueblo, en bajo precio,
al extranjero han vendido
como en otro tiempo hicieron
con el Cristo redivivo.
Los he visto con mis ojos:
destrozados, no vencidos
en el desigual combate
que con moros han tenido;

emigrantes en su patria
del fascio son buen testigo:
las mujeres de Baena
que ya no tienen marido,
los hijos de aquellos padres
que en El Carpio han perecido,
y en Villafranca, Posadas,
Pedro Abad, Lora del Río,
luchando con escopetas
contra fusiles sombríos.
Ya no tienen más albergue
que el cielo de los caminos,
ni comen ya de otro pan
sino es aquel compartido
con otros hombres del pueblo
que su desgracia han sabido.
Nada tienen esos pueblos
que emigran por los caminos,
porque todo lo han robado
los fascistas enemigos;
largas filas de mujeres,
hombres ancianos y niños,
los he visto con mis ojos,
por los campos van perdidos.
Pero les queda coraje
para pedir a otros hijos
de otros padres de otros pueblos
justicia para enemigos;
pero queda en sus gargantas
un mensaje mal herido,
un grito de los que han muerto
luchando contra el fascismo:
¡guerra a muerte, puño en alto,

*venganza de nuestros hijos,
justicia seca queremos
para el fascismo asesino!*

*Justicia seca pidiendo
con mis ojos los he visto.*
En **El mono azul**. Setiembre, 1936.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



La función del mito en *La región más transparente* de Carlos Fuentes

EDMUNDO BENDEZU AIBAR

La novela se inicia con un monólogo que es un poema en prosa, que trata de sintetizar con un lenguaje poético exuberante, con metáforas audaces y deslumbrantes, el tema central de la novela: la condición del hombre mexicano actual, que busca su identidad auténtica, dentro de una dura existencia cotidiana. Esto aparece enfáticamente, como una sombría tarjeta de presentación, desde las primeras palabras: "Mi nombre es Ixca Cienfuegos. Nací y vivo en México, D.F. Esto no es grave. En México no hay tragedia: todo se vuelve afrenta. Afrenta, esta sangre que me punza como filo de maguey. Afrenta, mi parálisis desenfundada que todas las auroras tiñe de coágulos. Y mi eterno salto mortal hacia mañana" (1).

"En México no hay tragedia: todo se vuelve afrenta" son las palabras claves que dan el tono predominante a toda la narración, de tal manera que se puede decir que toda la novela no es sino un comentario al sentido de esas terribles palabras, que conjuran la presencia purificadora del mito.

El hombre mexicano está simbolizado principalmente por Ixca Cienfuegos, personaje misterioso, que es como una reencarnación de algún dios azteca, que pronuncia las palabras claves y, a lo largo de toda la novela, es un poderoso catalizador, ante quien los otros seres de ficción relatan sus vidas y ante cuya conciencia mítica confluyen los incidentes novelescos como los hilos de una gran madeja.

Ixca Cienfuegos funciona como un eje que da coherencia y unidad a la novela. En su conciencia se reflejan los conflictos fun-

(1) Carlos Fuentes. *La región más transparente*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958. Citamos por la 6a. ed.: 1968, p. 9.

damentales de los personajes y, en el momento climático, es él quien desenreda el nudo de los destinos de esos personajes, de acuerdo con los designios que él ha determinado y que son los que corresponden a la estructura del mito.

Las características de la existencia mexicana, al promediar el medio siglo y tal como Cienfuegos la contempla, son: la derrota, la parálisis, la incomunicación, la bravuconada, el sentimentalismo, la preocupación por la muerte, la incertidumbre del futuro, la búsqueda del placer, la vocación por la libertad, su capacidad para vivir entre un pasado ancestral y un presente desquiciado.

La derrota del hombre mexicano, en la voz exaltada de Cienfuegos, lo coloca frente al pasado como única alternativa: "¡oh derrota mía, mi derrota, que a nadie sabría comunicar, que me coloca de cara frente a los dioses que no me dispensaron su piedad, que me exigieron apurarla hasta el fin para saber de mí y de mis semejantes!" (p. 9). Así, frente a los dioses aztecas, Cienfuegos toma conciencia de la presencia del otro mexicano, que se encuentra ahí pero a quien echa de menos: "Aquí vivimos, en las calles se cruzan nuestros olores, de sudor y pachulí, de ladrillo nuevo y gas subterráneo, nuestras carnes ociosas y tensas, jamás nuestras miradas. Jamás nos hemos hincado juntos, tú y yo, a recibir la misma hostia; desgarrados juntos, creados juntos, sólo morimos para nosotros, aislados, Aquí caímos. Qué le vamos a hacer. Aguantarnos, mano. A ver si algún día mis dedos tocan los tuyos" (p. 10).

Cienfuegos descubre pues, con las palabras arriba citadas, al otro mexicano, aunque en el discurrir del relato se mueve él con suma facilidad entre las dos identidades como quien se pone y quita máscaras, al punto de que no sabemos quién es Cienfuegos, hecho que toca el problema fundamental de hombre con una identidad dividida, que no sabe quién es y que, por eso, está buscando desesperadamente la integración de su yo dentro de una sola identidad.

Ese mexicano no es otro que el mexicano ancestral, que sobrevive y vive su propia vida, y que es como una parte que falta de la identidad del mexicano actual. Paradójicamente él está ahí, su presencia es constante. El es el "Duende de Anáhuac" que está y no está, que se le ve y no se le ve. Tiene también, sin embargo, sus características específicas: ama la violencia sangrienta, está cerca de la tierra, vive con la muerte, no persigue la alegría sino el sufrimiento, se ofrece al sacrificio "de hinojos, coronado de nopales" y muere violentamente todos los días. Es a este mexicano a quien Cienfuegos busca simbolizando al otro mexicano, porque tiene la identidad rota, es decir, el "cuerpo fracturado, de trozos centrífugos, gimientes de enajenación" (p. 9). Y cuando lo encuentra exclama apasionadamente: "¡No te rajes, manito! Saca tus pencas, afila tus cuchillos, niégate, no hables, no compadezcas,

no mires. Deja que toda tu nostalgia emigre, todos tus cabos sueltos: comienza, todos los días en el parto. Y recobra la llama en el momento del rasgueo contenido, imperceptible, en el momento del organillo callejero, cuando parecería que todas tus memorias se hicieran más claras, se ciñeran. Recóbrala solo. Tus héroes no regresarán a ayudarte. Has venido a dar conmigo, sin saberlo, a esta meseta de joyas fúnebres" (p. 10).

El encuentro de la faz europea con la faz indígena del mexicano, culturalmente hablando, necesita para la solución del conflicto implícito en ellas, dentro de la estructuración de *La región más transparente*, de una recreación verbal del mito azteca; porque el mito, según el estudio morfológico de André Jolles, es una forma que surge de la actividad mental dirigida hacia el saber, pero no se trata de un saber al que se dirige el conocimiento racional ni tampoco el saber científico universalmente válido que condiciona a la experiencia; se trata, más bien, de un saber absoluto, incondicionado, que se origina en una pregunta y en su respuesta, que puede objetivarse en una estructura verbal y que prevalece gracias a esa estructura lingüística que es portadora de una verdad. Ahora bien, la pregunta con su respuesta están en la actividad mental orientada hacia el saber mítico y pueden actualizarse u objetivarse en diferentes formas lingüísticas, ya sea en lo que Jolles llama formas simples de la literatura oral o en las formas más complejas de la literatura escrita (2).

No queremos decir que toda la novela de Fuentes sea un mito, sino que en ella el mito cumple una función estructurante, planteando preguntas y proponiendo respuestas, lo que supone una solución, aunque tal vez precaria, del conflicto de identidades del ser mexicano. La presencia actualizada se ve en los monólogos interiores y en algunas instancias de la trama, sobre todo en el monólogo que introduce la novela, que es más bien un poema en prosa, y en el que concluye la novela, que es verdaderamente un monólogo interior que pretende encerrar en algunas páginas toda la historia mexicana y toda la historia de *La región más transparente*.

La interrogación que instaura el mito con el monólogo inicial de Cienfuegos se dirige al ser del hombre mexicano, y la respuesta nos revela la fundamental dicotomía de ese ser con la presencia, lado a lado, de dos identidades; una de las cuales, la más antigua, se manifiesta a través del acto simbólico del sacrificio humano, que entre los aztecas era un acto místico, el ritual religioso de la sangre, que hacía propicia la voluntad de sus dioses (3).

(2) André Jolles. **Einfache Formen**. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1930. Traducción francesa: **Formes simples**. Paris, Editions du Seuil, 1972. Citamos por la traducción española: **Las formas simples**. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1972, p. 99.

(3) M. Ciges Aparicio y F. Peyró Carrió. **Dioses, mitos y héroes de la Humanidad**. México, Ediciones Pavlov, 1934. Ver: p. 508.

En el monólogo final de la novela, que ocurre en la conciencia de un narrador omnisciente, aparece nítidamente revelada la verdad del mito en una forma actualizada que, en la técnica novelística, utiliza "el fluir de la conciencia" para lograr una plenitud artística.

El narrador dice: "el cuchillo de jade es largo, y la noche te lo entregó con una boca sangrante y desdentada, ¿cómo puedes rechazar las súplicas de la noche, que son los ruegos de tu imagen? largo es el cuchillo, cercanos los corazones, pronto el sacrificio que otorgas sin caridad, sin furia, veloz y negro, porque te lo pides a ti mismo, porque tú quisieras ser ese pecho herido, ese corazón levantado —mátalo en la primavera de resurrecciones, la primavera eterna que no te permite contar las canas, las otras caricias, las señales, los tránsitos; mata a ése, igual a sí mismo, que eres tú, má-talo antes de que pueda hablar porque el día que oigas su voz no lo podrás resistir, sentirás odio y vergüenza y querrás vivir para él, que no eres tú, que no tienes nombre: má-talo y crearás en él, má-talo y tendrás tu héroe: acerca, acerca el fuego a sus pies para que la carne ascienda hasta el polvo y tus restos vuelen sobre el valle, exactos sobre el meridiano de los nombres, nombres densos y graves, nombres que se pueden amasar en oro y sangre, nombres redondos y filosos como la luz del pico de la estrella, nombres embalsamados de pluma, nombres que gotean los poros de tu única máscara, la máscara de tu anonimato: la piel del rostro sobre la piel del rostro, mil rostros una máscara Acamapichtli, Cortés, Sor Juana, Itzcóatl, Juárez, Tezozómoc, Gante, Ilhuicamina, Madero, Felipe Angeles, Morones, Cárdenas, Calles, Obregón,..." (p. 445). Y así, continúa una larga enumeración de los nombres que han hecho la historia mexicana.

La dicotomía esencial del ser mexicano se resuelve así en un acto simbólico de sangre, que seguramente ha de purificar y restituir la unidad fundamental del ser, desde la perspectiva del mito, del ser que se nutre en aquello que la invocación reclama: "que el gran lago de sangre de México no se seque, no se seque jamás, único río eterno, única humedad floreciente bajo el sol furioso" (p. 453).

Los dioses aztecas: Huitzilopochtli, "el colibrí del sur" que condujo a los aztecas hasta Tenochtitlán, el terrible Tezcatlipoca, "espejo humeante" y dios sol y Tlaloc, "la pulpa de la tierra" y dios de las montañas, de la lluvia y de los manantiales; todos ellos exigían la inmolación de las víctimas y todos nos parecen retornar secretamente en las formas actualizadas del mito (4).

Carlos Fuentes tiene plena conciencia de ello cuando afirma en broma y en serio: "La verdadera venganza de Moctezuma no

(4) **New Larousse Encyclopedia of Mythology**. London, Paul Hamlin, 1968. Ver: pp. 436, 437 y 439.

es la disentería: es el sentido permanente del sacrificio para mantener el orden del cosmos. Esa ha sido la victoria final del mundo indígena en México" (5).

Desde otra perspectiva, el retorno de los dioses mexicanos puede ser interpretado también como un intento, de parte del novelista, de rebasar la degradación del mundo en que sus personajes viven. Carlos Fuentes, desde su primer libro de cuentos *Los días enmascarados* (1954), no sólo ha sentido la presencia de los mitos mexicanos sino que ha visto su necesidad (6).

En un ensayo periodístico, Fuentes propone: "Bastan estas notas para comprender hasta qué grado la cultura indígena posee muchas claves para disolver las neurosis modernas. ¿Vale la pena destruir esta aportación para meter a los indios en el embudo de Pepsicóatl, en la sociedad hecha de sucedáneos, de ersatz de la producción norteamericana?" (7)

Si en *La región más transparente* Fuentes trata de recobrar literariamente el pasado mítico mexicano, no es esa la única preocupación del novelista. Existe algo más que puede explicar la presencia del mito y ello nos parece bastante claro cuando Fuentes afirma: "Entonces yo creo que *La región más transparente* es una novela que reflejaba mucho, intencionalmente por lo demás —sin ser mi tesis ni mucho menos—, la preocupación de ese momento por fijar, por resumir, por destilar 'lo mexicano'; reflejaba esa preocupación excesiva y mítica por la nacionalidad, por la tierra, por el pasado de México. Al mismo tiempo pretendía ser una novela crítica de la Revolución, en un momento en que se podía tener perspectiva sobre lo que había sido la Revolución Mexicana, perspectiva que no pudieron tener los novelistas documentales que escribían cabalgando con Pancho Villa" (8).

Este es el tema central de la novela que explica la presencia del mito o que hace más coherente su necesidad. Entre los dos monólogos que abren y cierran la novela y hacen posible con su juego de pregunta y respuesta, el mito se abre un espacio muy grande, que es el espacio del discurso novelesco, con multitud de personajes e incidentes, con varias secuencias narrativas en diferentes planos temporales, con diálogos ágiles, con especulaciones graves y con veloces *flashbacks*. En ese vasto espacio narrativo, que constituye el cuerpo de la novela, se agita la conciencia crítica del novelista. Y lo que se cuenta y presenta, con una técnica

(5) Emir Rodríguez Monegal. **El arte de narrar**. Caracas, Monte Avila Editores, 1968, p. 118.

(6) Luis Harss. **Los nuestros**. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966, pp. 348-350.

(7) Carlos Fuentes. **Tiempo mexicano**. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1972, p. 37.

(8) Luis Harss. Op. cit., p. 359.

retrospectiva y en un momento preciso de la historia, 41 años después del estallido de ese gran cataclismo social que fue la Revolución Mexicana, es la desintegración de la sociedad que nació de ese parto histórico; pero hay que advertir que no se trata de una desintegración política institucional sino más bien de una estructura ética. Lo que teóricamente hace posible la existencia de la novela como género son las preocupaciones y conflictos éticos según Lukács, quien afirma que en la novela "es la ética la intención en la forma de cada detalle perceptible, es por eso, en cuanto a su contenido más concreto, una eficaz construcción de la obra misma" (9).

Hay en Carlos Fuentes una evidente intención de juzgar en términos éticos los resultados de la Revolución Mexicana; y, para ello, reclama para sí una mejor perspectiva temporal "de la misma manera que Chateaubriand no escribió la novela de la Revolución Francesa, sino Balzac y Stendhal, cuarenta o cincuenta años después" (10). Esta intención le da a *La región más transparente* un tono apasionado a veces, cruel otras veces e irónico muchas veces. Todos los personajes están teñidos, como en un crepúsculo, por los colores que el narrador intencionalmente escoge. La misma técnica de presentación contrastiva de escenas de la gran ciudad está determinada por esa intención, aun cuando ciertos personajes no juegan un papel importante en las principales secuencias de acontecimientos narrados, por ejemplo la prostituta Gladys García, el obrero Gabriel con sus amigos y los que aparecen en las fiestas de la burguesía.

Es cierto que Fuentes utiliza la ironía y el humor para rebasar la degradación del mundo de la era postrevolucionaria, tal como aparece en la conciencia de sus personajes. Esa ironía y ese humor deben entenderse de acuerdo con la interpretación que Lucien Goldmann hace del concepto de ironía y humor como formas de rebasamiento en las teorías de Lukács y Girard (11). Pero tal vez más importante que la ironía o el humor, en nuestra opinión, es la recreación verbal y literaria del mito que, desde la perspectiva del novelista y con la ideología ético-religiosa de la cultura occidental a la que pertenece no obstante su mexicanidad; la recreación del mito, en su forma de violencia sacrificial, como mecanismo de expiación para rebasar la degradación del mundo representado. Claro que podía argüirse diciendo que con el mito se trata más bien de invocar, a través de la inmolación, a los dioses aztecas para la restitución en el mundo de un orden quebrado; pero esto no

(9) Georg Lukács. **Die Theorie des Romans**. Berlin, Paul Cassirer, 1920. Neuauflage, Neuwied und Berlin, 1971, p. 62.

(10) Luis Harss. Op. cit. p. 359.

(11) Lucien Goldmann. **Pour une sociologie du roman**. Paris, Gallimard, 1964, p. 30.

invalida la existencia de un sentimiento expiatorio, por lo menos en niveles subconcientes, de un origen no indígena.

El mundo mexicano del medio siglo representado en la novela ha sufrido una total quiebra de valores, como consecuencia de que la Revolución ha establecido las formas económicas y sociales del capitalismo, apuntaladas por la penetración imperialista norteamericana. Después de 41 años de la revolución, de la que se esperaba la justicia y la liberación del hombre mexicano, en la visión de Carlos Fuentes, ese hombre ha sido hundido en la miseria, en la violencia y en la inautenticidad de una identidad dividida y alienada de sus raíces. Es todo esto que el novelista nos muestra como en un gigantesco mural mexicano. Los hijos de la Revolución entregados a pequeñas orgías en los *parties* de la burguesía; la fascinación por el poder financiero en Federico Robles, que hace que traicione su mismo origen campesino y revolucionario y se convierta en un desalmado; la prostitución de la poesía en Rodrigo Pola, hijo de un revolucionario inmolado en las primeras horas, que le permite ser aceptado en los círculos de la burguesía a los que siempre había soñado arribar; la prostitución por hambre de Gladys García y la otra por arribismo de Norma Larragoiti; Pimpinela Ovando, supérstite de una aristocracia que no quiere desaparecer, sobrevive con la adulación y el brillo de unas apariencias que la nueva burguesía busca afanosamente; los hijos pobres de la revolución se mueven en la miseria y en la sangre de su violencia ancestral; los intelectuales como Manuel Zamacona que sólo teorizan sobre la liquidación de ese orden de cosas; las madres de todos sufren en silencio; e Ixca Cienfuegos que busca con la anciana Teódula Moctezuma restablecer el imperio de los dioses mexicanos a través de secretos rituales y la actualización del cuchillo de obsidiana para el sacrificio humano que, con el retorno del mito azteca, ha de restablecer el perdido equilibrio del mundo. Cienfuegos, máscara o catalizador del narrador omnisciente, conciencia crítica de todos los personajes, testigos y partero de recuerdos que fluyen como ríos, interviene pocas veces como personaje de la anécdota y cuando lo hace oye el reclamo de los dioses en el fallido intento de asesinato de Norma Larragoiti, quien más tarde perece en un incendio cruelmente previsto por el mito, ella era la víctima más hermosa y soberbia. Cienfuegos también, con una hábil jugada destruye los pies de barro del banquero Robles, cuya caída es, paradójicamente, salvación de su alma mexicana. Los otros, sin razón aparente, se ahogan en la sangre: Gabriel, atravesado por el cuchillo de un perseguidor gratuito; Zamacona perece en la boca de la pistola de un desconocido a quien lo miró de "esa manera" y el mismo Cienfuegos se esfuma en la niebla de una calle de la región más transparente del aire.

Hay pues demasiadas muertes absurdas y Carlos Fuentes trata de explicarlas en términos de la realidad mexicana en una en-

entrevista con Rodríguez Monegal: "México —dice Fuentes— es un país del instante. El mañana es totalmente improbable, peligroso: te pueden matar en una cantina, a la vuelta de una esquina, porque miraste feo, porque comiste un taco" (12). Rodríguez Monegal comenta no sin malicia: "uno de los episodios que me pareció más fabricado, es decir, más puesto ahí por el autor con una intención deliberada, y hasta si se quiere, perversa, fue el asesinato casual de Zamacona en una cantina". Y concluye con una explicación fácil: "Después de vivir cuatro meses seguidos en México, comprendí que tú habías sido estrictamente realista en tu ficción. Allí sentí una tensión que hace posible las cosas más absurdas, esos sacrificios bruscos, sin sentido aparente" (13).

Pero, para nosotros, los sacrificios aparentemente absurdos en la novela tienen sentido cuando se piensa que ellos forman parte del mito y que éste subyace en la base de la estructura de la novela y muchas veces aflora en los monólogos, en algunos incidentes del argumento y, sobre todo, en el sentido total del mundo novelesco creado por Fuentes. No está demás volver a citar las palabras del novelista: "salir de la historiografía, de la redacción de la historia, para entrar en la dialéctica, que es hacer la historia y hacerla con los mitos que nos dan los hilos de Ariadna de todo ese pasado utópico y épico para convertirlo en otra cosa. A través del mito re-actuamos el pasado, lo reducimos a proporción humana" (14). Y más adelante afirma algo que es muy importante en la concepción del mito: "Lo importante de los mitos vivos, no de lo mistificado, sino de lo mitificado, es que en realidad nunca se cierran. Parece que se han cerrado y no es cierto" (15).

Terminamos afirmando que un novelista contemporáneo como Fuentes es un recreador de mitos y ésta, en nuestra opinión, es una de las vías de apertura del callejón sin salida en el que se había detenido la novela europea realista. Esto es un aporte de singular mérito para la novela hispanoamericana de nuestro tiempo, que la coloca, con pleno derecho, en una perspectiva universal.

(12) Emir Rodríguez Monegal. Op. cit., p. 118.

(13) *Ibíd.*, p. 118.

(14) *Ibíd.*, p. 133.

(15) *Ibíd.*, p. 133.

Notas y Comentarios

La Evolución del conocimiento helénico y El Discurso de Parménides

Comentario a dos trabajos de Walter Peñaloza

DAVID SOBREVILLA

Walter Peñaloza Ramella ha consagrado sus investigaciones filosóficas especialmente a estudios sobre filosofía del conocimiento —con excepción de la conferencia *Introducción al Humanismo* (1960) en la que también se reflejan algunos planteos gnoseológicos del autor. Dentro de estos trabajos destacan los que Peñaloza ha dedicado al conocimiento griego: *Evolución del conocimiento helénico* (1946), que fue su primer libro, y *El Discurso de Parménides* (1973), que es provisionalmente el último. La primera de estas obras es muy meritoria, porque traza un cuadro del conocimiento presocrático, que no tiene precedentes ni continuadores dentro de la filosofía peruana; y la segunda por la amplia interpretación de Parménides que allí propone el autor dentro del marco de su visión de la filosofía helénica. En la exposición que realizamos a continuación presentamos un resumen del primer libro; luego una síntesis del segundo; posteriormente, y dada la conexión temática e histórica entre estos dos trabajos, hacemos una crítica conjunta de ambos y, por último, formulamos un juicio sobre la validez de sus conclusiones.

I

Evolución del conocimiento helénico, * *Ilozoísmo-Eleatismo* (Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1946) fue originariamente la tesis de Bachillerato de Peñaloza. Es parte de un trabajo mayor, advierte el autor en la Introducción, "y tiene como objeto trazar el marco histórico-filosófico dentro del cual se plasma el tipo de conocimiento propio de la gran filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles.

* Esta es una transcripción de la escritura de W. Peñaloza que conservamos en este trabajo.

Por supuesto no equivale a una simple descripción del ambiente en que surge la filosofía clásica, sino que, por el contrario, muestra la aparición y lento robustecimiento de los motivos fundamentales de aquélla. Esclarece asimismo la singular unidad del espíritu griego en el terreno de lo epistemológico y esto proporciona datos para una mejor delimitación de la vida helénica. Fijada así la especie de conocimiento que los griegos realizaron, podrá ser contrastada con la especie propia de los tiempos Modernos" (p. I).

El libro consta de tres partes: en la primera examina el ilozoísmo en la segunda los antecedentes del eleatismo y en la tercera este último movimiento. *El sentido de la filosofía jónica* se titula la primera parte, y en ella Peñaloza comienza diciéndonos que el conocimiento helénico alcanza su dirección fundamental no de modo inmediato sino progresivamente. Dentro de la evolución del pensamiento griego habría dos grandes etapas: la breve y aparentemente secundaria del ilozoísmo y la más extensa y en apariencia principal que se inicia con Parménides y culmina con Sócrates, Platón y Aristóteles. El período comprendido entre Parménides y Sócrates puede ser también considerado como de transición y lucha entre las tendencias contrapuestas anteriormente (por lo que finalmente habría tres períodos: 1. El del ilozoísmo; 2. El de transición de Parménides y Sócrates; y 3. El de Platón y Aristóteles).

En cuanto al origen de la filosofía griega, Peñaloza sostiene que materialmente proviene del Oriente y espiritualmente del alma griega, tal como se ve del caso de la matemática. Esto explica que la filosofía haya nacido fuera de Grecia, en Jonia.

No se puede determinar el sentido de la filosofía jónica, mientras no se establezca contra qué reacciona, cuál es su fin. No basta con decir que persigue una coherente explicación del universo, lo que también busca el mito. Y sin embargo, el modo de explicación oriental y, generalizando, el mito, se opone al modo de explicación de la filosofía griega y, generalizando, de la ciencia griega. Lo característico de esta última es: primero, la relación de una conciencia con algo a lo cual atiende, y segundo el ser una actitud antinatural en cuanto se inmoviliza en un punto del devenir. En cambio, el mito, aunque tiene el mismo motor que la ciencia: el deseo de explicar el universo, se aparta de las cosas, se recoge sobre sí y no termina siendo sino una esfera cerrada y fantástica, en cuya superficie se reflejan aquellas. Por lo tanto, el mito no llega a dar cuenta del mundo, porque no atiende a las cosas, lo que sí sucede en la ciencia griega. En suma, la filosofía jónica reacciona contra el mito y persigue como fin la constitución de la ciencia o episteme.

Pero para precisar el sentido de la filosofía jónica es necesario además establecer el grupo de objetos al que dedica su atención y los resultados que obtiene. La primera forma de conocimiento es para los jónicos, sostiene Peñaloza, la sensación, y comple-

mentariamente una mirada abstractiva, por medio de la cual se desentienden de la multiplicidad de los fenómenos y señalan el principio que los explica.

Dos observaciones que acá se puede hacer son: primera, que pese a todas las diferencias que la actitud de los jónicos y las de los otros pensadores griegos se puede establecer ha quedado a partir de los ilozoístas como rasgo común a toda la filosofía griega un mismo modo de conocer: "el tenderse hacia los objetos y el escudriñarlos para captar las notas comunes" (p. 6). La segunda es que entre la ciencia jónica y la ciencia natural moderna no hay gran similitud: hay un rasgo parecido en cuanto ambas apuntan a lo físico, "pero mientras la ciencia moderna investiga en ese terreno fundamentalmente las relaciones de causalidad, la ciencia jónica se aplica a coger el elemento general de las cosas. Algo así como si el escolasticismo interviniera en la ciencia. Pero si se parecen poco en cuanto al *νόημα*, menos se parecen en la *νόησις*. El método de observación, comparación y generalización envuelve una homonimia y no tiene el mismo sentido en el ilozoísmo que en la ciencia moderna. En esta viene a ser la inducción; en aquélla es un proceso semejante al de la intuición eidética, y solo porque se refiere a cosas materiales no es eidético, y se integra con los momentos de la comparación y la generalización" (Id.).

En un sentido el arjé (principio) es la finalidad del ilozoísmo, dice Peñalosa, ya que aparece como el correlato de la *ἐπιστήμη*, como lo inmóvil. Comparándolo con el *εἶδος* posterior que nos entrega la nota propia de cada objeto, el arjé resulta ser muy vago: no nos entrega ni las particularidades de los objetos ni tampoco su ser. De otra parte, el arjé, que es el resultado del ilozoísmo, es insatisfactorio, pues el agua, lo infinito o el aire no constituyen el elemento común de todas las cosas, elemento que solo se lo va a lograr "en el ápice del movimiento iniciado por los ilozoístas, en la doctrina atomista, donde se forma la noción de algo verdaderamente general, *τὸ κυρίως ὄν, δὲν, τὸ ἀτόμον σῶμα*, no vienen a ser sino la materia, lo que Aristóteles llamará *ὑποκείμενον*" (p. 7). Frente al materialismo de los ilozoístas surge el espiritualismo de Sócrates. "Ἄρχή —εἶδη, ὑποκείμενον— ὄν, parecen ser así los extremos entre los que ha oscilado el pensamiento helénico" (Id.).

Preguntas que según Peñalosa quedan luego de estas primeras comprobaciones son las siguientes: ¿es la filosofía jónica el antecedente de la ciencia natural de nuestros días?, ¿es esta misma ciencia, sólo que en germen, todavía balbuciente, o no tiene nada de común con ella, o cabe relacionarlas únicamente desde cierto punto de vista y en cierta medida?, ¿es posible que frente a una actitud epistemológica como la socrática —a la que Peñalosa ha comparado el conocimiento jónico— se den objetos que no sean el *εἶδος* o *καθόλου*? ¿cuál es la naturaleza de la mirada abstractiva que fija lo múltiple en el conocimiento jónico?

La segunda parte del trabajo: *Antecedentes del eleatismo*, comprende una primera sección sobre los pitagóricos. En opinión de Peñalozza se produce aquí un cambio casi brusco: el pitagorismo se enlaza en sus orígenes con el ilozoísmo y toma de él algunas opiniones, "aunque sin restringirse a ellas, superponiendo, por el contrario, aquellos elementos que dibujan su perfil propio. Todo lo cual determina una combinación extraordinaria del ἀρχή material con causas incorpóreas, οἱ ἀριθμοί, típica de un período de transición" (p. 11). Existen concepciones ilozoístas en el pitagorismo como que el arjé es el fuego y otras que se han desarrollado a partir del ilozoísmo como la de las *enantioseis* u oposiciones y otras propias del pitagorismo como las doctrinas de los mathémata y los números. "De un atento estudio parece desprenderse la siguiente conclusión: a lo largo de la evolución de la doctrina pitagórica se nota al lado de un principio material otro que es inmaterial. Pero lejos de que con ello el primero se eleve —por decirlo así—, es el segundo el que baja y se degrada" (p. 13); en efecto, el arithmos resulta a la altura del puro fuego: él es concreto, es materia, es extenso.

Sin embargo, el arithmos no es arjé desde cierto punto de vista: "considerando los matices de significación propios del término, matices que brotaron en la escuela jónica, de la cual son inseparables"; "Pero desde otro punto de vista, considerando por encima de esos matices que siempre el ἀριθμός es principio, y principio material de las cosas, sí es arjé" (p. 15).

Veamos ahora la posición del pitagorismo en relación a la escuela jónica y a las que se desarrollarán después, en relación a la ἐπιστήμη y al objeto que constituye su tema, el ἀριθμός. "... el estudio del ἀριθμός nos proporciona estos datos: 1) El ἀριθμός tiene un aspecto concreto y otro aspecto abstracto o puro; 2) ocupa un lugar intermedio en cuanto a la corporalidad o incorpóralidad; 3) desde el punto de vista de su amplitud y del darnos la esencia de las cosas ocupa también un lugar intermedio entre el ἀρχή y el εἶδος ο καθόλου" (p. 18). En cuanto a la ἐπιστήμη, Peñalozza descubre una serie de caracteres correspondientes a los hallados en el ἀριθμός: 1) "con el pitagorismo surge por primera vez la distinción nítida entre τὰ μαθήματα y ἡ φυσική, aunque tal vez sin que se teorice sobre ello" (p. 18); 2) "Filosofar pitagóricamente es ascender del plano en que se mantiene la escuela jónica a un plano presentado e inédito, mas por virtud escondida e inarrancable es quedarse contra toda su voluntad y, no obstante, voluntariamente, en el mundo sensible" (p. 20); ... lo que se expresa concretamente según Peñalozza en que contra lo que pudiera esperarse el pitagorismo prefiere la física a las matemáticas. "La doctrina pitagórica es, en consecuencia, θεωρία φυσική" (Ibíd.); 3) "el pitagorismo en el dilatado período por el que se extiende su historia, y hasta la primera mitad del siglo V a. C., sólo alcanza a esbozar y

nada más que rudimentariamente, porque así lo determina su naturaleza íntima, la *ἐπιστήμη* como definición" (p. 22).

El pitagorismo tiene según Peñaloza un carácter de transición, pero con él comienzan a entrar ocultamente en crisis los conceptos de la filosofía jónica, lo que significa que "el objeto material de la *ἐπιστήμη* se disgrega, comienza a disgregarse (paso del *ἀρχή* al *ἀριθμός*), y correlativamente el modo de conocimiento helénico se afirma, pues se dirige a un objeto más conforme con su esencia" (p. 23).

La obra de Jenófanes significa la acentuación de la huida del mundo sensible. En ella tiene importancia la época en que vive el pensador: entre el 592 y 492 a. C. La presencia del orfismo ha dado lugar a que el interés de lo inmanente ceda y el de lo trascendente aumente. Porque el hombre está entonces desorientado dirige su atención a objetos nuevos y hasta entonces insospechados. Es con Jenófanes y no con Pitágoras con quien, según Peñaloza, el problema religioso ingresa en el campo de mira de la filosofía. En efecto, para Pitágoras la *ἐπιστήμη* era una cosa y la práctica religiosa otra; en cambio, Jenófanes trae a avizoramiento teológico la naturaleza de Dios. La religión homérica era antropomorfista y politeísta y también lo era la religión no oficial; ambos aspectos van a ser el blanco de los ataques de Jenófanes. En primer lugar, el politeísmo, en lugar del cual él coloca el monoteísmo o por lo menos una tendencia monoteísta. Frente al mundo fáctico de los dioses, hombres y fenómenos naturales, Jenófanes postula un dios único y supremo. En segundo lugar, él critica el antropomorfismo religioso sea interior o anatómico. Aquí "se abre paso", dice Peñaloza, "la conciencia, el sentimiento, de que ciertos valores no pueden ser dejados al arbitrio humano, puramente individual y psicológico. Lo divino, por su calidad, no puede ser cosa dejada a la mano del hombre. Se trata de algo independiente de la sensibilidad y demás actos psicológicos, es una dimensión radicalmente diversa, objetiva" (p. 32). Lo divino es lo no físico y lo no humano, y si es *arjé* tiene un carácter distinto del *arjé* ilozoísta; no es principio cronológico ni sustancial del mundo.

Además de la sección teológica de la obra de Jenófanes —cuya concepción religiosa positiva Peñaloza no entra a estudiar— encuentra él que aquella posee una sección científica, que se subdivide en los fragmentos sobre la naturaleza y en los fragmentos sobre el modo del conocimiento científico. A estos últimos se vuelve a continuación el autor. Hay en ellos, sostiene, un escepticismo radical frente al conocimiento de la naturaleza, que se debe a una pérdida de confianza en la sensación, escepticismo que se da coetáneamente con el hecho de que el mundo físico se vuelva un enigma para el hombre. Y no es que Jenófanes deje de hacer ciencia o que no busque más la verdad: lo que acontece es que el objeto de la ciencia no es para él más lo físico sino lo divino.

Lo físico solo es para él materia de opinión, de doxa. Además, Jenófanes comprueba que nuestras impresiones sensibles son relativas.

Veamos ahora el puesto que corresponde a Jenófanes en el proceso del conocimiento helénico, dice Peñaloza, estableciendo para ello sus relaciones con las escuelas precedentes. Mientras que el conocimiento hilozoísta es exclusivamente natural y el pitagórico establece una partición entre lo matemático y lo físico, pero concediendo igual importancia a ambos, Jenófanes también establece una partición, pero entre lo divino y lo físico, valorizando a lo divino como científico y desvalorizando a lo segundo como lo que es materia puramente de opinión. En cuanto al objeto del conocimiento, para el ilozoísmo es el arjé, para el pitagorismo el número y para Jenófanes Dios. Dios se opone tanto al arjé como al número, porque es totalmente afísico. En relación al $\delta\nu$ hay una semejanza, pero nada más. En consecuencia, concluye Peñaloza, se puede decir "que esa intención dirigida a lo físico se ha desprestigiado, y que por tanto la crisis velada que estaba implícita en el pitagorismo se ha hecho visible, ha estallado, ha devenido completa e integral. El pitagorismo significó que se comenzaba a salir de lo jónico, Jenófanes significa que se ha salido ya" (p. 41).

"Frente a la ruptura que con Jenófanes se instala en el pensamiento griego", sostiene Peñaloza, "la obra de Heráclito... representa el más gigantesco esfuerzo de síntesis... En buena cuenta el mérito de Heráclito es haber aplicado el método afísico a lo físico, es haber encontrado estructuras objetivas, no sensibles, dentro del mundo natural" (p. 43). "Como Jenófanes, Heráclito es antes que nada hombre religioso, moralista y teórico del conocimiento y solo en segundo término un físico. Pero por otro lado, no se resigna a aceptar la total incognoscibilidad de lo $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu$ " (p. 44). La tesis esencial de Heráclito es que, pese a que la mutabilidad de los fenómenos da lugar a su incognoscibilidad, podemos conocer el cambio mismo; lo que implica que sí cabe $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ frente a lo $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu$; pese a que el conocimiento que se logra es puramente formal. El cambio se nos revela como un devenir entre contrarios. "El mundo es, porque deviene, y porque deviene entre contrarios. Quitemos con la imaginación estos datos característicos y la realidad se esfumará. Ellos constituyen entonces el marco eidético de lo $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu$. Así, el mundo físico es, no puede dejar de ser, conjunto de fenómenos diversos y contrarios en permanente cambio de un lado a otro" (p. 45). Por ello mismo no cabe considerar el cambio como un elemento perturbador dentro del cosmos; sino que el mundo, lo $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu$, nace del cambio. El mundo es pues cambio, pluralidad, diversidad, en suma "una bella armonía". De otro lado, aunque el devenir tiene lugar entre contrarios no se agota en dos instantes, sino que transcurre siempre de nuevo entre ellos. "La cosa que deviene, por consiguiente, está siempre en movimiento;

en cada instante tiene un modo nuevo de ser" (p. 46). Ahora bien, sostiene Peñaloza, de lo anterior no se debe entender que cuando Heráclito dice que el mundo físico y las cosas son porque devienen, piense que en verdad no hay ser sino solo devenir, es decir, que profesara un fenomenismo puro; sino que la conjunción "porque" tiene en la proposición anterior un sentido moral y significa que "el devenir es una estructura esencial que se agrega a lo que *φυσικόν* para traerlo a realidad. Existiendo meramente, lo *φυσικόν* no sería lo que es. Es *φυσικόν* en cuanto existe y deviene... En verdad, en Heráclito, lo primero es el ser y lo que está después es el devenir. Ocurre solamente que Heráclito no para mientes en el ser de lo *φυσικόν*, acaso porque se trata de un supuesto evidentísimo, y concentra su atención en aquella estructura modal, en aquellos rasgos que delimitan y especifican lo *φυσικόν*, destacándolo del ancho e indeterminado campo del ser. Así, cuando Heráclito nos manifiesta que "en los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos" esta afirmación debe entenderse válida exclusivamente en el plano del devenir, no en el del ser" (p. 47). Otro equívoco que debe evitarse es en opinión de Peñaloza el que se ha formado en torno a la palabra "armonía" que sólo tiene el sentido de conjunto o reunión que constituye el universo, pero que se ha querido entender como si fuera sinónimo de equilibrio, unidad y hasta de identidad de los contrarios. La interpretación que propone le parece al autor la más sencilla y poseedora de impleción intuitiva, a diferencia de lo que sucede con las otras interpretaciones (p. 50).

A partir de estas ideas se puede comprender la concepción heracliteana de que la guerra es común y la justicia lucha, y que todas las cosas llegan a ser a través de la lucha y la necesidad (Fragmento B 80). Guerra y lucha son aquí el superponerse constante de los estados en el mundo físico, dice Peñaloza; por ello sostiene Heráclito que "la guerra es común y se encuentra en todo el universo, pues nace de la esencia misma de lo *φυσικόν*. El mundo físico es el espectáculo de un eterno construir y arrasar, elevamiento paulatino y siempre renovado y desmoronamiento perpetuo" (p. 50). Todo llega a ser mediante el cambio.

La esfera en que son válidas las afirmaciones de Heráclito, el objeto que corresponde a los conocimientos por él establecidos, es lo *φυσικόν*. El toma pues la defensa del ilozoísmo contra Jenófanes. Ahora bien, en lo *φυσικόν* se puede distinguir dos sectores: el concreto representado por el conjunto de cosas y hechos que están fijados o que se producen *hic et nunc*; y el formal que desentendiéndose de la multiplicidad de datos sensibles se aplica a escudriñar los rasgos universales de la naturaleza, es decir, la *μορφή* de los fenómenos. Es necesario observar que no se trata de dos especies diversas en el mundo físico, ni de objetos que se superpongan como el género o la especie, sino de modos objetivos de

una misma realidad: la naturaleza física. Pues bien, Heráclito es el primero que dentro de lo φυσικόν se eleva a la aprehensión de sus condiciones o leyes formales, que estudia lo φυσικόν κατὰ μορφήν. Si esto es así, quiere decir que ha abandonado la ὕλη, y ya no es un ilozoísta, sino que incluso se contrapone a este movimiento. Es cierto, dice Peñalozza, que Heráclito quiere defender a los jonios, pero a la larga quien ha triunfado es Jenófanes. En efecto, en su afán de reivindicar el estudio de lo φυσικόν postula en él lo ἀφυσικόν de Jenófanes: la forma, una estructura que pertenece al reino del εἶδος, del ὄν y no del ὑποκείμενον, lo que es la posición de Jenófanes. "Así se comprende lo que en un momento afirmáramos: que Heráclito realiza una síntesis asombrosa por lo perfecto de sus ratificaciones y claudicaciones, que funde la tendencia jónica y la dórica, la mirada a lo φυσικόν y a lo ἀφυσικόν. Asimismo se hace evidente, como dijéramos, que Heráclito en realidad aplica el método afísico (buscar lo universal) a lo físico" (pp. 52-53).

Otras observaciones de Heráclito que Peñalozza relievaa son su reducción del valor epistemológico de los sentidos (p. 53) y la jerarquía que establece entre los distintos modos de percepción: hay sentidos inferiores y otros superiores, jerarquía determinada en razón de una preferencia por la intuición inmediata. ¿Se puede descubrir la sustancia universal con una absoluta certidumbre? Ningún fragmento lo dice, pero Peñalozza piensa que se puede inferir indirectamente que no. En este caso parecería que en la obra de Heráclito existe una contradicción: él descalifica el conocimiento de lo φυσικόν como ἐπιστήμη aceptándolo solo como δόξα, pero sin embargo elabora una física. Esto mismo lo lleva a solicitar que se afine la conciencia, que se ascienda a la forma y que se tenga confianza en los hechos concretos. Heráclito es metafísico precisamente en el sentido de pedir que se rechace lo sensible y se busque la forma eterna de lo φυσικόν: la armonía no aparente. Esta posición revela la distancia que se abre entre el ilozoísmo y Heráclito, y pone de manifiesto que, pese a todo, ha cambiado la Weltanschauung helénica. "El signo jónico está caído y no volverá a levantarse con éxito" (p. 55).

En la tercera y última parte de su libro, Peñalozza trata del Eleatismo, es decir, de Parménides, a quien él separa de Zenón (p. 92). Parménides es el pensador que representa la cumbre de este período y en su obra se entremezclan la potencia abstractiva de los dorios y la riqueza sensible de los jonios, aunque sin llegar a una fusión (p. 59). El problema central que el poema de Parménides suscita es "el de saber el sentido exacto en que su obra influyó para determinar de un lado la ἐπιστήμη, y por otro el campo de objetos a que la ἐπιστήμη se dirige" (p. 60). Luego de traducir el poema, Peñalozza comprueba que en él "aparecen perfectamente diferenciadas dos realidades, cada una encerrada en sí misma, impenetrable a la otra, como siglos más tarde la res cogitans y la

res extensa de Descartes... Δόξα y ἀλήθεια, estas son las dos esferas que el poema parmenideano nos ofrece... Salta inevitable la necesidad de ... mostrar las relaciones que entre ambas realidades se dan" (p. 66). Al hacerlo entiende Peñalozza que se habrá resuelto el problema capital de qué llega a ser en Parménides la ἐπιστήμη y su correlato objetivo. Luego de pasar revista a diversas interpretaciones y de mostrar por qué las considera insatisfactorias, procede Peñalozza a esbozar su propia exégesis. En su opinión, en el poema hay las siguientes esferas y caminos:

A) Esfera del ὄν

- 1) Camino de la verdad: el del ser
- 2) Caminos engañosos:
 - a) el del no ser
 - b) el del ser y no ser

B) Esfera de la δόξα

- 1) Camino de la certidumbre: el del διακόσμος
- 2) Caminos engañosos: las múltiples opiniones humanas.

Resumiendo sus ideas, Peñalozza escribe: "Parménides distingue dos grandes campos de objetos: el físico y el del Ser. Los modos como nos ponemos en contacto con ellos son diversos. Con el mundo físico nos relacionan los sentidos; y los pensamientos que acerca de dicho mundo formamos descansan íntegramente en los datos que los sentidos nos ofrecen (Fr. 16). Con el Ser nos pone en relación el pensamiento, mas un pensamiento puro, libre de los sentidos que procede por su misma mismidad y al margen de lo φυσικόν. Para este pensamiento desprendido de lo sensible, que, si acaso se dirigiera a este mundo, estaría como ciego por faltarle las antenas de los sentidos, el ambular por el mundo del Ser le resultaría fácil y seguro. Las cosas aquí son transparentes y cristalinas... En el Ser no hay multiplicidad, no hay movimiento, no hay infinitud, origen ni destrucción. Es cierto que tal Ser no posee la presencia concreta y diríamos imperativa que tiene lo físico, porque es inmaterial, y así algunos espíritus groseros podrían mirarlo con escepticismo. Sin embargo, de su existencia no podemos dudar, —y aquí la famosa proposición parmenidiana— "lo mismo es pensar y ser" (Fr. 3). ¿Qué quieren decir exactamente estas palabras? ... que sin el Ser no se encontraría el pensar (Fr. 8:35-36), que el pensamiento acerca del Ser no existiría si el Ser mismo no existiese previamente. Por tanto, si pensamos acerca del Ser es porque el Ser se da de hecho frente a nuestro pensamiento y está siendo objeto de él. De donde se desprende que así como los sentidos nos revelan el mundo sensible, el puro pensamiento nos revela el mundo del Ser; y así como si no existiese

el mundo sensible, no tendríamos representación de él y la facultad de percibir permanecería muerta y sin actualizarse, del mismo modo si el Ser no existiese no habría el pensamiento de él y muerta igualmente estaría la facultad de pensar. Por eso es que el no ser, que no existe, "no es decible ni pensable" (Fr. 8:8-9): careciendo de existencia es una nada frente al pensamiento, y por consiguiente no se le puede traer ante él (Fr. 2:7); el pensamiento al intentar movilizarse nada toca, no halla resistencia, y queda inmovilizado, no llega a ser algún pensamiento" (pp. 88-89).

Por lo tanto, Parménides pone de relieve dos realidades diversas, los actos que nos conectan con ellas y el contraste entre aquellas dos especies de conocimientos: el que apunta al *ὄν* y el que apunta a lo *φυσικόν*. El primero posee una certeza apodíctica y el segundo es meramente probable. "En ese lado la *ἐπιστήμη*, la verdadera ciencia; en este lado la *φυσική*, ciencia aparente. 'Αλήθεια y *δόξα*, he aquí la indestructible antítesis epistemológica que Parménides establece definitivamente después de Jenófanes. Más aún. He ahí, en la jerarquía que introduce Parménides, la gradación que se perenniza en la filosofía helénica: siempre en primer lugar, por encima de todo, la ciencia del Ser y, en general, la forma; luego, en segundo plano, el conocimiento de la naturaleza" (p. 90). En Parménides, dice Peñalosa, no hay dos físicas, sino solo una física y después algo que no es física, sino el conocimiento del Ser. El es el iniciador de un nuevo estilo de pensamiento y la culminación de oscuras tendencias del alma griega, del paso del *ὑποκειμένον* al *ὄν*. Antes de Parménides lo no sensible todavía no era *ὄν*. "Solo Parménides lo configura. En él también alcanza nítida formulación de la teoría de la *ἐπιστήμη*. 'Επιστήμη es, y será para siempre dentro de la cultura helénica, conocimiento apodíctico logrado en la intuición de las formas. De ella queda extrañada sin más toda aprehensión de lo sensible concreto e individual obtenido por los sentidos" (p. 91).

De estos desarrollos se observa que Peñalosa aproxima a Parménides a los pitagóricos, a Jenófanes y a Heráclito, y lo separa de los ilozoístas, de Zenón y los atomistas. Desde el año 600 a comienzos del siglo V^o (500 a 450) se darían dos corrientes: la materialista que se sucede ininterrumpidamente de Tales hasta Demócrito pasando por Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles y Leucipo; y la formalista o eidética que esbozada en el pitagorismo continúa con Jenófanes y Heráclito y se purifica y se define con Parménides. Posteriormente pasa a Sócrates y se transforma definitivamente en la médula del filosofar helénico. Parménides es un metafísico, porque se despreocupa de lo sensible concreto y porque se aleja de lo *φυσικόν* en general, de todo lo que es naturaleza. Esta solo subsiste como objeto de segundo orden, del que solamente logramos un conocimiento inferior. El verdadero objeto de la filosofía es el Ser y el conocimiento que de él logramos es el

único que merece ser llamado ἐπιστήμη. De Parménides estas ideas han pasado a Platón y Aristóteles.

II

El Discurso de Parménides es el último libro de Walter Peñaloza y ha sido publicado en 1973 (Lima, Editado por Ignacio Prado Pastor, 1973). Este libro consta de una introducción sobre "La concepción helénica del mundo", del texto griego y traducción del discurso de Parménides, de un capítulo con comentarios al poema, y de un segundo capítulo sobre la relación entre las dos partes del discurso —además de esquemas, bibliografía, índices y otros elementos formales.

Toda época y todo pueblo poseen una concepción del mundo, comienza diciendo Peñaloza, esto es, un modo de valorar y ordenar lo humano y lo no humano hasta que constituyan un todo más o menos coherente. La concepción del mundo no contiene solamente ciertas convicciones sobre la naturaleza del universo, sino que implica un conjunto de actitudes, preconcepciones y suposiciones que se transparentan en todas las obras humanas. Es esto precisamente lo que distingue a la cultura de la concepción del mundo, que consiste fundamentalmente en el sistema de actitudes y suposiciones que están a la base de las creaciones de un pueblo y de una época. Hacer historia en profundidad no consiste en quedarse en el nivel cultural, sino en penetrar en la concepción del mundo subyacente, que podrá ser fácil encontrar en las sociedades primitivas, pero que seguramente será muy difícil hallar en las sociedades más desarrolladas. Una concepción del mundo es coherente, pero no en razón de su evidencia, sino de su lógica interna. Esto en el sentido de que su arquitectura interior es "racional", y de que sus principios son capaces de dar cuenta del mundo circundante. Toda concepción del mundo posee una cierta permanencia, y en su formación y cambio hay que ver un diálogo entre el hombre y la realidad.

Los rasgos característicos de la concepción helénica del mundo son el equilibrio, lo eterno y lo universal, que conforman la serenidad griega, y se oponen al desequilibrio, la mutabilidad y la diversidad, que pueden ser llamados el principio perturbador (p. 34). La serenidad y el principio perturbador han sido contrapuestos por Nietzsche con el nombre de espíritu apolíneo y espíritu dionisiaco. El mismo Nietzsche eligió para caracterizar la concepción helénica del mundo el espíritu dionisiaco, pero este punto de vista cree Peñaloza que es profundamente erróneo, pues es la serenidad la que tipifica el desarrollo del pueblo griego (p. 59), desarrollo que ha ido de lo ὑποκείμενον hacia el ὄν (p. 60). En cambio, Nietzsche aspira a que el recorrido se invierta y vayamos del ὄν al ὑποκείμενον. "Tanto los griegos como Nietzsche no se contentan con el mundo

de lo individual y lo trascienden; y todos van en busca de lo universal. Pero mientras los griegos rebasan la individualidad y la diversidad de las cosas para arribar al mundo de lo universal que es la forma común de los objetos, Nietzsche va más allá de ellos para confundirse con la materia indiferenciada de todo, a lo que él llama unvierval. Los griegos, al menos los que vivieron del siglo VI a. C. en adelante, anhelaban la inmovilidad y permanencia de la forma eidética; Nietzsche persigue la fusión con la movilidad eterna y trágica del devenir. Se trata de dos universales contrapuestos e irreductibles. Pero en el espíritu griego se huía del uno (el que Nietzsche prefiere) para arrojarse en la contemplación del otro" (p. 60).

En un Excurso Peñalozza termina su introducción indicando que interesa examinar el aporte de Parménides al discurrir del pueblo griego del ὑποκείμενον al ὄν; y defiende contra la denominación del poema como "Ácerca de la Naturaleza" la de "Discurso de Parménides".

Peñalozza inicia el capítulo primero examinando el Proemio del Discurso —en el que las diosas aparecen poniendo a Parménides en el camino "que entre todos los comunes dirige al hombre sabio"— y manifiesta que este punto de partida no es transparente, pero que no es arbitrario. La manera de arribar a la verdad está aquí constituida por el poder de análisis y por el poder de aprehensión de la verdad. Por su intermedio Parménides llega a la Verdad misma, simbolizada por la diosa que le trasmite la doctrina que constituye al cuerpo del discurso. Parménides es pues guiado por un *deus benignus*, a diferencia de Descartes que es obstaculizado por un *deus malignus*.

La doctrina de la diosa comienza afirmando que hay un camino de la persuasión y otro no creíble. El primer camino muestra que el ser es y que no puede no ser —lo que no hay que considerar como una proposición analítica, sino como una aproximación a la realidad (p. 93)—; y el segundo que el no ser no puede no ser conocido, porque no es acercable, ni puede ser expresado, porque es incognoscible (p. 97). Luego se afirma que pensamiento y ser se encuentran estrechamente interrelacionados, y que el ser es la condición para que el pensamiento se configure (p. 104), afirmación que no es resultado ni de un ejercicio lógico ni de una elucubración mental, sino de la contemplación del ser (p. 106). El objeto del pensamiento es el ser y sus caracteres, que son cosas lejanas, que por la razón se tornan firmemente presentes. La razón tiene que someterse a su objeto y no puede separar al ser del ser (p. 109). El análisis del ser es equipotente: no importa por donde se comience (p. 110). Un tercer camino, también excluido y que viene a ser el segundo, es aquel en que se intenta unir ser y no ser, como una sola realidad (p. 112). Las primeras señales del ser nos muestran su complejidad, imperturbabilidad y ausen-

cia de fin como rasgos fundamentales de los caracteres del ser: la carencia de origen y su indestructibilidad (p. 112). Otras señales nos muestran que el ser es completo y se da todo conjuntamente, es uno y conexo (p. 124). Se encuentra al margen del tiempo, es inengendrado e indestructible (pp. 125-127). La reflexión sobre estos caracteres del ser es en parte ontológica y en parte epistemológica (p. 132). Otros rasgos del ser son su semejanza, equiintensidad, plenitud, continuidad, inmovilidad y finitud —en el sentido de ser cerrado sobre sí mismo, de no ser indigente (p. 135 y sgtes.). En la última sección de la primera parte del discurso, Parménides realiza una suerte de resumen de todo cuanto lleva dicho (p. 141).

La segunda parte del discurso se refiere a las opiniones humanas, a la "vía trillada de los hombres". Los objetos y relaciones que aquí se tratan pertenecen al mundo físico. Sin embargo, hay una drástica diferencia epistemológica entre él y los ilozoístas: "Para estos, captar la naturaleza mediante los sentidos y explicarla en términos sensoriales era hacer ciencia y llegar a la verdad. Para Parménides, captar la naturaleza mediante los sentidos es precisamente la forma de no llegar a la verdad" (p. 147). La física que Parménides expone en esta parte es una física de contrarios: los principios constitutivos del universo son dos: la luz y la noche (p. 150), principios no materiales, sino antes bien un tanto impalpables (p. 156). Los escuetos e inconexos fragmentos cosmológicos nos muestran una imagen estática del universo con un núcleo pleno de oscura noche y una periferia de pura luz, y luego un proceso de avance de la luz y de interpenetración con la noche, proceso que acontece dentro de ciertas medidas y límites (p. 157 y sgtes.). Una última cuestión es la de qué puso el universo estático en el proceso de avance de la luz, a lo que Parménides responde que fue el amor (p. 160 ss.). Aquí se revela no un ciego azar sino una necesidad (p. 163). Por lo tanto, hay una marcada semejanza a este respecto entre la primera y la segunda parte del discurso.

En el segundo capítulo del libro, Peñalosa busca establecer la relación entre las dos partes del discurso de Parménides, y luego de exponer como en su obra sobre la *Evolución del conocimiento helénico*, sus discrepancias con las otras tesis al respecto, señalando que estas últimas han venido a confirmar su planteamiento de 1946. "En cierto modo, las ideas avanzadas por diferentes críticos, desde Riezler en adelante, han convergido en apuntalar nuestra concepción de las relaciones entre la ἀλήθεια y la δόξα, naturalmente no en forma directa, sino en forma indirecta y parcial" (p. 219). Esto lo trata de probar a través de una amplia discusión con las otras interpretaciones.

La conclusión es que "El hecho sustantivo en la doctrina de Parménides, después del descubrimiento de la esfera del ὄν, es el

oscurecimiento del mundo físico. El devenir propio de la naturaleza no permite conocimiento ninguno acerca de ella, sino solo opinión" (p. 302). Tan solo mucho tiempo después, en la época de Galileo, los hombres creyeron descubrir en el flujo de las cosas ciertas estructuras permanentes accesibles a la conciencia, con lo que pudo constituirse la física moderna. "La obra de Parménides representa, así, una encrucijada decisiva en la historia del pensamiento humano: se cierra el camino del conocimiento de la naturaleza (solo puede haber opinión), y se constituye con perfiles claros la επιστήμη como el conocimiento de las formas necesarias, eternas y evidentes" (p. 303). Por lo tanto, la actitud de Parménides no fue —como lo hubiera querido Nietzsche— de acercamiento al devenir, sino más bien de alejamiento. En el fondo, sostiene Peñaloza, Nietzsche, que adolecía de una ceguera completa para todo orden, tanto en la naturaleza como más profundamente en el ser, no comprendió al hombre griego, "cuya aspiración, desde el lejano brote de la filosofía helénica en la Jonia, fue la búsqueda de algo permanente en medio del devenir" (p. 304). El oscurecimiento del mundo físico provocado por Parménides quedó como un hecho incontrovertible y que no necesitaba demostración, como se puede ver de los escritos de Platón y Aristóteles. Lo que impide el conocimiento de la naturaleza es el devenir y de allí la necesidad de sobrepasarlo. "La aspiración a sobrepasar el devenir y alcanzar mediante el conocimiento algo fijo y eterno se plasma definitivamente, con el esfuerzo de Parménides, ἐν τῷ ἔοντι, πᾶρεξ τῆς δόξης", y permanecerá así hasta fines de la Edad Media, en que, por una conjunción de diversas circunstancias, aparece como nuevo ideal del conocimiento πᾶρεξ τοῦ ἔοντος, ἐν τῇ δόξῃ". (p. 305).

«Jorge Puccinelli Converso»

III

Los trabajos de Peñaloza sobre la *Evolución del conocimiento helénico* y sobre el *Discurso de Parménides* suscitan en primer lugar reparos metódicos: les falta una mayor base filológica, cometen el error de aplicar conceptos muy posteriores al pensamiento griego y no sitúan en su contexto los textos que presentan. No es este el lugar para hacer una crítica de la traducción de Peñaloza del Poema de Parménides, pero sí podemos ejemplificar los reparos anteriormente indicados analizando sus versiones. La palabra griega φύσις proviene de la raíz indoeuropea bhú, bheu y significa en un principio origen, crecimiento, forma natural o constitución de una persona o cosa como el resultado del crecimiento, orden regular de la naturaleza, la naturaleza como poder originante, substancia elemental (Cf. Lidell-Scott. *A Greek-English Lexikon*. London, Oxford, 1958^o; Mengue-Güthling. *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*. Berlín,

Langenscheidt, 1964¹⁸). Por todo, Heidegger ha reclamado que la φύσις es el nombre original griego de lo que posteriormente se llamará ser (por ej. *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1959, p. 54). τὸ φυσικόν es pues el dominio de lo concerniente a la naturaleza tomada en este sentido, y en ningún caso lo físico en el significado del mundo sensible, tal como lo entiende Peñaloza (*Evolución*, p. 5). Ἄρχή significa en un inicio primer principio, origen, elemento, causa, soberanía, imperio, todo lo cual no puede tomarse en un sentido material. Sin embargo, para Peñaloza la ἀρχή "se caracteriza por ser de una materialidad absoluta" (*Evolución*, p. 15). La primera traducción representa la sustitución de una representación griega original (ἀρχή = naturaleza) por una posterior (ἀρχή = naturaleza sensible), y la segunda significa un cambio en el sentido de una palabra. Es claro que si se adoptan estos procedimientos la construcción ulterior del desarrollo de la filosofía griega resultará arbitraria, lo que precisamente sucede en el caso presente. Peñaloza encuentra una evolución del materialismo de los hilozoístas al idealismo de Platón y Aristóteles, pero ello se debe a que interpreta los conceptos hilozoístas de φύσις y ἀρχή materialistamente. Se comprobará que esta es una construcción inaceptable si se considera que también para Aristóteles la filosofía se ocupa con las ἀρχαί, y que para él ἀρχή es lo primero en el orden del ser, del devenir o del conocimiento (*Met.* 1013 a 17). Por otro lado, es sorprendente lo poco que recurre Peñaloza al contexto griego. En general su punto de vista es que la interpretación debe ser razonable y coherente, a lo que agrega el criterio de la "impleción intuitiva" que la exégesis debe poseer (*Evolución*, p. 50). Estas pautas son profundamente cuestionables. En principio, y como Heidegger ha mostrado (*¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1958, p. 188 y sgtes.), representa muy poco traducir por ej. λέγειν y νόειν por decir o pensar, pues aunque esta versión sea de acuerdo al diccionario correcta, lo que importa es una traducción filosófica es lo que los griegos entendían por λέγειν y νόειν, para lo cual es menester recurrir al contexto. En este sentido es necesario pero no suficiente que una versión sea filológicamente correcta; además, se requiere que ella traslade al lector al ámbito desde el que el texto original se expresa. Los criterios de la razonabilidad, coherencia e impleción intuitiva no bastan. En efecto, una exégesis puede llenar estos requisitos desde el punto de vista de la comprensión del traductor, pero no del autor.

Lo que en la investigación de Peñaloza sobre Parménides llama además la atención es su carácter sorprendentemente anticuado. En 1946, cuando la realizó en el marco de su trabajo sobre la *Evolución del conocimiento helénico* —redactado en realidad antes en forma de tesis de Bachillerato—, podía ser comprensible que el estudio se centrara sobre todo en el problema de la rela-

ción entre la primera y segunda parte del Poema. Pero en 1973, casi treinta años después, es incomprensible que el centro de gravedad del libro de Peñalozza continúe siendo el mismo; porque entre tanto, como lo ha reparado E. Tugendhat ("Das Sein und das Nichts" en *Durchblicke*; Frankfurt del Meno, Klostermann, 1970; pp. 134-135), el interés de la investigación se ha volcado sobre otros problemas que parecen menos estériles: las dificultades filosóficas de la primera parte del Poema y los presupuestos ontológicos de la argumentación parmenideana, sobre todo la cuestión de si Parménides emplea la palabra 'ser' en el sentido de existencia y si confunde este significado con el ser predicativo (la tesis de Kirk-Raven) o si emplea la palabra 'ser' en el sentido del ser veritativo (Boeder, Hölscher, Kahn, Mourelatos). Naturalmente, Peñalozza puede sostener que el problema de la relación entre las dos partes del Poema es más importante que los posteriormente surgidos, y se podría agregar que su estudio no necesariamente tenía que determinarse por el estado de los problemas en la investigación parmenideana; pero lo que no es admisible es que, pese a que Peñalozza discuta mucho de la literatura última sobre Parménides, no trate en absoluto la cuestión del sentido del ser en el Poema (si usa la palabra ser en un sentido existencial, predicativo, veritativo o en qué sentido la emplea).

También llaman la atención las deficiencias bibliográficas en el trabajo sobre Parménides de 1973 —ya que una información abundante no se podía exigir al graduando en la tesis. Falta en la obra de 1973 toda mención a la notable historia de la filosofía griega de W.K. Guthrie, a los trabajos filosóficos de Heidegger, Bröcker, J. Beaufret y Gadamer sobre los presocráticos, y a los trabajos filológicos sobre Parménides de Fränkel, Kahn, Owen, Verdenius —entre otros—, además de que el autor desconoce la versión mayor del estudio de Hölscher sobre Parménides. Por otro lado, el libro ofrece filológicamente diversos otros problemas: se presenta como una edición del Poema (p. 1), pero en realidad solo contiene su texto, sin ninguna indicación de las variantes y de las conjeturas alternativas; los comentarios omiten confesadamente varios fragmentos (Nota de la página 164), lo que en un libro de esta extensión no es excusable; y la Bibliografía no orienta sobre las ediciones empleadas de Platón y Aristóteles, de Nietzsche al que el libro discute largamente— sólo nombra la traducción española de *El origen de la tragedia* —cuyo título exacto es en el original *El nacimiento de la tragedia*— y menciona a Karl Reinhardt como Kurt Reinhardt. Estas faltas podrían ser silenciadas en un libro de otra naturaleza, pero en una edición y comentario de Parménides no puede omitirse nombrarlas.

Los reparos anteriores solo son formales; pasemos ahora a los de fondo. Veamos primero el esbozo sobre la *Evolución del conocimiento helénico*. Prescindiendo de lo infundado e insos-

tenible de algunas interpretaciones, el esbozo choca sobremanera por ser muy tosco. La evolución iría según Peñalozza del materialismo de los hilozoístas al idealismo de Platón y Aristóteles. El pitagorismo representaría el descubrimiento de lo no-sensible, Jenófanes la develación de lo afísico y la recusación de lo físico y Heráclito el intento de salvación de lo físico en la forma de estudiarlo *κατά μορφήν*. Parménides y Sócrates significarían la transición hacia Platón y Aristóteles. En suma, una visión evolucionista del desarrollo de la filosofía griega según el mejor estilo del siglo XIX. Esta visión toma sus orígenes, mediatamente, de la historia de la filosofía de Hegel. Sobre una visión semejante escribe Heidegger: "Cuando Hegel dice de Aristóteles, que es tan filológico como erudito, esto significa que Aristóteles ve a los primeros pensadores históricamente en el círculo de la visión y con el criterio de su física. Esto significa para nosotros que Hegel comprende a los filósofos preplatónicos y presocráticos como prearistotélicos. En la época posterior se ha afirmado a partir de acá una opinión doble sobre la visión general de la filosofía anterior a Platón y Aristóteles: 1. Cuando los primeros pensadores preguntan por los primeros principios del ente tomaron ante todo y mayormente solo a la naturaleza como al objeto de su pensamiento (Vorstellen). 2. Sus dichos al respecto resultaron aproximados e insuficientes si se les compara con el conocimiento de la naturaleza que se desplegó luego en la escuela platónica y aristotélica y entre los estoicos y las escuelas médicas" (Holzwege, Frankfurt, Klostermann, 1963⁴, p. 299).

Este tipo de consideración no solo se la ha ejercitado solo en relación a la filosofía sino a toda la cultura griega y así se ha visto a las primeras manifestaciones helénicas como primitivas, a las intermedias como clásicas y a las últimas como decadentes. Por ejemplo, en el caso de la escultura griega se consideraba que los kyroi arcaicos solo representaban un primer escalón para llegar a la perfección de la estatuaria alrededor de los años 500/490-323 y que las obras helenísticas tenían muy poco o ningún valor. Felizmente, los trabajos sobre todo de E. Buschor y de L. Curtius han mostrado el valor autónomo de la primera escultura griega, que no necesita ser mirada solo en función de Fidias o Praxíteles; y de otro lado los planteos de A. Riegl han revalorizado el arte helenístico en general. El día de hoy a veces se tiende incluso a dar más valor al arte griego arcaico que al arte posterior.

Un proceso semejante se ha seguido también en la valorización de la temprana filosofía griega. Este proceso se prepara quizás con Schelling que inaugura una nueva concepción del curso de la historia con estas palabras: "Todo progreso no procede, como se cree, de lo pequeño a lo grandioso, sino que a la inversa, lo grandioso y gigantesco hace el comienzo y lo orgánicamente aprehendido y estrechado sigue luego" (cit. por Karl Ulmer, "Die

Dimensionen der Weltgeschichte" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI/1, p. 17). A partir de aquí es conocida la revalorización de los presocráticos realizada por Nietzsche y el aprecio que hoy siente por ellos M. Heidegger, para quien a su lado Platón y Aristóteles representan un pensar que ya es menor.

Es bastante claro que en este lugar no podemos analizar el planteo de Peñalosa sobre la evolución del conocimiento helénico examinando su exposición de cada pensador; por ello, nos concentraremos en un análisis de su presentación de Parménides teniendo en cuenta especialmente su versión de 1973.

La Introducción a *El Discurso de Parménides* se refiere a la concepción helénica del mundo. Una concepción del mundo es para Peñalosa un modo de ordenar y valorar lo humano y lo no humano en un todo más o menos coherente. Este planteo es insuficiente y no sopesa las objeciones que se han dirigido contra la teoría de las concepciones del mundo, por lo que el libro de Peñalosa queda preso de las dificultades que la afectan. La idea de las concepciones del mundo se remonta al siglo XIX y sobre todo a Dilthey. Este señala que una concepción del mundo está integrada por una imagen del mundo, por una experiencia de la vida y por un ideal vital. La imagen del mundo es captada en la "aprehensión objetiva" de lo existente y consiste en la captación de la realidad que obtenemos por medio del conocimiento teórico. Sobre esta capa se edifica la de la experiencia de la vida, que consiste en la aprehensión de los valores que corresponden a las cosas captadas en la aprehensión objetiva. Estas dos capas se apoyan a su vez en el ideal vital que es la constitución vital originaria en que se nos da la unidad prístina entre el hombre y el mundo (Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII: *Weltanschauungslehre*; Stuttgart, Teubner, 1964²; Bollnow, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955³, pp. 71-77. En su determinación de lo que constituye una concepción del mundo (*El Discurso de Parménides*, p. 9), Peñalosa no distingue todas estas capas y no considera al "ideal vital". De otro lado, Heidegger ha cuestionado centralmente la teoría de las concepciones del mundo en cuanto se la quiere aplicar a la época griega —lo que es el caso del planteo de Peñalosa— o a la medieval en su trabajo sobre la época del mundo como imagen ("Die Zeit des Weltbildes" en *Holzwege*; Frankfurt, Klostermann, 1963⁴). La objeción fundamental de Heidegger es la siguiente: para la teoría de la concepción del mundo es esencial la idea de la imagen del mundo, la que solo se puede formar cuando el hombre se interpreta a sí mismo como un sujeto que se forma representaciones del mundo al que interpreta como un objeto. Ahora bien, ni el hombre griego ni el hombre medieval han conocido algo semejante: el hombre griego no contempla el mundo como el hombre moderno sino que es en cuanto entiende al ente como lo presente que le sobreviene en cuanto presente,

esto es, cuando es involucrado en lo abierto del ente, conservado y sostenido por él; y tampoco el hombre medieval es un *sujeto* moderno sino que es una creatura más, que pertenece a un determinado escalón de lo creado y en cuanto así causado está en correspondencia con la causa creadora (Dios) por la *analogia entis*. Por lo tanto y según Heidegger no cabe hablar ni de una concepción del mundo griega ni de una medieval.

Pero las dificultades anteriores solo afectan al planteo general de Peñaloza; existen otras que se refieren a la aplicación de este planteo a la cultura griega. En opinión de Peñaloza lo característico de la concepción helénica del mundo son el equilibrio, lo eterno y lo universal que conforman la serenidad griega y se oponen al desequilibrio, la mutabilidad y la diversidad, que pueden ser denominados el principio perturbador (*El Discurso de Parménides*, p. 34). Ahora bien, repárese en primer lugar que Peñaloza no realiza una indagación metódica y ordenada de las capas que según su idea de la concepción del mundo conformarían la visión griega del cosmos —el modo de valorar y ordenar el mundo—, sino que solo se refiere a la totalidad resultante, caracterizándola por el principio de serenidad. Los testimonios que ofrece para probar su aserto son impresionistas y no toman en cuenta todos los aspectos oscuros del espíritu griego que a partir de Creuzer, Bachofen, Schelling y Nietzsche se ha aducido contra la idealización clasicista de la cultura griega: la esclavitud, el desprecio del trabajo, la opresión de las masas, la crueldad de los vencedores, las pavorosas leyendas teogónicas que los escultores colocaban en los frisos de los templos griegos (Cf. Rodolfo Mondolfo, *El genio helénico*, Buenos Aires, Columba, 1956, p. 16 y sgtes.: El error de la idealización clasicista). Es evidente que Peñaloza quiere regresar a la visión idealizante de Grecia fomentada por Lessing, Winkelman, Goethe, Schiller, Hegel y Humboldt, sin respetar los resultados de la investigación posterior. Todo esto explica su polémica contra la caracterización nietzscheana del pueblo griego en *El nacimiento de la tragedia*.

Lamentablemente, Peñaloza malentiende a Nietzsche en varios puntos. El sostiene que si en un primer momento de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche defiende que el esplendor de la tragedia se debe al equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco (*El Discurso de Parménides*, p. 35 y sgtes.), posteriormente realiza una inversión en la valoración de lo dionisiaco y lo apolíneo, de modo que lo primero pasa a ser la realidad misma y lo segundo una ilusión (Id., p. 47 y sgtes.). Peñaloza no está de acuerdo con esta posición: "Aún si aceptáramos la inversión en la valoración de lo dionisiaco, de lo apolíneo y de lo teórico (socrático) que hace Nietzsche, siempre quedará en pie que en el pueblo griego la búsqueda de las formas y por tanto el alejamiento de lo dionisiaco se fueron afirmando con creciente fuerza. La diferencia entre la

mayéutica socrática y la mayéutica nietzscheana lo prueba hasta la saciedad. De dicho modo, aunque bajo el juicio poco favorable de Nietzsche, la serenidad tipificó el desarrollo del pueblo griego" (Id., p. 59). Tanto Sócrates como Nietzsche, sostiene Peñalosa, quisieron trascender el mundo de la individualidad, pero en diferente forma: "la mayéutica socrática es... un trascender el mundo de los objetos individuales, un dejar de lado su concreción, para aprehender los rasgos comunes de los conjuntos de los objetos. Es un arribar al mundo de la pura forma. La mayéutica nietzscheana es un trascender el mundo de los objetos individuales, un dejar de lado su concreción, para hundirse en la materia eternamente indiferenciada. Es un arribar al mundo de la materia pura" (Id., p. 58). En relación a estas afirmaciones hay que realizar varias precisiones. En primer lugar, es cierto que en las obras del primer período de Nietzsche lo dionisiaco está más cerca de lo Uno primordial que lo apolíneo (Cf. Marcel Reding, "Nietzsches Verhältnis zu Religion, Christentum und Catholicismus in der Leipziger und erster Basler Zeit (1866-1871)" en *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Dusseldorf, 1952, p. 287; Peter Pütz, *F. Nietzsche*, Stuttgart, Metzker, 1967, p. 25). Pero, de otro lado, es solo en un período posterior de la evolución de Nietzsche que lo dionisiaco absorbe a lo apolíneo; en *El origen de la tragedia* se trata todavía de una auténtica oposición (Cf. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 18). En segundo lugar, es precisamente en esta última obra que Nietzsche distingue entre lo dionisiaco bárbaro y lo dionisiaco de los griegos: lo primero es un "bebedizo de brujas", una atroz mezcla de voluptuosidad y crueldad, lo segundo representa en cambio lo dionisiaco mesurado por lo apolíneo" (Cf. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 47-48). En todo el libro de Nietzsche no hay una inversión de la valoración de lo apolíneo y lo dionisiaco, sino una consideración de la historia griega a la luz de la lucha entre ambos principios. La historia griega queda dividida así según el predominio de uno u otro de los principios, o de su equilibrio, en seis períodos: 1. La edad de acero de los titanes bajo el signo de Dioniso; 2. El despliegue del mundo homérico bajo la soberanía del impulso apolíneo de la belleza; 3. La renovada irrupción de lo dionisiaco; 4. La rígida majestad del arte dórico bajo el imperio de lo apolíneo; 5. La época trágica de los griegos, en la que se concilian lo dionisiaco y lo apolíneo; 6. El período socrático de la decadencia, en que vuelve a predominar lo apolíneo (Id., pp. 59-60). El ideal de este desarrollo es la conciliación de lo apolíneo y lo dionisiaco, y lo vitando no es tan solo el imperio unilateral de lo apolíneo, sino también el de lo dionisiaco aislado. Apolo necesita tanto de Dioniso, como Dioniso de Apolo (Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971,

p. 20 y sgtes.). Es difícil leer a Nietzsche: él manifestaba que algún día se crearían cátedras para interpretarlo ("Por qué escribo tan buenos libros" en *Ecce Homo* en su *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, IV, p. 679), y todo lo que presupone para una correcta interpretación de sus textos puede vérselo de la exégesis por él mismo realizada de un aforismo del Zarathustra que aparece en la tercera disertación de la *Genealogía de la moral* (*Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, III, pp. 598 y 641 ss.).

Veamos ahora la afirmación de Peñaloza de que la diferencia entre la mayéutica socrática y la nietzscheana prueban el alejamiento del pueblo griego de lo dionisiaco. En primer lugar dicho alejamiento lo concede el propio Nietzsche en el esquema que hemos citado de la evolución del pueblo griego en *El nacimiento de la tragedia*. En segundo lugar, Nietzsche no ha practicado ninguna mayéutica como Sócrates. En tercer lugar, no es correcto que Nietzsche haya buscado trascender la individualidad para hundirse en la materia. Lo que él afirma es que frente al dolor en que consiste la existencia cabe adoptar tres actitudes: 1) la de la cultura socrática, alejandrina o de la Opera que da la preeminencia a lo apolíneo e inventa un mundo de la apariencia para ocultarse el sufrimiento vital; 2) la de la cultura trágica o budista (trágica en un nuevo sentido que no ha sabido reconocer Peñaloza, que por ello habla apresuradamente de una inversión en la valoración de Nietzsche), que acentúa lo dionisiaco y se precipita en la Nada negando la vida; y 3) la de la cultura artística, que concilia a lo dionisiaco con lo apolíneo y afirma el dolor de la existencia manteniéndose en vida con el estimulante que representa el arte (*El nacimiento de la tragedia*, p. 145 y sgtes.). Nietzsche se decide por la tercera posibilidad que no representa un precipitarse en la materia ni un dar una preeminencia total a lo dionisiaco.

Las tesis centrales de Peñaloza sobre el Discurso de Parménides son que en él se describen dos realidades en sus dos partes: la del Ser y la de lo físico; en la primera podemos arribar a la verdad, en la segunda solo a la opinión; con la primera nos ponemos en contacto con solo el pensamiento, con la segunda también mediante el pensamiento pero por intermedio de los sentidos. En el Poema se describen en rigor solo dos vías en el caso del Ser: la de la verdad es el camino del ser, y el camino engañoso está formado por las vías del no ser y por la del ser y no ser. Correspondientemente hay en la esfera de la opinión un camino de la certidumbre: el del discocosmos, y un camino engañoso: el de las múltiples opiniones humanas. Parménides es el pensador fundamental de la historia de la filosofía griega, porque él establece que todo conocimiento debe apuntar al ser y no a lo físico, que solo es objeto de opinión. Por ello y tras él hay un oscurecimiento del mundo físico como lo revelan los escritos de Platón y Aristóteles.

Aplicando los criterios del propio Peñalozza se puede decir que esta es una interpretación incoherente y que no posee "impleción intuitiva". Es incoherente, porque si la primera parte del Poema se refiere a una realidad: el ser, y la segunda a otra: lo físico, no se comprende como concuerdan ambas realidades, ya que aquí hay una duplicación más innecesaria de la que Aristóteles señalaba en el caso del platonismo. Por lo demás, en el platonismo podía uno interpretar intuitivamente lo mentado: las ideas eran aquí las estructuras formales de las cosas. Pero en la interpretación del Poema de Parménides por parte de Peñalozza no sucede lo mismo: el ser es según su exégesis una cosa —lo que significa que Peñalozza confunde el ser con el ente. Aún más, dice, el ser es el objeto por antonomasia, o una realidad, e implica un mundo autónomo (*Evolución*, pp. 66, 89; *El Discurso*, pp. 118, 235, 255). Mientras tanto lo físico es otra cosa, otro objeto, otra realidad y otro mundo (*Ibídem*). Esta incongruencia resalta mucho más por la pretensión que eleva Peñalozza de haber mostrado desde 1946 la relación entre las dos partes del Poema (*El Discurso*, p. 167), y porque sin embargo escribe que "Parménides no investigó la conexión que se da entre el $\bar{\omega}\nu$ y lo $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu$, ni mucho menos vio que el ser físico es una particularización del Ser" (*Evolución*, p. 91). A este respecto, no nos parece correcto que Peñalozza atribuya a Parménides las dificultades que su interpretación suscita.

Es cierto que Peñalozza sostiene que en el Poema hay "dos especies de conocimiento", "algo que no es físico" y "una física" (*Evolución*, p. 90), que el problema del Poema "no es ontológico sino epistemológico" (*El Discurso*, p. 255); pero estas afirmaciones no concuerdan con las otras. En efecto, si hay dos realidades, dos objetos, dos mundos no solo hay un problema epistemológico, sino además otro "ontológico", como dice Peñalozza equívocamente —la "ontología" es en la tradición la *metaphysica generalis*: el estudio del ser en tanto que ser, pero en la terminología contemporánea que emplea Peñalozza es también la teoría de los objetos. Por los demás, y como el ser y lo físico son dos "realidades" u "objetos" distintos para el autor, es cuestionable que aquí haya dos especies distintas de conocimiento (la verdad y la opinión) o incluso el que tengan algo en común, ya que no se enfrentan a lo mismo. En realidad se trata de dos conocimientos distintos que corresponden a dos términos intencionales también distintos.

Examinemos ahora el problema de los caminos del pensar, que está en relación con la cuestión de la conexión entre la primera y segunda parte del Poema. Ante todo, Peñalozza no considera la opinión planteada por J. Baufret (*Le Poème de Parménide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955) de que hay hasta cuatro vías, la primera de las cuales sería aquella que se describe en el Proemio y por la que es llevado el viajero hacia la diosa. Al fin del mismo Proemio se encuentran las líneas más famosas del Poema: I, 28-32

—especialmente I, 32. De acuerdo a la interpretación que se les dé se han esbozado diversas soluciones al problema de las dos partes del Discurso y al de las vías del pensamiento. Diels plantea una exégesis erística, Wilamowitz una hipotética, Reinhardt la necesidad de superar estas dos interpretaciones mediante una exégesis que muestre la unidad del Poema y la conexión entre la verdad y la opinión. Es el cumplimiento de este requisito sentado por Reinhardt a toda investigación posterior a la suya, lo que tanto se extraña en el comentario de Peñaloza. El sostiene que I, 28-29 se refiere a la verdad y I, 30-32 a la opinión; "lo esencial es percatarse de que el Frag. I, 28-32, lo que existe no es una alternativa de tres ramas, sino solamente de dos: desde el punto de vista de los objetos a ser captados, el *ὄν* y lo *φυσικόν*; desde el punto de vista de las actitudes epistémicas del hombre frente a dichas realidades, la *ἀλήθεια* y la *δόξα*" (*El Discurso*, p. 271). En cuanto a las controvertidas líneas I, 31-32 manifiesta que la aproximación gramatical es inconclusiva, y que hay que recurrir a la interpretación general que se realice del Poema (Id., p. 273). Si se pone estas líneas en conexión con VIII, 60-61 se podría sostener que apuntan dentro del mundo de la opinión a un *διακόσμος* (Id., p. 275). En relación a I, 32, Peñaloza acepta la lección tradicional *δοκίμω*, y traduce las dos líneas disputadas en la siguiente forma: "Mas de todos modos esto aprenderás, cómo las cosas que aparecen/es necesario que sean válidamente ordenadas, a través de todo todas las cosas penetrando" (acá hay dos variantes en relación a la traducción de la *Evolución*, p. 61). Sobre la traducción de *δοκίμω* señala: "El 'válidamente' es una clara y explícita mención a aquel *διακόσμος*, que realmente es el único válido en relación al mundo físico, tanto porque es la diosa quien lo expone (Fr. 8, 1.60), como porque expresamente ella sostiene que "ninguna otra concepción humana lo sobrepasará" (Fr. 8, 1.61)" (*El Discurso*, p. 275-276). Claro está: esta es una referencia "clara y explícita" si previamente aceptamos que I, 31-32 está en conexión con VIII, 60-61, pero esto último es una suposición sin fundamento alguno.

Veamos ahora la interpretación de Peñaloza de los fragmentos II, 3 y II, 5, que para el problema de las dos vías del pensar son decisivos. Peñaloza traduce II, 3: "el uno que es y no es posible no ser", y II, 5: "El otro, que no es y es necesario no ser". ¿Cuál es el sujeto de las frases? Peñaloza no lo nombra en su traducción, pero sí en su comentario: el ser, siguiendo la opinión de Diels. En este sentido puede después rechazar con Cornford que el segundo camino sea el del no ser, ya que si así fuera resultaría contradictorio, pues este camino es impensable e inexpresable (*El Discurso*, p. 224). Pero hoy en día no se puede aceptar la propuesta de Diels. Primeramente hay que observar que en II, 7, Parménides fundamenta II, 5 mediante la frase "pues ni podrías conocer al no ser ni lo podrías expresar"; lo que no sucedería de darse

aquí una contradicción. Por lo demás, para fundamentar la contradicción, sería insuficiente decir que este camino ni se puede pensar ni se puede expresar. En verdad parece más bien que el sujeto de ambas frases fuera la *φύσις* (Verdenius, Tugendhat).

En caso de que lo anterior sea correcto, no hay porque reducir las vías del fragmento VI a dos, sino que permanecerían los caminos tradicionales: 1) que la *φύσις* es y no puede ser; 2) que la *φύσις* no es y es necesario que no sea; 3) el camino contradictorio de los mortales. En verdad, 3) está fundado en 2), porque la imposibilidad del camino de los mortales se apoya en la imposibilidad de la *φύσις* de no ser; pero se distingue de 2). Por ello mismo no se puede colocar el camino del no ser (la *φύσις*) y el de los mortales al mismo nivel, como lo hace Peñalozza (Discurso, p. 229). De otro lado, los argumentos que él ofrece para rechazar la identificación de este tercer camino con el de la *δόξα* (Discurso, p. 224-229) no aparecen concluyentes, porque Peñalozza parte de la asunción de que el sujeto de II, 3 y II, 5 es el ser, lo que como hemos visto es incorrecto. En caso de que se identifique el tercer camino con la *δόξα*, es claro que deberá replantearse toda la tesis de Peñalozza de que la segunda parte del Poema se refiere a una realidad distinta y autónoma frente al ser y que en ella cabe distinguir a su vez dos vías.

Por último, la afirmación de Peñalozza de que con Parménides se produce un oscurecimiento del mundo físico es inaceptable. Para poder estar de acuerdo con ella habría que olvidar los trabajos sobre la física de Aristóteles, los estoicos y los médicos griegos. Y no se diga que para ellos estas obras sólo constituían una opinión, ya que es ampliamente conocido que para Aristóteles la física era la segunda filosofía después del estudio del ser en tanto que ser. Los trabajos de W. Wieland, de H. Wagner y otros investigadores más, corroboran este aserto; y M. Heidegger ha llegado incluso a sostener que la "física" de Aristóteles es el libro fundamental y por ello insuficientemente pensado de toda la filosofía occidental (Wegmarken, Frankfurt, Klostermann, 1967, p. 312).

IV

Los trabajos de Walter Peñalozza Ramella sobre el conocimiento griego marcan un hito en la filosofía peruana: no tienen precedentes ni continuadores. No obstante, adolecen de serias debilidades bibliográficas, filológicas y filosóficas, su presentación del curso de la filosofía griega es insostenible y sus interpretaciones de detalle son cuestionables.

Lima, marzo de 1974.

Nota crítica al último libro de Walter Peñaloza

ANTONIO PEÑA CABRERA

Walter Peñaloza ha publicado un libro importante sobre Parménides cuya consulta va a ser útil para encuadrar el sentido, la significación y el contenido del pensamiento parmenídeo dentro de la estructura cultural del mundo antiguo. El trabajo (1) de Peñaloza que nos ocupa no sólo es valioso por el análisis exhaustivo y penetrante del Poema de Parménides, por su traducción limpia y clara hecha directamente del griego, sino también por la confrontación que hace de su propia interpretación del Poema con la de ilustres helenistas e historiadores de la filosofía antigua: Burnet, Diels, Reinhardt, Zeller, Schwabl, Mansfeld, etc. De suerte que al cabo de la lectura del libro se sabe no sólo de la posición del autor con respecto del pensamiento del Viejo Eleata, sino también del estado actual de los estudios parmenídeos. Peñaloza ha consultado la bibliografía más reciente para la confección de su libro.

El Poema de Parménides consta —como es bien sabido— de un proemio y dos partes. La primera parte versa sobre la verdad y la segunda sobre la opinión. Peñaloza afirma —y es su tesis central— que la primera parte trata exclusivamente del ser y la segunda exclusivamente de lo físico. Lo que parece una trivialidad, pero no es así. La interpretación corriente del Poema es que Parménides trata en la primera parte sobre el ser, esto es lo real, y en la segunda sobre el aparecer, vale decir, la ilusión. Hay desde luego otras interpretaciones aunque menos frecuentes, que en su oportunidad referiremos. La posición de Peñaloza es enteramente diferente de la corriente. El mundo de la *δόξα* no es de la ilusión sino del devenir real de las cosas. Parménides —según

(1) Walter Peñaloza Ramella. **El Discurso de Parménides**. Edición bilingüe griego-castellano. Lima, Editado por Ignacio Prado Pastor, 1973.

Peñalozza— no habría negado la realidad del mundo sensible, y ello por una razón simple: la diosa en el Proemio promete a Parménides, tomándole de la mano derecha, hacerle conocer tanto "la verdad bien redonda" como las opiniones de los mortales (Fr. 1.28-32). Ahora bien, lo que le enseña en segunda instancia no es propiamente la opinión de los mortales cuanto el *διάκοσμος*, esto es una teoría explicativa del mundo sensible que en mucho supera a las concepciones que por sí mismos tienen los mortales del mundo (Fr. 8.60-61). Pero aunque no es opinión de los mortales está formulada a nivel humano (p. 232). Ahora bien, no sería sensato suponer que la diosa elabora toda una teoría como la que se expone en la segunda parte, para explicar una mera ilusión. Hay que concluir entonces que para Parménides el mundo de la doxa es real y que su ordenamiento tal como lo revela la diosa al nivel de la opinión humana, es en un cierto sentido verdadero. "También en la *δόξα* hay un cierto camino de la verdad" (p. 230).

Con el supuesto de que en el mundo de la doxa puede haber un camino verdadero —y de hecho lo es el señalado por la diosa— Peñalozza interpreta el sentido de los tres caminos de que se habla en la 1.ª parte del Poema. De los tres sólo el del ser es verdadero, los otros dos son caminos de extravío, de los que el hombre debe apartarse. Uno de ellos es creer que el no-ser es; pero al no-ser no se le puede siquiera pensar. El otro es el que lleva a la idea de que el "ser y el no ser lo mismo es y no lo mismo" (Fr. 6). Muchos leen en lo último una referencia al mundo sensible, lo que según Peñalozza es un error que se debe a mala lectura. En la 1.ª parte del Poema no podría haber referencia al mundo de la doxa, porque allí Parménides trata de definir sólo lo que es el ser. De suerte que en la esfera del ser hay un camino verdadero y dos falsos. Y simétricamente en la esfera de la doxa habría un camino cierto e innumerables caminos falsos, según que las concepciones de los hombres (*βροτῶν γνῶμαι*) se aparten del camino de certidumbre revelado por la diosa que es el de la *δόξα* propiamente.

La tesis de Peñalozza es realmente atractiva y el autor la sostiene singularmente desde 1943, cuando presentó su disertación para el Bachillerato de Filosofía en San Marcos, que fue editada bajo el título *Evolución del conocimiento helénico: ilozoísmo-eleatismo* en 1946.

La apreciación del Poema por Peñalozza, entonces como ahora, se sustenta, más que en un estudio hermenéutico, en el análisis rigurosamente lógico y filosófico del texto, en la coherencia interna de éste y en la significación de los símbolos empleados por Parménides. Su posición se establece a partir de la concepción de que hay para Parménides dos esferas de la realidad: la del ser, que tiene carácter de necesidad lógica, y la del devenir que es de naturaleza aleatoria. De manera que los dos caminos falsos que

se rechazan en la primera parte, donde se trata exclusivamente del ser nada tienen que ver con el mundo del devenir del que se habla en la segunda. Decir pues que al rechazar los dos caminos falsos de la primera parte —como se asume con frecuencia— Parménides estaría rechazando el mundo sensible por ilusorio es atribuir a Parménides lo que éste no ha dicho ni afirmado en ninguna parte del Poema.

En 1948 (*Las Moradas*, 7-8, pp. 152-159) Augusto Salazar Bondy llamó la atención sobre dos dificultades de la tesis de Peñalosa. Primera: en el Fr. 8.34-41 —que corresponde a la 1a. parte del Poema— Parménides afirma que el mundo de la doxa es puro nombre: "... para él puro nombre serán todas cuantas cosas los mortales, opinando han sostenido ser verdaderos: nacer y perecer, ser y no ser y cambiar de lugar, alterar la conspicua coloración". Parece incuestionable la referencia que hace Parménides aquí al mundo sensible, calificándolo de ficticio, pues ¿qué es ser puro nombre sino aquello que no trasciende a la nominación o, digamos a la percepción?, ¿y qué cosa es aquello que nace, perece, cambia de coloración sino lo sensible? Segunda dificultad: se establece con la tesis de Peñalosa una separación tajante de dos realidades, extrañamente incomunicadas: la realidad del ser y la realidad del aparecer, lo que crea el problema del sustrato del aparecer, que es necesario suponer cuando se asume que éste es real. Ya Salazar había sugerido entonces que para salvar la dificultad habría que hablar de un mundo del ser y de un mundo del existir. Al mundo del devenir y la temporalidad corresponde la existencia propiamente, y no el ser. Esta sugerencia de Salazar levanta empeño más dificultades que las que resuelve. La distinción se viene empleando para explicar el dualismo platónico, pero aplicada al pensamiento parmenidiano puede contribuir a complicarlo todo innecesariamente, y a crear graves anacronismos. Hay que pensar no más que de Parménides parten no sólo Platón, sino también los atomistas: Melissos y Demócrito, y al pensamiento de éstos no convendría de ningún modo la distinción ser-existencia. De otra parte, la relación ontológica ser-aparecer no se explicaría mediante ese expediente que tiene utilidad meramente metodológica. Hay otra dificultad de la tesis de Peñalosa que no advirtió Salazar: es la que se refiere a las líneas 53-54 del Fr. 8 que, según la traducción muy difundida de Diels, dicen: "Los mortales han fijado su parecer para nombrar dos formas, de las que una necesario es que no sea" (*μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάξεν τῶν μίαν οὐ χρεὼν ἔστιν*).

Estas líneas declaran que los mortales han fijado por convención dos formas para nombrarlas, pero de ellas una no debería nombrarse porque corresponde al no-ser y al nombrarla se aparta uno del camino de la verdad, esto es, del ser. Una de las formas

no tiene más realidad pues que el nombre. Las líneas citadas están en la segunda parte del Poema, esto es, en la que Parménides habla sobre la opinión. Concuerdan empero con la línea 38 del Fr. 8, que hemos citado al registrar la primera dificultad: "Todo es puro nombre lo que los mortales en su lenguaje han fijado". De esa suerte parecería que es la mezcla de ser y no-ser la que produce la ilusión, esto es, la sensación de una realidad que no es, de un movimiento que es sólo aparente y de un tiempo que en verdad no transcurre.

Peñaloza no sólo ha advertido estas dificultades, algunas de las cuales fueron señaladas —según hemos visto— a su tesis de Bachiller, sino que con argumentación fina y admirable ha buscado superarlas. En el libro que comentamos Peñaloza ha realizado un análisis filosófico crítico del texto parmenídeo de gran envergadura, reajustado su traducción anterior, la de 1946, y buscado respaldo a su singular posición en los resultados de las investigaciones parmenídeas más recientes. En la p. 219 nos dice, con cierta satisfacción, que no obstante el tiempo transcurrido desde que su tesis fue formulada por primera vez, ella "no se ha debilitado sino por el contrario, ha cobrado mayor fuerza".

El autor piensa que la primera dificultad es superable y que se debe sobre todo a mala lectura del texto parmenídeo, cuando no a la corrupción del manuscrito difundido por Diels—que es el que ha servido de base a los modernos exegetas. Como veremos más adelante, Woodbury ha demostrado que este manuscrito es de inferior autoridad que otros existentes. Para comprender mejor la argumentación de Peñaloza vale la pena reproducir la versión de Diels del Fr. 8:38-41:

Darum wird alles blosser Name sein, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugh, es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Verändern des Ortes und Wechseln leuchtenden Farbe. (En consecuencia será todo puro nombre, lo que los mortales en su idioma han fijado y creen sea verdad: nacer y perecer ser y no ser, cambiar de lugar y de coloración).

La versión de Diels induce a pensar que el mundo del devenir es puro nombre, en consecuencia ilusión, ficción, que lo único real es el mundo del ser. La mayoría de los comentaristas está por esta interpretación fundándose por cierto en Diels: nacer-perecer, ser-no ser, cambio de lugar y de color, etc. son cosas de la apariencia que no tienen más realidad que el nombre impuesto por el lenguaje de los hombres. Pero —como hemos visto— Peñaloza niega enfáticamente que en las líneas citadas Parménides se esté refiriendo al mundo de la opinión, sino más bien al del ser. En

efecto, del ser no debe decirse que nace y perece, que es y no-es, que cambia de lugar y de coloración. El ser —ya viene diciéndolo Parménides desde los versos anteriores— es eterno, inmóvil, homogéneo y sin cambio. Al decir que el ser no es ninguna de las cosas señaladas en el Fr. 8.39-41, Parménides está refiriéndose a una realidad que no es como los hombres la piensan, y por eso están en el error. Pero error no es ilusión, sino falsa apreciación de lo que es.

En apoyo de la concepción de Peñaloza viene —ya lo anunciábamos— la corrección del texto parmenideo divulgado por Diels, sugerida por Woodbury. Este expresa en primer lugar su extrañeza de que halla referencia al devenir en un lugar en que se habla del ser, que en modo alguno deviene, lo que lo ha llevado a pensar que antes que atribuir esta incoherencia a Parménides habría que sospechar una corrupción del manuscrito de que se sirve Diels. Al confrontar otros manuscritos de mayor fiabilidad, Woodbury concluye que el de la l.38 traducido por "en consecuencia" es en realidad un pronombre en dativo "para él", con lo que la traducción de Peñaloza de las líneas citadas se aclara y justifica:

... para él puro nombre serán todas cuantas cosas los mortales, opinando, han sostenido ser verdaderas...

versión diferente a la que nos presentó el autor en su libro de 1946, que no podía servirle de mucho a su interpretación:

todo es puro nombre, cuantas cosas los mortales, opinando, han sostenido...

Pero Woodbury pretende que "para él" está por "realidad". Peñaloza rechaza esta suposición porque sería reducir gratuitamente el pensamiento parmenidiano al monismo absoluto: el ser en cuanto ser sería el mismo que lo que se nos aparece. La confusión resultaría de tomar el aparecer por el ser y el ser por el aparecer. Peñaloza piensa en cambio que el pronombre en dativo está por "ser": Resulta inadmisibles decir del ser lo que le es incompatible: movimiento, cambio, nacimiento y corrupción, ser y no ser a la vez, etc. Habría pues en el Fr. 8.38-41 una reiteración de lo que se dice en el Fr. 6. No hay razón entonces para creer, al menos por este pasaje, que Parménides niegue la realidad del mundo sensible, sencillamente por que aquí no hay referencia a éste.

Con ello Peñaloza no supera sin embargo la dificultad 2, sino que más bien la hace patente. Si el aparecer no se sustenta en el ser —esto no lo dice Peñaloza, pero rechaza las posiciones con-

trarias—, y no es, por otro lado, ninguna ilusión o ficción de los hombres ¿cómo habría que concebir esa realidad del aparecer? Es cierto que Platón concibe la dicotomía ser y aparecer, mundo ideal y mundo sensible. Pero suponer lo mismo para Parménides es simple y llanamente un anacronismo. Es indudable que Parménides pensó en la diferencia regional de los objetos, cuando menos la atisbó. En el Fr. 4 dice que el espíritu hace presente lo ausente y con más seguridad que lo que está presente, y piensa aquí en el ser, que es distante al sentido pero inmediato al espíritu. Pero tampoco habría que olvidar que Parménides concibe el ser como algo corpóreo: "wir werden sehen —dice Gigon— wie das Seinde durchaus wie etwas körperliches aufgefasst wird... und Parmenides bleibt tatsächlich noch in den Kategorien des Raumes" (Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 1968, p. 256). Con lo que Gigon reitera un juicio de Burnet (2). Las propiedades del ser son en efecto —según Parménides— concierne a lo corporal: homogéneo, limitado, inmóvil, continuo y semejante a una esfera: todas espaciales. Es cierto también que el pensar y el ser son idénticos. Pero esta confusión sólo indica que Parménides no tenía idea clara de la naturaleza del ser ni menos que lo concibiera como ente abstracto sino más bien como substrato eterno. La misma falta de un vocablo para nombrar el abstracto ser, hace pensar que Parménides concibió el ser como algo concreto, como lo que es.

Con respecto a la dificultad 3 la argumentación de Peñalosa es interesante. En las líneas 53 y 54 del Fr. 8 —según la versión de Diels— se señala que "los mortales uniendo *κατεθέντο* pareceres *γνώμαι* han nombrado dos formas *δύο μορφάς* *ὀνομάξεν*. De las dos formas una no es necesario poner. Y en esto, en poner las dos formas a la vez, han errado los mortales". Las dos formas son las clásicas de las cosmogonías jónicas: luz-oscuridad, liviandad-pesantez. Ahora bien, estas formas se han fijado por convención para nombrarlas. Y el error está en suponer ambas a la vez. El movimiento, el cambio de coloración, la corruptibilidad, etc. se producen, se generan, por la mezcla de lo que es (la forma que hay que nombrar) y de lo que no es (la forma que no hay que nombrar).

Hay quienes piensan que la luz, la liviandad son el ser, y que la oscuridad y la pesantez —que es fácil identificar con la tierra— son el no-ser. Pero hay quienes interpretan que no se puede saber cuáles formas son el ser y cuáles el no-ser. Esta es la tesis tradicional, defendida en líneas generales por helenistas de la ta-

(2) "... It could not cease to be corporeal; for the incorporeal was still unknown", Burnet, *Early Greek philosophy*, 1957, p. 180.

lla de Diels, Reinhardt, Gigon y otros. Con ello no se sostiene que el mundo de la doxa sea producto del capricho individual o que dependa de elementos puramente subjetivos: sino que es por los oídos, la lengua y la tradición que se ha establecido el mundo inevitable de los mortales. De este modo —se dice— aunque el mundo de la doxa no es verdadero tiene sin embargo sentido.

Peñaloza pone en cuestión esta interpretación que se basa, según él, en una mala traducción del texto griego, que no obstante se halla generalizada. Propone la siguiente del Fr. 8.53-54, que difiere sustancialmente de la tradicional:

Dos formas han fijado para nombrar sus representaciones, de las cuales una (sola) necesario es que no sea-en ello están los que han divagado.

Es oportuno señalar que su traducción del 46 coincidía sin embargo con la de Diels, que evidentemente no podía servirle de sustento a su interpretación dualista, que ya entonces defendía. He aquí esa traducción:

Dos formas han propuesto para nombrar las opiniones de las cuales una no es necesaria —en este punto han errado.

Según la traducción reciente lo que se nombra no son las formas sino las representaciones de las formas. El conocimiento de lo sensible es inestable, impreciso porque sus representaciones son cambiantes, lo que no afecta a la realidad, que aunque se halla en perpetuo devenir —en lo que se diferencia del ser— permite sin embargo, una opinión verdadera y cierta, tal por ejemplo la cosmogonía que la diosa revela a Parménides. De esa suerte pues *κατέθεντο* no tiene por objeto *α γνώμας* sino *α μύρφας*. No se debe leer en el texto griego que las formas son nombres; nombres son las concepciones o representaciones de esas formas (3).

(3) De lo sensible no hay propiamente conocimiento sino una suerte de aprehensión por señales. De allí que según Peñaloza la generalización de lo sensible —que no otra cosa sería la cosmogonía— se expresa en “palabras episémicas”. Esto, sin embargo, es una especie de abstracción a partir de las impresiones sensibles, temporalmente puntuales. La “representación de las formas” no sería más que ese “conocimiento hipotético”, esa “concepción” de cómo serían las cosas sensibles en sus fundamentos o en sus principios. ¿Pero, esta suposición no es acaso otro grave anacronismo? La tesis de Peñaloza lleva inevitablemente a suponer que el hombre antiguo griego concibe, al igual que el moderno, las representaciones como intermediarias entre el acto de conocer y la realidad misma. Ya Heidegger en un sugestivo trabajo “Die Zeit des Weltbildes” (En *Holzwege*, 1950) ha mostrado que el interpretar al cognoscente como sujeto de representaciones de la reali-

Esta lectura de la línea 53 exige también revisión de la lectura tradicional de la línea siguiente. Habíamos anotado antes que según la traducción de Diels —seguida por Burnet, Reinhardt, Gigon— de las dos formas "una es necesario que sea", es decir, que de las dos formas una es, la otra no. Pero esta traducción de la línea 54 hace imposible el realismo de lo sensible que postula Peñalozza. Sin embargo, Peñalozza seguía en cierto modo esta versión en 1946, que es visiblemente incompatible con su concepción de entonces y ahora del Poema de Parménides. Lo que hace sospechar que la concepción general del pensamiento de Parménides por parte del autor ha guiado su lectura del Poema y no que su concepción haya fluido del análisis del texto. En la reciente traducción se ve más clara la coherencia entre la concepción del Poema y la versión castellana: "de las dos formas una sola es necesaria que no sea, sino las dos".

Peñalozza da en primer lugar una justificación escatológica a favor de su traducción, aunque no sólo eso. Lo que sigue a las líneas 53-54 del Fr. 8 expresa una cosmogonía que afirma dos principios básico-explicativos de la realidad sensible. Ahora bien, esta cosmogonía es formulada a nivel humano por la diosa y sería incoherencia inexplicable que ella niegue el dualismo de los principios y se sirva sin embargo de éstos para desarrollar una cosmogonía que en mucho supera a la de los mortales:

A ti el ordenamiento en todo adecuado (a estas cosas) te declaro.

De manera que jamás concepción alguna de los mortales te sobrepasará. Fr. 8.60-1.

De esta suerte, la cosmogonía de la diosa tiene las características de lo seguro y definitivo. Si la cosmogonía es cierta mal podría suponerse que de las dos formas una de ellas no es real. Luego, la línea 54 debe leerse: "una sola no es necesario que sea", sino las dos. Otra razón es la simetría. La consideración de que la cosmogonía revelada por la diosa difícilmente es superada por los mortales, quienes suelen inventar por su cuenta sistemas cosmogónicos, lleva a suponer que hay la doxa que es la opinión de la diosa con respecto al mundo sensible, y las *βροτῶν γνώμαι*, las representaciones o concepciones de los hombres referentes a esa misma realidad sensible. De modo que con respecto del aparecer hay también un camino de certidumbre: la doxa

dad es propio del hombre moderno. El hombre antiguo griego se siente al contrario integrado e involucrado en el mundo, de manera que se cree parte del proceso de la realidad; por eso no se concibe como sujeto frente a los objetos.

de la diosa, y caminos errados: las concepciones de los hombres. Con lo que se ve clara la simetría entre la primera y la segunda parte del Poema en la traducción de Peñaloza.

La cosmogonía de la diosa revelada al hombre Parménides no es sin embargo absolutamente cierta —como parece en cambio sugerirlo Peñaloza— sino sólo probable. En las líneas 61-62 del Fr. 8 en que Parménides habla del valor de la cosmogonía de la diosa, dice en efecto que ella es probable *εοικότα*. Confrontemos en este punto las traducciones de Peñaloza del 46 y la reciente. Traducía en su libro del 46: "A ti el ordenamiento probable de estas cosas declaro/ de manera que jamás algún pensamiento de los mortales te sobrepasará". Pero en 1973 traduce: "A ti el ordenamiento en todo adecuado (a estas cosas) te declaro..." en que a la cosmogonía enunciada por la diosa se atribuye casi absoluta certidumbre. Veamos ahora la traducción reciente de un helenista notable, Olof Gigon: "Te comunico completamente este ordenamiento del mundo como probable, a fin de que ninguna opinión de los mortales te alcance" (op. cit., p. 274). Peñaloza ha traducido en forma insatisfactoria *εοικότα* por "en todo adecuado", no obstante, que la traducción más simple era "probable". Tanto por que *εοικότα* quiere decir un primer lugar "probable", cuando porque esto coincide con la idea que el hombre antiguo tenía de "opinión": opinión es un conocimiento probable, con temor de que la contradictoria sea verdadera, decía Aristóteles en los *Analíticos posteriores*. Esta traducción concuerda por lo demás con el Fr. 1.28-30 donde se contrasta el conocimiento de la verdad: redondo imperturbable, con el de la opinión que no es ni firme ni perfecto. "Sin embargo, esto también conocerás —dice la diosa a Parménides— y en verdad así como el aparecer debe ser de manera probable..." Fr. 1.31-32. Suponiendo ahora que la cosmogonía de la diosa sea entre las posibles la única plausible, queda por examinar si necesariamente esa cosmogonía deba ser de dos principios de la diosa. En primer lugar hay que recordar que el mundo de la apariencia es el de la no verdad, del conocimiento provisional, ilimitado, transitorio, cambiante. Lo que no quiere decir que el hombre pueda en cuanto mortal prescindir de la opinión. Como ser mortal la opinión es la única forma de conocimiento que tiene acerca de las cosas del mundo. De ese modo pues aunque el mundo sensible sea el de la no-verdad no por ello carece de sentido. Podríamos entonces suponer que la cosmogonía de que habla la diosa no obliga a pensar que concierne a un mundo real sino que sólo explica cómo es que esa opinión acerca del movimiento, el cambio, lo transitorio, se ha formado y gestado. El error de los mortales se produce al nombrar algo que no es junto a lo que es, y de nombrar indistintamente tanto a lo que es como a lo que no es. De ese modo el mundo de los mortales:

el aparecer, el devenir, el cambio, y el tiempo, es resultado de la mezcla de una forma real, que hay que nombrar, y de una forma irreal que no hay que nombrar. El mundo de la opinión se basa en el error fundamental de asumir junto al ser el no ser y que este mundo es intrínsecamente necesario e inevitable a los mortales. Este error fundamental es empero principio rector de todo el cosmos y determina por igual la meteorología, el conocimiento y la psicología de los hombres.

Presumimos que la lectura del texto griego y la traducción al español por Peñaloza, incluso su propia interpretación del Poema de Parménides, están determinadas por presupuestos que quisiéramos destacar. "De hecho —dice el autor— todos los comentaristas al traducir las ls. 21-32 del Fr. 1 les han atribuido el significado que resulta de su interpretación general de Parménides" (p. 237). Pero creemos que de este pre-concepto no está libre el propio Peñaloza. Y quizá ello sea inevitable cuando se trata de aprehender el contenido de un texto antiguo, tanto más si de él sólo quedan fragmentos, como es el caso del Poema de Parménides. Hemos observado por ejemplo, que la traducción de Peñaloza del 46 no ha sido coherente con su interpretación general, que su traducción reciente es diferente a aquella en pasajes decisivos y se ajusta ahora de principio a fin a su interpretación dualista del Poema, lo que Peñaloza ha conseguido con esfuerzo, laboriosidad y agudeza de ingenio, pero que en ello se delata la dirección del ajuste: del texto a la interpretación general.

Pasemos ahora a mencionar esos presupuestos:

1. Parménides habría concebido el ser como un ente abstracto, de estructura puramente lógica. "En su obra Parménides se refiere al ser en sí y al mundo físico... Pero no se plantea el problema de la relación entre ambos mundos" (p. 290). Esta idea sin embargo, no se sustenta en el texto parmenídeo. Las características que Parménides atribuye al ser son —según hemos visto— espaciales, excepto la que identifica al ser con el pensar, lo que significa sólo que Parménides no tenía una idea clara del ser como ente abstracto. Además, el Viejo Eleata se refiere al ser siempre en forma concreta, habla del ser como "lo que es". Por último, es un error pensar que el concepto de "ser" es históricamente uno, y que se le halla en el horizonte del pensamiento como por ejemplo los entes matemáticos. Pensamos que la significación de "ser", como la de otros conceptos filosóficos, tiene una determinación histórica que se aprehende sólo en el contexto de los escritos del filósofo, pero sobre todo en los presupuestos mentales, que son en buena cuenta las ideas no revisadas por los hombres de la época. De los fragmentos que quedan del Poema de Par-

ménides (9/10 de la primera parte y 1/10 de la segunda, según Diels) no puede saberse en rigor qué es lo que éste entendió por "ser". Gadamer plantea estas dos alternativas de interpretación: o el ser para Parménides es el mundo en su actualidad sensible conteniéndolo todo, o es ser de todo lo existente en oposición a lo impensable del no-ser. Y el propio Gadamer agrega: "Imposible responder a estas preguntas" (*Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, 1971, p. 14). La idea de que Parménides se ha ocupado del ser en sí independiente de lo sensible parecería ser, en todo caso, un anacronismo.

2. Peñaloza utiliza para su interpretación —y de modo cartesiano— el valor simbólico de la "diosa". Resulta de allí incoherente suponer que la diosa, que expone a Parménides una cosmología en mucho superior a la que pueden elaborar los mortales por su cuenta, afirme que el mundo sensible es irreal y mera ilusión. ¿Por qué habría de esmerarse en elaborar una teoría explicativa de un mundo que es pura ilusión? La presencia de la divinidad en este punto es garantía —según Peñaloza— de la realidad del mundo sensible. Pensamos sin embargo, que la función de la diosa en el Poema es la de explicar la constitución del mundo sensible, lo que no obliga a suponer que ese mundo sensible es necesariamente real, del mismo modo como la interpretación de los sueños no nos obliga a pensar que las referencias simbólicas de éstos son contenidos reales.

3. Otro pre-concepto es suponer que Parménides trata en la Primera parte nada más que sobre el ser y en la segunda nada más que sobre el aparecer. De donde se extrae la conclusión necesaria de que en la primera parte no hay y no puede haber referencia a lo sensible y que menos se puede negar allí su realidad. Aquí vemos que opera en el pensamiento de Peñaloza la idea de simetría. Parménides habría dispuesto su poema en forma simétrica: por un lado el ser y los dos caminos falsos que apartan a la mente del ser; de otro, la opinión (¿cierta?) de la diosa con respecto a lo sensible, y las opiniones o concepciones (¿falsas?) de los mortales. La simetría resulta entonces perfecta. Pero esta suposición no se justifica, simplemente porque las cosas no tienen por qué ser necesariamente así. La simetría se halla o no, pero no debe usarse como principio explicativo, a riesgo de caer en una petición de principio.

El último capítulo del libro, *El oscurecimiento del mundo físico* ha llamado fuertemente nuestra atención. Allí se afirma que desde Parménides hasta el fin de la Edad Media la *ἐπιστήμη* ha consistido en una especulación y reflexión acerca del ser y lo ideal.

El pensador antiguo (el medieval incluido) no se preocupó del devenir porque la naturaleza aleatoria de lo físico no permite el conocimiento universal, necesario y eterno. De allí que no hubo ni pudo haber ciencia de lo empírico. Se tiende de ese modo un velo sobre lo sensible, lo sensible se "oscurece". Esta apreciación de Peñalosa no parece ajustarse empero, a la historia del pensamiento occidental. Por ejemplo en Aristóteles hay una preocupación notoria por hacer ciencia de lo individual concreto. La aporía más saltante que hallamos en el Lib. VII (Z) de la *Metafísica* consiste justo en la discusión de que no tiene sentido una ciencia si no es de lo real; pero lo real es el individuo *τόδε τι*. De otro lado la ciencia es de lo universal y necesario a la que se asciende por la definición; ahora bien, el individuo es indefinible.

Esta tensión entre lo individual y lo universal, entre lo concreto y lo abstracto constituía ya entonces la problemática de la posibilidad de la ciencia. Por lo demás, hubo ciencia de lo concreto como lo documentan la propia física aristotélica (4), las cosmografías y astronomías de los antiguos, la ciencia y la medicina árabes, así como las preocupaciones experimentalistas en la Edad Media.

Hay sin duda una distinción notable entre la actitud científica del hombre antiguo y la del moderno. En tanto que el antiguo busca la explicación del fenómeno, de lo sensible, a partir de causas esenciales, al moderno le preocupa captar la regularidad, la "ley" de los fenómenos. Lo que no significa que en aquel haya una vuelta de espaldas a la realidad sensible.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

(4) En la Física I, IX, 192^b 1-2 Aristóteles precisa el objeto de la ciencia física con las siguientes palabras: *περὶ δὲ τῶν φυσικῶν καὶ φθαρτῶν εἰδῶν ἐν τοῖς ὑστερον δεικνυμένοις ἐροῦμεν*: "en lo que sigue (el tratado de la física) trataremos de lo físico y de las formas percibles".



Las traducciones poéticas al español del *Fausto* de Johann Wolfgang Goethe

RICARDO SILVA-SANTISTEBAN

Apuntaremos brevemente las traducciones en verso al español, que se han realizado del *Fausto* de Goethe. Añadimos, sin embargo, un acápite para las traducciones notables en prosa y la versión del *Urfaust* realizada también en prosa.

Hemos dividido el trabajo en seis partes; en la última ofrecemos una selección de versiones de la balada *El rey de Thule*.

1. TRADUCCION INTEGRAL

Sólo existe una versión poética integral del *Fausto* de Goethe, debida al poeta español José María Valverde. Valverde tradujo el *Fausto* en prosa, para una selección anterior de la obra de Goethe. Luego estimó que el *Fausto* perdía mucho traducido en prosa por lo que era necesario traducirlo en verso. Valverde le ha dado a su traducción el nombre de *Versión métrica*.

Johann Wolfgang Goethe. Obras I: Los sufrimientos del joven Werther. Gotz de Berlichingen. Clavijo. Ifigenia en Tauris. Torquato Tasso. Fausto I y II (Versión métrica). Traducciones de José María Valverde. Las afinidades electivas. Hermann y Dorotea. Traducciones de Justo Molina. Introducción y notas de José María Valverde. Barcelona, Editorial Planeta, 1963. [La versión del Fausto se encuentra entre las páginas 735 y 1084].

2. TRADUCCIONES DE LA PRIMERA PARTE

Tres son las traducciones completas en verso de la primera parte del *Fausto*.

α) La primera y más injustamentè famosa es la del poeta valenciano Teodoro Llorente.

Fausto. (Tragedia). Traducida por don Teodoro Llorente. Barcelona, Francisco Pérez, 1882. XXIV + 313 p.

Posteriormente Llorente corrigió su versión y le agregó un resumen de la segunda parte:

Fausto. (Tragedia). Traducida por Teodoro Llorente. Nueva edición ilustrada, revisada por el traductor y seguida de una reseña de la segunda parte de la tragedia. Barcelona, Montaner y Simón, 1905. XXX + 368 p.

Esta última edición fue reeditada sucesivas veces en Argentina:

Fausto. (Tragedia). Traducción directa del alemán por Teodoro Llorente. Buenos Aires, Editorial Sopena Argentina, S.R.L., 1942; 2a. ed., 1944; 3a. ed., 1947; 4a. ed., 1952.

b) La siguiente traducción conocida es la del argentino Augusto Bunge (1877-1943), no lleva fecha de edición. Debe haber sido publicada, sin embargo, en la tercera década de este siglo, pues por esos años aparecieron en revistas algunos fragmentos.

Fausto. (Tragedia. Primera parte). Traducción en verso de Augusto Bunge Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos, [¿1926?]. 284 p.

Existe una segunda edición:

Fausto. (Tragedia. Primera parte). Traducción en verso de Augusto Bunge Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949. 231 p.

c) La versión poética más reciente se debe a otro poeta argentino, Norberto Silvetti Paz, quien ha traducido, también en verso, *La resistible ascensión de Arturo Ui* de Bertolt Brecht y los *Himnos tardíos y otros poemas* de Hölderlin.

Fausto. Traducción y prólogo de Norberto Silvetti Paz. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970. 405 p. [Edición bilingüe].

3. TRADUCCIONES NOTABLES EN PROSA

La mayoría de las numerosas traducciones integrales del *Fausto* al español, han sido realizadas en prosa. La más notables son

las de J. Roviralta Borrell, Rafael Cansinos Assens e Ignacio Tellería. Aunque excede los límites de nuestro trabajo, hemos creído que no podíamos dejar de mencionarlas.

a) La más antigua es la de Roviralta Borrell:

Fausto. Versión castellana de J. Roviralta Borrell, ornamentada por Manuel Fariols. Barcelona, Imp. Editorial Catalana, 1920. Dos volúmenes.

La versión de Roviralta Borrell ha sido reproducida numerosas veces. La edición más notable es la de William Sinz, quien ha revisado la versión de Roviralta Borrell.

Fausto. Traducción de J. Roviralta Borrell. Nuevamente revisada. Estudio preliminar de William Sinz. Río Piedras [Puerto Rico], Editorial Universitaria, 1952. 2a. ed., 1965; 3a. ed., 1968. [Edición ornada con numerosas ilustraciones].

b) La traducción de Cansinos Assens está recogida en el tomo tercero de las *Obras completas* publicadas por la casa Aguilar, S. A. de Ediciones. Además ha sido publicada en las colecciones *Crisol* y *Crisol literario* de la misma casa. Por ser tan numerosas estas ediciones, no nos ha parecido útil registrarlas. Debe mencionarse, sí, que la traducción de Cansinos contiene largos fragmentos en verso y ha sido alabada por su fidelidad.

c) En la versión de Ignacio Tellería se han intercalado algunos de los fragmentos de la versión de Juan Valera. (Ver 5).

Fausto, Werther, Hermann y Dorotea. Traducción de Ignacio Tellería y Emilio Gómez de Miguel. Madrid, Ediciones Ibéricas, s.f.; 4a. ed. [La traducción del *Fausto* por Ignacio Tellería se encuentra entre las páginas 25 y 369; además de la primera y segunda parte de la obra, incluye los bocetos conocidos como *Paralipomenas*].

4. TRADUCCION DEL URFAUST

La única traducción del *Urfaust* que conocemos es:

Urfaust. Traducción, prólogo y notas de Mercedes Rein. Buenos Aires-Montevideo, Arca-Galerna, 1967. 101 p.

La traducción es en prosa, pero las baladas y canciones están en verso. (Ver 6).

5. TRADUCCIONES FRAGMENTARIAS

a) De la 'Primera parte'

Juan Valera tradujo fragmentos en verso, que fueron intercalados en la traducción en prosa de Guillermo English:

Fausto. (Primera parte). Traducción de don Guillermo English, con un prólogo de don Juan Valera. Madrid, E. Ruibños, 1878.

Bajo el título de *Trozos de Fausto*, las versiones de Valera están recogidas en el tomo dieciocho de sus obras completas:

Juan Valera. *Poesías II. Obras completas*. Madrid, CV., 1908, t. XVIII, pp. 200-227.

Los trozos traducidos son:

- I. *Los arcángeles*. (Del Prólogo en el cielo).
- II. *La evocación*. (De Noche).
- III. *La resurrección*. (De Noche).
- IV. *La feria*. (De Frente a la puerta de la ciudad).
- V. *En el laboratorio*. (De Gabinete de estudio).
- VI. *La taberna de Auerbach*. (De La taberna al Auerbach en Leipzig).
- VII. *La bruja*. (De Cocina de la bruja).
- VIII. *Balada del Rey de Thule*. (De El atardecer).
- IX. *Tormento de amor*. (El cuartito de Margarita).
- X. *Plegaria*. (La muralla).
- XI. *Serenata*. (De Noche).
- XII. *La catedral*. (La catedral).

La última reproducción de las versiones de Valera que conocemos es:

Juan Valera. *Obras completas, I*. Madrid, Editorial Aguilar. (Varias ediciones).

b) De la 'Segunda parte'

Segunda parte del poema, Acto II, versos 6721 a 6818 de la Edición Alt. Traducción de Augusto Bunge (En: *Nosotros*, Buenos Aires, No. 210, Noviembre de 1926).

c) De la 'Primera y segunda partes'

Fragmentos en verso de las dos partes del *Fausto* se encuentran en:

La poesía alemana: De los primitivos al romanticismo.

Selección, prólogo y notas de Jaime Bofill y Ferro. Traducción de Jaime Bofill y Ferro y Fernando Gutiérrez. Barcelona, José Janés, Editor, 1947.

Los fragmentos traducidos en este orden son:

Primera parte:

El rey de Thule. (De *El atardecer*).

Huyó mi reposo... (De *Cuarto de Margarita*).

Fausto. (De *Ante la puerta de la ciudad*).

Ante la puerta de la ciudad. (De *Ante la puerta de la ciudad*).

En la cárcel. (En *la cárcel*).

Segunda parte:

Canción del Atalaya (De *Noche profunda*, II, 5).

Escena tercera. (II, 1).

Última escena. (II, 5).

6. VERSIONES DE LA BALADA 'EL REY DE THULE'

Gracias a pertenecer al Fausto, la balada *El rey de Thule* quizás sea el poema más traducido de Goethe al español. Ofrecemos, a título de muestra, un conjunto de versiones que no pretenden ser exhaustivo. De Rafael Cansinos Assens damos dos traducciones; la primera se encuentra dentro de las *Baladas* del primer tomo de las *Obras completas*; la segunda, en la versión del Fausto del tomo tercero de la misma colección.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

α)

EL REY DE THULE

De amor y lealtad tesoro,
un rey en Thule reinó,
α quien una copa de oro
su amiga, al morir, dejó.

Sin vaciar la copa bella
no halla en el festín encanto,
y clava la vista en ella,
y al beber acude el llanto,

Cuando el cetro y la corona,
previendo el fin de la vida,
α su heredero abandona,
guarda la copa querida.

A la torre que se eleva
y avanza sobre la mar,

a sus caballeros lleva
regio festín a gozar.

Ultimo fuego el anciano
bebe allí de amor fecundo,
y arroja con firme mano
la santa copa al profundo.

Cubierta por onda vaga
la mira desaparecer;
y su mirada se apaga,
y nunca vuelve a beber.

(Juan Valera)

b)

EL REY DE THULE

Hubo en Thule un rey amante,
que a su amada fue constante,
hasta el día que murió;
ella, en el último instante,
su copa de oro le dio.

El buen rey, desde aquel día,
sólo en la copa bebía,
fiel al recuerdo tenaz,
y al beber humedecía
una lágrima su faz.

Llegó el momento postrero,
y al hijo su reino entero
cedióle, como era ley:
sólo negó al heredero
la copa el constante rey.

En la torre que el mar besa,
por orden del rey expresa
—tan próximo ve su fin—,
la Corte en la regia mesa
gozó el último festín.

El postrer sorbo el anciano
moribundo soberano
apuró sin vacilar,
y con enérgica mano
arrojó la copa al mar.

Con mirada de agonía,
la copa que al mar caía,
fijo y ávido, siguió:
vio como el mar la sorbía,
y los párpados cerró.

(Teodoro Llorente)

c)

EL REY DE THULE

Era un rey que reinó en Thule
siempre fiel toda su vida,
a quien dejó su querida
un vaso de oro al morir.

Y fue su bien máspreciado;
de él bebía en cada cena,
y sus ojos honda pena
velaba, el vaso al concluir.

Al acercarse la muerte,
sus villas al heredero
entregó contadas, pero
no quiso el vaso entregar.

Sentóse al regio banquete.
Los caballeros de gala,
en la alta y antigua sala
del castillo, junto al mar.

Allí el viejo bebedor
apuró el último trago,
y el vaso que era su halago
a las olas arrojó.

Lo vio caer tintineante
y hundirse en el mar profundo...
Cerró los ojos al mundo...
Ni una gota más bebió...

(Augusto Bunge)

d)

EL REY DE THULE

Hubo en Thule cierto rey
fiel en amor hasta el fin;
al que una copa de oro
diole su amada al morir.

Gran aprecio de ella hacía,
bebía en ella en sus festines,
y tanto en ella libaba
que sus fuerzas no resisten.

Luego que en trance de muerte
viose, contó sus ciudades,
y todo menos la copa
mandó a su heredero darse.

Por última vez reunió
el rey a sus caballeros,
en la sala del castillo,
el mar a sus pies teniendo.

Tomó el monarca la copa
libó en ella el postrer sorbo,
y luego la arrojó al mar
con un gesto melancólico.

Viola en las aguas hundirse,
los ojos se le cerraron,
y ya nunca ni una gota
sorbieron jamás sus labios.

(Rafael Cansinos Assens)

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

EL REY DE THULE

e)

Erase en Thule un monarca
modelo de leal amor,
y al que su amada una copa
de oro, al morir, le legó.

Nada estimaba el rey tanto;
tan solo en ella bebía,
y siempre que la apuraba,
la mirada se le iba.

Y al llegar su última hora
el reino legó a su hijo,
pero a su copa preciada
le reservó otro destino.

A su mesa están sentados,
de su corte, los señores
del castillo, en el salón
que dan al mar sus balcones.

Allí está la vieja copa:
bebe el rey su último trago,
y arroja al mar con un gesto
solemne el cáliz sagrado.

Caer en las aguas lo mira
y ve cómo se hunde en ellas
y a él los ojos se le hunden...
Ni una gota más bebiera...

(Rafael Cansinos Assens)

f)

EL REY DE THULE

En Thule había un monarca
que fue fiel hasta la muerte;
antes de morir, su amiga
le dio una copa de oro.

Nunca olvidó en sus banquetes
beber en aquella copa,
y arrasábanse sus ojos
en llanto cuando bebía.

Contó aguardando la muerte
sus pueblos y sus ciudades;
se las dio a sus herederos,
pero guardóse la copa.

Sentado ante real banquete,
rodeado de caballeros,
está en la ancestral estancia
del castillo sobre el mar.

El anciano bebedor
apura el sorbo postrero,
y lanza después la copa
a las olas, al abismo.

La vio caer y llenarse
y hundirse bajo las aguas.
Sus pupilas se cerraron
y no bebió nunca más.

(Jaime Bofill y Ferro y Fernando Gutiérrez)

g)

EL REY DE THULE

Ha tiempo hubo un rey en Thule,
quien hasta la tumba amó,
y a quien, al morir, su amiga
una copa de oro dio.

La apreciaba sobre todo,
la usaba en cada festín;
mucho lloraban sus ojos
las veces que bebía así.

Y ya cercano a la muerte,
sus ciudades recontó,
le dio todo a su heredero,
mas la copa de oro no.

Presidió entre los señores
un gran banquete real,
en la antigua y alta sala
del castillo junto al mar.

Se puso de pie el anciano,
su vida entera apuró,
y a las olas, allá abajo,
la sacra copa arrojó.

La vio caer, y colmarse,
y sumergirse en el mar.
Se entrecerraron sus ojos,
y no bebió nunca más.

(Ángel J. Battistessa)

h)

EL REY DE THULE

Una vez hubo un rey en Thule
que hasta la muerte siguió fiel,
guardando la preciosa copa,
que de su amor la herencia fue.

A todo festín la llevaba,
y nunca estaba lejos de él,
y las lágrimas le inundaban
cuando bebía, a cada vez.

Y cuando quiso hacer un día
su testamento, en la vejez,
dejó su reino a su heredero,
su copa no la fue a ceder.

Mandó servir un gran banquete
con todos sus nobles, el Rey,
en un alto salón antiguo,
con las olas del mar al pie.

Allí se elevaba la copa;
el viejo rey quiso beber
el último sorbo de vida
y la tiró al agua después.

La vio caer y la vio hundirse,
y al fondo desaparecer
y los ojos se le apagaron
y ya no ha vuelto a tener sed.

(José María Valverde)

1)

EL REY DE THULE

Había un rey en Thule
que tenía una copa dorada.
En su lecho de muerte
se la había entregado su amada.

Tanto amaba aquella copa
que cuando en ella bebía
en medio de los banquetes
sus ojos se humedecían.

Cuando le llegó su hora
sus ciudades, sus imperios
los legó a sus herederos,
pero conservó su copa.

Rodeado de caballeros
se sentó al banquete real
en la sala del castillo
que se yergue junto al mar.

Allí el viejo bebedor
apuró el último trago
de la vida y arrojó
al mar su copa sagrada.

La vio caer, llenarse,
hundirse en el abismo.
Cerráronse sus ojos
y ya no volvió a beber.

(Mercedes Rein)

i)

EL REY DE THULE

Hubo una vez un rey en Thule
fiel hasta el día de la muerte,
a quien dejó su dulce amada
al morir una copa de oro.

Tanto estimaba aquella copa
que cuantas veces la vaciaba
en los banquetes, sus dos ojos
con las lágrimas se inundaban.

Y cuando vino al fin la muerte,
contó los reinos de su imperio;
todo lo deja a su heredero:
de la copa no se desprende.

Presidiendo la regia mesa
rodeado está de caballeros,
en el salón de los mayores,
de aquel castillo junto al mar.

Sentado el bebedor anciano
apuraba allí su brindis último,
y la sagrada copa arroja
al hondo mar desde la altura.

La vio caer, la vio llenarse,
la vio hundirse en el negro mar,
se apagaron sus tristes ojos;
ya no volvió a beber jamás.

(Norberto Silvetti Paz)

AUGUSTO SALAZAR BONDY:

Bartolomé o de la dominación.

Buenos Aires, Editorial Ciencia Nueva, 1974. 95 p.

Bartolomé o de la dominación, libro póstumo de Salazar, ha sido escrito siguiendo la vieja tradición filosófica, a modo de diálogo, esta breve obra presenta, en su forma madura, los lineamientos sustanciales del pensamiento político y antropológico de Salazar. En general, y aunque el autor no lo ha hecho expresamente, pueden distinguirse hasta cinco estampas o partes del diálogo en función de los temas que se tratan en cada una de ellas. El tránsito de una estampa a otra está marcado por la salida o entrada de un nuevo personaje.

Cada uno de los seis personajes tiene un doble valor simbólico, en la medida en que no sólo representa a un personaje histórico real, sino que es también vocero de los puntos de vista de uno de los principales grupos de interés que existen en la actualidad. Así, Bartolomé está tanto por Bartolomé de las Casas, el Obispo de Chiapa y célebre defensor de los indios, como por los sectores más progresistas de la Iglesia Católica latinoamericana, como lo indican las referencias a Camilo Torres, Ernesto Cardenal y a la **teología de la libe-**

ración (cf. p. 92). Hatuey es el famoso cacique del mismo nombre (cf. p. 55) y el símbolo del hombre de acción y revolucionario latinoamericano. A eso se debe quizá el nombre de **Ernesto** con el que Bartolomé quiere bautizarlo y que connota el del revolucionario cubano-argentino Ernesto **Che** Guevara. Micaela es, probablemente, Micaela Bastidas y, por añadidura, un lúcido abogado del movimiento de liberación femenina. Ginés trae a la memoria no sólo al contrincante de De las Casas, Ginés de Sepúlveda autor del **Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios**, sino también a cualquiera de los apologistas modernos del imperialismo. Frans es Frantz Fanon (cf. p. 37) el gran pensador y líder revolucionario argelino. Más que reproducir al pie de la letra la tesis de los personajes reales que evocan, los parlamentos de los personajes del diálogo comunican en forma genérica el espíritu de esas tesis. A Salazar se le puede descubrir hablando y razonando por boca de más de uno de sus personajes.

El son está marcado por la conversación entre Bartolomé y Hatuey. La evolución del pensamiento de esos personajes determina el progreso de la argumentación.

La primera estampa, que va de la p. 3 a la p. 32, tiene como prota-

gonistas a don Diego, una autoridad colonial de antaño tan intransigente como las de hoy, a Bartolomé y a Hatuey. Los tres discuten, entre otros, las nociones de **dominación, dependencia, cosificación, trabajo alienado y liberación.**

La perspectiva de Bartolomé es la de un racionalista cristiano, que si bien justifica la colonización en la medida en que se conciba como una empresa **civilizadora** destinada a la propagación de la fe, increpa a don Diego el hecho de que el interés religioso haya sido relegado a un segundo plano y subordinado al afán de acumular poder y riquezas, de modo que los indios que, en principio, debían haber sido dignificados, resultaban degradados en su calidad de seres humanos y reducidos a la categoría de cosas.

Por sobre las diferencias accidentales, concibe Bartolomé una naturaleza, una esencia humana única que "es la libertad en acto" (p. 28). Es precisamente esa esencia la que distingue a los hombres de los animales y de las cosas, la que determina su dignidad. Por debajo de esa naturaleza primaria existe, ciertamente, una **segunda naturaleza** (p. 28) que no comparthen todos los hombres y que queda definida por determinaciones accidentales tales como la raza, el sexo, la edad, etc. Pero ninguna de esas determinaciones, piensa Bartolomé, puede ser válidamente aducida como justificación para el avasallamiento de un hombre o de un grupo de hombres.

Ahora bien, debido a factores que no se especifican claramente, esas determinaciones accidentales llegan a constituirse, a través de un proceso histórico, en base para la

división de la humanidad en grupos antagónicos que establecen entre sí relaciones de dominación. Se distingue la dominación de la dependencia, en la medida en que esta última implica reciprocidad y equidad, es decir, una suerte de intercambio de servicios que no supone una relación de sometimiento (p. 17). La dependencia, sin embargo, puede devenir en dominación. La relación de dominación implica la subyugación de una parte por la otra y, por ende, el surgimiento de mecanismos de opresión y explotación (p. 16).

Cuando hay dominación la **libertad de alguien** y, por lo tanto, su esencia humana ha sido negada. Sometido a los vaivenes de la voluntad del dominador, el dominado ha sido cosificado. Una vez producida la cosificación, la relación entre las partes se hace cada vez más difícil: "la humanidad resulta irremediablemente fraccionada en dos grupos opuestos" (p. 21) cuyas relaciones están mediadas por la desconfianza mutua, el resentimiento y el odio. Y esto que vale para las relaciones entre individuos vale igualmente para las relaciones entre naciones (p. 22). Con esto, obviamente, se abren las puertas para una teoría general de la dominación.

A diferencia de los teóricos marxistas clásicos, Bartolomé piensa que la emancipación del hombre no se logra cabalmente con sólo cancelar el trabajo alienado. Ese es indiscutiblemente un elemento primordial, una razón necesaria, sí, pero no una razón suficiente.

Una confusión de este tipo ha llevado a Hatuey a pesar que las mujeres de su pueblo habían al-

canzado su emancipación total en la sociedad pre-hispánica. Este tema, que empieza a tratarse en la primera estampa, se volverá a tratar en la segunda en presencia de Micaela. Bartolomé, acogiendo a su definición de la esencia del hombre, ve en la falta de libertad un signo de la alienación de la mujer india de la época pre-hispánica. Es decir, si bien la mujer india no estaba oprimida en cuanto miembro de su sociedad, dado que su sociedad no estaba sometida, si lo estaba, sin embargo, en cuanto mujer. En cierto sentido, su humanismo abstracto ha conducido a Bartolomé a un radicalismo mayor que el alcanzado por Hatuey, quien, por el momento, entiende la liberación como una vuelta al pasado. Para Bartolomé la liberación real demanda la "transformación de todas las relaciones sociales" (p. 31) que de algún modo limiten la libertad del hombre.

La verdadera limitación de ese humanismo sale a luz cuando se discute la relación entre práctica política y conciencia revolucionaria. Bartolomé concibe la liberación como la mostración de la injusticia. Fundamentalmente se trata pues de transformar las conciencias. La tarea de mostración, de otro lado, está a cargo de la filosofía que, cuando busca la verdad en general, despliega su fuerza liberadora permitiendo al oprimido entender el mundo que se le había tornado ininteligible, oscuro a causa del sometimiento. Frente a esto, lo que verdaderamente interesa a Hatuey y a Micaela es la acción revolucionaria. En este sentido, la filosofía les resulta útil siempre que sus

premisas impliquen máximas para la acción revolucionaria.

Todo esto se aclarará aún más con la irrupción, en la tercera etapa, de Frans, quien muestra a Bartolomé que, a pesar de haber avanzado considerablemente en el desenmascaramiento de las ideologías que pretenden justificar la guerra de conquista y el sometimiento de los **condenados de la tierra**, a pesar, pues, de haberse aproximado al "fundamento de toda libertad" (p. 46), se ha detenido antes de dar el salto definitivo, el salto que va de la "conciencia liberal a la conciencia libertaria" (p. 56).

En última instancia, Frans exhibe el carácter unilateral del humanismo abstracto del occidental. Existe, le dice Frans a Hatuey, una diferencia profunda, insalvable, entre la conciencia del occidental y la del oprimido. La primera, atada a una concepción abstracta del hombre, es incapaz de reconocer al hombre real y concreto como una suma de determinaciones, de **maneras de ser** distintas entre sí. Para el occidental la universalización es, por tanto, universalización de su propia manera de ser. De allí, precisamente, que Bartolomé no pueda percatarse de la ilegitimidad esencial de la colonización que él concibe como evangelización, como actividad misionera. Sólo a los condenados de la tierra está dada, por ende, la posibilidad de erigir un 'orden realmente humano', de reconocer y de realizar la verdadera universalidad del hombre. Y esto lo logran los oprimidos empezando por afirmarse en su propio ser. El proceso que se inicia con esta autoafirmación que se

muestra como una rebelión ciega, instintiva, culmina con la instauración plena del reino de la libertad (p. 60).

Ahora bien, el proceso de liberación se entiende sólo a partir de la dialéctica misma de la dominación. El punto de partida de ese proceso dialéctico es la pretensión del dominador de mantener al dominado en su estado de opresión. Pero para asegurar el logro de ese objetivo, el dominador debe recurrir al uso de la violencia, debe acentuar la represión haciendo cada vez más difícil la convivencia pacífica con el dominado. Es el primer momento de la dialéctica de la dominación.

En un segundo momento, se produce la revuelta de los oprimidos. Una revuelta que, por carecer todavía de metas precisas, puede ser absorbida en un tercer momento por el dominador, el momento de la **integración del dominado** (p. 57). Presionado, el dominador hace algunas concesiones manteniendo, sin embargo, en lo sustancial, el orden social que garantiza sus privilegios. A esta altura se presenta el peligro del reformismo, en el que fácilmente pueden caer las conciencias liberales como las de Bartolomé. Pero muy pronto el reformismo (la integración) que no es sino un estratagema dilatorio, se hunde y genera una tensión aún mayor que la que existía antes que desemboca en un cuarto momento: el momento de la negación total del dominador, el momento de la guerra revolucionaria que culmina con la cancelación de toda relación de dominación.

Así pues, la comprensión que posee Bartolomé de la dialéctica de

la dominación resulta mediatizada en la medida en que, a pesar de reconocerla como un fenómeno real, no reconoce su proceso real. Sólo la práctica revolucionaria es **universalizable**, pues esto que sólo ella apunta a la creación de un orden en que todos los hombres, sin distinción alguna, puedan realizarse como tales (p. 65). O, dicho de otro modo, los ideales del oprimido son los únicos que pueden universalizarse sin necesidad de multiplicar la dominación y los privilegios, pues sólo ellos pueden realizarse en el marco de un orden social capaz de compatibilizar la disparidad de los intereses individuales y de grupo.

En la cuarta estampa se discute, por primera vez, la conexión entre el fenómeno de la dominación y las relaciones o formas de propiedad. "La dominación", dice Bartolomé, "acompaña como una sombra a la propiedad privada" (p. 68). Con un brillante análisis, Bartolomé devela la argumentación ideológica que lleva de la justificación de la posesión de ciertos bienes para la satisfacción de las necesidades humanas más elementales, hasta la pseudo-justificación del derecho de propiedad sobre los medios de producción. A eso agrega Hatuey como una prueba más de la vinculación entre propiedad privada y dominación el surgimiento de grupos de poder dentro de las sociedades dominadas; grupos que actúan como intermediarios o agentes de los intereses del dominador y que basan sus privilegios en la acumulación que les permite generar la vigencia de la propiedad privada de los medios de producción.

Pero Bartolomé, y con él Salazar,

se guardan muy bien de transformarse en apologistas del estatismo, llevando el análisis de las formas de propiedad hasta sus últimas consecuencias. En efecto, aclarando una preocupación de Hatuey, Bartolomé señala el peligro de que la revolución triunfante permita la concentración del poder de decisión en unas pocas manos. En ese caso, apunta Bartolomé (cf. pp. 75, 76), aun cuando aquellos que concentran el poder de decisión no sean reconocidos formalmente como los propietarios de los medios de producción, podrían en la práctica manipular a los hombres a los que, en un principio, deberían servir.

La construcción de la sociedad en que la libertad esté cabalmente realizada, demanda, pues, que se complemente la socialización de los medios de producción y de los mecanismos de apropiación, con un mecanismo político de **autocorrección** (p. 76) que garantice la "participación efectiva del pueblo" en el ejercicio del poder.

Esta discusión conduce directamente al tratamiento del problema clásico de la legitimidad del ejercicio del poder. Aquí la tesis de Salazar, expresada por boca de Bartolomé, difiere radicalmente de la de los pensadores del liberalismo político. "La legitimidad", afirma, "viene por el modo de ejercer el mando y no por el origen" (p. 78). He allí la base para la recusación de la democracia representativa burguesa. Los actos del poder público no son buenos y legítimos porque los realiza un funcionario elegido en votación, sino exclusivamente porque persiguen la cancelación de las relaciones de dominación. Es en función de ese tipo

de consideraciones que los revolucionarios deben evaluar las realizaciones de cualquier poder establecido. La participación es, justamente, la institucionalización de ese derecho de evaluación.

De lo anterior deduce Salazar tres principios que deben guiar la construcción de la sociedad justa, a saber: 1) la sociedad debe ser **racional** y alcanza a serlo cuando se respeta la vieja regla de oro del cristianismo que prescribe dar a los otros el trato que uno quiere recibir de ellos (p. 79). De esa regla se sigue, entre otras cosas, la necesidad de evitar que la división del trabajo asuma una forma impositiva en la sociedad libre que se aspira a edificar; 2) siempre en aras de la racionalidad, que le parece a Salazar la mejor garantía de justicia, debe procurarse la utilización cabal de los recursos y la 'vigencia de una razón operativa' (p. 81) como el mejor modo de combatir el **despilfarro** y la ineficacia; 3) la necesidad de bloquear el surgimiento de una clase que monopolice el poder implica, como ya se ha visto, la institucionalización de la participación.

La última estampa nos enfrenta a un tema caro a Salazar: el de la cultura de la dominación. La liberación no puede concretarse mientras no alcance el mismo grado de radicalidad de la dominación que es totalizante y que degrada no sólo la vida material, sino también la vida espiritual del hombre. Se hace pues imprescindible una crítica de la cultura que, anota Hatuey, debe incluir en el caso de América, una crítica de la religión, una **teología de la dominación**.

Al final, y a pesar del relativo

acuerdo que han alcanzado, Hatuey y Bartolomé deben enrumbarse por caminos distintos. Las limitaciones de su conciencia occidental no le permiten a Bartolomé comprender la legitimidad de la guerra revolucionaria. Los **condenados de la tierra**, nos dice Salazar, están solos a fin de cuentas y no pueden pretender alcanzar su liberación sino en base a su propio esfuerzo.

El libro de Salazar es una contribución importante al pensamien-

to filosófico y político peruano y tecermundista y, seguramente, dará mucho de que hablar en el futuro próximo. Una evaluación profunda y minuciosa deberá incidir sobre la tónica racionalista de la obra que, en gran medida, pretende fundar una suerte de **moral social** capaz de conciliar los grandes ideales éticos del racionalismo moderno con las tendencias reales surgidas en las sociedades del Tercer Mundo en vías de liberación.

Juan Abugattás A.

FRANCISCO MIRO QUESADA:
Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 240 p.

Desde 1940, se insiste en hablar del nacimiento y desarrollo de una filosofía americana. No se trata sólo de reconocer el hecho de que en América se ha cultivado la filosofía, sino de algo más significativo: crear una auténtica y original reflexión filosófica desde la circunstancia histórica y geográfica que es América.

El planteamiento de este proyecto se ha convertido a su vez en tema de reflexión filosófica. Para Augusto Salazar Bondy en **¿Existe una filosofía de nuestra América?** "nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental... La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca

una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación" (p. 131). Para Leopoldo Zea en **La filosofía americana como filosofía sin más** "... a la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América, sólo cabe una respuesta, no sólo es posible sino lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad. En esta filosofía, en la de lo que ha sido posible realizar, está la base de lo que se quiere seguir realizando" (pp. 157-158).

Observa Zea que "Se perfila una nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción eficaz que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible eficacia" (p. 159). "Una nueva actitud que cumplirá, también, su función, como la que le antecedió cumplió la suya. No ya sólo una filosofía de nuestra América y para

nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre" (p. 160).

Desde la perspectiva de una escuela filosófica peruana y una mexicana se dan así posiciones antagónicas. Para la primera, nuestra filosofía ha sido y es inauténtica e imitativa, para la segunda, sin cuidarse de su autenticidad o inautenticidad, nuestra filosofía tiene ya sus realizaciones y constituyen las bases del futuro quehacer filosófico caracterizado más por la acción eficaz que la filosofía ha producido en nuestro transcurrir histórico, que por la actitud teórica y especulativa.

La obra que reseñamos está enmarcada desde una perspectiva histórica que permite dar cuenta del porqué de estas posiciones diferentes, al mismo tiempo que constituye una verdadera crónica del proceso mismo vivido por nuestro autor como testigo de excepción.

El movimiento filosófico peruano tiene en Francisco Miró Quesada a uno de sus más destacados exponentes no sólo por ser gran conocedor de las corrientes del filosofar actual sino porque ha contribuido como investigador serio a enriquecer nuestro patrimonio reflexivo con obras de carácter riguroso y sistemático sobre temas epistemológicos y lógicos. Su labor de difusión de sistemas y doctrinas filosóficas es ampliamente conocida, sobre todo en lo que respecta a la corriente fenomenológica y a la lógica simbólica. La epistemología de la matemática, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la ciencia y otras disciplinas se han visto enriquecidas con su obra

escrita y su labor de enseñanza en nuestros medios universitarios.

De un lado se da en Francisco Miró Quesada esta obra de difusión estrictamente filosófica, situada dentro de la perspectiva clásica del quehacer filosófico y que él ha cumplido a cabalidad, de otro lado tenemos una producción orientada hacia el examen y la búsqueda de soluciones teóricas a los problemas de nuestra praxis política, es decir una realización como ideólogo.

El que su quehacer intelectual se haya venido desarrollando entre estas dos vertientes es de suyo significativo, pero nos obliga a situarlo en relación con la obra que motiva el presente comentario. Cabría calificar a Francisco Miró Quesada de filósofo e ideólogo y esto no porque él se lo haya propuesto sino porque el transcurrir de nuestra filosofía y su autenticidad como pensador lo han conducido a la realización desde ambas dimensiones. Y es que el transcurrir histórico de nuestra filosofía se venía dando hasta hace poco más o menos cuatro décadas como quehacer eminentemente académico, separado formalmente del pensamiento que se inspiraba en determinadas concepciones filosóficas a fin de hacerlas válidas mediante su aplicación reflexiva a determinadas coyunturas históricas. Ambas líneas de pensamiento, filosófico e ideológico, terminarían en franco y abierto enfrentamiento, enfrentamiento que en el caso de filósofos como Francisco Miró Quesada queda disipado al asumir la doble tarea y que en el plano del transcurrir histórico de nuestra filosofía significa un momento de síntesis que recoge en armoniosa simbiosis un momento de

superación de nuestra filosofía logrado a través de la reflexión genuina y original.

Consideramos sin embargo que se da una tercera dimensión en nuestro pensador que es la que responde a la necesidad de hacer desde América y con motivo de América una reflexión genuina y original y desde esta perspectiva ha escrito ensayos como **El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana** (1962); **Cultura europea y cultura latinoamericana** (1966); **Realité et possibilité de la culture latino-américaine** (1969); **La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico** (1974) y últimamente **Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano**.

Se trata, en verdad, de una publicación un tanto tardía ya que fue escrita en 1956, cuestión que hay que tener muy en cuenta para su ubicación en el desenvolvimiento de la problemática de la filosofía latinoamericana y su ulterior producción. La obra está constituida por tres secciones, ocho capítulos y treinticinco sub-capítulos, aparte del prólogo.

En el prólogo relata Miró Quesada su encuentro en Lima, en 1946, con Leopoldo Zea. Sus concepciones acerca de lo que debía ser la filosofía latinoamericana, que diferían de manera irreconciliable, originan una vigorosa polémica. Para Zea "la única manera de hacer filosofía era meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial". Para nuestro autor "la

única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actuar y tratar de hacer aportaciones interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes" (pp. 7-8).

A pesar de las divergencias en ambos se da una misma obsesión y un mismo afán: el de ser auténticos filósofos, es decir ser capaces de pensar y repensar por cuenta propia y tratar de encontrar soluciones, con esto harían "una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles" (p. 9). Esta aspiración de veracidad era reveladora de la conciencia angustiada frente a la disciplina y al hacer filosófico, ambos tenían conciencia de que nuestro "filosofar había sido un mero reflejo" el europeo y querían que dejara de ser reflejo para transformarlo en irradiación propia", y agrega "Sólo así podríamos librarnos del 'complejo de inferioridad' característico del latinoamericano frente a la cultura europea" (pp. 10-11).

Comprendí entonces, dice Miró Quesada, la justificación y el sentido de esta posición latinoamericanista. "Se trataba de algo tan importante, tan característico de la cultura latinoamericana, tan fecundo para nuestra creatividad filosófica, que era imposible no sentir la tentación de analizar e interpretar el proceso" (p. 11).

El análisis e interpretación del

proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada abarca tres generaciones de filósofos. Conviene indicar que la tercera generación, o sea la última, es aquella que fluctuaba entre los treinticinco y cincuenticinco años al momento de escribir la obra que reseñamos.

En la Primera Sección: **El problema de la filosofía latinoamericana** se aborda el análisis del proyecto de un filosofar auténtico (Cap. I). El surgir de la filosofía en nuestro continente se debe a un acto de 'inseminación artificial' de una tradición extranjera. **La gran ruptura** se produce cuando América al romper con la metrópoli se ve obligada a cortar con lo que hasta entonces había constituido su tradición cultural. Se encuentra así ante la imposibilidad de filosofar por cuenta propia por carecer de antecedentes filosóficos genuinos y originales. Abruptamente se produce un fenómeno específicamente americano: unos cuantos hombres intentan repentinamente pensar filosóficamente sin ningún apoyo en la tradición cultural del medio circundante. Son los llamados 'Patriarcas' de la filosofía latinoamericana, o primera generación de filósofos. Su rol histórico consistió en difundir la filosofía desde fines del siglo pasado y principios del presente. Ven a la filosofía como **un non plus ultra** y enseñan a los grandes maestros de la filosofía occidental (Bergson, Croce, Nietzsche, los neokantianos, la historia de la cultura, Euckel y Simmel). En este quehacer experimentan **la vivencia del desenfoque** de nuestro estado cultural que atribuyen a dos limitaciones bási-

cas: Falta de perspectiva histórica y de formación humanística lo cual los conduce a considerar que para una cabal comprensión de su contemporáneo europeo les es indispensable instalarse con plenitud en la corriente histórica occidental y deben recuperar las formas educacionales humanísticas también abandonadas al producirse la ruptura con la tradición cultural. Procuran así una **recuperación anabásica**, es decir crear las bases cultural y el instrumento intelectual adecuado para hacerlo todo desde el principio. Esta recuperación de las bases mismas de la cultura occidental: **instalación en la historia y tecnificación humanística** origina **el proyecto latinoamericano de filosofar como decisión de hacer filosofía auténtica**. Por otro lado, en su interior, el proyecto implicaba la fe de poder superar una 'malformación intelectual' y la duda de que debido a ella no se pudiera llegar nunca al nivel de la autenticidad filosófica. Igualmente, se daba instalado en el proyecto un elemento fundamental consistente en un sentimiento de subordinación del americano frente al pensamiento europeo, este **complejo de inferioridad** ha de matizar e iluminar todos los momentos del proyecto y del proceso que ha de afectar a nuestra filosofía, y a su vez explica la **labilidad ontológica** de nuestros filósofos. En el hecho de consistir el proyecto en "ser como" alguien, en llegar a ser "como otro", el situarse en un plano de inferioridad y de insuficiencia permite afirmar que el ser del filósofo latinoamericano es un ser lábil, un ser que fluctúa entre la plenitud y la insuficiencia, oscila entre el en-

tusiasmo de la próxima realización y la desesperanza de llegar a la meta.

Desde un punto de vista generacional, los patriarcas (Korn, Vasconcelos, Deustua, Ingenieros, Vaz Ferreira, Medina) constituyen el proyecto; los forjadores, segunda generación (Romero, Ramos) asumen la continuidad del proyecto aceptando en su presente el sentimiento de inferioridad frente al pensamiento europeo, pero trasladando la solución al futuro (a la tercera generación). Realizan un admirable esfuerzo recuperativo al establecer su tarea: preparar el terreno, formar a las nuevas generaciones para que ellos puedan completar el gran movimiento iniciado. La responsabilidad recae así en la generación joven, que comienza a hacerse sentir con intensidad creciente por las décadas del cincuenta a sesenta y que es la que verdaderamente ha modelado el carácter de la filosofía latinoamericana ya que continúa el movimiento de recuperación iniciado por los primeros discípulos y se diferencia de ellos en que trata de llevarlo hasta sus últimas consecuencias. Hacer filosofía significa para ellos llegar a pensar por sí mismos los grandes temas del filosofar occidental. Significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno. Por eso, dice Miró Quesada, la originalidad del filósofo latinoamericano se concibe como la culminación de un largo proceso asimilativo, como el resultado personal inevitable a que tiene que llegar quien ha comprendido hasta sus últimos fundamentos el pensamiento filosófico en su ex-

presión histórica para llegar a descubrir su propio camino.

La Segunda Sección: **La bifurcación** está dedicada al estudio del fenómeno de la bipartición de la tercera generación en dos grupos antagonicos. Partiendo de la consideración de que el filósofo joven es un hombre que experimenta la vivencia de la labilidad en forma 'punzante' tiene que decidir si debe aún permanecer en la condición de epígono, asimilando el pensamiento occidental y preparándose para comprenderlo hasta sus últimas sedimentaciones o si tiene que empezar a hablar por sí mismo. Tiene por lo tanto, dice nuestro autor, que hacer una gran elección sobre sí mismo. La situación problemática que conduce a la tercera generación a elegir una respuesta (Cap. II) ha originado la bifurcación del quehacer filosófico latinoamericano en tanto la situación de tensión producida por la exigencia 'extrínseca' de hacer filosofía auténtica los conduzca a: **la respuesta afirmativa** que es **conquista de la autenticidad** o a la **respuesta asuntiva** que es **perderse en la teoría**. La respuesta afirmativa asume a su vez dos posiciones: de afirmación inmediata, en cuanto considera que ha llegado el momento de las posibilidades creadoras y de afirmación mediata, en cuanto piensa que se puede hacer filosofía auténtica, pero no ha llegado aún el momento. En términos generales para el grupo afirmativo la autenticidad de nuestro filosofar no puede darse en un filosofar a la europea, sino que debe hallarse en un tipo de filosofar diferente. Con esta consideración se aparta

de la línea general del movimiento recuperativo y son ellos los que dan lugar a la bifurcación. La respuesta negativa, corresponde a un grupo más numeroso de filósofos, y consiste en asumir los valores de la filosofía europea, poniendo el sentido de la autenticidad en la creación de ideas originales en el tratamiento de los grandes problemas del pensamiento occidental. Para ellos es aún necesario seguir el camino de formación impuesto por la generación forjadora ya que la recuperación no ha concluido todavía.

El grupo que asume la actitud afirmativa es poco numeroso, pero compacto y unitario, ha ido modelando su esencia (Cap. III) en México y caracteriza a la joven filosofía mexicana en una actitud coincidente con la actitud general de ese país de afirmación de sus más profundas esencias. **La actitud "afirmativa" como producto de la filosofía mexicana** es consecuencia de una línea de pensamiento que proclama que sólo la meditación sobre la propia realidad puede producir la autenticidad filosófica. Esta original concepción se debe a que la filosofía mexicana ha pasado por **el puente del historicismo** español y en especial por la influencia personal que ha ejercido el maestro José Gaos. En efecto, los principios del historicismo, que señalan que no hay una filosofía mejor que otra y de que toda filosofía es relativa a su circunstancia histórica, fundamentan el análisis de la realidad mexicana, más aún, la realidad es la que origina las situaciones de donde se derivan los verdaderos problemas y el esfuerzo por resolverlos, con sentido di-

recto y concreto, es, justamente, lo que habrá de producir soluciones filosóficas auténticas. Establecida esta relación entre el pensamiento y la 'circunstancia' la meta del movimiento filosófico mexicano se constituye en el 'hombre mexicano' en tanto entidad histórica, es decir en tanto ser que se constituye en un tiempo y en una región dados. Se elabora entonces, con gran energía y con profundo sentido histórico, un movimiento de **recuperación vernacular** con el objeto de instalarse en la historia de su propio pensamiento. Se empieza por elaborar la historia del pensamiento mexicano y se culmina por abordar, a través de la colección **México y lo mexicano**, dirigida por Leopoldo Zea, todos los grandes temas de la cultura mexicana. Esta recuperación vernacular obtiene prontamente una pauta para interpretar el sentido del movimiento filosófico en México y en América Latina: la filosofía positivista se había puesto al servicio de nuestra realidad, el sentido de la filosofía ha consistido en ser aplicada como un instrumento para la comprensión y la justificación de la realidad, debemos, por lo tanto —dicen— hacer lo que, siguiendo un hondo instinto, hicieron nuestros antecesores positivistas: debemos echar mano a los sistemas filosóficos europeos más adecuados para ser adaptados a nuestra realidad. Consideran así que deben hacer uso del historicismo y del existencialismo, de este último en cuanto permite plantear el problema del ser del mexicano iniciado con la revolución de 1910, cuando las grandes masas cuyo ser había sido fijado al mínimo nivel

se convierten de factor marginal en factor principal de la vida mexicana, lo que obliga a interpretar el dinamismo histórico que conduce al pueblo mexicano hasta la presente situación y es el existencialismo, en el plano ontológico, el que les permitirá plantear sobre bases verdaderamente filosóficas "el problema del ser del mexicano, cuyo esclarecimiento habrá de revelar el sentido último del gran movimiento histórico que empieza en 1910, y que se incuba desde el momento mismo en que el conquistador español pone pie en tierra americana y que caracteriza e informa toda la vida del México contemporáneo" (p. 104). **En la conquista de su propio ser** ha encontrado el grupo afirmativo la solución al problema de un filosofar auténtico y el filósofo en tanto asume su situación histórica concreta se ve impelido a tener que revelar a la comunidad mexicana su propio ser y la elección de su destino. Aparece así la idea de la **filosofía como responsabilidad** y la del ser del filósofo como comprometido con una circunstancia concreta, con una realidad, ante la cual ya no puede permanecer indiferente. Todo lo dicho sobre México puede aplicarse a Latinoamérica: "Ser filósofo latinoamericano significa tener el coraje suficiente para revelar a la conciencia de sus contemporáneos cuál es el destino de América Latina" (p. 106).

La actitud del grupo asuntivo es expuesta en la fascinación del problema (Cap. IV). Su posición es el resultado de la tensión de dos exigencias contrapuestas: de creación auténtica y de formación suficiente. Se da en ellos un **renunciamiento ambiguo** en cuanto renun-

cian a la creación de una filosofía auténtica, pero no renuncian a obtener una formación suficiente, por eso siguen compenetrándose y produciendo dentro de las teorías occidentales. Con esta actividad postergan temporalmente la creación y avanzan hacia la autenticidad, en razón de la dificultad propia a la recuperación y ante el reconocimiento de que las circunstancias culturales no están aún logradas. Consideran que la filosofía es exigencia, esfuerzo, constancia, renunciamiento y trabajoso proceso de formación. Por eso la trayectoria de la tercera generación es **una larga y dolorosa ascesis** de estudio intensivo, dominio de textos clásicos y modernos, conocimiento de idiomas, manejo de técnicas, es decir dominio cabal de la temática filosófica para poder entrar a la creación verdadera. Desde estos supuestos para el pensador del grupo asuntivo lo valioso son los grandes temas de la filosofía occidental que portan una significación inmanente desligada de la circunstancia que los produjo, con lo cual están inscritos en una concepción opuesta al historicismo y por lo tanto al grupo afirmativo. En efecto, las actitudes de los dos grupos de la tercera generación revelan dos concepciones antagónicas de la filosofía. El grupo asuntivo considera a la **filosofía como vocación desinteresada**, como un fin en sí mismo, con valor suprahistórico e intrínseco. Su realización, o el vivirla plenamente, nada tiene que ver con la realidad ni con su medio y aunque no se obtengan resultados prácticos con ella o no se logre aplicarla a una realidad vale la pena filosofar, o la adquisición de una

forma de conocimiento, se la viola, se la desfigura, y se la reduce a una disciplina bastarda y secundaria. Esto no quiere decir que el filósofo del grupo asuntivo no se muestre frente a su medio con profunda inquietud, lo que sucede es que para él la filosofía no puede quedar reducida a ocuparse de temas circunscritos a la problemática de su propia circunstancia histórica, ya que el estudio y el tratamiento de los temas puros, el entrenamiento en la especulación del tema abstracto prepara para el tratamiento de los temas concretos con resultados más profundos y duraderos que el pensamiento empírico e, incluso, científico. Por otro lado, considera que en Latinoamérica el pensamiento, expresión suprema de la realidad histórica, está llamado a un gran destino y que su decisión está dada al contribuir, desde una posición que considera más concreta y realista, al crecimiento y a la maduración de ese pensamiento. En conclusión, la verdadera responsabilidad del filósofo latinoamericano, según el grupo asuntivo, consiste en "trabajar intensamente en filosofía, sumirse apasionadamente en los abismos de la teoría pura, incrementar incansablemente la asimilación de ideas y teorías y acercarse cada vez más a la creación auténtica" (p. 118).

La tercera sección: **Verificaciones.** La generación forjadora procura la comprobación del proceso de la filosofía latinoamericana en un retroceso a la segunda generación. Se interpreta la obra no escrita de Francisco Romero (Caps. V y VI), el forjador más caracterizado del movimiento histórico cultural que Miró Quesada ha deno-

minado el "proyecto latinoamericano de filosofar". Fue el primero en adquirir conciencia del proyecto viviéndolo con mayor claridad e intensidad al situarse en el plano latinoamericano desde donde ejerció, tanto en el trabajo personal como a través de su correspondencia, una influencia que abarcó las tres generaciones y cuya motivación primordial fue realizar la filosofía latinoamericana. Su manera de verla como realidad viva e interconexa parte de la convicción de que en nuestro continente existe un movimiento filosófico que se da en términos de comunidad, como un todo orgánico, en el que las diversas partes se complementan funcionalmente, razón por la cual Romero consideró imprescindible determinar el contenido y la dirección del movimiento. Desde esta perspectiva su influencia ha contribuido a delinear los principales caracteres de un tipo de filosofar latinoamericano que ve a la filosofía como actualidad, como maduración y como verdad: actualidad como orientación hacia Europa y apertura a la contemporaneidad; madurez como impulso hacia la recuperación de la tradición histórica en la dinámica del filosofar; y verdad como convicción de la validez suprahistórica de determinadas verdades filosóficas, o por lo menos de la necesidad de perseguir un ideal de validez suprahistórico para dar sentido a toda actividad filosófica. Desde esta perspectiva es un clásico representante del grupo asuntivo, pero también tuvo puntos de vista personales sobre la filosofía latinoamericana, que Miró Quesada destaca por no haber obtenido de Romero una conveniente

difusión escrita, y que están referidos a la **filosofía latinoamericana como panoramicidad** y a la inescorabilidad de nuestro pensamiento. La panoramicidad se constituye por la atención que el filósofo imparte a todos los temas y a los más variados autores de la filosofía occidental, se sitúa así en una perspectiva privilegiada de visión panorámica lo cual le permite superar las graves limitaciones de regionalismo y dogmatismo que cercan al europeo. Consecuencia de esta panoramicidad es que en América Latina no existen "escuelas" filosóficas y es que cada pensador se siente en relación a los principios de la teoría que ha escogido libre y sin compromiso dada la relatividad que presenta toda escuela por mayor que sea su importancia o el lapso de su apogeo.

En lo que respecta a la obra escrita de Francisco Romero hay que tener en cuenta un doble **aspecto: recuperativo** en cuanto la orientación hacia la contemporaneidad europea se extiende en su máxima amplitud con decisión radical de comprenderla a fondo y **creador** en tanto, que pese a la tarea que como forjador se impuso de desarrollar una labor docente para que las futuras generaciones pudieran llegar a la creación auténtica, se da en su obra un pensamiento propio, una creación por sedimentación o filtración que permite hablar de una forma de creación del filósofo latinoamericano en el período recuperativo. Estas concepciones se encuentran en sus diversas obras en forma de capítulos, anotaciones o meras apuntaciones, para culminar en su **Teoría del hombre**, obra donde su pensamien-

to llega a la verdad y a la maduración y donde el estilo didáctico "de luminosa y sobria calidad" se da en un sólido y estructurado nivel de fundamentación histórica.

Observa el autor, en algo sobre estratigrafía peruana (Cap. VII), que en nuestro país se presenta inmediatamente después de Deustua una generación que obliga, por la índole de su participación en la formación, marcha y realización del proyecto, a ser analizada como dos subgeneraciones de la segunda generación. En **patriarcas, polígrafos y estructuradores** establece que inmediatamente después de Deustua se presenta el primer subestrato cuyos componentes no son aún filósofos, son más bien hombres de letras, ensayistas o **polígrafos** que abordan innumerables temas con aliento filosófico y sólo en algunas oportunidades escriben sobre asuntos estrictamente filosóficos, pero acusan clara conciencia del desenfoque, conocimiento directo con los textos europeos y una cierta originalidad. Esta generación de polígrafos tiene tres miembros principales: Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaunde y Oscar Miró Quesada. El segundo subestrato, o generación estructuradora, es más semejante a la segunda generación tal como se da en México o en Argentina, está constituido por gente mucho más especializada en filosofía que la del subestrato anterior, tienen clara conciencia del proyecto, de la necesidad recuperativa tanto histórica como humanística, y su originalidad es consecuencia de la asimilación directa del pensamiento de los más representativos filósofos europeos. Con ellos comien-

za la filosofía en el Perú como movimiento organizado, siendo Julio Chiriboga, Honorio Delgado y Mariano Iberico sus más caracterizados representantes.

A ambos substratos de pensadores dedica Miró Quesada interesantes estudios monográficos, cuyo núcleo básico está orientado a demostrar el significativo aporte de cada uno de ellos al proyecto de un filosofar auténtico.

La obra que venimos reseñando finaliza con Leopoldo Zea y el "Hiperión" (Cap. VIII). Zea es el hombre de la tercera generación que mejor representa la respuesta afirmativa a la exigencia de su circunstancia histórica. Toda su obra se desarrolla con la seguridad interior de quien asume que le ha llegado el momento de filosofar auténticamente. La exigencia de creación filosófica, ante la que se enfrenta el filósofo joven, ha sido resuelta por Zea en la revelación de la propia realidad, pero "para alcanzar el sentido profundo de una realidad referida a su circunstancia es necesario seguir los hilos de cuya textura está constituida dicha circunstancia" (p. 209), en consecuencia **la vía de la historia** es la única que permitirá alcanzar los "penetrales" de la realidad. Dentro de estas consideraciones generales la labor de Zea se desenvuelve con conciencia histórica y en etapas de penetración previamente establecidas: Se inicia con estudios sobre historia de las ideas, desde la Colonia hasta nuestros días, que le permiten revelar el sentido de nuestro desarrollo filosófico e ideológico y que sería el de haber estado siempre vinculado

a nuestra realidad. Descubre así que el estudio de nuestra realidad da sentido a un filosofar auténtico, lo que lo lleva a proclamar que **el llamado de la responsabilidad** del filósofo latinoamericano, que no puede ni debe eludir, es el estudio de nuestra realidad, para expresarla en logos, en razones, desde nuestra propia circunstancia. Estudios e investigaciones sobre aspectos vertebrales de la realidad mexicana y americana le dan la clara visión de la meta y el destino de "nuestra anhelada filosofía" en **América como revelación**, ya que la revelación de nuestro ser, que es la del hombre americano, nos lleva necesariamente al interrogante central: ¿Cuál es nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos?, ¿Cuál es nuestro ser? Paralelamente e impulsado por su afán afirmativo Zea crea el grupo "Hiperión" dedicado a la tarea de analizar el sentido del ser del latinoamericano y del mexicano. Aparte de los trabajos publicados por Zea, se ocupa Miró Quesada en destacar el impulso que otros dos miembros: Emilio Uranga y Luis Villoro han sabido imprimir al grupo afirmativo.

Consideramos que de la apretada síntesis presentativa de esta obra es posible extraer el rigor estructural en que se desenvuelve la misma. Aparte de esta apreciación es conveniente observar que el análisis e interpretación del proceso de la filosofía latinoamericana que efectúa Miró Quesada permite valorar positivamente el sentido y significación de la trayectoria de nuestro quehacer filosófico, prestigia el ejercicio de la disciplina

y justifica la decisión personal del filósofo frente a lo que considera su tarea auténtica. Es por esta última consideración, una obra de

aliento para quien sienta el imperativo de filosofar, sea desde el plano universal o desde el plano concreto.

María Luisa Rivara de Tuesta

FRANCISCO MIRO QUESADA:

Humanismo y revolución. Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969. 290 p.

Humanismo y revolución es un libro publicado en 1969 y que consta de siete capítulos. Tiene esta obra un propósito muy preciso: "exponer la manera a la vez sistemática y asequible la **ideología humanista**".

En el Cap. I, **El concepto de ideología**, después de señalar que el término **ideología** fue acuñado por Antoine Destutt de Tracy, en 1801, y que ya los empiristas e iluministas consideraron, lo que este vocablo pretende comunicar, como instrumento de clase dominante, define ideología como fundamentación práctica o justificación de la acción política que se proponga forjar una sociedad justa. De ahí su carácter compulsivo, que es uno de sus rasgos principales. La ideología se propone, quiérase o no, crear una sociedad justa. Aquel que asuma una ideología no se puede quedar en la mera asunción sino que tiene que transformarla en acciones políticas. En este sentido, una ideología es una exigencia de realización de valores, entre ellos, el de

la libertad, de la dignidad humana y el valor del hombre mismo. Por eso, una ideología es, por un lado, un conjunto de postulados sobre lo que debe ser una sociedad y, por otro, un conjunto de normas de acción. Los primeros constituyen los principios teleológicos, que tienen que ver con fines, y, las segundas, los principios metamórficos, que tienen que hacer con la praxis, con el cómo llegar a los fines. Esta distinción es importante, porque permite controlar (caso de los partidos) la línea partidaria. Termina con una ligerísima revisión histórica de las ideologías, en cuya cúspide están las ideologías axiomáticas, marcadas por el signo de la lógica formal, que el autor considera como el máximo instrumento de análisis.

El Hombre sin teoría, título del capítulo II, rezuma un optimismo entusiasta y desbordante por la teoría. Nos dice: "Una vez puesta en movimiento tiene una fuerza aterradora, de monstruo que todo lo devora y nada ni nadie puede detener" (p. 71). Nadie puede vivir sin teoría. Añade: "El hombre necesita de la teoría para vivir, sin ella va a la deriva, no se sabe a qué atenerse, es alma perdida, bote sin

timonel" (p. 76). "Si un hombre no tiene una teoría bien determinada sobre el mundo que lo rodea, no puede ni caminar por la calle" (p. 77). A lo largo del capítulo, la exposición oscila entre dos significados de teoría. De acuerdo al primero, teoría es igual a creencia, que en un momento llama teoría inconsciente, espontánea, implícita y, de acuerdo al segundo, es igual a conjunto de hipótesis sobre algún aspecto de la realidad. De ambas teorías se sirven los hombres: los malos para colmar su egoísmo y los buenos para liberar a sus prójimos.

El Cap. III lleva como título **La ideología humanista**. Es una exposición de esta ideología como la mejor vía para hacer la revolución. Empieza rastreando el significado de **humanismo**, término acuñado por el Renacimiento. Encuentra dos núcleos significativos: 1) estudio de las grandes creaciones culturales y 2) el reconocimiento del hombre como el valor supremo y la decisión de realizar este valor. Señala como creadores de esta ideología al cristianismo y al racionalismo, una religión y una doctrina filosófica. Su principio supremo es el principio supremo de la autotelia, que consiste en considerar al hombre siempre como un fin y nunca como un medio. Este principio es formulado por el racionalismo y desde entonces se perfilan los contornos de una sociedad justa y la decisión de realizarla mediante la transformación de la sociedad injusta. El humanismo así pretende la realización de una sociedad racional y justa y por tanto es una concepción que lleva necesariamente a la revolu-

ción. El principio de la autotelia fundamenta el principio de la solidaridad, el antirracismo, antiimperialismo y la sociedad sin clases. Esta sociedad sin clases no es otra que "La igualdad ante la ley y la eliminación de los privilegios". El humanismo es una exigencia de realización de la revolución. La esencia de ésta es el cambio radical de vigencias o creencias o ideas básicas sobre las que se asienta una sociedad, y la toma del poder político sobre la que vienen todas las transformaciones. La forma y el ritmo de la revolución pueden variar. Puede ser por la violencia o por medidas no violentas. A esta altura, contempla la incompatibilidad entre humanismo y violencia. Considera que la violencia convierte en inconsistente cualquier ideología, tanto más al humanismo que postula que el hombre debe ser siempre fin y nunca medio, y abunda en ejemplos de Europa Occidental, que han llegado a la revolución sin recurrir a la violencia como último recurso, con la conciencia de que está cometiendo pecado y que muy pronto debe arrepentirse de él. Termina el capítulo señalando cuestiones decisivas sobre la partida y la llegada de la revolución. A fin de evitar el recurso de la violencia, se declara partidario de comenzar la revolución por transformaciones sucesivas dentro del sistema actual, las mismas que culminarán en una sociedad justa. En el terreno práctico propone medidas estimadas por el capitalismo como la iniciativa privada y los incentivos para la inversión nacional y extranjera.

En el Cap. IV, **El intelectual, el Occidente y la política**, se expone

el ideal de vida racional como una vigencia constitutiva de la cultura occidental a partir del Renacimiento. El hombre moderno tiene una fe infinita en la razón; le parece haber descubierto en la razón poderes mágicos, que pueden probarlo y fundamentarlo todo; por tanto, también, pueden fundamentar la política y la forjación de una sociedad justa. Sin embargo, aunque no siempre le ha ido bien a la razón, particularmente en los grandes sistemas filosóficos, el hombre de Occidente reajusta sus instrumentos racionales, pone la ciencia por el camino real y hace avanzar el poder de los métodos de análisis y reafirma el ideal de vida racional y la posibilidad de crear una sociedad. El autor, dentro de este contexto del mundo occidental, propone fundamentar la práctica política en la razón y considera que es posible encontrar por lo menos un principio racional indiscutible. Este principio es el de no arbitrariedad. Aunque encuentra que es difícil dar una definición precisa de **arbitrariedad**, lo cual demandaría muchas páginas, propone una definición aparentemente convincente que consiste en imponer conductas contra la voluntad. Se es arbitrario cuando se impone a otro una acción contra su voluntad. Con este principio por delante, el hombre de Occidente, el intelectual que ha escogido el ideal de vida racional, está comprometido con el humanismo, que busca fundar una sociedad justa, en la cual queden definitivamente eliminadas la arbitrariedad y la violencia.

En el Cap. V, **Qué es la revolución**, se encuentra un concepto muy preciso de revolución partiendo del

concepto de estructura social. Una estructura social es una organización jerarquizada de grupos, cuyo rasgo característico es que son complementarios entre sí. Uno de los grupos ocupa la cúspide; en otros términos, es el grupo dominante, el que realmente realiza las decisiones de gobierno. "Una revolución consiste en cambiar el orden jerárquico de los grupos complementarios" (p. 193). Si sólo se cambia personas, dentro del mismo grupo social, no hay tal revolución; sólo será un cuartelazo, una asonada, una revuelta, pero no una revolución. Trata luego un tema crucial de filosofía política: el por qué y el para qué de las revoluciones. Estas no se pueden justificar sino por sus metas, por lo que se pretende alcanzar, con la particularidad de que éstas sólo pueden ser decididas por acuerdo de voluntades y no en base a demostraciones científicas. Termina este capítulo planteando el problema del grupo de sustitución, que ha de producirse en la revolución, y concluye que no puede ser otro grupo sino toda la colectividad.

Los dos últimos capítulos constituyen la segunda parte del libro. En el capítulo VI, **Ideología y teoría**, se exponen los criterios para la determinación de la verdad de las teorías. Una teoría es un conjunto sistemático de proposiciones sobre un aspecto de la realidad o sobre toda la realidad. Hay que probar si su pretensión de verdad es válida o no. Distingue el autor dos criterios: uno intrínseco y otro extrínseco a la teoría, en otros términos, la posibilidad lógica y la posibilidad real. El primer criterio tiene que ver con la propia estruc-

tura de la teoría y el segundo con la confrontación con la realidad a la cual pretende explicar. El criterio intrínseco se sirve a su vez de dos criterios más circunscritos: la inequívocidad y la consistencia. La inequívocidad exige que los términos de la teoría estén definidos con toda precisión, la que puede ser mellada por la polivalencia significativa, la metátesis o la impredecibilidad. La consistencia prescribe la no contradicción entre las proposiciones de la teoría. El criterio extrínseco tiene que ver con la realidad que pretende explicar. Se determina a su vez por dos criterios: la aplicabilidad y la verificabilidad. En resumen, una teoría es verdadera si es unívoca en sus términos, no es contradictoria en sus proposiciones y se puede apli-

carla a la realidad o hacer predicciones sobre la misma.

El último capítulo es, por una parte, una refutación de la concepción dialéctica de la revolución, y, por otra, una declaración sobre la ideología humanista que "conduce inexorablemente a la revolución". Considera a la dialéctica como una teoría falsa, que no puede salvar los criterios establecidos en el capítulo anterior y que más bien ha hecho daño a la revolución. Conviene en que si hay que hacer la revolución, hay que partir del humanismo y de su instrumento más riguroso y preciso: la lógica formal. En este último capítulo, se advierte una animosidad antidialéctica, que Marx habría llamado ideológica.

Sixto García

CARLOS THORNE: *Mañana, Mao.*
Buenos Aires, Editorial Losada,
1974. 112 p.

En 1959 Carlos Thorne publicó, con el título *Los días fáciles*, su primer y hasta ahora único libro de cuentos. Quince años después, gracias a la editorial Losada de Buenos Aires, podemos leer su segundo libro: *Mañana, Mao*. Tratándose de creación literaria, y pese al ejemplo contrario de nuestras actuales "grandes máquinas de novelar", quince años no son ni muchos ni pocos: son el lapso preciso que un creador conciente ha creído necesario para replantear los términos de su actividad literaria, para convocar otra vez —y de otra manera— al lector.

Pero al margen de lo que hay de personal e indescifrable en el ritmo de la creación estética, existe en ese caso un correlato objetivo sobre el que quisiéramos —brevemente— reflexionar. La década de los años sesenta es, en efecto, el escenario principal del avasallador triunfo de la nueva narrativa hispanoamericana, y es también el período en que se cumple, a partir de este éxito, la recomposición crítica de nuestra tradición narrativa. Los valores y maneras tradicionales son entonces discutidos, negados y finalmente sustituidos por otros distintos: la nueva narrativa hispanoamericana crea su propia axiología y arqueologiza todo lo que no obedece a sus postulaciones centrales; en especial, y para utilizar

sólo la criba más ancha, recusa el orden realista y afirma la especificidad y los alcances verbales del relato. La década pasada contempla primero un audaz ejercicio lingüístico, una gran marea innovadora —tal vez sólo comparable con la que fue propia de la vanguardia en poesía— e instaura luego una nueva norma en el lenguaje del relato. De hecho ahora resulta casi imposible escribir una novela o un cuento que esté libre del impacto de aquélla espléndida explosión lingüística. A estas alturas, creadores y lectores hemos concluido una suerte de re-alfabetización que nos faculta para la producción y consumo de un nuevo lenguaje, que pese a su heterodoxia no deja de gramaticalizarse rápidamente, y nos hemos alejado del sistema anterior como de un primer idioma que sólo sirviera para la evocación, para el recuerdo de antiguas aficiones.

Nadie duda de la importancia de estos hechos, pues la reiteración de un mismo lenguaje implica la obturación de la conciencia de realidad, el anquilosamiento de la experiencia individual y social, el descreimiento frente a la historia, en suma, pero nadie debería dudar, al mismo tiempo, de la necesidad de discernir la audacia de la pirueta, la complejidad del enredo y la profundidad del vacío opulento, y de la urgencia de esclarecer en cada caso el signo ideológico que explica la naturaleza de la configuración literaria. Después de todo ya es tiempo de decir que **Cambio de piel**, de Fuentes, que **Cobra**, de Sarduy o que **The Buenos Aires affair**, de Puig, quedan del lado de la pirueta, el enredo y el vacío. Pasada

la efervescencia de su fundación, la nueva narrativa hispanoamericana tiene que ser evaluada en sus alcances efectivos y deslindadas las múltiples corrientes que confluyen en ella. Es una tarea para la crítica literaria, sin duda, pero lo es, también, para los creadores: de sus obras depende el desarrollo y enriquecimiento de los aportes iniciales y el abandono de lo que no fue más que artificio y sofisticación.

Quien ahora escribe relatos tiene ante sí una operación esencialmente crítica: la de repensar su tradición más inmediata, cuya fuerza es notable, y la de articular su producción personal en un panorama que no deja de ser confuso y contradictorio. Sometido al imperio de modelos muy recientes y enormemente prestigiados, el narrador de hoy no puede eludir la urgencia de un discernimiento previo; en última instancia, la necesidad de formularse, implícita o explícitamente, una poética del relato. Dentro de este panorama difícil reaparece Carlos Thorne. De alguna manera es actor y testigo de las alternativas que solicitan al narrador de nuestros días; su última obra —por esto— resulta ejemplar. Se observa en ella algo así como una reflexión creadora acerca del destino de la narración; o mejor, una lúcida práctica que al realizarse comprueba la legitimidad o el desvío de la opción escogida. Por eso **Mañana**, Mao se abre frente al lector portando una multiplicidad de planos y perspectivas que encuentran su coherencia interior en la medida en que se les concibe como proyecciones de un solo acoso a la producción narrativa. Así se explica

la presencia de cuentos que significan el afinamiento por la vía de la elusión de ciertos moldes realistas o neo-realistas, como el admirable **Hanna Gretz**; de otros textos que más bien se entregan al modelo de una "narrativa del lenguaje", donde la palabra se opaca para no dejar traslucir más que su propia consistencia, como sucede en **Entre dos mundos**; y de algunos otros, los más numerosos, que suponen aproximadamente la unión de un cierto nivel anecdótico —diluido y fragmentario— con un copioso ejercicio verbal que revela y oculta la cotidianeidad de la historia narrada. Son estos cuentos los que esconden un mayor riesgo para el narrador y los que definen mejor su tarea actual. Puede juzgarse estos relatos desde muchos puntos de vista: hablar, por ejemplo, de la nutrida red de asociaciones que ponen en juego, de su riqueza significativa, de su acerada y certera ironía; pero interesan tal vez más por el insólito cruce de la historia narrada y un lenguaje desembozadamente heterodoxo que parece alejarse de

ella, casi refractarla más que expresarla, con lo que se obtiene una ruptura al interior del cuento y —por este camino— una imagen distante y crítica de la representación. De esta manera se revela hiriientemente la cosificación de la existencia, sus radicales e insufribles carencias, su grotesco rostro. Las situaciones vitales quedan recubiertas por un lenguaje abierto, desmandado, que incluso puede llegar a su propia caricatura, cuya función primaria parece ser la de corroer lo que menciona. Podría decirse que en estos cuentos el narrador realiza un irónico acto de justicia literaria al diluir en la palabra un modo de existencia de por sí deleznable.

Mañana, Mao es un libro literalmente de reapertura. Detrás de él está un narrador que se pregunta a sí mismo y al lector por el sentido de la narración contemporánea, que presenta sus respuestas con riesgo muy consciente, y que se instala de nuevo en la dinámica viva de la creación literaria.

Antonio Cornejo Polar

ARMANDO ROJAS: Bosques. Lima, Editorial Arte/Reda, 1973. [56] p.

Una nueva versión de la Noche romántica recobrada en la gran poesía que se está gestando en el continente: una poesía de Renacimiento, que opone a la crisis del mundo los valores indestructibles del canto y la Revelación. Una poesía que afirma: lo efímero, lo pe-

recedero, era, en realidad, esta tierra que se ofrecía bajo el aspecto una de existencia definida y co-ordenada. Repentinamente la Poesía se alza de su ceniza estival, generatriz de un vértigo inescrutable, y encarna en los valores perpetuos del Ser: los opuestos aquí no se confunden: el Verbo ha sabido aguardar y los poetas, frente a la desolación de una fracturada reali-

dad descompuesta —tal como se descomponen los colores del espectro—, bien pueden exclamar: restituíd al Dios lo que es del Dios. Se trata de una concepción —que parece coronar con sus visiones ciertas obras, destinadas a perdurar, y a conformar las “150 páginas que quedarán” (Lautréamont: **Poesías**). Y esta concepción se destaca nitidamente en la escritura de Armando Rojas, a través de su libro **Bosques**. Una creación teñida con el venturoso flujo de los dorados fuegos otoñales, pero escuchada a través de un retumbar de bosques —tal como cita el autor en los orígenes de su libro, memorando a Trakl—, en la vislumbra de una decadencia culposa que, no obstante, augura un nuevo Día, una nueva salida a “nuestro propio tiempo eterno” (**Para el principio del tiempo**). El sueño cumple para Rojas una función primordial: es la sangre misma del poeta en destrucción terrenal de su identidad pero —Oh grave comunión del aura pálida, insaciable— balbuceando en la memoria como postrer cuerpo visible. Coincido con el autor en la figura crucial del Angel (“bajo el polvo de los ángeles/ un cuerpo toca el agua de otro cuerpo”): Encarnación humana del Misterio, es el Angel florecimiento en el hombre de un estado posterior —ya intrincado con la muerte—, de una sombría iluminación que celebra; un cuerpo festivo, en lúcida armonía con la clave existencial del Verbo y del Poema. Y la reminiscencia es también un expiar: como todo lo azul. La yacencia espectral de helechos y astros bullendo en la desnuda visión del bosque, arrebatada por la hondura del sueño hu-

mano. El hombre y la mujer son así parte de una tierra que nace con el pensamiento y cobra forma poética en el hecho antiguo de una infinita fundación —duración— que todo lo alumbraba, como un gran sol paradisiaco en una “luz antigua y aves/ arremolinadas alrededor del cielo” (**Para el principio . . .**, III). Y son —este hombre y esta mujer magníficos (Rimbaud: **Illuminaciones**)— los negros medallones de un astro oscuro y burlador, reclinado a la vera de un lago inaccesible, muy cerca de una alucinada campiña, sitio de punzación de los trazos lívidos de Van Gogh, lámpara clara y celeste del gran Goethe. Sitio que es, en la poesía de Rojas, un perpetuo bosque mítico, un susurro de albas —pero de albas que son inundación crepuscular, delicado infierno donde Oro y Hojarasca reviven las melodías fluctuantes de dos cuerpos —un Ser, acaso lo Uno— que inexpresablemente toman, en ávido sitiar, la contemplación de un objeto que no desaparece (no se divide, ni se esfuma) sino que se nutre de los elementos que faltan a cada una de las formas en la existencia que el vulgo nomina como “realidad”: la realidad es lo que no vemos (vemos lo invisible, acota Pitágoras), es decir, aquello que vemos fragmentariamente, en conflicto con el Todo —o el Dios—. Aquí, pervivimos en esa “edad rota y vencida/apoyando su único rayo de sol/ en la pesada cabeza de mármol” (**Para el principio . . .**, V) que se refleja y subsiste, subsistiéndonos, en una escritura a ciegas: “agua en tinieblas nombrando en tinieblas” (E. Ivaldi: **Oda**). No obstante, Rojas deja entrever —su visión lo permi-

te— que la grávida desesperación del deseo sería, finalmente, la ubicuidad del tormento en alegría insaciable, incesante. Pero así como mis creencias bifurcadas en la palabra culminan estallando en el gesto acerbo, lascivo, a veces sinfónico —ES UN TEMPLO— y siempre amado y a la vez renegado (¿qué extraña Locura es ésta?) y a veces luctuoso de la Muerte, en la poesía de Rojas —en la poesía de **Bosques**— hay una ausencia **directa** de la figura de la Parca. Sin embargo, un paralelo: la luz que sucederá al Ocaso llevará a la Revelación: pero en absolución final de una piadosa blasfemia. Paralelo que se multiplica hacia el infinito, ardientes caras de un mismo prisma, desde la espiritual clarividencia de Baudelaire y la religiosa injuria de Lautréamont, y quizá desde aquellos ríos lentos (Cf. **Epitafio de Antímero**) que también bañaron al cisne de Montevideo, y quizá desde la era inmemorial que es Pasado pero confluye en LO QUE SERA y que hermana, dolorosa pero provincialmente, a los elegidos en la Noche.

Es **Bosques** poesía de sugestión: un vértigo de la decadencia que levanta, tal un lábaro, su desgarramiento turbio, magnífico: el mundo que fue **deberá ser** la reconstrucción del que deviene: condición esencial de una pasión extrema. Es decir: todo, toda palabra es música insaciable en los estrellados confines de la Noche porvenir. Y si Ella no existe: nace —perpetuamente— en el Poema.

Recordando a Hölderlin, es la escritura de Armando Rojas un sumergirse en la pacífica videncia de la infancia, un buscar, no importa

qué, en la meridiana certeza de la luz. Como Hölderlin, pero a través de la transfiguración, disloque, de un lenguaje que luego de Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud y Lautréamont, confluye en el surrealismo y las nuevas estéticas del Verbo: una adecuación formal a las grandes ideas —únicas temáticas de los verdaderos poetas de siempre. Es que a lo largo de **Bosques** se comprueba que el sol de las furias es —en verdad, nunca dejó de serlo— el cáliz marchito de la reintegración del ser: en el sombrío veneno de las noches fulgurantes y crepusculares, se ofrece, cálida y sencilla como una joven y opulenta prostituta, la copa que escanciada ofertará el glorioso acíbar de la eternidad “en estado salvaje” (pues, a pesar de todo, Claudel lo sabía: Auden, parece haberse cumplido el tiempo del perdón para el autor de las Grandes Odas). O sea: Oh Revelación.

“Una leyenda empujó aguas oscuras/ sólo una nube te haya amado/ rocía mis párpados/ colgándote cielo de ceniza ven/ vámonos cuesta abajo” (**En el comienzo del fin**): como lector de estas líneas, siento que Rojas me propone atestiguar que la música de estas cenizas (cenizas de incienso) también habita las alucinantes campiñas del viejo e inmarcesible Ocaso. Es que hasta el momento de la Revelación, habrán de ludir las arpas su amor fugaz y atormentado: los cielos de la ceniza y las aguas más oscuras son el deseo de una larga cabellera que a todo concede su Gloria: satánica y bendita es la unción que nos desposa con el Mundo. Pues esa melancolía que hace que el sucumbir otoñal sea ley de regeneración

en una concepción religiosa del Mal —como carnalidad que hiere, que impide— es, en Rojas, un triunfo de las tinieblas (acúdase brevemente al Triunfo de la Muerte de Brueghel): el jardín declinante de los **Bosques** presenta una estatua (¿será la verdadera, única, temporalidad de los cuerpos?) pulverizada en el horror, cuando el áureo susurrar de la efímera gloria terrenal llega “al esplendor/ de la circulación/ de ciegos/ astros/ e inmóviles”. La otra posibilidad sería configurar un mito de Eternidad desde la melodía hechizante del poema: “y del profundo silencio como un coro/ tierno y grandioso/ surge y anhela en lo alto de mi balcón:/ y en olor de laurel,/ en olor de laurel acre muriente,/ entre las inmortales estatuas del crepúsculo/ Ella surge, presente” (Dino Campana: **Jardín otoñal**).

Al promediar el libro, se nota cierta tendencia que busca re-crear un mundo visionario a partir del vacío, de la pequeñez. Descubre Rojas que la sed era la fuente, que el mundo era el desear-hacia del taumaturgo. Y, visión fundamental, sabe también que todo está inmóvil a la vez que no lo está. En las aguas de esta contradicción, definitivo enigma al que sólo se accede en sombras, predíquese entonces que ya sopla el viento del deshielo (Nietzsche: **Zaratustra**).

Y esto se comprueba en el poema **Presencia de las tinieblas**, donde a la nomenclatura de una videncia sin voluntad de poder (si de transfigurar), se agrega el rechazo-aceptación del Cetro de Locura que impacta con violencia en la concepción del mundo del poeta: en **Montes**, vemos cómo la tierra parece

desfigurarse, confundirse en sus más extremas correspondencias, como los colores salvajes de la paleta de un pintor que súbitamente fueran el paisaje mismo carbonizado y recreado (y pareciera, en ese breve instante, una herida sangrienta de la misma eternidad) en los ojos desbordados del poeta, que entonces alcanza la dimensión del Todo: que entonces concibe el primer umbral de su humanidad. “Empezar de nuevo”, “el amor, el dolor no bastan”. Pero el terror que todo lo sume, es el florecimiento del mundo que ha tocado el sueño, y en él se ha quedado: el bien, el mal, desaparecen y tanto lo corrupto como lo santo, lo angélico como lo burdo se muestran como en realidad son, desprovistos de artificios. En la desmesura del poema, la temporalidad desaparece. El poeta encarna definitivamente su condición de solitario. Los demás no le escuchan —de escucharle, no alcanzarían a comprenderle— pero lo acompañan, en este desfile, en esta ópera fabulosa, alguna vez fríamente reseñada por Rimbaud. Los astros y la primavera, la salvajería de los cerdos que todo lo hozan y las miserias errantes que alcanzan al poeta —y a todos los que es (¿podría aventurarse: yo soy los otros?)— que ha visto y oído y que, ebrio, tanto es aquel que “con ramitos de mirto en las manos” asciende “en las tinieblas/ al más alto círculo del cielo” como aquel que tiene sus “manos sangrientas de escarbar/ y escarbar bajo las raíces/ bajo las solitarias flores de mirto.” En medio de esta tristeza violenta y exhausta, llega el sueño a convertirse en mundo, ya sin posibilidad de retorno. La torre es

la de Hölderlin, y de ella, ya no se descenderá jamás. Mas el poeta, en golpe maestro, hace retroceder a la Locura: "todo sucumbe", exorciza. Esta simple fórmula le permite quedar suspendido, temporariamente, hasta que algo lo conmueva, en esa zona árida y terrible donde habitan los poetas de la Noche y de la Luz, en sagrada comunión. Y aquello que lo conmueva no le dará alternativas: o la estrechez de un mundo miserable, irreal en su orden degradante, convulsivo reino de alimañas, de "pálidos y vulgares/ rostros abyectos" que "se inclinan/ en trance de muerte" o el lugar de la única paz, del júbilo Revelado y la serenidad sin pausa. Quizá allí, pueda afirmar ya sin terror: "mundo cedés a mis pies", pero esta vez como satisfacción suprema.

Son los últimos poemas el natural retorno luego de la cáustica y turbulenta gira del sinfónico y enorme movimiento anterior. Pero una buena nueva corre en estas líneas: una inédita serenidad (no aquella arriba señalada: no la del inmortal sino la del solitario que acepta) baña ahora el cielo de los **Bosques** con otras violencias, que ahora son cantos, con otras definiciones, que ahora son unciones. Así, recordando a Homero, concluye que "y un errante signo/ desciende a la vida de lo alto"; sabe

que del viento "sus voces irán solas a ganarse la gloria"; que, ante la melancólica fastuosidad, único y sublime bien de los hombres, es decisivo contemplar con religiosidad poética (se complementa lo homónimo) y entonces no será "bueno ir por el mundo/ colmado de palmas"; se dice a sí mismo "nada puedes" y que, ante la seguridad de que no haya regreso (¿a las concesiones de lo efímero?) aun cuando "rota la corona/ resuene sin embargo/ un viejo resplandor/ llamado/ hacia/ arriba". **Pequeña música nocturna** es un final murmullo ditirámico que proclama el advenimiento de la pureza como comprensión del mundo en estas instancias, sucesoras de la "primera vida" —el carbón antes de ser diamante— y el **Movimiento final** obra a modo de conciencia del poeta, preparándolo para el advenimiento de la muerte y de la conclusión del libro —que como todo poema también alcanza su muerte, que como todo poeta debe desear su "muerte propia" (Rilke, en el trance de su muerte). Ante la carta marcada del conjuro, Rojas abandona sus **Bosques** advirtiéndonos que accederá a la Noche despojado de todo cielo, de toda identidad, sumido en la escritura de su único poema en los horizontes del Sueño.

Enrique Ivaldi

RICARDO SILVA-SANTISTEBAN:

Terra incognita. Lima, Ediciones de la Clepsidra, 1975. [60] p.

No es fácil dar cuenta, en los escasos límites de una reseña, de un

libro como **Terra incognita** de Ricardo Silva-Santisteban, pues no se trata de un solo libro sino más bien de varios libros escritos a lo largo de diez años, de 1965 a 1974. Cada uno de ellos está integrado

por un arte especial que le otorga cualidades diferenciales; diríamos por una "poética" que da cuenta a la vez de su coherencia semántica y de la uniformidad del estilo. La unidad del conjunto (tarea más bien de la crítica que de la lectura inocente y gozosa) ha de ser rastreada más allá de las diferencias entre sección y sección, en un nivel que toca a la postura ideológica del creador respecto de la obra de arte, esto es, en el nivel de la poética (sin comillas).

El poemario parece constar de dos partes si atendemos al índice que distingue una primera sección de títulos en cursiva contra una segunda de títulos en redonda. La primera contiene dos libros: **Los deseos oscuros** y **Sucesión**, y la segunda cuatro: **Génesis**, **Noche de la materia**, **Terra incognita** y **Homenaje a José María Eguren**.

Los cuatro poemas de **Los deseos oscuros** tienen uniformidad en sus versos largos, que logran confundirse con la prosa, y en los temas de la incursión y la búsqueda ("He atravesado rumorosas sendas en los alados corceles del terror... Proseguí de puntillas por aquel hogar ardiente..."). La uniformidad de las cuatro secciones de **Sucesión** la da Heráclito (citado en el epígrafe) con su filosofía del permanente fluir y el tránsito entre los cuatro elementos materiales: tierra, aire, fuego, agua. **Génesis**, el tercer libro, está constituido por un solo poema cuyo sentido está garantizado por el título y la estructura canónica del primer verso ("Al principio era lo blanco y luego el furor enajenado de los astros..."). **Noche de la materia**, en cambio, con sus ocho poemas, constituye

una de las secciones más largas del poemario y en ella se desarrolla el tema del amor anhelado, conseguido ("Tomo tu cuerpo y estalla su licor...") y apreciado ("Muero de pensar en tu cuerpo"). Esta sección garantiza su legibilidad con un recurso que aparece sólo en el índice del poemario, por el que cada uno de sus ocho poemas recibe allí un "título" que considera alguna de las instancias de la búsqueda, el encuentro y el contacto de los dos seres del amor: el amado y la amada. **Terra incognita**, la sección que da título al volumen, con su prosa larga carente de signos puntuativos y su temática mítica y extraña ("La estirpe había descendido al pozo de rubores...", "el árbol caído de la especie") es la parte más difícil del poemario. Parece hacerse cargo de la **disonancia**, precisada por Hugo Friedrich como característica fundamental de la lírica moderna, que hace coincidir el hechizo con la ininteligibilidad. Estilísticamente esta sección tiene deudas con Joyce: sobre todo por la manera de conformar nuevos vocablos y por el tono casi errático de los enunciados que, sin transiciones, hilvanan el pensamiento al modo de Marion Bloom ("...la ascensión de la roca-verde-doncella-dura de pezones apretados...", "...fluye dulcicayendo en hondonadas fragorosas...", "...no que al pantano vino debo llegar acariciando a la ave-cilla de ojos apagados cresta de flor y tetitas duras para yacer con ella y evitar la contaminación de la especie"). El **Homenaje a José María Eguren**, en fin, considera una elegía al "Diecinueve de abril de 1942", día de la muerte de Eguren,

en que se le hace aparecer como accediendo a un estado armónico y de absoluta comprensión de las cosas ("Insecto, planta o surtidor/ de pronto me abrían su secreto"); y dos poemas que quieren ser reorquestación en tonos diferentes de los seres que pueblan la poesía de Eguren: pajes, delfines, armados caballeros, cortesanos, princesas, etc., todos ellos seres titiritescos que escasamente superan su condición de mera sombra o perfil.

Estas primeras constataciones pueden guiar, en una segunda lectura del poemario, la constitución de una isotopía significacional integradora de la que antes hemos ubicado como "segunda parte" del volumen. Ella es posible a partir de la sintagmática de las secciones del libro y puede ser planteada, **grosso modo**, como recreación del mito bíblico de los primeros padres. En efecto, la creación de los astros y de los seres animados tiene en el poemario su lugar evidente en la sección **Génesis** ("... un estambre ofuscado... y el rápido pez se posó con deleite en el agua impalpable"). En **Noche de la materia**, en cambio, es mostrada una especie de paraíso poblado solamente por dos seres humanos (el amado y la amada, según las indicaciones del índice) y entre ellos tienen lugar las instancias del deseo hasta la consumación del amor; he aquí el "pecado" bíblico que, no obstante la alegría del recuerdo, llena de pesares a los amantes del libro ("Oh desasosiego..."), quienes anhelan una suerte de expiación ("Los astros que sulcan el cielo/... invocan por nuestras vidas"). **Terra incognita**, en tal caso, no es

otra cosa que el equivalente de la tierra desconocida y dura a la que fueron echados los primeros padres al ser expulsados del paraíso con el estigma del pecado original ("La estirpe había descendido..."). Y hasta el **Homenaje a José María Eguren**, en la medida en que penetra en la condición de la muerte (caso concreto del primer poema de esta sección), sugiere ser una consecuencia de la serie pues ocupa el lugar que en el mito adánico refiere la condición de mortales a la que, tras el pecado, condenó Jehová a los amantes.

Con otro criterio, la lectura nos conduce por sentidos que integran un vasto campo semántico: el de la naturaleza y el cosmos. Son efectivamente incontables las menciones a vegetales y animales (los salvajes, las bestias montaraces), a ríos, mares, costas, brumas, cielos, astros... Podría decirse que no hay poema que no remita a este campo, sea por la mención directa o mediante el recurso de la metáfora. La naturaleza, de esta manera, se erige en isotopía fundamental del texto o en su nivel de lectura más patente y constante. Empero, su inclusión redundante y sistemática en el poemario no obedece a la intención sencilla del goce y la alabanza, sino a intenciones más complejas, más culturales diríamos, de las cuales puede dar razón, en cierto modo, la filosofía. Tiene que ver, sin duda, con las ideas difundidas por Scheler una actitud como la expuesta en los versos siguientes:

Me abrazo a la floresta de tu
(sangre

Veo esparcirse las olas coronadas
 (de sol y algas
 El desfalleciente calor de la blan-
 (cura
 El horizonte en rojas llamaradas
 La yerba incendiarse nuevamente
 (con el alba
 (V de Noche de la materia)

Para Max Scheler el acto sexual permite una integración efectiva al Cosmos, esto es, una fusión orgánica con el mundo físico y sus fuerzas. Y tal es el sentido que conducen los versos del poema V de Noche..., el cual justamente lleva en el índice la indicación titular de "La hora del amor". Y no es causal, sino más bien instruida por la idea scheleriana, la expresión con que culmina la primera parte del poema:

Todo nos es perfecto en esta
 (comunidad de la materia

Ahora puede verse que tiene cabal sentido la presencia de una isotopía también fundamental en el libro, como es la del amor: porque ante una naturaleza tan vasta y rica como la que aparece en este libro es necesaria la intervención del amor para penetrarse de ella, para llegar más allá del conocimiento procurado por la percepción y la teoría, y arribar, más bien, a una suerte de experiencia total con la naturaleza. Y tiene mayor fianza el sentido de angustia por el "pecado" que se encontró en la sección **Terra incognita**, pues corresponde al temor oscuro ante la castración que impediría el trance empático con el cosmos. En esta perspectiva, no es casual que la imagen del sexo cercenado ("...

brota la espuma y guillotina los sexos...") aparezca varias veces en la referida sección. A estas alturas puede ya perfilarse la postura filosófica adoptada en el poemario y la original investidura semántica del mito bíblico; puede, en suma, captarse la tarea del creador en el plano de la sustancia semántica y, de algún modo, puede también vislumbrarse la coherencia del libro.

Pero el amor no alcanza a eliminar el fatalismo de la muerte, que es la otra gran isotopía de lectura en el libro, en especial en su primera sección. Y a la pregunta "¿Qué puede el amor ante la morada perfecta/ del vacío?" se insinúa la respuesta: nada. De esta manera el poemario ajusta sus sentidos profundos como una tensión dialéctica entre la Naturaleza, que es plenitud y es vida, y la Muerte ("el Erebo"), que es vacío y es nada. Entre ambos términos se sitúa el Amor, que permite la formidable integración del hombre en la naturaleza y que, al no poder abolir la circunstancia y el estado de la muerte, le rompe al menos su vacío y la llena de la sustancia plena (no obstante su inmaterialidad) del conocimiento. Así, según se ha visto, el trance de la muerte significa para Eguren un acceso a la comprensión absoluta de las cosas y una estimación cabal de la belleza.

Ahora toca definir al poemario por negaciones, esto es, por lo que no es. Ello sólo con el afán de echar más luz sobre su sistema de significaciones de base. En el libro no aparece el problema de la ciudad (de ninguna ciudad, ni pueblo ni metrópoli); no hay evidencia de que se enraíce en la ins-

tancia contemporánea; no existe una sociedad (y por lo tanto está aparte de toda problemática social); el elemento humano está reducido al individuo y, en una sección, a la pareja; no hay alusión al campo y a lo que éste significa en términos de actividad humana; y la naturaleza y el cosmos referidos son casi siempre los intangidos por la mano del hombre ("gallos salvajes", "caballos salvajes"). No es el caso que se eche de menos estas instancias ausentes, sino que su ausencia sirve a la precisión del arte poética estipulada y practicada en el poemario. Estas precisiones, sumadas al gusto por las menciones clásicas (como personajes y seres reales o míticos) al uso de un léxico que proclama su eminente condición poética ("sulcan", "proras", "escandir", etc.) y a la inclusión de pasajes que re-

miten a cuidadosas y seleccionadas lecturas del autor, constituyen una visión tradicionalmente clásica de la obra de arte, afincada en los valores de belleza, atemporalidad y a-espacialidad que hacen la universalidad de la obra. Tal es la opción poética del autor (no otra cosa que su opción ideológica respecto de la obra de arte, según lo enseña García Canclini) y con ella es consecuente hasta hacerla rendir el fruto de la excelencia.

Hermosa, en suma, la poesía de Silva-Santisteban. Coherente en la estructuración de su sentido y con los postulados poéticos que entraña. Rica en sugerencias y delicados matices destinados al espíritu de un lector especial. Pero sorda a la preocupación actual y local de un medio en el que, al fin y al cabo, se inscribe irremediablemente su creador.

Raúl Bueno Chávez

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Bibliografía

La literatura peruana en la revista *Mundo Nuevo*

(1966 - 1971)

MIGUEL ANGEL RODRIGUEZ REA

Mundo Nuevo apareció en París y en julio de 1966, con el subtítulo de "Revista de América Latina". Sus últimos números, 57-58, de marzo-abril de 1971, mantenían el epígrafe. El título, según la "Presentación" de su primer número, obedece a que "América Latina está en la envidiable posición de un continente que habita simultáneamente dos mundos: el viejo de las tradiciones europeas, siempre renovadas, y el mundo todavía informe de las naciones emergentes".

Los primeros 25 números estuvieron dirigidos por el crítico uruguayo Emir Rodríguez Monegal, quien dio cabida amplia y generosa a los escritores del "boom". Fueron muy leídas las entrevistas a muchos de ellos. Rodríguez Monegal renunció a la dirección al haberse decidido el cambio de la dirección y redacción de la revista a Buenos Aires.

Horacio Daniel Rodríguez, periodista argentino, sucedió a Rodríguez Monegal únicamente con el cargo de Coordinador. En su gestión hubo gran colaboración de escritores jóvenes.

Mundo Nuevo se publicó en "asociación con el Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales (ILARI)", organismo que también editaba **Aportes**, revista trimestral de ciencias sociales. En la segunda etapa, **Mundo Nuevo** se publicó "adherido a la Asociación por la Libertad de la Cultura". El ILARI administraba los fondos de la Fundación Ford para la edición de estas dos revistas; ambas se editaron e imprimieron en Francia.

La literatura peruana tuvo amplia acogida en sus páginas. Aunque no sólo hubieron colaboraciones en este campo. También sobre sociología, política, lingüística, arte y folklore.

Lo que hemos registrado, en el campo de la literatura, tiene la finalidad de ofrecer un breve y útil catálogo de consulta sobre lo publicado en esta revista de importante difusión internacional.

1. ADOLPH, José Bernardo. **Nosotros**. No. 45. Marzo de 1970, p. [63].
Relato.
2. ————. **Los mensajeros**. No. 45. Marzo de 1970, pp. 64-65.
Relato.
3. ————. **Norman**. No. 47. Mayo de 1970, pp. 40-46.
Cuento.
4. AINSA, Fernando. **Un cadáver sobre la espalda**. No. 21. Marzo 1968, pp. 62-67.
Reseña a **No una, sino muchas muertes** de Enrique Congrains Martin, a raíz de la 3a. ed. en Montevideo por la Editorial Alfa. La califica como un "feroz, alucinante y vital relato".
Contiene: Contra la monotonía andina.— Un circuito cerrado y no referido.— Desde el vientre de la bestia.— Maruja o la vitalidad condenada.— Con el tiempo, la costumbre.
5. ALEGRIA, Fernando. **César Vallejo: las máscaras mestizas**. No. 3. Setiembre de 1966, pp. [29]-37.
Estudio de la poesía de Vallejo.
6. BELLI, Carlos Germán. **Seis poemas**. No. 2. Agosto de 1966, pp. [27]-30.
Contiene: Robot sublunar.— Sextina del mea culpa.— Bolo del pulpo.— Poema.— Robot rocín.— Censo de la mala estrella.
7. ————. **Tres poemas**. No. 23. Mayo de 1968, pp. [68]-69.
Contiene: Los engranajes.— Los estigmas.— Al otoño.
8. BENDEZU, Francisco. **Tres poemas**. No. 21. Marzo de 1968, pp. [52]-54.
Contiene: Nocturno de Santiago.— Nocturno napolitano.— Súplica.
9. BUENO, Raúl. **1925 (Una suite para ese año)**. No. 46. Abril de 1970, pp. [58]-62.
Poesía.
Contiene: I. a) Los recuerdos.— b) Un año, una ciudad cualquiera.— c) Aquella gente.— d) Memoria y profecía.— II. Una canción popular para el año 1925.— III. Cantilena para 1925.— IV. Apología y final.
10. CASTRO ARENAS, Mario. **Narradores cuzqueños**. No. 38. Agosto de 1969, pp. [88]-89.
Reseña a **Narradores Cuzqueños** de Rubén Sueldo Guevara (Lima, Letras Peruanas, 1967).

11. CEVALLOS MESONES, Leonidas. **Sobre la poesía de Belli.** No. 8. Febrero de 1967, pp. 84-86.
Crítica de la obra poética de Carlos Germán Belli.
12. COULTHARD, George Robert. **Arguedas: un problema de estilo.** No. 19. Enero de 1968, pp. [73]-78.
13. DURAND, José. **Los silencios del Inca Garcilaso.** No. 45. Noviembre de 1966, pp. [66]-72.
Comentario crítico sobre "los muchos ejemplos de omisiones, rodeos, reticencias, modos de eludir, condenas al olvido" en la obra del Inca Garcilaso.
Contiene: Economía de citas, manera de eludir.— Honra e historia.— La pena de olvido.— El rasgo contrapuesto.
14. HIGGINS, James. **Vallejo en cada poema.** No. 22. Abril de 1968, pp. [21]-26.
Contiene: El sufrimiento humano.
15. JOFRE BARROSO, Haydée M. **Un "collage" de poesía peruana.** Nos. 57-58. Mayo-Abril de 1971, pp. 121-122.
Comentario crítico a *Nueva poesía peruana (Antología)* de Augusto Tamayo Vargas (Barcelona, El Bardo, 1970). La antología incluye a Juan Gonzalo Rose, Carlos Germán Belli, Francisco Benítez, Washington Delgado, Arturo Corcuera, Winston Orrillo, Javier Heraud y Antonio Cisneros.
16. LA TORRE, Alfonso. **El ciervo.** No. 30. Diciembre de 1968, pp. [84]-88.
Cuento.
Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»
17. ————. **Perú: supresión de los premios.** No. 30. Diciembre de 1968, pp. 94-95.
Comentario al anuncio hecho por el Instituto Nacional de Cultura sobre la supresión de los Premios Nacionales de Fomento a la Cultura. Comenta, además, la aparición del No. 6 de la revista *Amaru* y la publicación de *Ciudad de Lima* de Mirko Lauer.
18. LORA RISCO, Alejandro. **Entraña religiosa de la poesía de Vallejo.** Nos. 26-27. Agosto-Setiembre de 1968, pp. [93]-105.
Estudio subrayando el aspecto religioso.
19. LUCHTING, Wolfgang A. **Crítica paralela: Vargas Llosa y Ribeyro.** No. 11. Mayo de 1967, pp. [21]-27.
Contiene: Los dos Perú.— El hoy y el pasado.— La conciencia social.— Los mitos de Vargas Llosa.— Los opuestos coinciden.

20. ————. [La obra de Vargas Llosa]. No. 24. Junio de 1968, pp. 83-85.
Comentario a la novelística de Vargas Llosa relacionado con el machismo. El estudio al cual pertenece esta referencia se titula: "¿Machismus moribundus? (II)".
21. ————. El Perú en la vidriera. No. 29. Noviembre de 1968, pp. [85]-88.
Reseña a Los nuevos de Leonidas Cevallos Mesones; y a Diez peruanos cuentan y Narradores peruanos de José Miguel Oviedo.
22. ————. 'El rabdomante', o el escepticismo burgués. No. 33. Marzo de 1969, pp. [38]-44.
Crítica a El rabdomante, obra teatral de Sebastián Salazar Bondy.
23. ————. 'Tres historias sublevantes', de Julio Ramón Ribeyro. Nos. 39-40. Setiembre-October de 1969, pp. [87]-96.
24. ————. Los mitos y lo mitizante en 'La casa verde'. No. 43. Enero de 1970, pp. [56]-60.
Estudio de la novela de Vargas Llosa.
25. ————. La prosa de los poetas. No. 49. Julio de 1970, pp. [58]-63.
Crítica a Los nuevos de Leonidas Cevallos Mesones (Lima, Editorial Universitaria, 1967).
26. ————. Los fracasos de Mario Vargas Llosa. Nos. 51-52. Setiembre-October de 1970, pp. [61]-72.
Crítica de la narrativa de Vargas Llosa.
27. MUNDO NUEVO. [Tradiciones peruanas]. No. 1. Julio de 1966, p. 80.
Se comenta la traducción al chino —en una edición de más de cinco millones de ejemplares— de la obra de Ricardo Palma.
28. ————. Nuevas luces sobre Mariátegui. No. 2. Agosto de 1966, pp. [67]-69.
Nota sobre un trabajo de Robert Paris publicado en Annales.
29. ————. ['La ciudad y los perros', en lengua rusa]. No. 2. Agosto de 1966, p. 70.
Noticia de la traducción de la novela de Vargas Llosa.
30. ————. Censura en Lima y Montevideo. No. 2. Agosto de 1966, p. 71.
Noticia de la Mesa Redonda en Lima sobre En octubre no hay

milagros de Oswaldo Reinoso, realizada en la Galería "Cultura y Libertad".

31. ————. **Perú, ¿un país adolescente?** No. 4. Octubre de 1966, pp. [91]-92.
Comentario de la polémica sostenida entre Wolfgang A. Luchting y José Miguel Oviedo en la revista **Oiga** de Lima, sobre los personajes adolescentes que protagonizan las últimas producciones narrativas peruanas. (Véase los Nos. 166 del 18.3.66 y 168 del 14.4.66 de la mencionada revista).
32. ————. **Escritos y escritores.** No. 4. Octubre de 1966, p. 95.
Comentario al Congreso Nacional de Poesía realizado en Chiclayo, organizado por la Casa de la Cultura de esa ciudad; al Congreso de Escritores Jóvenes llevado a cabo en Lima y organizado por la Galería "Cultura y Libertad"; y a la aparición de **Vida continua** de Javier Sologuren y **Por el monte abajo** de Carlos Germán Belli.
33. ————. **Vargas Llosa en traducción.** No. 6. Diciembre de 1966, pp. 93-94.
Transcriben comentarios acerca de las traducciones al inglés y francés de **La ciudad y los perros**.
34. ————. **Lima: congreso de jóvenes escritores.** No. 7. Enero de 1967, p. 92.
Comentario al Primer Congreso de Escritores, organizado en Lima por Julio Ortega en colaboración con la Galería "Cultura y Libertad".
35. ————. **Perú en Francia.** No. 8. Febrero de 1967, pp. 90-91.
Noticia y comentario del último número de la revista **Europe**, editada en París, dedicado en su mayor parte al Perú. En literatura recoge una antología de poesía (de Mariano Melgar a Antonio Cisneros) y otra de prosa (del Inca Garcilaso a Mario Vargas Llosa). También incluye ensayos de José Carlos Fajardo, Julio Ramón Ribeyro y Alberto Escobar.
36. ————. **América Latina desde Londres.** No. 9. Marzo de 1967, p. [74].
Comenta el interés en Inglaterra por los estudios latinoamericanos. Destaca los comentarios publicados en el **Times Supplement** durante el año de 1966. En lo referente al Perú, se menciona un comentario a **Todas las sangres** de José María Arguedas, publicado el 17 de marzo; y otro a la Casa verde de Mario Vargas Llosa, del 22 de setiembre.
37. ————. **Peruanos en alemán.** No. 10. Abril de 1967, p. 93.
Noticia de una antología del cuento peruano preparada por

- Wolfgang A. Luchting, conocido traductor y crítico de las novelas y cuentos de Julio Ramón Ribeyro y Mario Vargas Llosa.
38. ————. **Balance de Ciro Alegría**. No. 12. Junio de 1967, p. [90]. Noticia y comentario acerca de las opiniones de Carlos Real de Azúa, Julio Ortega y M.C.G. sobre la novelística de Ciro Alegría.
 39. ————. **Autores peruanos**. No. 12. Junio de 1967, pp. 93-94. Noticia de la publicación de la segunda edición en Lima de **En octubre no hay milagros** de Oswaldo Reinoso. Asimismo de la próxima edición de dos autores peruanos en México: Manuel Mejía Valera (**Un cuarto de conversión**) y José Bravo (**Los gallinazos nocturnos**). En Montevideo, la poesía completa de Carlos Germán Belli.
 40. ————. **Nuevas publicaciones**. No. 15. Setiembre de 1967, p. 66. Se noticia de la edición en Barcelona, por la Editorial Lumen, de **Los cachorros** de Mario Vargas Llosa, con fotografías de Xavier Miserachs y presentación de Carlos Barral.
 41. ————. **Seis nuevos poetas**. No. 17. Noviembre de 1967, pp. [51]-70. Selección de poetas hispanoamericanos. Incluye poemas de Julio Ortega ("Estaciones", "Fragmentos", "La revolución"). Cf. pp. 62-65.
 42. ————. **Nuevas publicaciones**. No. 19. Enero de 1968, p. 92. Noticia de la reciente publicación, por la Editorial Alfa de Montevideo de **El pie sobre el cuello** de Carlos Germán Belli, y **No una, sino muchas muertes** de Enrique Congrains Martin.
 43. ————. **Resonancia de César Vallejo**. No. 19. Enero de 1968, p. 92. Noticia y comentario de los estudios y traducciones que últimamente suscita la poesía de Vallejo.
 44. ————. **Antonio Claros en 'Haravi' [sic]**. No. 36. Junio de 1969, p. 91. Noticia con breve comentario de la aparición del No. 15 de **Haravi**, revista de poesía que dirige Francisco Carrillo. Este número se cubre íntegramente con poemas de Antonio Claros.
 45. ————. **Cuentos mensuales y semestrales**. No. 44. Febrero de 1970, p. 94. Comentario a las revistas **Cuadernos semestrales del cuento** (Lima, Año II, No. 4, Diciembre de 1968) y **El cuento** de México.

46. NUÑEZ, Estuardo. **Un viajero llamado Gómez Suárez de Figueroa**. No. 5. Noviembre de 1966, pp. [73]-75.
Sobre el Inca Garcilaso de la Vega.
47. ————. **Ciro Alegría, novelista de América**. No. 11. Marzo de 1967, pp. [47]-48.
Crítica de las novelas de **Ciro Alegría**.
48. ORTEGA, Julio. **Un crítico peruano**. No. 5. Noviembre de 1966, pp. 78-81.
Reseña a **Patio de Letras** de Alberto Escobar (Lima, Ediciones Caballo de Troya, 1965).
49. ————. **Siete poetas peruanos**. No. 13. Julio de 1967, pp. [29]-42.
Selección que muestra "la poesía peruana actual en una tendencia que bien puede calificarse de realista".
Contiene: Javier Sologuren: "Memoria de Garcilaso El Inca", "Oh, corazón, rey entre sombras", "Memento".— Alejandro Romualdo: "El caballo o la piedra", "Canto coral a Tupac Amaru que es la libertad".— Washington Delgado: "Los pensamientos puros", "Envío", "El extranjero".— Carlos Germán Belli: "Cuánta existencia menos cada vez", "El atarantado", "Contra el estío".— Juan Gonzalo Rose: "Huancayo del Uro".— Pablo Guevara: "Los habitantes", "Los burgueses son bestias".— Cecilia Bustamante: "Declaración de la madre".
50. ————. **Arguedas: la ambigüedad racial**. No. 14. Agosto de 1967, pp. 71-74.
Crítica de la narrativa de José María Arguedas.
51. ————. **Una poética de 'Trilce'**. No. 22. Abril de 1966, pp. 26-29.
Crítica sobre **Trilce** de Vallejo.
52. ————. **Vallejo sin erratas**. No. 22. Abril de 1968, pp. [59]-60.
Reseña a **Obra poética completa** de César Vallejo, editada por Francisco Moncloa Editores y cuidada por Abelardo Oquendo.
53. ————. **Una muestra del relato peruano**. No. 23. Mayo de 1968, p. [95].
Noticia y comentario de la aparición de **Cuadernos semestrales de cuento**.
54. ————. **El minero en la novela peruana**. No. 31. Enero de 1969, pp. [44]-58.

Estudio del minero como personaje en la narrativa peruana. Contiene: **El tungsteno.**— **Collacocha.**— **Todas las sangres.**—

55. OSORIO, Juan Alberto. **Poemas**. No. 37. Julio de 1969, pp. [69]-77. **Contiene:** Nosotros seguíamos sosteniendo los mismos emblemas.— Después de todo sólo nos han guiñado el ojo.— El ojo escarlata de la noche.— Y descansaron nuestros pies nómades.— Leían augurios en las nubes.— Dio el primer bramido.— Donde el acceso prometido a nuestros abuelos.
56. PORTUGAL, Ana María. **Galería "Cultura y Libertad"**. No. 41. Noviembre de 1969, pp. 93-94. Noticia de sus actividades. Se destacan: "La semana de Ciro Alegría"; "Grandezas y miserias del boom"; "El libro en el Perú".
57. ————. **Lo que ocurre en Lima. Casa para escritores**. No. 42. Diciembre de 1969, p. 87. Noticia de la creación de la Casa del Escritor, a iniciativa de la Universidad Nacional de Educación "La Cantuta"
58. ————. **Lo que ocurre en Lima. Poesía de cinco metros**. No. 42. Diciembre de 1969, pp. 87-88. Reseña a la reedición de **5 metros de poemas** de Carlos Oquendo de Amat (Lima, Editorial Decantar, 1969).
59. ————. **Lo que ocurre en Lima. Vallejo cristiano**. No. 42. Diciembre de 1969, pp. 88-89. Noticia y comentario de una disertación de Enrique Chirinos Soto: "César Vallejo: poeta cristiano y metafísico".
60. ————. **Lo que ocurre en Lima. Un premio**. No. 42. Diciembre de 1969, p. 90. Noticia y comentario sobre el premio de novela ganado en Buenos Aires por Luis Urteaga Cabrera con **Los hijos del orden**. El concurso fue convocado por la revista **Primera Plana** y por la Editorial Sudamericana. Urteaga Cabrera al momento de obtener el premio es "un desconocido para el mundo literario de Lima".
61. ————. **Noticias del Perú**. No. 43. Enero de 1970, pp. 88-90. Se noticia de los recientes estudios dedicados a la revista **Amauta** y al pensamiento de su fundador, José Carlos Mariátegui; del triunfo de **El cruce sobre el Niágara** de Alonso Alegría, obra teatral puesta en escena por el Teatro Universitario de San Marcos; y de la vuelta de Julio Ramón Ribeyro al Perú, en un viaje de visita, después de 18 años de ausencia.

62. ————. **El "strip-tease" y la novela.** No. 44. Febrero de 1970, pp. 94-95.
Noticia y comentario de una conferencia de Mario Vargas Llosa ofrecida en el Teatro Municipal de Arequipa. En esa oportunidad Vargas Llosa refirió que "escribir una novela es una ceremonia que se parece al strip-tease".
63. ————. **Vida cultural en [el] Perú.** No. 45. Marzo de 1970, pp. 91-93.
Noticia del ambiente cultural en Lima. Entre otras cosas destaca el "Homenaje Internacional a Vallejo" de la revista **Visión del Perú**, con motivo de conmemorarse 30 años de la muerte de César Vallejo; y el retorno a Lima de Alejandro Romualdo y Antonio Cisneros, luego de una larga permanencia en el exterior.
64. ————. **Noticias del Perú.** No. 46. Abril de 1970, pp. [88]-93.
Reseña de diversas actividades culturales y artísticas.
Contiene: En torno a Vallejo.—Poetas por encargo.—Vicisitudes del teatro limeño.
65. ————. **Informaciones del Perú.** No. 48. Junio de 1970, pp. 90-91.
Reseña a **Hora Zero; materiales para una nueva época. Perú 70.** Título del primer número de la revista del grupo de poetas **Hora Zero.**
66. ————. **Informaciones del Perú.** No. 48. Junio de 1970, p. 91.
Breve reseña a los libros de poesía de Juan Gonzalo Rose (**Informe al Rey y otros libros secretos**) y Marco Martos (**Cuaderno de quejas y contentamientos**) editados por Carlos Milla Batres.
67. ————. **Perú: poesía sin fronteras.** No. 50. Agosto de 1970, pp. [93]-94.
Comenta la publicación de poetas peruanos en el último número de **Tebaida**, revista chilena de poesía. Asimismo, reseña brevemente la edición de **Peruanismos** de Martha Hildebrandt.
68. ————. **Perú: el "boom" del folletín.** Nos. 51-52. Setiembre-Octubre de 1970, pp. 124-125.
Comentario sobre las novelas-rosa y las telenovelas.
69. ————. **Perú: ¿un teatro sin autores?** No. 54. Diciembre de 1970, pp. 95-96.
70. ————. **Retorno de Xavier Abril.** No. 56. Febrero de 1971, pp. 91-92.
Crónica de la llegada de Abril a Lima luego de quince años de ausencia.

71. RAMOS FALCONI, Rubén. **De los lectores a los poetas iracundos y a sus publicistas**. No. 53. Noviembre de 1970, p. 95.
Comenta la aparición del grupo poético **Hora Zero** y su afán publicitario.
72. RESTREPO FERNANDEZ, Iván. **Noticias de México**. No. 42. Diciembre de 1969, pp. 93-94.
Transcribe opiniones de Manuel Mejía Valera y Orlando Ortiz sobre **Los geniecillos dominicales** de Julio Ramón Ribeyro, novela con que la Editorial Bogavante inicia su colección "Escritores latinoamericanos".
73. RODRIGUEZ MONEGAL, Emir. **Madurez de Vargas Llosa**. No. 3. Setiembre de 1966, pp. [62]-72.
Crítica de **La ciudad y los perros** y, más extensamente, **La casa verde**. Intercala una entrevista a Vargas Llosa.
74. ————. **Hipótesis sobre Alegría**. No. 11. Marzo de 1967, pp. 48-51.
Crítica de **El mundo es ancho y ajeno**, cuya publicación la califica de "increíble anacronismo".
Contiene: Las dos raíces.— El fecundo destierro.— La división de las aguas.
75. ————. **Nuevas revistas**. No. 12. Junio de 1967, p. 91.
Reseña al No. 1 de la revista **Amaru**.
76. ————. [Mario Vargas Llosa]. No. 17. Noviembre de 1967, p. 22.
Referencia a la novelística de Vargas Llosa en el texto de **Los nuevos novelistas**, ponencia presentada al XIII Congreso de Literatura Iberoamericana en Caracas.
77. SANCHEZ, Héctor. **'Conversación en La Catedral', novela del desaliento**. No. 50. Agosto de 1970, pp. [78]-81.
Reseña a la novela de Vargas Llosa.
78. VARGAS LLOSA, Mario. **Una insurrección permanente**. No. 1. Julio de 1966 pp. 94-95.
Artículo sobre el caso de los escritores soviéticos Siniavski y Daniel. Reproducido de **Marcha** (Montevideo, marzo 4 de 1966).
79. ————. [Papel del escritor en América Latina]. No. 5. Noviembre de 1966, pp. 27-29.
Texto de la intervención de Mario Vargas Llosa en la Mesa Redonda sobre el **Papel del escritor en América Latina**, entre los actos del Congreso de P.E.N. Club en Nueva York.
Contiene: Una maquinaria de disuasión.— Varias formas del destierro.— La deserción del escritor.— El compromiso político.

80. ————. **Sobre el 'Paradiso' de Lezama.** No. 16. Octubre de 1967, pp. [89]-90.
Carta aclaratoria enviada a Emir Rodríguez Monegal sobre un artículo que Vargas Llosa publicó en el primer número de **Amaru** y que es comentario crítico a **Paradiso** de José Lezama Lima. Rodríguez Monegal comentó la apreciación de Vargas Llosa en el No. 12 de **Mundo Nuevo**. (Véase la reseña al No. 1 de **Amaru**).
81. ————. **La literatura es fuego.** No. 17. Noviembre de 1967, pp. 93-95.
Texto del discurso leído por Vargas Llosa al recibir en Caracas el Premio de Novela "Rómulo Gallegos".
82. VERA OCAMPO, Raúl. **La contemplación y la fiesta.** No. 48. Junio de 1970, pp. 77-81.
Reseña amplia a **La contemplación y la fiesta** de Julio Ortega, en su 2a. ed. (Caracas, Monte Avila Editores, 1969).
83. VILLAGOMEZ, Alberto. **Perú: crisis y renovación de la crítica literaria.** No. 56. Febrero de 1971, pp. [63]-67.
Sobre la crítica literaria en el Perú.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

INDICE ONOMASTICO

- ABRIL, Xavier 70.
ADOLPH, José Bernardo 1, 2, 3.
AINSA, Fernando 4.
ALEGRIA, Alonso 61.
ALEGRIA, Ciro 38, 47, 56, 74.
ALEGRIA, Fernando 5, 47.
ALEJANDRO ROMUALDO 49, 63.
ARGUEDAS, José María 12, 36, 50.
BARRAL, Carlos 40.
BELLI, Carlos Germán 6, 7, 11, 15, 32, 39, 42, 49.
BENDEZU, Francisco 8, 15.
BRAVO, José 39.
BUENO, Raúl 9.
BUSTAMANTE, Cecilia 49.
CARRILLO, Francisco 44.
CASTRO, ARENAS, Mario 10.
CEVALLOS MESONES, Leonidas 11, 21, 25.
CISNEROS, Antonio 15, 35, 63.
CLAROS, Antonio 44.
CONGRAINS MARTIN, Enrique 42.
CORCUERA, Arturo 15.
COULTHARD, George Robert 12.
CHIRINOS SOTO, Enrique 59.
DANIEL 78.
DELGADO, WASHINGTON 15, 49.
DURAND, José 13.
ESCOBAR, Alberto 35, 48.
FAJARDO, José Carlos 35.
GALLEGOS, Rómulo 81.
GARCILASO DE LA VEGA, Inca 13, 35, 46.
GOMEZ SUAREZ DE FIGUEROA 46.
GUEVARA, Pablo 49.
GUTIERREZ, Miguel 51.
HERAUD, Javier 15.
HIGGINS, James 14.
HILDEBRANDT, Martha 67.
JOFRE BARROSO, Haydée M. 15.
LA TORRE, Alfonso 16, 17.
LAUER, Mirko 17.
LEZAMA LIMA, José 80.
LORA RISCO, Alejandro 18.
LUCHTING, Wolfgang A. 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 37.
M. C. G. 38.
MARIATEGUI, José Carlos 28, 61.
MARTOS, Marco 66.
MEJIA VALERA, Manuel 39, 72.
MELGAR, Mariano 35.
MILLA BATRES, Carlos 66.
MISERACHS, Xavier 40.
MONCLOA, Francisco 52.
MUNDO NUEVO 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45.
NUÑEZ, Estuardo 46, 47.
OQUENDO, Abelardo 52.
OQUENDO DE AMAT, Carlos 58.
ORRILLO, Winston 15.
ORTEGA, Julio 34, 38, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 82.
ORTIZ, Orlando 72.
OSORIO, Juan Alberto 55.
OVIEDO, José Miguel 21, 31.
PALMA, Ricardo 27.
PARIS, Robert 26.

PORTUGAL, Ana María 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69.

RAMOS FALCONI, Rubén 71.
REAL DE AZUA, Carlos 38.
REINOSO, Oswaldo 30, 39.
RESTREPO FERNANDEZ, Iván
72.

RIBEYRO, Julio Ramón 19, 23,
35, 37, 61, 72.

RODRIGUEZ MONEGAL, Emir
73, 74, 75, 76, 80.

ROSE, Juan Gonzalo 15, 49, 66.

SALAZAR BONDY, Sebastián
22.

SANCHEZ, Héctor 77.

SINIAVSKI, 78.

SOLOGUREN, Javier 32, 49.

SUELDO GUEVARA, Rubén 10.

TAMAYO VARGAS, Augusto 15.

URTEAGA CABRERA, Luis 60.

VALLEJO, César 5, 14, 18, 51, 52,
59, 63.

VARGAS LLOSA, Mario 19, 20,
24, 26, 29, 33, 35, 36, 37, 40, 62,
73, 76, 77, 78, 79, 80, 81.

VERA OCAMPO, Raúl 82.

VILLAGOMEZ, Alberto 83.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LETRAS solicita canje con revistas similares. Dirigirse a la Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Av. República de Chile 295, Of. 508 o Apartado 454, Lima 1. Perú.

Biblioteca de Letras «Jorge Puccinelli Converso»

Las ideas expuestas en los artículos y notas que se insertan en esta revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La revista LETRAS se terminó de imprimir el 15 de mayo de 1977, en la Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Jirón Paruro 119 Lima 1. La edición estuvo al cuidado de Miguel Angel Rodríguez Rea.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

I. ARTICULOS

JOSE RUSSO DELGADO
"Filosofía"

GUSTAVO SACO
La filosofía y la ciencia

ANTONIO PEÑA CABRERA
El pensamiento de San Agustín

FERNANDO BOBBIO ROSAS
Acerca de la distinción entre propiedades
y relaciones

ARSENIO GUZMAN JORQUERA
En torno al problema del tiempo

LUIS PISCOYA HERMOZA
La probabilidad y los enunciados científico-empíricos

WASHINGTON DELGADO
La vida villana en el teatro de Lope
«Jorge Puccinelli Converso»

ANTONIO CORNEJO POLAR
Matalaché: las varias formas de la esclavitud

WILLY F. PINTO GAMBOA
Poesía de la Guerra Civil Española

EDMUNDO BENDEZU AIBAR
La función del mito en *La región más transparente*
de Carlos Fuentes

II. NOTAS Y COMENTARIOS

III. RESEÑAS

IV. BIBLIOGRAFIA

Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos