

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS
REVISTA BIMESTRAL DE EL SALVADOR

REVISTA BIMESTRAL DE EL SALVADOR



Revista Bimestral de la Universidad de El Salvador

número

()
()

marzo - abril 1968



© 2001, DERECHOS RESERVADOS
Prohibida la reproducción total o parcial de este documento,
sin la autorización escrita de la Universidad de El Salvador
SISTEMA BIBLIOTECARIO, UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

Rector:
ANGEL GOCHEZ MARIN

Vice-Rector:
JOSE MARIA MENDEZ

Secretario General.
GUSTAVO A. NOYOLA

Fiscal.
CARLOS GANUZA MORAN

DR. RENE FORTIN MAGAÑA,
Decano de la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales.

DRA. MARIA ISABEL RODRIGUEZ,
Decano de la Facultad de Medicina.

ING. GUILLERMO IMERY,
Decano de la Facultad de Ingeniería y Arquitectura.

DR. RICARDO GAVIDIA CASTRO,
Decano de la Facultad de Ciencias Químicas.

DR. JULIO EDUARDO MENDEZ MEJIA,
Decano de la Facultad de Odontología.

DR. CARLOS A. RODRIGUEZ,
Decano de la Facultad de Ciencias Económicas.

DR. MANUEL LUIS ESCAMILLA,
Decano de la Facultad de Humanidades.

ING. SALVADOR ENRIQUE JOVEL,
Decano de la Facultad de Ciencias Agronómicas.

Enviar el Canje a Biblioteca Central Universitaria. Para colaboraciones dirigir la correspondencia a Revista «LA UNIVERSIDAD». 5ª Calle Oriente 220. — San Salvador, El Salvador, C. A.

Sumario

Director de la Revista
ITALO LOPEZ VALLECILLOS

	<i>Pág.</i>
El Ojo y el Espíritu. Por Mauricio Merleau-Ponty	7
Algunos Aspectos de la Filosofía como una de las formas de la Conciencia Social. Por Tirso Canales	31
Naturaleza y Sobrenaturaleza. Por Carlos Alberto Sin	59
La Concepción Científica del Mundo. Por Juan Mario Castellanos	79
Cuentos. Por Santiago Castellanos	93
Poemas de Eduardo Sancho	113

MAURICIO MERLEAU-PONTY



Aquello que trato de traduciros es más misterioso, se enreda en las raíces mismas del ser, en la frente impalpable de las sensaciones.

J Gasquet, Cezanne.

I

La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas. Se da modelos internos de ellas, y al efectuar sobre estos indicios o variables las transformaciones permitidas por su definición, no se confronta sino de vez en cuando con el mundo actual. Es, siempre ha sido, ese pensamiento admirablemente activo, ingenioso, desenvuelto, esa decisión de tratar todo ser como "objeto en general", es decir, como si no fuera nada para nosotros y estuviera a la vez predestinado a nuestros artificios.

Pero la ciencia clásica conservaba el sentimiento de la opacidad del mundo, a él se quería unir por medio de sus construcciones, de ahí que se creyera obligada a buscar para sus operaciones un fundamento trascendente o trascendental. Hoy en día hay —no en la ciencia, sino en una filosofía de la ciencia bastante difundida— algo del todo nuevo, y es que la practica constructiva se toma a sí misma y se da por autónoma, y que el pensamiento se reduce deliberadamente al conjunto de técnicas de toma o captación que inventa. Pensar es ensayar, operar, transformar, bajo la única reserva de un control experimental en el que no intervienen sino fenómenos altamente "trabajados", y que nuestros aparatos más bien producen que registran. De ahí toda clase de tentativas vagabundas. Nunca ha sido la ciencia tan sensible a las modas intelectuales como hoy. Cuando un modelo ha tenido éxito en un cierto orden de problemas, lo ensaya por doquier. Nuestra embriología, nuestra biología están en este

momento atestadas de gradientes, que no podemos distinguir exactamente de aquello que los clásicos llamaban orden o totalidad, pero la cuestión no se plantea, no debe plantearse. El gradiente es una red que echamos al mar sin saber lo que va a recoger. O mejor, la rama delgada sobre la que cuajarán imprevisibles cristalizaciones. Esta libertad de operación está ciertamente en trance de superar muchos dilemas vanos, siempre que se haga un resumen de vez en cuando, que se pregunte por qué el instrumento funciona en este caso o falla en aquel otro, en fin que esta ciencia flúida se comprenda a sí misma, que se vea como construcción sobre la base de un mundo en bruto o existente y que no reivindique para operaciones ciegas el valor constituyente que los “conceptos de la naturaleza” podían tener en una filosofía idealista. Decir que el mundo es por definición nominal el objeto X de nuestras operaciones, es elevar al absoluto la situación de conocimiento del sabio, como si todo lo que ha sido y todo lo que es no lo fuera sino para entrar en el laboratorio. El pensamiento “operatorio” se convierte en una especie de artificialismo absoluto, como se puede ver en la ideología cibernética, en la cual las creaciones humanas se derivan de un proceso natural de información, pero concebido éste a su vez sobre el modelo de las máquinas humanas. Si este género de pensamiento se hace cargo del hombre y de la historia, y si, aparentando ignorar lo que de ellos sabemos por contacto y por posición, se propone construirlos a partir de unos cuantos indicios abstractos, como lo han hecho en los Estados Unidos un psicoanálisis y un culturalismo decadentes, ya que el hombre se convierte de verdad en el *manipulandum* que él cree ser, entonces entraríamos en un régimen de cultura en el que no habría ya ni verdad ni mentira sobre el hombre y la historia, en un sueño o una pesadilla de la que nada nos podría despertar.

Es necesario que el pensamiento de ciencia —pensamiento de conjunto, pensamiento del objeto en general— se coloque de nuevo dentro de un “hay” previo, en el sitio mismo, sobre el suelo del mundo sensible y del mundo elaborado tales como son en nuestra vida, para nuestro cuerpo, no aquel cuerpo posible del que es lícito sostener que es una máquina informativa, sino ese cuerpo actual que llamo mío, el centinela que guarda silencio bajo mis palabras y bajo mis actos. Es necesario que se despierten con mi cuerpo los cuerpos asociados, los “otros” que no son mis congéneres, como dice la zoología, sino que me habitan, a los que yo habito, junto con los cuales yo frecuento un Ser actual único, presente, como nunca ningún animal ha habitado aquellos de su especie, de su territorio o de su medio. En esta historicidad primordial, el pensamiento alegre e improvisador de la ciencia aprenderá a poner su peso sobre las cosas mismas y sobre sí mismo, volverá a ser filosofía.

Ahora bien, el arte y especialmente la pintura beben de esta capa de sentido bruto que quiere ignorar el activismo. Son por cierto los únicos que lo hacen con completa inocencia. Al escritor, al filósofo, les pedimos consejos u opiniones, no admitimos que mantengan el mundo en suspenso, queremos que tomen una posición, no pueden renunciar a las responsabilidades del hombre hablante. La música, por el contrario, está demasiado más acá del mundo y de lo designable como para poder representar algo fuera de los esquemas del Ser, su flujo y reflujo, su crecer, sus destellos, sus remolinos. El pintor es el único con derecho a mirar todas las cosas sin ningún deber de apreciación. Se

diría que ante él las consignas del conocimiento y de la acción pierden su virtud. Los regímenes que vociferan contra la pintura “degenerada” rara vez destruyen los cuadros; los esconden, y hay en esto un “nunca se sabe” que es casi un reconocimiento; rara vez se culpa al pintor de evasión. Nadie reprocha de Cézanne el haber vivido escondido en l’Estaque durante la guerra de 1870, todos citan con respeto su “la vida aterra”, mientras que el más insignificante estudiante después de Nietzsche repudiaría de plano la filosofía si se le dijera que no nos enseña a ser grandes vivientes. Como si hubiera en la ocupación del pintor una urgencia que sobrepasa todas las otras urgencias. El está ahí, fuerte o débil en la vida, pero soberano incontestable en su asimilación del mundo, sin otra “técnica” que aquella que sus ojos y sus manos se procuran a fuerza de ver, a fuerza de pintar, empeñado en sacar de ese mundo donde hacen ruido los escándalos y las glorias telas que añadirán poco a las cóleras y a las esperanzas de los hombres, y nadie protesta. ¿Cuál es entonces esa ciencia secreta que posee o que busca? ¿Esa dimensión que, según Van Gogh, “quiere ir más lejos”? ¿Ese hecho básico de la pintura, y quizá de toda la cultura?

I I

El pintor “aporta su cuerpo”, dice Valéry Y, en efecto, no podríamos concebir un Espíritu que pintara. Al prestar su cuerpo al mundo el pintor cambia el mundo en pintura. Para comprender esta transubstanciación, tenemos que volver a encontrar el cuerpo operante y actual, aquel que no es un pedazo de espacio, un haz de funciones, que es un entrelazamiento de visión y de movimiento.

Basta que yo vea una cosa para saber cómo unírmele y alcanzarla, aun si ignoro cómo se lleva esto a cabo en la máquina nerviosa. Mi cuerpo móvil juega un papel en el mundo visible, hace parte de él, y es por esto que puedo dirigirlo dentro de lo visible. Además, también es cierto que la visión está suspendida del movimiento. Uno no ve sino aquello que uno mira. ¿Qué sería la visión sin ningún movimiento de los ojos, y cómo no enturbiaría a las cosas su movimiento si fuera reflejo o ciego, si no tuviera sus antenas, su clarividencia, si la visión no se precediera en él? Todos mis cambios de sitio figuran por principio en un rincón de mi paisaje, todos están registrados en el mapa de lo visible. Todo lo que veo está por principio a mi alcance, al menos al alcance de mi mirada, marcado sobre el mapa del “yo puedo” Ambos mapas son completos. El mundo visible y aquel de mis proyectos motores son partes totales del mismo Ser.

Esta extraordinaria usurpación, nunca lo suficientemente recordada, prohíbe concebir la visión como una operación del pensamiento que levantara ante el espíritu un cuadro o una representación del mundo, un mundo de la inmanencia y de la idealidad. Inmerso en lo visible a causa de su cuerpo, visible él mismo, el vidente no se apropia aquello que ve, se le acerca solamente por la mirada, se abre al mundo. Y por su lado, este mundo del que hace parte no es en sí ni es materia. Mi movimiento no es una decisión del espíritu, un hacer absoluto, que decretaría, desde el fondo del retiro subjetivo, algún cambio de lugar milagrosamente ejecutado en la extensión. Es la continuación

natural y el madurar de una visión. Digo que una cosa es movida, pero mi cuerpo, él, se mueve, mi movimiento se despliega. No se ignora a sí mismo, no es ciego para sí, irradia un sí

El enigma está en que mi cuerpo es vidente, y visible a la vez. El, que ve todas las cosas, puede también mirarse, y reconocer en aquello que ve entonces el "otro lado" de su poder vidente. Se ve vidente, se toca tocar, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí, no por transparencia, como el pensamiento, que no piensa nada como no sea asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento —sino un sí por confusión, narcisismo, inherencia de quien ve a aquello que ve, de quien toca a lo que toca, de quien oye a aquello que es oído— un ser, por tanto, prisionero entre cosas, que tiene una frente y una espalda, un pasado y un futuro

Esta paradoja inicial no dejará de producir otras. Visible y móvil, mi cuerpo está dentro del número de las cosas, es una de ellas, está aprisionado en el tejido del mundo y su cohesión es la de una cosa. Pero, puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en un círculo a su alrededor, son un anexo o una prolongación de él mismo, están incrustadas en su carne, son parte de su definición plena y el mundo está hecho con la materia misma del cuerpo. Estos vuelcos, estas antinomias son maneras diferentes de decir que la visión se toma o se hace en medio de las cosas, allí donde un visible se pone a ver, se convierte en visible para sí y por la visión de todas las cosas, allí donde persiste, como el agua madre en el cristal, la indivisión de quien siente y de lo sentido.

Esta interioridad no precede al arreglo material del cuerpo humano, y tampoco es su resultado. Si nuestros ojos estuvieran hechos de tal suerte que ninguna parte de nuestro cuerpo cayera bajo nuestra mirada, o si un maléfico dispositivo nos impidiera tocar nuestro cuerpo al mismo tiempo que nos dejara pasar libremente las manos sobre las cosas —o simplemente sí, como ciertos animales, tuviéramos ojos laterales, sin intersección de los planes visuales— este cuerpo que no se reflejaría a sí mismo, que no se sentiría, este cuerpo casi diamantino, que no sería del todo carne, tampoco sería un cuerpo de hombre y carecería de humanidad. Pero la humanidad no se produce como un efecto por nuestras articulaciones, por la implantación de nuestros ojos (y aún menos por la existencia del espejo, que es sin embargo lo único que hace visible nuestro cuerpo entero). Estas contingencias y otras parecidas, sin las cuales no habría hombre, no logran, por simple adición, que haya un solo hombre. La animación del cuerpo no es el ensamblaje unas con otras de estas partes, ni tampoco la reducción a autómatas de un espíritu llegado de otra parte, lo que supondría de nuevo que el cuerpo no tiene ni interior ni "sí" Hay un cuerpo humano cuando, entre vidente y visible, entre tocante y tocado, entre un ojo y otro, entre mano y mano se efectúa una especie de entrecruzamiento, cuando alumbra la chispa de lo sentidor-sensible, cuando prende ese fuego que no cesará de arder, hasta que un cierto accidente del cuerpo deshaga lo que ningún accidente habría sido suficiente para hacer

Ahora bien, una vez dado este extraño sistema de intercambios, todos los problemas de la pintura están ahí. Ellos ilustran el enigma del cuerpo y ella los justifica. Ya que las cosas y mi cuerpo están hechos de la misma materia,

es necesario que su visión se haga de algún modo en ellas, o aún más, que su visibilidad manifiesta se repita dentro de él con una secreta visibilidad. “La naturaleza está en el interior”, dice Cézanne. La calidad, la luz, el color, la profundidad allí frente nosotros, no están ahí sino porque despiertan un eco en nuestro cuerpo, porque éste las acoja. ¿Por qué este equivalente interno, esta fórmula carnal de su presencia que las cosas suscitan en mí, no suscitaría a su turno un trazo visible aún, donde otra mirada encontrara de nuevo los motivos que sostienen su inspección del mundo? Entonces aparece un visible a la segunda potencia, esencia carnal o ícono del primero. No es un doble debilitado, un efecto pictórico, otra cosa. Los animales pintados sobre los muros de Lascaux no están allí como están la grieta y la ampulosidad de la piedra caliza. Pero no por eso están en otra parte. Un poco hacia adelante, un poco detrás, sostenidos por su masa de la que se sirven hábilmente, irradian en torno a ella sin romper por un solo instante sus imperceptibles amarrazas. Me sería difícil decir dónde está la pintura que estoy mirando. Porque no la miro como miro una cosa, no la fijo en su lugar, mi mirada yerra por ella como en los nimbos del Ser, debiera decir no que la veo, sino que veo según ella o con ella.

La palabra imagen tiene mala fama porque se ha creído frívolamente que un dibujo era un calco, una copia, una segunda cosa, y la imagen mental, un dibujo de esta clase en nuestro baratillo particular. Pero si no es en efecto nada parecido, tampoco pertenecen el dibujo y la pintura más que ella a lo en sí. Son el interior de lo exterior y el exterior de lo interior, los cuales hacen posible la duplicidad del sentir, y sin los cuales jamás se podrían comprender la cuasi-presencia y la visibilidad inminente que forman todo el problema de lo imaginario. El cuadro, la mímica del comediante, no son auxiliares que yo pediría en préstamo al mundo de verdad para apuntar a través de ellos hacia cosas prosaicas en su ausencia. Lo imaginario está mucho más cerca y mucho más lejos de lo actual. más cerca porque es el diagrama de su vida en mi cuerpo, su pulpa o su revés carnal expuestos a las miradas por primera vez, y porque en ese sentido, como lo dice Giacometti (1). “Lo que me interesa en todas las pinturas es el parecido, es decir, lo que para mí es el parecido; aquello que me hace descubrir un poco el mundo exterior” Mucho más lejos, porque el cuadro es analógico sólo según el cuerpo, porque no da al espíritu ocasión de volver a pensar las relaciones constitutivas de las cosas, pero sí se las ofrece a la mirada para que las siga, las huellas de la visión del interior, y a la visión, aquello que la tapiza interiormente, la textura imaginaria de lo real.

¿Diremos entonces que hay una mirada del interior, un tercer ojo que ve los cuadros y hasta las imágenes mentales, de la misma manera como se ha hablado de un tercer oído que capta los mensajes del exterior a través del rumor que suscitan en nosotros? De nada sirve, cuando el todo es comprender que nuestros ojos de carne son mucho más que meros receptores de luces, de colores y de líneas: computadores del mundo, que tienen el don de lo visible, así como decimos del hombre inspirado que tiene el don de lenguas. Claro que este don se merece por el ejercicio, y no es en unos pocos meses ni tampoco en la soledad como el pintor entra en posesión de su visión. La cuestión no

(1) G. Charbonnier, *Le Monologue du peintre*. Paris, 1959, p. 172.

es esa: precoz o tardía, espontánea o formada en el museo, su visión en todo caso no aprende sino viendo, no aprende sino de ella misma. El ojo ve el mundo y lo que falta al mundo para ser cuadro, y lo que falta al cuadro para ser él mismo y en la paleta, el color que espera el cuadro, y ve, ya hecho, el cuadro que responde a todas estas faltas, y ve los cuadros de los otros, las respuestas de otros a otras faltas. No se puede hacer un inventario limitativo de lo visible como tampoco de los empleos posibles de una lengua o siquiera de su vocabulario y de sus giros. Instrumento que se mueve a sí mismo, medio que inventa sus fines, el ojo es aquello que ha sido conmovido por un cierto impacto del mundo y que lo restituye a lo visible con los trazos de la mano. En cualquier civilización donde nazca, de cualquier creencia, de cualquier motivo, de cualquier pensamiento, de cualquier ceremonial que se rodee, y hasta cuando parece consagrada a otra cosa, desde Lascaux hasta hoy, pura o impura, figurativa o no, la pintura no celebra otro enigma sino el enigma de la visibilidad.

Lo que aquí decimos equivale a una perogrullada: el mundo del pintor es un mundo visible, nada más que visible, un mundo casi loco, ya que es completo y, al mismo tiempo, no es sino parcial. La pintura despierta, lleva a su última potencia un delirio que es la visión misma, porque ver es tener a distancia, y la pintura extiende esta extraña posesión a todos los aspectos del Ser, que deben de algún modo hacerse visibles para entrar en ella. Cuando el joven Berenson hablaba, acerca de la pintura italiana, de una evocación de valores táctiles, a duras penas podía estar más errado: la pintura no evoca nada y sobre todo no lo táctil. Hace algo del todo diferente, casi lo inverso: da existencia visible a lo que la visión profana toma por invisible, hace que no tengamos necesidad del "sentido muscular" para poseer la voluminosidad del mundo. Esta visión devoradora, más allá de los "postulados visuales", nos hace ver una textura del Ser cuyos discretos mensajes sensoriales no son sino las puntuaciones o las pausas, y que el ojo habita, como el hombre habita su casa.

Sigamos en lo visible en el sentido estrecho y prosaico: el pintor, no importa quién sea, mientras pinta, practica una teoría mágica de la visión. Se ve obligado a admitir que las cosas pasan por él o que, según el sarcástico dilema de Malebranche, el espíritu sale por los ojos para caminar sobre las cosas, puesto que siempre ajusta a ellas su videncia. (Nada cambia si no pinta sobre el tema: pinta en todo caso porque ha visto, porque el mundo, al menos una vez, ha grabado en él la marca de lo visible). Tiene que reconocer que, como lo dice un filósofo, la visión es un espejo o concentración del universo, o que, como dice otro, el *ίδιος κόσμος* desemboca por medio de ella en un *κοινος κόσμος*, en fin, que la misma cosa está allí en el corazón del mundo y aquí en el corazón de la visión, la misma, o si se quiere, una cosa semejante, pero según una similitud eficaz, que es fuente, génesis, metamorfosis del ser en su visión. Es la montaña misma la que desde allí se hace ver del pintor, es a ella a quien él interroga con la mirada.

¿Qué le pregunta, exactamente? Revelar los medios sólo visibles, por medio de los cuales ella se hace montaña ante nuestros ojos. La luz, la claridad, las sombras, los reflejos, el color, todos estos objetos de la búsqueda no son del todo reales: no poseen, como los fantasmas, otra existencia fuera

de la visual. Están apenas tan sólo en el umbral de la visión profana, por lo común no se ven. La mirada del pintor les pregunta cómo hacen para que de pronto haya una cosa, y esta cosa, para componer ese talismán que es el mundo, para hacernos ver lo visible. La mano que señala hacia nosotros en la *Ronda nocturna* está allí verdaderamente cuando su sombra sobre el cuerpo del capitán nos la presenta simultáneamente de perfil. En el cruce de estos dos puntos de vista incompatibles, y que no obstante están juntos, reside la espacialidad del capitán. De este juego de sombras y de otros similares, todos los hombres que tienen ojos han sido testigos alguna vez. Es él quien les hacía ver las cosas, y un espacio. Pero operaba en ellos sin ellos, se encubría para mostrar la cosa. Para verla a ella no era necesario verla a él. Lo visible en el sentido profano olvida sus premisas, reposa sobre una visibilidad entera que está por recrear, y que libera los fantasmas cautivos en él. Los modernos, lo sabemos, han liberado muchos otros, han añadido no pocas notas sordas a la gama de la pintura alude en todos los casos a esta génesis secreta y febril de las cosas en nuestro cuerpo.

No es pues la pregunta del que sabe al ignorante, la pregunta del maestro de escuela. Es la pregunta de quien no sabe a una visión que lo sabe todo, que nosotros no hacemos, que se hace en nosotros. Max Ernst (y el surrealismo) dice con razón. “Del mismo modo como el papel del poeta desde la célebre carta del visionario consiste en escribir bajo el dictado de aquello que se piensa, que se articula dentro de él, el papel del pintor es de asediar y el de proyectar aquello que se ve en él” (2) El pintor vive en la fascinación. Sus acciones más apropiadas —esos gestos, esos trazos de los que sólo él es capaz y que serán revelación para los demás, porque no tienen las mismas faltas que él— le parece que emanan de las cosas mismas, como el trazado de las constelaciones. Entre él y lo visible, los papeles se invierten inevitablemente. Es por esto que tantos pintores han dicho que las cosas lo miran, así André Marchand siguiendo a Klee: “En un bosque, he sentido varias veces que no era yo quien miraba el bosque. He sentido, en ciertos días, que eran los árboles los que me miraban, los que me hablaban Yo estaba allí y los escuchaba. Creo que el pintor debe ser traspasado por el universo en vez de querer traspasarlo. Yo espero estar interiormente sumergido, encerrado. Quizá pinte para surgir” (3). Lo que se llama inspiración debería tomarse al pie de la letra: hay verdaderamente una inspiración y una expiración del Ser, una respiración en el Ser, acción y pasión tan difíciles de discernir que va no se sabe quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado. Se dice que un hombre nace en el instante en que aquello que no era, en el vientre maternal, sino un visible virtual se hace visible a la vez para nosotros y para sí. La visión del pintor es un continuo nacer.

Se podría buscar en los mismos cuadros una filosofía figurada de la visión y algo así como su iconografía. No es por casualidad, por ejemplo, si tan a menudo en la pintura holandesa (y en muchas otras) un interior desierto es “digerido” por “el ojo redondo del espejo” (4). Esta mirada prehumana es el emblema de la del pintor. Más completamente que las

(2) G. Charbonnier, *id.*, p. 34.
 (3) G. Charbonnier, *id.*, pp. 143-145.
 (4) Claudel, *Introduction à la peinture hollandaise*, Paris 1935.

luzes, las sombras, los reflejos, la imagen especular esboza sobre las cosas la labor de la visión. Como todos los otros objetos técnicos, como los accesorios, como los signos, el espejo ha surgido en el circuito abierto de cuerpo vidente a cuerpo visible. Toda técnica es "técnica del cuerpo" Figura y amplifica la estructura metafísica de nuestra carne. El espejo aparece porque yo soy vidente-visible, porque hay una reflexividad de lo sensible, y él la traduce y la redobla. Por medio de él se completa mi exterior, todo lo que tengo de más secreto pasa a esta cara, este ser plano y cerrado que va me hacía sospechar mi reflejo en el agua. Schilder (5) observa que, al fumar pipa ante el espejo, yo siento la superficie ardiente y lisa de la madera no sólo donde están mis dedos, sino también en esos dedos gloriosos, esos dedos solamente visibles que están en el fondo del espejo. El fantasma del espejo se arrastra fuera de mi carne, y al mismo tiempo todo lo invisible de mi cuerpo puede investir a todos los otros cuerpos que veo. En adelante mi cuerpo podrá llevar segmentos tomados del de otro así como mi substancia pasa a ellos; el hombre es espejo para el hombre. En cuanto al espejo, éste es el instrumento de una magia universal que cambia las cosas en espectáculos, los espectáculos en cosas, a mí en otro y a otro en mí. Los pintores han soñado frecuentemente en los espejos porque, con este "truco mecánico" como con el de la perspectiva (6), reconocen la metamorfosis de lo vidente y de lo visible, que es la definición de nuestra carne y la de su vocación. Por esto es que a menudo se han deleitado (se deleitan aún, véanse si no los dibujos de Matisse) en figurarse a sí mismos en el acto de pintar, añadiendo a lo que entonces veían lo que las cosas veían en ellos, como para atestiguar que hay una visión total o absoluta, fuera de la cual nada permanece, y que se vuelve a cerrar sobre ellos mismos. ¿Cómo nombrar, o colocar dentro del mundo del entendimiento estas operaciones ocultas, y los filtros, los ídolos que preparan? Es decir demasiado poco sobre la sonrisa de un monarca muerto hace tantos años, de quien habla La Náusea, y que sigue produciéndose y reproduciéndose sobre la superficie de la tela, que está allí en imagen o en esencia: ella está allí en lo que poseía de más vivo desde el momento en que yo miro el cuadro. El "instante del mundo" que Cézanne deseaba pintar y que ya hace mucho ha pasado, sus telas nos lo lanzan aún, y su montaña de Sainte-Victoire se hace y se rehace de un extremo al otro del mundo, de otra manera, pero no por eso menos enérgica que en la dura roca sobre Aix. Esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible, la pintura confunde todas nuestras categorías al desplegar su universo onírico de esencias carnales, de semejanzas eficaces, de mudas significaciones.

I I I

¡Cómo sería más límpido todo en nuestra filosofía si se pudieran exorcizar todos estos espectros, hacer de ellos ilusiones o percepciones sin objeto, al margen de un mundo sin equívocos! La *Dióptrica* de Descartes es una tentativa. Es el brevario de un pensamiento que no quiere ya habitar

(5) P. Schilder *The Image and Appearance of the Human Body*, New York, 1935, reed. 1950.

(6) Robert Delaunay, *Du cubisme a l'art abstrait*, cuadernos publicados por Pierre Francastel, Paris, 1957.

lo visible y lo reconstruye según el modelo que de él se ha dado. Vale la pena recordar lo que fue ese ensayo, y ese fracaso.

No nos preocupa por lo tanto ceñirnos a la visión. Se trata de averiguar “cómo se hace”, pero en la medida necesaria para inventar en caso de necesidad “órganos artificiales” (7) que la corrijan. No razonaremos tanto sobre la luz que vemos como sobre aquella que entra en nosotros desde el exterior y pone en movimiento la visión; y nos limitaremos en ello a “dos o tres comparaciones que ayuden a concebirla” de tal modo que explique sus propiedades conocidas y permita deducir de éstas otras diferentes (8). Si así vemos el problema, lo mejor es concebir la luz como una acción por contacto, tal como la de las cosas sobre el bastón de un ciego. Los ciegos, dice Descartes, “ven con las manos” (9). El modelo cartesiano de la visión es el tacto.

Este nos libra inmediatamente de la acción a distancia y de esa ubicuidad que constituye toda la dificultad de la visión (así como también toda su virtud). ¿Para qué pensar más sobre los reflejos, sobre los espejos? Estos dobles irreales son una variedad de cosas, son efectos reales como el rebotar de una pelota. Si el reflejo se parece a la cosa misma, es porque actúa sobre los ojos del mismo modo como lo haría una cosa. Engaña al ojo, engendra una percepción sin objeto, que no afecta sin embargo nuestra idea del mundo. Hay, en el mundo, la cosa misma y fuera de ella hay otra cosa que es el rayo reflejado, el cual resulta ser dueño de una correspondencia ordenada con la primera; dos individuos por lo tanto, unidos exteriormente por la causalidad. La semejanza de la cosa a su imagen especular no es para ellas sino una denominación exterior: pertenece al pensamiento. En las cosas, la sospechosa relación de semejanza es una clara relación de proyección. Un cartesiano no se ve en el espejo: ve un maniquí, un “afuera”, del que piensa con razón que los demás lo ven del mismo modo, pero el cual, no menos para él que para los otros, no es una carne. Su “imagen” en el espejo es un efecto de la mecánica de las cosas; si se reconoce en ella, si la encuentra “semejante”, es su pensamiento quien teje este lazo, porque la imagen especular no es nada de él.

El poder de los íconos desaparece. No importa cuán vivamente “nos represente” los bosques, las ciudades, los hombres, las batallas, las tormentas, el grabado no se les parece en nada: no es sino un poco de tinta puesto aquí y allí sobre el papel. Apenas si retiene algún elemento de sus figuras, una figura aplastada en un solo plano, deformada, que tiene que ser deformada —el cuadrado en rombo, el círculo en óvalo— para que pueda representar el objeto. Es su “imagen” sólo a condición de “no parecersele” (10). Pero si no es semejanza, ¿de qué manera actúa? “Excita nuestro pensamiento” para que “conciba”, así como lo hacen los signos y las palabras “que de ningún modo se parecen a las cosas que significan” (11). El grabado nos da indicios suficientes, “medios” sin equívoco para que nos formemos

(7) *Diotrique*, Discurso VII, edición Adam y Tannery, VI, p. 165.

(8) Descartes *Discurso I*, ed. cit., p. 83.

(9) *Ibid.*, p. 84.

(10) *Ibid.*, pp. 112-114.

(11) *Ibid.*, pp. 112-114.

una idea de la cosa que no viene del ícono, pero que nace en nosotros a causa de él. La magia de las especies intencionales, la antigua idea de la semejanza eficaz, impuesta por los espejos y los cuadros, pierde su argumento más importante si todo el poder del cuadro es apenas un texto propuesto a nuestra lectura sin ninguna promiscuidad de lo vidente y lo visible. Nos exime de comprender cómo la pintura de las cosas en el cuerpo pueden hacerlas sentir al alma, tarea imposible, porque sería necesario a la vez ver la semejanza de esta pintura con las cosas, porque nos harían falta "otros ojos en nuestro cerebro con los cuales pudiéramos percibirla" (12), y porque el problema de la visión queda sin resolver cuando se han dado estos simulacros errantes entre las cosas y nosotros. Del mismo modo, aquello que la luz traza en nuestros ojos y de allí en el cerebro no se parece más que los grabados al mundo visible. De las cosas a los ojos y de los ojos a la visión no pasa más que de las cosas a las manos del ciego y de sus manos a su pensamiento. La visión no es la metamorfosis de las cosas mismas dentro de su visión, ni la doble pertenencia de las cosas a un gran mundo y a un pequeño mundo privado. Es un pensamiento que descifra estrictamente los signos dados en el cuerpo. La semejanza es el resultado de la percepción y no su impulso. Con mayor razón aun la imagen mental, la videncia que nos hace presente aquello que está ausente, no es de ningún modo un agujero que se abra hacia el corazón del Ser: sigue siendo un pensamiento que se apoya en indicios corporales, esta vez insuficientes, a los que hace decir más de lo que significan. No queda nada del mundo onírico de la analogía ...

Lo que nos interesa en estos famosos análisis, es el hecho de que nos hagan ver que toda teoría de la pintura es una metafísica. Descartes no habló mucho de pintura, y podría parecer abusivo poner de relieve lo que dice en dos páginas sobre el grabado. Sin embargo, si no la menciona sino de paso, esto también es significativo: la pintura no es para él una operación central que contribuya a nuestro acceso al Ser; es un modo o una variante del pensamiento canónicamente definida por la posesión intelectual y la evidencia. En lo poco que dijera de ella se manifiesta esta opción, y un estudio más atento de la pintura esbozaría otra filosofía. También es significativo que teniendo por tema los "cuadros" tome el dibujo como típico. Veremos que la pintura está presente en cada uno de sus medios de expresión: hay un dibujo, una línea que encierra todas sus audacias. Pero lo que gusta a Descartes en los grabados es que guardan la forma de los objetos o por lo menos nos ofrecen suficientes signos de ella. Dan una presentación del objeto por su exterior o su envoltura. Si hubiera examinado esa otra más profunda apertura a las cosas que nos dan las cualidades segundas, particularmente el color, como no existe relación ordenada entre ellas y las propiedades verdaderas de las cosas, y como no obstante nosotros comprendemos su mensaje, se habría encontrado ante el problema de una universalidad y una apertura a las cosas sin concepto, obligado a buscar por qué el murmullo indeciso de los colores puede presentarnos cosas, bosques, tormentas, el mundo en fin, y quizá a integrar la perspectiva como caso particular dentro de un poder ontológico más amplio. Pero para él es natural que el color sea ornamento, coloreamen-

(12) *Ibid.*, VI, p. 130.

to, que todo el poder de la pintura resida en el del dibujo, y el del dibujo en la relación determinada que existe entre él y el espacio en sí, tal como lo enseña la proyección, perspectiva. La famosa frase de Pascal sobre la frivolidad de la pintura que nos ata a imágenes cuyo original no nos conmoviera, es una frase cartesiana. Para Descartes es evidente que no se pueden pintar sino cosas existentes, que su existencia es poseer extensión, y que el dibujo hace posible la pintura al hacer posible la representación de la extensión. La pintura no es entonces sino un artificio que presenta a nuestros ojos una proyección semejante a aquella que las cosas inscribirían, inscriben en la percepción común, nos hacen ver en la ausencia del objeto verdadero el modo como uno lo ve en la vida y sobre todo nos hace ver el espacio donde no lo hay (13). El cuadro es una cosa plana que nos da artificioosamente lo que veríamos ante cosas "a diferentes alturas" porque nos da, según la altura y la longitud, signos diacríticos suficientes de la dimensión que le hace falta. La profundidad es una tercera dimensión derivada de las otras dos.

Detengámonos a examinarla, vale la pena. Tiene, primero, algo de paradójico: yo veo objetos que se ocultan unos a otros, que por lo tanto no veo, puesto que están uno detrás de otro. La veo y no es visible porque la contamos a partir de nuestros cuerpos hacia las cosas, y nosotros estamos adheridos a él. Este misterio es un falso misterio, yo no la veo de verdad, o si la veo es una longitud diferente. Sobre la línea que une mis ojos al horizonte, el primer plano oculta los demás para siempre y, si lateralmente creo ver los objetos escalonados, es porque no se ocultan del todo: los veo por lo tanto uno fuera del otro, según una longitud medida diferentemente. Uno siempre está más acá de la profundidad o más allá de ella. Las cosas no están nunca una detrás de otra. La intrusión y la latencia de las cosas no forman parte de su definición, no expresan sino mi incomprendible solidaridad con una de ellas, con mi cuerpo, y en todo lo que tienen de positivo, son pensamientos que yo formo y no atributos de las cosas: yo sé que en este mismo momento otro hombre situado en otra parte —o mejor aún, Dios, que está en todas partes— podría penetrar su escondrijo y verlas desplegadas. Aquello que llamo profundidad no es nada como no sea mi participación en un Ser sin restricciones, y ante todo en el ser del espacio más allá de todo punto de vista. Las cosas se invaden unas a otras porque están una fuera de la otra. La prueba es que yo puedo ver la profundidad al mirar un cuadro que, todos estarían de acuerdo, no la tiene, y que organiza para mí la ilusión de una ilusión. Este ser de dos dimensiones, que me hace ver otra, es un ser perforado, una ventana, decían los hombres del renacimiento. Pero la ventana no se abre al fin de cuentas sino hacia el **partes extra partes**, hacia la altura y la longitud que se ven solamente desde otro ángulo, hacia la absoluta positividad del Ser.

Este espacio sin escondrijos, que en cada uno de sus puntos es ni más ni menos que lo que es, es esa identidad del Ser que sostiene el análisis de los grabados. El espacio es en sí, o mejor es el en sí por excelencia, su definición es ser en sí. Cada punto del espacio está y es pensado allí donde está, uno aquí

(13) El sistema de medios gracias a los cuales nos hace ver es objeto de ciencia. ¿Por que, entonces, no habríamos de producir metódicamente imágenes perfectas del mundo, una pintura universal libre del arte personal, como un lenguaje universal que nos liberara de todas las relaciones confusas de las lenguas existentes?

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS
 Biblioteca de Ciencias Económicas
 Universidad de Chile

y otro allí, el espacio es la evidencia del dónde. Orientación, polandad, envolvimento son en él fenómenos derivados, ligados a mi presencia. El reposa en sí absolutamente, es igual en todas partes a sí mismo, homogéneo, y sus dimensiones, por ejemplo, son definiciones sustituibles.

Como todas las ontologías clásicas, ésta erige en estructura del Ser ciertas propiedades de los seres, y en esto es verdadera y falsa; podríamos decir, invirtiendo la frase de Leibniz: verdadera en aquello que niega, falsa en aquello que afirma. El espacio de Descartes es verdadero en oposición a un pensamiento sujeto a lo empírico y que no se atreve a construir. Primero fue necesario idealizar el espacio, concebir ese ser perfecto en su género, claro, manipulable y homogéneo, sobre el cual vuela el pensamiento sin punto de vista, y lo conduce por entero sobre tres ejes rectangulares, para que un día se pudieran encontrar los límites de la construcción, comprender que el espacio no tiene tres dimensiones, así como un animal tiene dos o cuatro patas, que las dimensiones son descontadas por las diferentes métricas sobre una dimensionalidad, un Ser polimorfo, que las justifica a todas sin ser completamente expresado por ninguna. Descartes tuvo razón en liberar el espacio. Su error estuvo en erigirlo en un ser perfectamente positivo, más allá de todo punto de vista, de toda latencia, de toda profundidad, sin ningún verdadero espesor.

Tuvo también razón en inspirarse en las técnicas de perspectiva del renacimiento: ellas animaron a la pintura a producir libremente experiencias de profundidad, y en general, presentaciones del Ser. No eran falsas sino cuando pretendían cerrar la búsqueda y la historia de la pintura, fundar una pintura exacta e infalible. Panofsky lo ha mostrado con respecto a los hombres del renacimiento (14); ese entusiasmo no dejaba de ser de mala fe. Los teóricos trataban de olvidar el campo visual esférico de los antiguos, su perspectiva angular que une el tamaño aparente no a la distancia sino al ángulo bajo el cual vemos el objeto, lo que llamaban desdeñosamente perspectiva *naturalis* o *communis*, a favor de una perspectiva *artificialis* capaz en principio de fundar una construcción exacta, y llegaban, para dar crédito a este mito, a expurgar a Euclides, omitiendo de sus traducciones el teorema VIII, que los incomodaba. Los pintores, por su lado, sabían por experiencia que ninguna de las técnicas de la perspectiva es una solución exacta, que no hay proyección del mundo existente que lo respete en todo sentido y merezca convertirse en ley fundamental de la pintura y que la perspectiva lineal no es ni mucho menos un punto de llegada ya que abre por el contrario varios caminos a la pintura: con los italianos el de la representación del objeto, con los pintores del norte el del *Hochraum*, el del *Nahraum*, el del *Schrägraum*. Es así como la proyección plana no siempre lleva nuestro pensamiento a encontrar la verdadera forma de las cosas, tal como lo creía Descartes: pasado un cierto grado de deformación nos devuelve a nuestro propio punto de vista; en cuanto hace a las cosas, ellas huyen en un alejarse que ningún pensamiento podría alcanzar. Hay en el espacio algo que se escapa a nuestras tentativas de examen. La verdad es que ningún medio de expresión adquirido resuelve los problemas de la pintura, ninguno la transforma en técnica, porque ninguna forma simbólica funciona nunca como estímulo: allí donde opera y actúa, lo hace conjuntamente

(14) E. Panofsky, *Die Perspektive als symbolische Form*, en *Vorträge der Bibliothek Warburg*, IV, (1924-1925)

con todo el contexto de la obra y de ninguna manera por medio del *trompe-l'oeil*. El *Stilmoment* no exime nunca del *Wermoment* (15). El lenguaje de la pintura no ha sido "instituído por la naturaleza", está por hacerse y volverse a hacer. La perspectiva renacentista no es un "truco" infalible: no es más que un caso particular, una fecha, un momento en una información poética del mundo que continúa después de ella.

Descartes, sin embargo, no sería Descartes si no hubiera pensado eliminar el enigma de la visión. No hay visión sin pensamiento. Pero no basta pensar para ver: la visión es un pensamiento condicionado, nace "con motivo de" lo que sucede en el cuerpo, por él es "excitada" a pensar. Ella no escoge ser o no ser, ni pensar esto o aquello. Debe llevar en su corazón esa gravedad, esa dependencia que no puede ocurrirle por una intrusión cualquiera del exterior. Tales sucesos del cuerpo son "instituídos por naturaleza" para dejarnos ver esto o aquello. El pensamiento de la visión funciona según un programa y una ley que ella no se ha impuesto; ella no posee sus propias premisas, no es pensamiento totalmente presente, totalmente actual, en su centro se encuentra un misterio de pasividad. La situación es por lo tanto ésta: todo lo que decimos y pensamos de la visión la convierte en pensamiento. Cuando, por ejemplo, queremos comprender cómo vemos la situación de los objetos no queda otro remedio que suponer al alma capaz, sabiendo dónde están las partes de su cuerpo, de "trasladar su atención de allí" a todos los puntos del espacio que están en las prolongaciones de los miembros" (16). Pero esto no es más que un "modelo" del acontecimiento. Porque este espacio de su cuerpo que ella extiende hacia las cosas, este primer aquí de donde vendrán todos los allí, ¿cómo puede ella conocerlo? No es como los otros un modo cualquiera, una muestra de la extensión, es el lugar del cuerpo que ella llama "suyo", es un lugar que ella habita. El cuerpo que ella anima no es para ella un objeto entre los objetos, y ella no saca de él todo el resto del espacio a título de premisa implícita. Ella piensa según él, no según ella misma, y en el pacto natural que la une a él están también estipulados el espacio, la distancia exterior. Si, por un grado tal de acomodación y de convergencia del ojo, el alma percibe una tal distancia, el pensamiento que obtiene la segunda relación de la primera es como un pensamiento inmemorial inscrito en nuestra fábrica interna: "Y esto nos pasa de ordinario sin que pensemos en ello, lo mismo que cuando al oprimir una cosa con la mano, la conformamos al grosor y a la figura de este cuerpo y lo palpamos por medio ella, sin que por ello pensemos en sus movimientos" (17). El cuerpo es para el alma su espacio natal y la matriz de todo otro espacio existente. De este modo se dobla la visión: está la visión sobre la que yo reflexiono, que no puedo imaginar como no sea pensamiento, inspección del espíritu, juicio, lectura de signos de signos. Y está la visión que tiene lugar, pensamiento honorario e instituído, abrumada en un cuerpo, cuyo el cual sólo podemos imaginar ejerciéndolo, y la cual introduce, entre el espacio y el pensamiento, el orden autónomo del compuesto del alma y cuerpo. El enigma de la visión no se ha eliminado: ha pasado del "pensamiento de ver" a la visión en acto.

Esta visión de hecho, y el "hav" en ella contenido, no trastornan, sin

(15) *Ibid.*

(16) Descartes *op. cit.*, VI, p. 135.

(17) *Ibid.*, p. 137.

embargo, la filosofía de Descartes. Al ser pensamiento unido a un cuerpo no puede por definición ser verdaderamente pensamiento. Se lo puede practicar, ejercer y, por así decirlo, existirlo: nada puede extraerse de él que merezca el nombre de verdadero. Si, igual que la reina Isabel, se quiere por fuerza pensar en alguna cosa, basta con tomar de nuevo a Aristóteles y la escolástica, concebir como corporal el pensamiento, lo cual no es concebible pero es la única manera de formular el entendimiento la unión del alma y el cuerpo. Verdaderamente, es absurdo someterle al entendimiento puro la mezcla del entendimiento y del cuerpo. Estos supuestos pensamientos son los emblemas de “el empleo de vida”, las armas parlantes de la unión, legítimas siempre que no se las tome por pensamientos. Son indicios de un orden de la existencia —del hombre existente, del mundo existente— que no nos corresponde pensar. Tal orden no señala ninguna *terra incognita* en nuestro mapa del Ser, no disminuye el alcance de nuestros pensamientos porque, al igual que éstos, está sostenido por una Verdad en la cual se basan tanto su oscuridad como nuestras luces. Hasta aquí hay que penetrar para encontrar en Descartes algo así como una metafísica de la profundidad: pues en lo que hace a esta Verdad, nosotros no asistimos a su nacimiento, el ser de Dios es abismo para nosotros. *Temblo pronto contenido: para Descartes es tan vano sondear aquel abismo como pensar el espacio del alma y la profundidad de lo visible.* Para todas esas cuestiones nuestra posición nos descalifica. Tal el secreto del equilibrio cartesiano: una metafísica que nos da razones decisivas para no hacer más metafísica, que avala nuestras evidencias al mismo tiempo que las limita, que sin desgarrarlo nos abre el pensamiento

Secreto perdido; y para siempre, al parecer: si volvemos a hallar un equilibrio entre la ciencia y la filosofía, entre nuestros modelos y la oscuridad del “hay”, será menester que sea un equilibrio nuevo. Nuestra ciencia ha rechazado tanto las justificaciones como las restricciones de campo que Descartes le imponía. Ya no pretende deducir de los atributos de Dios los modelos que ella inventa. La profundidad del mundo existente y la del Dios insondable ya no se sobreponen a la trivialidad del pensamiento “tecnicizado”. La ciencia prescinde de la desviación a través de la metafísica, que Descartes efectuó al menos una vez en su vida: comienza en el que fue su sitio de llegada. El pensamiento operacional reivindica, con el nombre de psicología, el ámbito del contacto consigo mismo y con el mundo existente, contacto que Descartes reservaba a una experiencia ciega pero irreductible. Dicho pensamiento es fundamentalmente hostil a la filosofía como pensamiento en contacto y, si llega a recuperar el sentido de éste, será por el exceso mismo de su desenfado, cuando, habiendo introducido toda clase de nociones que para Descartes harían parte del pensamiento confuso —cualidad, estructura escalar, solidaridad del observador y de lo observado— caerá de pronto en la cuenta de que no es posible hablar sumariamente de todos esos seres como de *constructa*. Entretanto, es en contra de él como la filosofía se mantiene, al sumergirse en esa dimensión del compuesto de alma y de cuerpo, del mundo existente, del Ser abisal que Descartes abrió y volvió a cerrar de inmediato. Nuestra ciencia y nuestra filosofía son dos prolongaciones fieles e infieles del cartesianismo, dos monstruos nacidos de su descuartizamiento.

A nuestra filosofía no le queda más que emprender la exploración del

mundo actual. Nosotros somos el compuesto de alma y cuerpo; es menester, por tanto, que haya un pensamiento: a este saber de posición o de situación le debe Descartes lo que él dice, o que dice algunas veces, acerca de la presencia del cuerpo “contra el alma”, o de la del mundo exterior “en el extremo” de nuestras manos. Aquí el cuerpo ya no es un medio de la vista o del tacto, sino su depositario. Nuestros órganos están lejos de ser instrumentos; al contrario, nuestros instrumentos son órganos relacionados. El espacio va no es aquel del que habla la Dióptrica, tejido de relaciones entre objetos, tal como lo vería un tercero testigo de mi visión, o un geómetra que la reconstruiera y la mirara de lo alto: es un espacio contado a partir de mí como punto o grado cero de la especialidad. Yo no lo veo según su envoltura exterior; lo vivo desde dentro, estov inmerso en él. Al fin de cuentas, el mundo está alrededor de mí, no frente a mí. Se vuelve a hallar la luz como acción a distancia, y no ya reducida a la acción de contacto o, en otros términos, concebida como podrán hacerlo quienes no ven. La visión recupera su poder fundamental de manifestar, de mostrar más que la mera vista. Y puesto que nos han dicho que basta un poco de tinta para hacer que se vean bosques y tempestades, es menester que la vista tenga un imaginario propiamente suyo. Su trascendencia ya no queda delegada en un espíritu lector que descifre los impactos de la luz-cosa sobre el cerebro, espíritu que podría muy bien llenar su cometido sin haber habitado jamás un cuerpo. Ya no se trata de hablar sobre el espacio y sobre la luz, sino de hacer hablar al espacio y a la luz que están ahí. Pregunta interminable, puesto que la vista, a la cual se le plantea, es pregunta también ella misma. Vuelven a abrirse todas las investigaciones que se creían clausuradas. ¿Qué es la profundidad, qué es la luz, *τι το όν* —qué son, no para el espíritu que se aleja del cuerpo, sino para aquel del que Descartes decía que se hallaba disperso en éste— y, finalmente, no sólo para el espíritu sino para sí mismas. puesto que nos atraviesan, nos abarcan?

Pues bien, esta filosofía que está por hacerse es la que anima al pintor; no cuando manifiesta sus opiniones sobre el mundo sino en el instante en que su visión se hace gesto, cuando, como lo dirá Cézanne, “piensa en pintura” (18).

I V

Toda la historia moderna de la pintura, su esfuerzo por desprenderse del ilusionismo y por adquirir sus propias dimensiones, tiene una significación metafísica. Hay que prescindir de demostrarlo. No por razones relativas a los límites de la objetividad en historia, y de la inevitable pluralidad de las interpretaciones, la cual impediría vincular una filosofía y un acontecimiento: la metafísica en que pensamos no es un cuerpo de ideas separadas para el cual habría de buscar justificaciones inductivas en la empirie; además, hay en la carne de la contingencia una estructura del acontecimiento, una virtud propia del argumento, las que no impiden la pluralidad de las interpretaciones, las que son incluso su razón profunda, las que hacen de él un tema durable de la vida histórica y tienen derecho a un estatuto filosófico. En cierto sentido, todo lo que ha podido decirse y lo que se dirá acerca de la Revolución Francesa ha

(18) B. Dorival, *Paul Cézanne*, ed. P. Tisne, Paris, 1948. Cézanne par ses lettres et ses temoins, pp. 103 ss.

estado siempre, está desde ahora en ella, en esa ola que se proyecta sobre el fondo de los hechos parcelarios con su espuma de pasado y su cresta de futuro, y siempre al mirar mejor cómo se hizo es como se hacen y se harán de ella representaciones nuevas. En cuanto a la historia de las obras, en todo caso, el sentido que se les da retrospectivamente procede de ellas. Es la propia obra la que abre el campo para que se la mire a una luz distinta, es ella la que se metamorfosea y se convierte en su prolongación; las reinterpretaciones interminables, a las cuales es legítimamente susceptible, no la cambian sino en sí misma, y si el historiador vuelve a hallar, bajo el contenido manifiesto, el exceso y el espesor del sentido, la textura que le preparaba un largo futuro, tal manera activa de ser, tal posibilidad que él revela en la obra, tal monograma que encuentra en ella sirven de fundamento a una meditación filosófica. Pero ese trabajo exige una larga familiaridad con la historia. Nos hace falta todo para llevarlo a cabo: tanto la competencia como el tiempo. Simplemente, ya que el poder o la generatividad de las obras supera a toda conexión positiva de causalidad y filiación, no resulta ilegítimo que un profano, al dejar hablar sus recuerdos de unos cuadros y unos libros, diga cómo la pintura interviene en sus reflexiones y consigue el sentimiento de una discordancia profunda, de una mutación en las relaciones del hombre y del Ser, cuando confronta en forma masiva un universo de pensamiento clásico con las inquisiciones de la pintura moderna. Una especie de historia por contacto, que acaso no salga de los límites de una sola persona, y que sin embargo se lo debe todo al comercio con los otros

“Creo que Cézanne buscó la profundidad toda su vida”, dice Giacometti (19), y Robert Delaunay: “La profundidad es la nueva inspiración” (20). Cuatro siglos después de las “soluciones” del Renacimiento y tres siglos después de Descartes, la profundidad es siempre nueva, y exige que se la busque, no “una vez en la vida” sino durante toda una vida. No puede tratarse del intervalo sin misterio que yo vería desde un avión entre estos árboles cercanos y los más alejados. Ni tampoco del escamoteo de las cosas, la una por la otra, que se me presenta vivamente en un dibujo perspectivo: estas dos visiones son muy explícitas y no plantean cuestión alguna. Lo que es un enigma en su nexo, lo que está entre ellas —y que yo vea las cosas cada una en su sitio precisamente porque se eclipsan una a otra—, el que sean rivales frente a mi mirada precisamente porque cada una de ellas está en su lugar. Es su exterioridad, conocida en su envoltura, y su dependencia mutua, en su autonomía. De la profundidad así entendida no puede decirse ya que sea “tercera dimensión” Primero, si lo fuera, sería más bien la primera: no hay formas, no hay planos definidos a menos que se estipule a qué distancia de mí se hallan sus diferentes partes. Pero una dimensión primera y que contenga a las otras, no es una dimensión, al menos en el sentido ordinario de una cierta relación de acuerdo con la cual se toman las medidas. La profundidad así entendida es más bien la experiencia de la reversibilidad de las dimensiones, de una “localidad” global donde todo es a la vez, en la que altura, ancho y distancia son abstractos, de una voluminosidad que se expresa con una palabra al decir que una cosa está ahí. Cuando Cézanne busca la profundidad, lo que busca es este

(19) G. Charbonnier, *op. cit.*, p. 176.

(20) R. Delaunay, *ed. cit.*, p. 109.



© 2001, DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial de este documento, sin la autorización escrita de la Universidad de El Salvador

SISTEMA BIBLIOTECARIO, UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

estallido del Ser, el cual está en todos los modos del espacio, y también en la forma. Cézanne sabe ya lo que el cubismo va a repetir: que la forma externa, la envoltura, es segunda, derivada, que no es lo que hace que una cosa tome forma, que hay que romper esta caparazón de espacio, romper el frutero, y en cambio, pintar ¿qué? ¿Cubos, esferas, conos, como una vez lo dijo? Formas puras que tienen la solidez de lo que puede ser definido por una ley de construcción interna y que, en su conjunto, rastros o cortes de la cosa, la dejan aparecer entre ellas como un rostro entre los juncos? Esto sería poner a un lado la solidez del Ser y al otro su variedad. Cézanne hizo ya una experiencia de este género en su período intermedio. Se fue derecho al sólido, al espacio, y verificó que en este espacio, caja o continente demasiado amplio para ellas, las cosas se ponen a darse color, a modular en la inestabilidad (21). Es, pues, juntos como hay que buscar al espacio y al contenido. El problema se generaliza; no es sólo ya el de la distancia y de la línea y de la forma, sino también el del color.

Este es “el lugar en el que se reúnen nuestro cerebro y el universo” dice en ese admirable lenguaje de artesano del Ser que Klee gustaba de citar (22). En provecho suyo hay que triturar la forma-espectáculo. No se trata, pues, de colores, “simulacros de los colores de la naturaleza” (23), se trata de la dimensión de color, aquella que crea de sí misma a sí misma identidades, diferencias, una textura, una materialidad, alguna cosa. Sin embargo, no hay, decididamente, una receta de lo visible, y el solo color, igual que el espacio, es sólo una receta. El retorno al color tiene el mérito de conducir un poco más cerca del “corazón de las cosas” (24): pero está más allá del color-envoltura, así como del espacio-envoltura. El *Portrait de Vallier* introduce entre los colores, blancos; éstos en lo sucesivo tienen la función de moldear, de perfilar un ser más general que el ser-amarillo o el ser-verde o el ser-azul, igual que en las acuarelas de los últimos años el espacio, del cual se creía que era la evidencia misma y que al menos respecto a él no se planteaba la pregunta del dónde, irradiaba alrededor de planos que no están en ningún sitio asignable, “superposición de superficies transparentes”, “movimiento flotante de planos de color que se recubren, que avanzan y que retroceden” (25).

Como se ve, ya no se trata de añadir una dimensión a las dos dimensiones de la tela, de organizar una ilusión o una percepción sin objeto cuya perfección sería aproximarse lo más posible a la visión empírica. La profundidad pictorial (así como la altura y la anchura pintadas) llegan, no se sabe de dónde, a colocarse, a germinar sobre el soporte. La visión del pintor ya no es mirada sobre un fuera, relación “físico-óptica” (26) solamente con el mundo. El mundo ya no está ante él por medio de la representación, es más bien el pintor quien nace entre las cosas como por medio de la concentración y de la llegada a sí de lo visible, y el cuadro, finalmente, no se relaciona con ninguna entre las cosas empíricas sino a condición de ser ante todo “autofigurativo”, no es espectáculo de alguna cosa sino al ser “espectáculo de nada” (27), al

(21) E. Novotny, *Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*, Viena, 1938.

(22) W. Grobmann, *Paul Klee* trad. francesa. Paris 1954, p. 141.

(23) R. Delaunay ed. cit., p. 118.

(24) P. Klee v. su *Journal*. trad. p. Klossowsky, Paris, 1959.

(25) Georg Schmidt, *Les aquarelles de Cézanne*, p. 21.

(26) P. Klee, *op. cit.*

(27) Ch. P. Bru, *Esthétique de l'abstraction*, Paris, 1959, pp. 86 y 99.

rasgar “la piel de las cosas” (28) para mostrar cómo las cosas se hacen cosas y el mundo se hace mundo. Apollinaire decía que en un poema hay frases que no parecen haber sido creadas, que parecen haberse formado. Y Henry Michaux, que a veces los colores de Klee parecen nacidos lentamente sobre la tela, emanados de un fondo primordial, “exhalados en el sitio justo” (29), como una pátina o una mancha de humedad. El arte no es construcción, artificio, relación industriosa con un espacio y un mundo del afuera. Es en verdad el “grito martilado” de que habla Hermes Trismegisto, “semejante a la voz de la luz” Y, una vez allí, despierta en la visión ordinaria potencias adormecidas, un secreto de preexistencia. Cuando veo a través de la espesura del agua la cuadrícula al fondo de la piscina, yo no la veo a pesar del agua, de los reflejos; la veo precisamente a través de ellos, por medio de ellos. Si no hubiera esas distorsiones, esas raya al sol, si yo viera sin esta carne la geometría de la cuadrícula, es entonces cuando dejaría de verla como es, allí donde está, a saber: más lejos que todo lugar idéntico. El agua misma, la potencia acuosa, el elemento dulzón y lleno de reflejos, no puedo decir que esté en el espacio: no está en otra parte, pero no está en la piscina. La habita, se materializa en ella, mas no está en ella contenida, y si alzo los ojos hacia la pantalla de cipreses donde juega la trama de los reflejos, no puedo negar que también el agua la visite, o al menos que le envíe su esencia activa y viviente. Es esta animación interna, este fulgor de lo visible lo que el pintor busca bajo los nombres de profundidad, de espacio, de color.

Cuando se piensa en ello resulta asombroso que a veces un buen pintor haga también buenos dibujos o buenas esculturas. Como no son comparables ni los medios de expresión, ni los gestos, es la prueba de que hay un sistema de equivalencias, un Logos de las líneas, de las luces, de los colores, de los relieves, de las masas, una presentación sin concepto del Ser universal. El esfuerzo de la pintura moderna ha consistido no tanto en escoger entre la línea y el color, o incluso entre la figuración de las cosas y la creación de los signos, como en multiplicar los sistemas de equivalencias, en romper su adherencia a la envoltura de las cosas, lo cual puede exigir que se creen materiales nuevos o nuevos medios de expresión, pero que a veces se hace por medio de la recapitulación y de la reinversión de los que ya existían. Hubo, por ejemplo, una concepción prosaica de la línea como atributo positivo y propiedad del campo trabajado o de la pradera tenidos por presentes en el mundo, en una línea de puntos por la cual el pincel no tendría más que pasar. Dicha línea es negada por toda la pintura moderna, probablemente por toda pintura, ya que Vinci en el “Tratado de la pintura” hablaba de “descubrir en cada objeto la manera particular como se dirige a través de toda su extensión cierta línea fluctuante que es como su eje generador” (30). Ravaissón y Bergson percibieron allí algo importante sin atreverse a descifrar del todo el oráculo. Bergson no busca el “serpenteo individual” sino en los seres vivos, y es con mucha timidez como anuncia que la línea ondulada “puede no ser ninguna de las líneas visibles de la figura”, que “no está ni aquí ni allá” y que sin embargo “da la clave de todo” (31). Está en el umbral de ese descubri-

(28) Henry Michaux, *Aventures de lignes*.

(29) Henry Michaux *ibid.*

(30) Ravaissón, cit. por H. Bergson, *La vie et l'oeuvre de Ravaissón, La pensée et le mouvant*, Paris, 1934.

(31) H. Bergson, *ibid.*, pp. 264-265.

mento sobrecogedor, ya familiar a los pintores, de que no hay líneas visibles en sí, que ni el contorno de la manzana, ni el límite del campo o de la pradera están aquí o allá, que están siempre más acá o más allá del punto adonde se mira, siempre en medio o detrás de aquello que se escruta, indicados, implicados, e incluso exigidos muy imperiosamente por las cosas, pero no cosas por sí mismos. Se suponía que circunscribían a la manzana o a la pradera, pero la manzana o la pradera “se forman” por sí mismas y descienden en lo visible como venidas de un antemundo pre-espacial. Luego la negación de la línea prosaica no excluye en manera alguna toda línea de la pintura, como acaso lo creyeron los impresionistas. Se trata sólo de liberarla, de hacerle revivir su poder constituyente, y es sin contradicción ninguna como se la ve reaparecer y triunfar en pintores como Klee o como Matisse, quienes creveron más que nadie en el color. Porque de ahora en adelante, según la frase de Klee, ya no limita lo visible: ella “vuelve visibles”, es el plano de una génesis de las cosas. Quizás nunca antes de Klee “se había dejado soñar a una línea” (32). El comienzo del trazado establece, instala un cierto nivel o modo de lo lineal, una cierta manera para la línea de ser y de hacerse línea, “de ir en línea” (33). Con relación a él, toda inflexión que siga tendrá valor diacrítico, será una relación a sí de la línea, formará una aventura, una historia, un sentido de la línea, según ésta decline más o menos, más o menos rápido, más o menos sutilmente. Al cammar en el espacio, ella sin embargo roe el espacio prosaico y el partes extra partes, desarrolla una manera de extenderse activamente en el espacio, la cual sub-tiende tanto la espacialidad de una cosa como la de un manzanar o la de un hombre. Simplemente, para dar el eje generador de un hombre, el pintor, dice Klee, “tendría necesidad de una maraña de líneas hasta tal punto embrollada que ya no podría ni pensarse en una representación verdaderamente elemental” (34). Ya decida entonces, como Klee, atenerse rigurosamente al principio de la génesis de lo visible, de la pintura fundamental, indirecta o, como decía Klee, absoluta —dejando al título la función de designar por su nombre prosaico el ser así constituido, a fin de dejar a la pintura que funcione más libremente como pintura— o que, al contrario, como Matisse en sus dibujos, crea poder insertar en una línea única tanto el señalamiento prosaico del ser como la sorda operación que en él componen la molicie o la energía y la fuerza para constituirlo en desnudo, rostro o flor, esto no crea mayor diferencia entre ellos. Hav dos hojas de muerdago que Klee pintó de la manera más figurativa, y que ante todo son rigurosamente indescifrables, que hasta el final siguen siendo monstruosas, increíbles, fantomáticas a fuerza “de exactitud”. Y las mujeres de Matisse (recuérdense los sarcasmos de sus contemporáneos) no eran inmediatamente mujeres, sino que llegaron a serlo: fue Matisse quien nos enseñó a ver sus contornos, no a la manera “físico-óptica”, sino como nervaduras, como los ejes de un sistema de actividad y de pasividad carnales. Figurativa o no, la línea en todo caso ya no es imitación de las cosas ni cosa. Es un cierto desequilibrio conseguido en la indiferencia del papel blanco, es un cierto sondeo practicado en él en sí, un cierto vacío constituyente que, como lo muestran perentoriamente las estatuas de Moore, es portador de la pretendida positividad de las cosas. La línea va no es, como

(32) H. Michaux, *id.*

(33) H. Michaux, *id.*

(34) W. Grohmann, *Klee, op. cit.*, p. 192.

en la geometría clásica, la aparición de un ser sobre el vacío del fondo; es, como en las geometrías modernas, restricción, discriminación, modulación de una especialidad previa.

Así como creó la línea latente, la pintura se ha dado un movimiento sin desplazamiento, por medio de la vibración o del fulgor. Lo requería ya que, como se dice, la pintura es un arte del espacio, que se hace sobre el papel y que no tiene el recurso de fabricar móviles. Pero la tela inmóvil podría sugerir un cambio de lugar, como el rastro de la estrella fugaz en mi retina me sugiere una transición, un moverse que no está en ella. El cuadro daría a mis ojos más o menos lo que a él le dan los movimientos reales, vistas instantáneas en serie, convenientemente enmarañadas y, si se trata de un ser vivo, con actitudes inestables en suspenso entre un antes y un después, en suma, la exterioridad del cambio de lugar que el espectador leería en su rastro. Es aquí donde la famosa observación de Rodin toma su importancia: las vistas instantáneas, las actitudes inestables petrifican el movimiento, como lo muestran tantas fotografías en que el atleta quedó detenido para siempre. No sería posible descongelarlo al multiplicar las vistas. Las fotografías de Marey, los análisis cubistas, la *Mariée* de Duchamp no se mueven: son una ensoñación zenoniana sobre el movimiento. Se ve un cuerpo rígido como una armadura, el cual hace funcionar sus articulaciones; está aquí y está allá, mágicamente, pero no va de aquí allá. El cine consigue el movimiento ¿pero cómo? ¿Es, como se cree, al copiar más de cerca el cambio de lugar? Puede presumirse que no, ya que el movimiento en cámara lenta muestra un cuerpo que flota entre los objetos, como un alga, y que no se mueve. El movimiento se obtiene, dice Rodin (35), es una imagen donde los brazos, las piernas, el tronco, la cabeza están tomados cada uno en un instante distinto, imagen que, por lo tanto, figura al cuerpo en una actitud que en ningún momento ha tenido, e impone entre esas partes relaciones ficticias, como si este confrontamiento de incompatibles pudiera, y sólo lo pudiera él, hacer brotar en el bronce y sobre la tela la transición y el movimiento. Los únicos instantes logrados de un movimiento son aquellos que se aproximan a esta disposición paradójica, cuando por ejemplo el hombre que camina ha sido tomado en el momento en que sus dos pies tocaban el suelo: porque entonces se tiene casi la ubicuidad temporal del cuerpo que hace que el hombre abarque el espacio. El cuadro hace ver el movimiento por medio de su discordancia interna; la posición de cada miembro, justamente por lo que tiene de incompatible con la de los otros de acuerdo a la lógica del cuerpo, está fechada de manera distinta, y como todas permanecen visibles dentro de la unidad de un cuerpo, es éste el que se pone a abarcar el tiempo. Su movimiento es algo que se premedita entre las piernas, el tronco, los brazos, la cabeza, en algún núcleo virtual, y sólo se despliega después de un cambio de lugar. ¿Por qué el caballo fotografiado en el instante en que no toca el suelo, en pleno movimiento, pues, las patas casi replegadas debajo ed sí mismo, tiene el aire de saltar en un mismo sitio? Y ¿por qué, en cambio, los caballos de Géricault corren sobre la tela, en una postura que, sin embargo, nunca ha adoptado un caballo al galope? Porque los caballos del Derby de Epsom me dejan ver la acción del cuerpo sobre el

(35) Rodin *L'art*, entrevistas recopiladas por Paul Gsell, Paris, 1911.

suelo y, según una lógica del cuerpo y del mundo bien conocida para mí, estas acciones sobre el espacio son también acciones sobre el tiempo. Rodin tiene sobre esto una frase profunda. “El veraz es el artista y la engañosa es la foto pues en la realidad el tiempo no se detiene” (36). La fotografía mantiene abiertos los instantes que el empuje del tiempo vuelve a cerrar en seguida, destruye la superación, la vinculación, la “metamorfosis” del tiempo, las cuales en cambio se hacen visibles en la pintura, pues los caballos poseen el “dejar el aquí, ir al allá” (37), porque tienen un pie en cada instante. La pintura no busca las exterioridades del movimiento, sino sus cifras secretas. Las hay más sutiles que las mencionadas por Rodin: toda carne, incluso la del mundo, resplandece fuera de sí misma. Pero, ya que según las épocas o las escuelas, se consagra más al movimiento manifiesto o al fundamental, la pintura no está jamás enteramente fuera del tiempo, puesto que siempre está en lo carnal.

Se siente acaso mejor ahora todo lo que acarrea esta breve palabra: ver. La visión no es un cierto modo del pensamiento o de la presencia hacia sí: es el medio que se me ha dado de estar ausente de mí mismo, de asistir desde dentro a la fisión del ser, tan sólo al término del cual me cierro sobre mí mismo.

Los pintores lo han sabido siempre. Vinci (38) invoca una “ciencia pictorial” que no hable con palabras (y mucho menos con números), sino por medio de obras que existan en lo visible a la manera de las cosas naturales; pintura que, sin embargo, por intermedio de esas obras, podrá comunicarse “a todas las generaciones del universo” Esta ciencia silenciosa que, como lo dirá Rilke a propósito de Rodin, hace pasar a la obra las formas de las cosas “sin estrenar” (39), procede del ojo y se dirige al ojo. Hay que entender al ojo como “la ventana del alma” “El ojo por medio del cual la belleza del universo se revela a nuestra contemplación, es de tal excelencia que quien se resignase a su pérdida se privaría de conocer todas las obras de la naturaleza, cuyo espectáculo le permite al alma permanecer contenta en la prisión del cuerpo, gracias a los ojos que le representan la infinita variedad de la creación: quien los pierde abandona esa alma en una oscura prisión donde cesa toda esperanza de volver a ver al sol, luz del universo” El ojo efectúa el prodigio de abrirle al alma lo que no es alma, el ámbito dichoso de las cosas y su dios, el sol. Un cartesiano puede creer que el mundo existente no es visible, que la única luz es la del espíritu, que toda visión se hace en Dios. Un pintor no puede consentir que nuestra apertura al mundo sea ilusoria o indirecta, que lo que vemos no sea el mundo mismo, que el espíritu no se ocupe sino de sus pensamientos o de otros espíritus. Acepta con todas sus dificultades el mito de las ventanas del alma: es menester que lo que carece de sitio esté sujeto a un cuerpo y, más aún, que por medio de un cuerpo se inicie a todos los otros y a la naturaleza. Hay que tomar al pie de la letra lo que la vista nos enseña: que por medio de ella tocamos el cielo, las estrellas, estamos al mismo tiempo en todas partes, tan cerca de las lejanías como de las cosas cercanas, y que incluso nuestro poder de imaginarnos que estamos en otro lugar —“Estoy en

(36) *Id.*, p. 86. Rodin emplea el término, citado mas adelante, de “metamorfosis”

(37) Henry Michaux.

(38) Citado por Robert Delaunay, *op. cit.*, p. 175.

(39) Rilke, *Auguste Rodin*, Paris, 1928, p. 150.

San Petersburgo en mi cama: en París mis ojos ven el sol” (40)— de apuntar libremente, dondequiera que estén, a seres reales, es tomado en préstamo a la vista, y emplea poderes que ella nos ha dado. Ella sola nos enseña que seres diferentes “exteriores”, extranjero el uno al otro, están sin embargo absolutamente juntos: la simultaneidad, misterio que los psicólogos manejan como un niño manejaría explosivos. Robert Delaunay dice sucintamente: “El ferrocarril es la imagen de lo sucesivo que se aproxima a lo paralelo: la paridad de los rieles” (41). Los rieles que convergen y no convergen, que convergen para quedarse allí equidistantes, el mundo que es de acuerdo con mi perspectiva para ser independiente de mí, que es para mí a fin de ser sin mí, de ser mundo. El quale visual (42) me da, y es lo único que me la da, la presencia de lo que no soy yo, de lo que es simplemente y plenamente. Lo hace porque, como textura, es la concreción de una universal visibilidad, de un único espacio que separa y que reúne, que sostiene toda cohesión (e incluso la del pasado y del futuro, ya que ésta no sería si los dos no fueran partes del mismo Espacio). Cada cosilla visual, por individual que sea, funciona también como dimensión, ya que se da como resultado de una dehiscencia del Ser. Esto quiere decir finalmente que lo propio de lo visible es tener un doblez de invisible sentido estricto, al cual hace presente como un cierto tipo de ausencia, “En su época, nuestros antípodas de ayer, los impresionistas, tenían toda la razón al establecer su residencia entre las sobras y las malezas del espectáculo cotidiano. En lo que hace a nosotros, nuestro corazón late para llevarnos a las profundidades. Estas extrañezas se convertirán en realidades. Porque en lugar de limitarse a la restitución diversamente intensa de lo visible, ellas guardan allí todavía la parte de lo invisible ocultamente percibido” (43). Hay lo que toca al ojo de frente, las propiedades frontales de lo visible —pero también lo que toca de abajo, la profunda latencia postural en que el cuerpo se levanta para ver— y hay lo que toca a la visión por encima, todos los fenómenos del vuelo, de la natación, del movimiento en que ella participa, no ya en la pesantez de los orígenes, sino en las culminaciones libres (44). El pintor, pues, por intermedio de ella, toca los dos extremos. En el fondo inmemorial de lo visible algo se ha movido, se ha encendido, algo que invade su cuerpo, y todo cuanto pinta es una respuesta a esta suscitación, su mano es “sólo el instrumento de una lejana voluntad” La visión es el encuentro, como en una encrucijada, de los aspectos del Ser. “Algún fuego, pretende vivir, se despierta; al guarse a lo largo de la mano conductora, llega hasta el soporte y lo invade y luego, chispa saltarina, cierra el círculo que debía trazar: regreso al ojo y al más allá” (45). En este circuito no hay ninguna ruptura: imposible decir que aquí concluye la naturaleza y comienza el hombre o la expresión. Es pues el Ser mudo el que allí llega a manifestar su propio sentido. He aquí por qué el problema de la figuración y de la no figuración está mal planteado: es a la vez verdadero y sin contradicción que ningún racimo de uvas ha sido jamás lo que es en la pintura más figurativa, y que ninguna pintura, incluso abstracta, no puede eludir al Ser, que el racimo de Caravaggio

(40) Robert Delaunay, *op. cit.*, pp. 115 y 110.

(41) Robert Delaunay, *op. cit.*, pp. 115 y 110.

(42) Robert Delaunay, *op. cit.*, pp. 115 y 110.

(43) Klee, *Conférence d'Iéna 1924*, en W. Grohmann, *op. cit.*, p. 365.

(44) Klee, *Wege des Naturstudiums, 1923*, en G. di San Lazzaro, Klee.

(45) Klee, citado en W. Grohmann, *op. cit.*, p. 11.

es el racimo mismo (46). Esta precesión de lo que es sobre lo que se ve y hace ver, de lo que se ve y hace ver sobre lo que es, es la visión misma. Y, para dar la fórmula ontológica de la pintura, apenas hay que forzar las palabras del pintor, puesto que a los treinta y siete años Klee escribía estas palabras que fueron grabadas sobre su tumba: "Soy inalcanzable en la immanencia" (47).

V

Porque profundidad, color, forma, línea, movimiento, contorno, fisonomía son ramas del Ser, y que cada una de ellas puede arrastrar toda la planta, no hay en pintura "problemas" separados, ni caminos verdaderamente opuestos, ni "soluciones" parciales, ni progreso por acumulación, ni opciones irrefutables. Nunca puede prescindirse de que el pintor vuelva a adoptar uno de esos problemas que había desechado aunque, por supuesto, lo haga hablar en forma distinta: los contornos de Roualt no son los contornos de Ingres. La luz —"sultana vieja", dice Georges Limbour, "cuyos encantos se marchitaron al comenzar este siglo" (48)—, expulsada primero por los pintores de la materia, reaparece por último en Dubuffet como una cierta textura de la materia. Nunca hay certeza contra estos retornos. Ni contra las convergencias menos esperadas: hay fragmentos de Rodin que son estatuas de Germaine Richier, porque ambos eran escultores, es decir, ligados a un solo e idéntico tejido del Ser. Por la misma razón, nada se consigue nunca. Al "trabajar" uno de sus problemas bienamados, ya fuese el del terciopelo o el de la lana, el verdadero pintor trastorna a pesar suyo los datos de todos los demás. Incluso cuando parece ser parcial, su búsqueda es total. En el momento en que acaba de adquirir una cierta habilidad, se da cuenta de que ha abierto otro campo donde todo lo que pudo haber dicho antes tendrá que decirse de otra manera. De tal suerte que lo que ha hallado, él no lo tiene todavía, tiene que seguirlo buscando, el hallazgo es lo que suscita otras búsquedas. La idea de una pintura universal, de una totalización de la pintura, de una pintura completamente realizada carece de sentido. Aunque durara millones de años aún, el mundo, para los pintores, si los hay, estaría todavía por pintar, concluirá sin haber sido terminado. Panofsky muestra que los "problemas" de la pintura, los que imantan su historia, se resuelven a veces de soslayo, no dentro de la línea de búsqueda que inicialmente los planteó sino, al contrario, cuando los pintores, en el fondo del callejón sin salida, parecen olvidarlos, se dejan atraer a otros sitios y, de pronto, en plena diversión, los vuelven a encontrar y superan el obstáculo. Esta historicidad sorda que avanza en el laberinto por medio de giros, transgresión, superposición y súbitos empujones, no quiere decir que el pintor no sepa va lo que quiere, sino que lo que quiere está más acá de los fines y de los medios, y dirige desde lo alto toda nuestra actividad útil.

Estamos en tal forma fascinados por la idea clásica de la adecuación intelectual que este "pensamiento" mudo de la pintura nos deja a veces la impresión de una vana algarabía de significaciones, de una palabra paralizada o abortada. Y si se responde que ningún pensamiento se desprende totalmente

(46) A. Berne-Joffroy, *Le dossier Caravage*, Paris, 1959, y Michel Butor, *La Corbeille de l'Ambrosienne*, Paris, 1960.

(47) Klee, *Journal*, op. cit.

(48) G. Limbour, *Tableau bon levain a vous de cuire la pate; l'art brut de Jean Dubuffet*, Paris, 1953.

de un soporte, que el único privilegio del pensamiento parlante es haber logrado que su soporte sea manejable, que, al igual que las de la pintura, las figuras de la literatura y de la filosofía no están verdaderamente conseguidas, no se acumulan en un tesoro estable, que incluso la ciencia aprende a reconocer una zona de lo "fundamental" poblada de seres espesos, abiertos, desgarrados, zonas que no hay ni que pensar en tratar exhaustivamente, como la "información estética" de los cibernéticos o los "grupos de operaciones" matemático-físicos, y que en fin, en ninguna parte estamos en situación de hacer un balance objetivo, ni de pensar un progreso en sí, que es toda la historia humana la que en cierto sentido está estacionaria, cómo, dice el entendimiento, como Lamel, ¿no es más que eso? ¿El punto más alto de la razón es verificar ese deslizarse del suelo bajo nuestros pasos, denominar pomposamente interrogación un estado de continuo estupor, y búsqueda una marcha circular, Ser a lo que nunca es enteramente?

Pero esta decepción es la de la falsa imaginación, la cual reclama una positividad que llene exactamente su vacío. Es el pesar de no serlo todo. Pesar que ni siquiera está enteramente fundado. Porque si, ni en pintura ni en otros campos, podemos establecer una jerarquía de las civilizaciones ni hablar de progreso, no es porque algún destino nos mantenga atrasados, sino más bien porque en cierto sentido la primera de las pinturas iba hasta el fondo del futuro. Si ninguna pintura termina la pintura, si ninguna obra, incluso, queda absolutamente terminada, cada creación cambia, altera, ilumina, profundiza, confirma, exalta, recrea o crea por anticipado todas las otras. Si las creaciones no son algo adquirido, no es sólo porque, como todas las cosas, pasen, sino también porque tienen frente a ellas casi toda su vida.

Le Tholonet, julio-agosto de 1960.

CATALOGADO

Algunos Aspectos de la Filosofía como una de las Formas de la Conciencia Social

Por Tirso Canales.

CONTENIDO

- 1.—Algunos Aspectos de la Filosofía como una de las Formas de la Conciencia Social.
- 2.—Sobre Algunas Funciones de la Filosofía como Forma de la Conciencia Social.
- 3.—Sobre el Materialismo Dialéctico y la Concepción Filosófica.
- 4.—Nexabilidad de la Filosofía con Otros Fenómenos Sociales.
- 5.—La Filosofía y los Intereses Particulares de Clase.
- 6.—Ligazón de la Filosofía con el Historicismo y las Ciencias.
- 7.—La Filosofía y el Precedente Cultural.

1.—ALGUNOS ASPECTOS DE LA FILOSOFIA COMO UNA DE LAS FORMAS DE LA CONCIENCIA SOCIAL.

La filosofía es un aspecto del sistema teórico-ideológico de un modo determinado de relaciones económico-sociales. Como parte componente de la conciencia social, la filosofía adquiere una forma definida, con particularidades que le asignan una finalidad distinta de las asignadas a otras formas de

conciencia social. Dentro del sistema supraestructural (ideas, teorías, instituciones, concepciones diversas, etc.) de la sociedad, se configura la filosofía como una disciplina específica del conocimiento, delimitada, y autónoma, —en cierto sentido— pero no desligada de todo el cúmulo de fenómenos sociales.

La filosofía como una de las formas de la conciencia social, y al igual que otras formas de la conciencia, tales como el arte, la ciencia, la moral, etc., cumple determinadas funciones. Cada una de esas formas desempeña un papel específico en la vida social, para ello se vale de medios adecuados a sus propios fines y actúa en un campo definido.

Toda filosofía expresa una concepción del mundo, y esto es esencialmente, lo que la distingue de otras formas de la conciencia social. “Es una forma especial de conocimiento científico con su materia y método de estudio específicos” (1). La filosofía es, pues, el conjunto de conceptos muy generales sistematizados (o no), acerca de la naturaleza, el hombre y su actividad teórico-práctica en el mundo.

Pero el “hombre” es un concepto general, y en la vida de relación diaria, histórica, se manifiestan y realizan hombres en sociedades específicas, y sólo a través de ellas. La sociedad —según existe en la realidad—, no es una noción abstracta: es un elemento de la realidad objetiva, un fenómeno concreto en desarrollo. No es uniforme, sino que se divide en clases, capas y grupos sociales. Hablando con precisión hay que decir que el hombre, como tal (en la sociedad de clases antagónicas) no tiene una filosofía; la tienen las diferentes clases y grupos que dan forma y estructura a la sociedad. Pero representado en la clase progresista de cada época, sí podemos decir que el hombre tiene una filosofía, puesto que tal clase, en su carácter universal, resume y define el pensamiento humano, al propio tiempo que indica la dirección del desarrollo social. Sólo en este sentido se puede y debe hablarse de una filosofía representativa del pensamiento del hombre, de su humanismo.

La filosofía en la práctica social tampoco es una noción abstracta. Cosa bien distinta es que mediante abstracciones científicas la filosofía encarne la diversidad de procesos, fenómenos y objetos de la naturaleza, la sociedad, el pensamiento y la conciencia, para reflejarlos en leyes, categorías y conceptos como formas y grados del pensamiento.

Las leyes y categorías filosóficas, cuyo carácter puede ser universal, general, particular o específico, reflejan la realidad objetiva profundamente extractada. De otro modo la conciencia no podría conocer. Los sentidos del hombre no serían competentes para aprehender íntegramente en forma directa, o para captar en su totalidad la infinitud de procesos y facetas en los fenómenos y objetos. Es por ello que la conciencia destaca lo esencial de los fenómenos y cosas. Desde que el hombre tiene pensamiento teórico más o menos sistematizado ha venido generalizando la realidad objetiva o los aspectos diversos de ésta. Precisamente su actividad se encuentra expresada en conceptos cada vez más esenciales. La propia filosofía nació a la vida cuando el proceso de desa-

(1) M. Dynik, M. Iovchuk, B. Kedrov, M. Mitin, T. Oiserman y A. Okulov. Historia de la Filosofía, Tomo I, pag. 160. Edición Nauka (ciencia). Moscú, 1965.

rollo del pensamiento planteó la necesidad histórico-social de reflejar en la teoría los conocimientos alcanzados en los diversos campos de la actividad práctica.

Si el hombre no hubiera elaborado teóricamente sus conocimientos prácticos, aunque fuesen rudimentarios, no le habría sido posible continuar indagando el mundo sobre una base de seguridad. Pero esa elaboración no pudo realizarse a priori, como sostienen algunos idealistas, tampoco pudo desligarse de la práctica, sino que transcurrió sobre ésta y surgió de su interior. Esta cuestión a simple vista nos podría parecer especulativa, sin embargo no lo es, para comprobar el profundo carácter científico de esta tesis (de la cual partieron los más ilustres filósofos del materialismo dialéctico), basta con que nos remitamos a la investigación del proceso interno de la lógica del desarrollo, que es de donde emana el contenido esencialmente activo y transformador de la práctica humana.

El origen de la filosofía —en su apreciación más antigua—, según lo demuestra el materialismo histórico, que condensa la vida de relación de la sociedad, tuvo lugar en la primera formación económico-social clasista, precisamente, cuando apareció la propiedad privada sobre los medios de producción, y por cuya causa se escindió la sociedad, que vivía hasta aquí en un estado “natural” de comunidad. Se formaron las clases sociales y se dividió la actividad laboral en esferas material e intelectual. A partir de entonces la filosofía se afirmó como disciplina y jamás ha dejado de perfeccionar sus métodos y formas de conocer para arrancarle los secretos a la naturaleza sobre los problemas filosóficos del origen del mundo, del hombre, del conocimiento y la conciencia.

De los primeros problemas que se plantea la filosofía acerca de qué es el mundo, qué el hombre y cómo conocerlos; si es que eso sería posible o no, parten las dos tendencias filosóficas fundamentales (cuyo carácter antagónico persiste aún en nuestros días, con particulares de lucha extremadamente aguda), o sean la tendencia materialista por un lado y la idealista por el otro. Sin entrar en detalles sobre las modalidades que históricamente han revestido tanto la filosofía idealista como la materialista, digamos que los problemas principales que ahentan la hostilidad entre ambas tendencias se localizan en las cuestiones del concepto del mundo, el hombre y la sociedad, o bien en la forma del conocimiento del ser.

El carácter concepcional y gnoseológico de la filosofía, que aflora extractado con sus propias características en una u otra de las tendencias citadas, por medio del concepto y del método filosóficos, tiene su base en la realidad objetiva de la sociedad. Por ello es necesario examinar el problema de la concepción del mundo, ante todo, en dependencia de la posición que en la vida social ocupan los individuos, puesto que ello permite aclarar el por qué de los principios que sustentan y los intereses de clase por ellos defendidos en la teoría.

El concepto que del mundo tienen los hombres en lo particular, y en todo cuanto está detrás de ellos (intereses de clase, y la propia existencia de ésta como tal) refleja, no otra cosa, sino la actitud de hombres sociales concretos en relación a una realidad por ellos definida. Como antes lo señalamos: la

sociedad no es homogénea, sus elementos estructurales más caracterizados son las clases, las capas y los grupos sociales que le dan organización interior y de cuyas relaciones sociales se origina el contenido determinante de la forma de la sociedad, y consecuentemente también la forma del pensamiento como representativo de clases. Pero es necesaria una más amplia definición de las clases sociales para comprender de manera más profunda y certera los problemas de la filosofía. "Las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social, históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que en gran parte quedan establecidas y formalizadas en las leyes), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos; uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del otro, por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social" (2).

El pensamiento que las clases y grupos sociales elaboran, y que la ciencia filosófica sistematiza, es lo que manifiesta la conciencia social, pero no como expresión de la generalidad de la sociedad, sino como expresión parcializada. Mejor dicho, como reflejo del pensamiento de las clases, capas y grupos sociales, y se refiere a todo cuanto les atañe como tales. Esto es lo económico, lo ideológico, lo político, lo filosófico, etc. Aunque todos estos aspectos están íntimamente ligados, son las relaciones económicas, como enseña el marxismo, las que adquieren el carácter de fundamentales y deciden en última instancia sobre las demás relaciones. La idea leninista de que las personas continuarán siendo víctimas del engaño y del embuste de sí mismas hasta que no aprendan a ver intereses de clase detrás de cada declaración o formulación teórica, sea ésta política, filosófica, religiosa, jurídica, moral, etc., pone de relieve su profundo contenido científico cuando se aplica a los problemas filosóficos con relación a la conciencia social.

La filosofía en manos de las clases sociales en pugna no es mera formulación teórico-abstracta, sino que adquiere carácter de elemento de uso práctico, es arma de combate ideológico, fundamenta o trata de fundamentar teóricamente los intereses de clase correspondientes. Por ello mismo en la sociedad dividida en clases no se puede hablar de filosofía de la sociedad o de la nación —así en general—, sino de la filosofía de determinada clase social, de su manifestación teórica. Esto nos lleva a comprender las causas que dan particularidad a la filosofía como forma de la conciencia social, al fusionar los aspectos cognoscitivo e ideológico con un criterio netamente clasista. He aquí el carácter de clase, el carácter de partido de la filosofía, que abarca múltiples aspectos que van desde el concepto del mundo hasta la aplicación de la teoría filosófica en el estudio de la sociedad, pasando por la teoría ideológica, el método filosófico, la ética, la propia filosofía, etc.

La filosofía como disciplina intelectual, nos demuestra que la concepción del mundo ha sido en líneas generales, materialista o idealista, la teoría correcta o incorrecta, la metodología dialéctica o metafísica, la ética ha podi-

(2) LENIN, citado por M. Rosental y P. Iudin, Diccionario Político y Filosófico Marxista, pag. 3. Ediciones Nuevo Mundo. San Salvador, El Salvador, Noviembre 1965.

do corresponder o no a la finalidad del hombre. La filosofía ha coincidido o no con las aspiraciones de la humanidad y su desenvolvimiento dentro de la tendencia progresista surgida del interior de la propia lógica general del desarrollo. Como puede advertirse con facilidad, todas las cuestiones citadas aquí paralelamente, son excluyentes entre sí, porque de ese modo existen en la realidad. Los conceptos las reflejan como elaboraciones teóricas, encarnantes de unidades de contrarios en lucha.

2.—SOBRE ALGUNAS FUNCIONES DE LA FILOSOFIA COMO FORMA DE LA CONCIENCIA SOCIAL.

Si la filosofía existe como disciplina organizada del conocimiento desde hace XXXV siglos, es porque ha jugado un papel necesario en el desempeño del hombre en el mundo y en el desarrollo social. Esto significa que la filosofía basa la razón de su propia existencia en la realidad. El enfoque científico de la historia de la filosofía tiene en cuenta de modo esencial la existencia y lucha histórica del materialismo y del idealismo como las dos grandes tendencias del pensamiento. Como sabemos, la contradicción antagónica entre ambas tendencias existe y deviene históricamente presentando múltiples incidencias y diversidad de formas sin perder su carácter de lucha a muerte. Por cuanto encarnan esencias mutuamente excluyentes, no puede haber conciliación posible entre ambas tendencias. La historia de la filosofía es rica en ejemplos de teorías y filósofos que intentaron llevar a cabo empresas conciliatorias entre materialismo e idealismo, mas, siempre terminaron en formulaciones eclécticas y en el fracaso. Los aspectos que de algunas teorías perduran como valederos, y que tienen la significación de ser aportaciones a la ciencia, lo consiguieron no de otra forma que no fuera encarnando la realidad sin distorsionamientos.

El problema del materialismo y del idealismo no puede plantearse en nuestro tiempo de modo general, sin precisar que se trata del materialismo dialéctico y del idealismo burgués, por cuanto en nuestros días, una y otra de estas filosofías, son expresión teórica de respectivas clases sociales en escala mundial, polarizan (así mismo) una actitud política claramente definida.

El materialismo dialéctico parte del principio natural que señala el desaparecimiento inexorable de una de las dos tendencias en lucha, que conlleva, a su vez, el desaparecimiento de la clase social cuyas concepciones y teorías refleja. Pero procederíamos de manera metafísica si nos concretáramos a tener en cuenta únicamente el aspecto de la lucha entre ambas tendencias filosóficas, sin advertir que tal fenómeno sucede de ese modo, en virtud de la unidad dialéctica que constituyen.

Las clases sociales contrarias, cuyo pensamiento se refleja en tendencias filosóficas opuestas, no existen de otro modo que no sea la unidad y la lucha de contrarios. La filosofía rudimentaria de hace XXXV siglos, difiere notablemente de la filosofía de nuestros días. Esto no puede significar otra cosa que no sea progreso, pero no progreso aislado de la filosofía, en sí y por sí misma, sino como resultado de la práctica social cuya esencia ha enriquecido la filosofía, y ésta a su vez se ha impregnado con un contenido más rico de esa práctica multilateral.

La lucha de las unidades contrarias, genera, pues, la fuerza motriz del desarrollo. Pero tampoco esa lucha produce "progreso" de un modo informe y sin lógica alguna. El progreso filosófico, y en general, todo progreso de las sociedades es el resultado de la lucha de las clases progresistas, las portadoras de lo nuevo negador de lo viejo, en contra de las clases representativas de lo caduco que en determinado momento se vuelve freno para el desarrollo; el progreso sólo puede examinarse como resultante lógica de la acción innovadora, contra la reacción que se aferra a posiciones que obstruyen, retienen y achatan el devenir de la práctica social. **La forma del progreso surge de dentro de la tendencia portadora de lo nuevo en la vida, de los brotes del enorme y multiramal árbol que corporiza la actividad humana. La propia tendencia del progreso marca el rumbo hacia dónde transcurre el desarrollo, hacia dónde se encamina la humanidad. Pero también la dirección que sigue la tendencia del progreso es definida, se manifiesta mediante nuevas formas de desenvolvimiento social, creadas, principalmente, por las clases progresistas, en su acción por consolidar en la vida las nuevas formas del desarrollo, capaces de portar adecuadamente el contenido transformador.**

La filosofía ayuda a realizar tareas prácticas en la sociedad, **fundamentando teóricamente los intereses particulares de las clases.** Toda opinión filosófica está impregnada con el contenido de la clase a que pertenece el individuo que la sustenta, su pensamiento interpreta y refleja (con carácter de representatividad), el mundo y el método de conocerlo; su aplicación en el estudio social, en la historia, etc. Toda filosofía conlleva un hondo espíritu de clase y esas características son trasladadas a la lucha socio-política y demás actividades.

El problema práctico de la aplicación de la filosofía en la esfera de la política implica no pocas dificultades de planteamiento y desarrollo del mismo. Para darle solución adecuada es necesario proceder dialécticamente, conservando la significación objetiva de los lazos que constituyen la nexabilidad (sistema de nexos) entre filosofía e ideología política, como formas distintas de la conciencia social que son ambas. Toda doctrina política incluye el espíritu de una filosofía que la sustenta teóricamente, y toda filosofía, por su parte, incluye en su integridad el espíritu de una doctrina política. No tratar con el debido cuidado científico, este problema, reduciendo la filosofía a la política, significa cortar la filosofía como ciencia y lesionar groseramente su historia científica. Los teóricos que al tratar este problema proceden de manera metafísica cometen un grave error metodológico que los lleva, o bien a no distinguir la filosofía de la ideología política, propiamente dicha, mezclando una y otra como si fueran una y la misma forma de conciencia social, o bien separándolas mecánicamente como si fuesen dos formas de conciencia social sin relación alguna. Tanto un procedimiento como el otro es incorrecto; y, tanto el uno como el otro, se practica con fines políticos. Lo propio sucede cuando se trata de metamorfosear (con fines de ocultación) el espíritu de partido de la filosofía para fundamentar en la teoría los intereses de clase. No es que la filosofía despoje de su espíritu de clase como lo propalan los defensores de los intereses de la burguesía, por el contrario, se le afirma más ese espíritu escondiéndolo con maña y astucia para que no pueda ser descubierto con facilidad por las masas trabajadoras, y permita lograr objetivos que están en la esencia de los intereses de aquellas clases sociales opresoras de los pueblos.

Con ello se causa gran daño a la ciencia y a la propia filosofía frenándolas en su desarrollo. Pero la verdad es que los ideólogos de las clases empeñadas en mantener sus posiciones de privilegio, no pudiendo luchar contra el progreso de la sociedad con una filosofía objetiva y científica, y por tanto correcta, como lo es el materialismo dialéctico, echan mano de la mentira y la tergiversación para llevar sus puntos de vista confusionistas a las clases sociales que les interesa confundir.

Examinando el problema, por ejemplo, desde el ángulo de la ligazón existente entre la filosofía, la ideología política y la ciencia jurídica, podemos enterarnos de que no es por mera casualidad que las clases explotadoras de los pueblos hablan de los intereses de la “sociedad”, de la “nación” —así en general—, como si las naciones o las sociedades fueran nociones abstractas y no entidades estructuradas mediante clases con intereses diferentes y opuestos. Tampoco hay que ignorar los intereses específicos de cada sociedad y nación en lo particular, pero cuando se plantea este problema hay que definirlo sin ambigüedades y de modo concreto. En las sociedades divididas en clases el concepto de nación o de sociedad incluye de igual modo a los millonarios tachonados de oro y al miserable que no tiene asegurada ni siquiera la alimentación, o el trabajo. En las constituciones políticas de los Estados burgueses, con la misma significación son tomados bajo la letra los explotadores que compran fuerza de trabajo, y los explotados que la venden por padecer enajenación respecto a los medios de producción. Es decir, que se los quiere hacer aparecer como “ciudadanos iguales ante la ley” “con igualdad de derechos y oportunidades en la sociedad”

Los conceptos de “sociedad”, “patria”, “nación”, “ley”, “democracia”, “libertad”, etc., por su misma significación general son estrechos y engañosos. No pueden ni deben ser tomados, en la sociedad dividida en clases, como conceptos que reflejan correctamente un contenido de elementos esenciales-armonizados en un todo, puesto que para los trabajadores esos conceptos representan en la vida social una realidad distinta de la que representan para sus explotadores que los esclavizan, y quienes valiéndose de las formas sutiles de la teoría tratan de justificarse ante los pueblos. Para nuestro modo de pensar, conceptos del tipo citado, no son muy científicos que digamos; dejan mucho sin decir, puesto que sintetizan de manera altamente elevada o concentrada, elementos esenciales que atañen de modo particular a las clases sociales cuyo contenido es excluyente con relación a otra clase.

Cuando los ideólogos (filósofos, políticos, escritores, sociólogos, economistas, etc.) de las clases explotadoras llevan la opinión de la clase que representan a la práctica política, etc. hablan, por ejemplo, del Estado, así en general (Estado) haciéndolo aparecer como representativo de los intereses de todo el pueblo, de toda la nación, de toda la sociedad, etc. pero en la realidad el Estado burgués, representa fundamentalmente los intereses de las clases dominantes en la economía, la política, etc. Es necesario penetrar en el estudio de los fenómenos sociales para enterarse de cuán hipócritas e interesadas son las teorías de los servidores de las clases explotadoras. Conociendo a plenitud (o lo más profundo posible) estos fenómenos podemos desarraigar las verdaderas causas que los provocan y sostienen; en filosofía —como sabemos—, co-

nocer un fenómeno es, ante todo, conocer las causas que lo engendran. El Estado burgués, incluido el Estado salvadoreño, es pues, el aparato administrativo y represivo de la clase de los potentados, y es utilizado en toda su intensidad en contra de los desposeídos; el Estado burgués, esencialmente, representa y sirve a los intereses de la clase rica, aunque aparente servir los intereses de todo el pueblo y situarse fuera de las clases. Por ejemplo, la Constitución Política de El Salvador, que es el documento jurídico político que define y expone los fines del Estado salvadoreño, dice en su primer artículo: "El Salvador es un Estado soberano. La soberanía reside en el pueblo y está limitada a lo honesto, justo y conveniente a la sociedad" (3). Cualquier persona que conozca El Salvador concreto (sus relaciones sociales) sabe que todo lo expresado por ese artículo es falso. Al contrastarlo con la práctica inmediatamente nos percatamos de que la expresión jurídica más caracterizada del Estado se encuentra en profunda contradicción con la realidad. Uno de los elementos primarios para la formación del criterio de la verdad nos explica que no puede ser verdadera la teoría que contradice a la práctica. Lo menos que podría uno preguntarse es a qué "sociedad" se refiere, y cuál es lo "conveniente", si lo "conveniente" es la defensa de los intereses generales de la "sociedad" de los poquísimos millonarios que lo acaparan casi todo, o si lo "conveniente" sería lo que concierne a la defensa de los intereses de casi tres millones de trabajadores, y de los pequeños propietarios del campo y de las ciudades que de alguna manera entran a formar parte de esa "sociedad" pretendida. Así es en todo. Nadie puede decir que ese articulejo citado no encarne base teórica, ¿O no es cierto que está definiendo al Estado como soberano etc.? En filosofía definir algo es, ante todo, enunciar las cualidades esenciales de un fenómeno, objeto, etc.

Históricamente los representantes de las clases explotadoras han hablado y hablan de gobernar en nombre de un tal "derecho divino" El Papa romano alegó y alega ejercer su gobierno eminentemente político (es jefe del Estado Vaticano) y clasista, como "depositario de Dios en la tierra", como "vicario de Cristo", etc. Así mismo la ciencia jurídica burguesa habla del "derecho natural", y se le da aplicación en las cuestiones económicas, sociales, de clase. Sin embargo cualquiera sabe que lo primero que caracteriza a toda norma jurídica en la legalidad burguesa es su esencia eminentemente subjetivista puesto que es elaborada y animada de vigencia por sujetos pertenecientes a los reducidos grupos que detentan el poder con arreglo a los intereses de la clase por ellos representada. Las raíces gnoseológicas de clase como constituyentes de una realidad, no pueden desaparecer por el sólo hecho de formular tesis de manera encubierta. Sería absurdo e ilusorio pensar que la clase dominante conociendo los fenómenos y procesos sociales tal como ocurren en la realidad, al descubrir la esencia de los mismos y enterarse del peligro que representa para su propia existencia como clase, no tratara de encubrirlos de la manera más disfrazada posible, de modo que las verdaderas causas de esos fenómenos y procesos sean escondidas ante los ojos de las otras clases que deliberadamente se proponen dominar por cualquier medio.

Como se infiere, las que pudieran creerse que son únicamente formulaciones teórico-abstractas de la filosofía idealista, encarnan una profunda rea-

(3) Constitución Política de El Salvador, de 1962. Imprenta Nacional, San Salvador.

lidad de clase, y llegan a ser formulaciones teóricas, precisamente, porque son concepciones de fenómenos y procesos concretos.

No es ignorancia ni casualidad que la filosofía idealista al elaborar el concepto del mundo parta del principio o concluya en él, de que el mundo ha sido creado por “un ser supremo”, por la “idea absoluta”, por el “todopoderoso”, por el “gran arquitecto”, por la “providencia divina” o claramente diga en última instancia que fue creado por Dios. Tampoco es accidental que se explique en la filosofía idealista, al abordar el problema del conocimiento, que el mundo surge en la cabeza del hombre, que su actividad mental lo crea tal y como lo vemos; que las cosas existen sin mutación, sin ser afectadas por el tiempo y el espacio (Platón, fundador del idealismo objetivo); que el mundo está compuesto por sensaciones y que en él no existe nada salvo lo que es percibido por nuestros sentidos (Berkeley, obispo irlandés, deísta); que el mundo y los objetos son meras “construcciones de conciencia” (Hegel, idealismo objetivo); que los objetos y el mundo son “complejos de sensaciones” (Mach, etc. positivista de la segunda etapa), etc. También no es por mera casualidad que otros filósofos idealistas al verse acosados por la filosofía materialista afirmen desde las posiciones más reaccionarias y anti-científicas del agnosticismo, que a pesar de que se conciba el mundo como “una construcción del intelecto cognoscente”, no existe la posibilidad de decidir si su existencia es real o no (Hume); o bien que admitiendo al mundo como una realidad se niegue que pueda conocerse (Kant), etc. Sería numerosa la lista de ejemplos de viejos y nuevos filósofos que de alguna manera han defendido las posiciones reaccionarias. Teorías y más teorías se han inventado, y también hoy día se inventan a cual más confusa para justificar posiciones de clase. Sin embargo, cualquier persona normal puede saber que el mundo existe, que se gobierna por leyes objetivas; que no ha sido creado ni impulsado por nadie, puesto que el movimiento es el modo natural de ser de la materia, y que está en las posibilidades del hombre conocer el mundo. Tal es lo que demuestra la práctica humana.

En nuestro medio hay fideístas, de la escolástica más reaccionaria, que en la vida real son notorios servidores, como abogados e ideólogos, de las clases explotadoras del pueblo, que afirman la imposibilidad de conocer el mundo “porque sus secretos se guardan bajo las siete llaves de la sabiduría divina” (4); lo único que les resta decir, es que las pretendidas “siete llaves” pertenecen a cajas fuertes de bancos, y que la imaginaria “sabiduría divina” tiene forma de billetes bancarios. ¿Por qué decimos esto, de este modo? Porque el autor de tales frases ha demostrado ser un medroso oportunista, sucio, renegado.

Todas esas afirmaciones, absurdas por demás, resultan ridículas en nuestros días cuando ya el hombre, gracias a la interpretación materialista del mundo, y al proceder igualmente materialista de la ciencia, ejerce dominio sobre buena parte de las leyes de la naturaleza, entre las que se cuentan las leyes objetivas de la mecánica celeste, etc. que hacen posible la navegación espacial de naves fabricadas por las manos de oro y la inteligencia del hombre.

(4) Julio Fausto Fernández. Charlas sobre el Sentido de la Historia. Editorial del Ministerio de Educación, San Salvador.

Asimismo los filósofos idealistas (desde fideístas hasta positivistas disfrazados de científicos) cuando abordan el problema del desarrollo del ser condicionan su criterio a los intereses socio-políticos de la clase que representan, en no pocas oportunidades explican que el ser se desarrolla gracias a la "voluntad de Dios", por el "primer impulso", por el "impulso inicial de la idea absoluta", etc. Esa y otras ideas parecidas son explotadas incluso en nuestros días, ignorando así el vastísimo desarrollo de las ciencias y la comprobación por el hombre —a través de su práctica— del origen de todo movimiento y de todo desarrollo. A la materia le es inherente la modalidad que causa infinitos cambios en los objetos y fenómenos del mundo real. Las contradicciones internas, surgidas de la unidad y lucha de los contrarios, que se desarrollan en la realidad objetiva (y como tal), son la fuente principal del desarrollo. Si no se desarrollasen en todos y cada uno de los objetos y fenómenos del mundo material las contradicciones internas, todo estaría en completo reposo, estancado, muerto.

Los propios científicos idealistas, muchos de ellos de significación mundial, han caído en falsas posiciones al haberlos traicionado la conciencia. Quien conozca los problemas filosóficos de la materia y la conciencia, y el proceso que sigue la formación de ésta, sabe que una conciencia formada de manera incorrecta, impregnada de fideísmo y religiosidad conduce directamente al "ser supremo". ¿Y de qué otra manera pueden proceder los científicos en sus investigaciones, que no sea de un modo materialista? ¿No es verdad que se guían por las leyes objetivas de la materia, aplicando creadoramente sus energías cerebrales, nerviosas y musculares, cuya sustentación física es el cerebro y el hombre como productos altamente complicados de la materia orgánica? ¿No es esta una evidente contradicción? ¿No es este el doloroso y repugnante problema de la alienación del espíritu del hombre? Esto se explica no de otro modo, que no sea por el retraso y distorsión de la conciencia. La no liquidación crítica y consecuente de ciertos fenómenos ilusorios admitidos en la cabeza por merced es fatal. El fideísmo, la religión, la superstición, la falta de conocimiento profundo de las verdaderas causas de los fenómenos de la conciencia nos llevan a caer en posiciones falsas y hasta ridículas. En la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel, en el párrafo consignado a la crítica de la religión, Carlos Marx escribió sobre este problema sus extraordinarias tesis: "La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra ad hominem, cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mis-

mo La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades" (5). Reconocemos desde luego que el problema de la conciencia es uno de los más complejos de la filosofía. Pero en definitiva, en última instancia, la filosofía idealista sirve intereses reaccionarios de la clase igualmente reaccionaria, proceda el individuo de manera consciente o inconsciente. Los pueblos, la ciencia y la historia misma no perdonan actitudes incorrectas e inconsecuentes.

3.—SOBRE EL MATERIALISMO DIALECTICO Y LA CONCEPCION FILOSOFICA.

La filosofía materialista, si bien es verdad que históricamente adoleció de insuficiencias, y no pocas veces coincidió en servir intereses que, de hecho, y hasta de manera descarada, defiende el idealismo, lo hizo por haber procedido de modo metafísico, por haberse valido de un método incorrecto cuya carencia de cohesión científica no pudo por menos que reflejarse en las conclusiones. Incluso Feuerbach, el gran filósofo materialista, uno de los máximos representantes del materialismo metafísico, cayó sin quererlo en las posiciones del idealismo que tanto odiaba.

Como se habrá advertido por lo dicho hasta aquí, los vínculos de relación entre concepciones del mundo, el método filosófico, la sociedad, etc. están complejamente tejidos de modo que en última instancia la filosofía sirva intereses de clase. Pero no se puede identificar a la clase social explotadora con la filosofía idealista, así directamente, aunque es cierto que los explotadores aprovechan el idealismo filosófico para servir mejor sus intereses de clase, confundiendo a los trabajadores con sutilezas de todo tipo. Para ello se valen de argucias de diversos géneros, desde las concepciones religiosas del mundo hasta la aplicación del método metafísico a los problemas sociales, al no distinguir clases con intereses distintos.

La filosofía materialista en su desarrollo histórico-social, ha conocido cinco modalidades principales que se distinguen entre sí. Aunque no siempre la filosofía materialista contó con un método consecuentemente científico, en principio estuvo más cerca de la verdad que el idealismo. Hasta en nuestros días se admiran los puntos de vista de los filósofos materialistas de la antigua Grecia, China, India y otros pueblos; ya ellos planteaban de manera muy tímida algunas cuestiones de modo dialéctico, al enunciar importantes aspectos de la doctrina de la contradicción que, con Marx y Engels, cambió radicalmente la concepción filosófica del universo.

Es sólo a partir del descubrimiento del materialismo dialéctico a mediados del siglo XIX, por Carlos Marx y Federico Engels, cuando la filosofía materialista alcanza elevadas cualidades como filosofía, como teoría científica del conocimiento y como lógica dialéctica, para servir a los intereses del pro-

(5) Carlos Marx. Manuscritos económico-filosóficos. Fondo de Cultura Económica. Pág. 230. México, 1962.

letariado y demás clases trabajadoras. Por primera vez en la historia del pensamiento surgió una filosofía de una clase social para encarnar científica y consecuentemente los intereses de su clase, que van desde la interpretación correcta del mundo hasta la liberación social de la misma, y la liberación de la propia humanidad. El materialismo dialéctico defiende los intereses de clase de los trabajadores y en ningún momento entra en contradicción con la lógica general del desarrollo social, como ocurre con el idealismo que, por defender los intereses de clase de los explotadores, entra en choque con el desarrollo social, con el progreso humano. Desde el momento en que apareció el materialismo dialéctico, el idealismo filosófico ha sufrido derrota tras derrota en todos los campos del conocimiento. Una de las grandes cualidades de la filosofía del materialismo dialéctico es que no niega ni oculta su carácter de clase, como sucede a la filosofía burguesa.

El materialismo dialéctico, como concepción filosófica científica del mundo, parte del principio de que la naturaleza y la sociedad no se encuentran en movimiento por virtud de que alguna fuerza exterior, ajena a ellas, va sea calificada de "divina", "sobrenatural", o "idea absoluta", las haya puesto jamás en movimiento. La materia se encuentra en desarrollo eterno, ese es su modo immanente de ser. Gracias al movimiento vitalizador de la materia, (y viceversa) tienen lugar en ella infinitos fenómenos y procesos de cambio de los objetos integrantes del mundo real. Todo cuanto existe en la realidad objetiva, en el campo de la materia inorgánica y orgánica, contiene contradicciones internas. La lucha sostenida en unidad de contrarios, unidad de mutua acción de los aspectos opuestos (uno por el otro y viceversa), genera la fuerza del desarrollo, y es al propio tiempo constitutiva de la fuente del mismo, se engendra en su seno. Si no existiesen contradicciones en los objetos, fenómenos y procesos, la propia filosofía no libraría la lucha en nuestros días, de manera aguda, entre el materialismo y el idealismo. Este ejemplo basta para comprender cómo nada es estático en el mundo como quieren hacerlo creer los metafísicos de mentalidad dogmatizada. Lo único que queda en pie es el eterno devenir, según la tesis de Engels.

Lenin, tratando el problema del desarrollo del ser en relación con las dos tendencias filosóficas fundamentales de que hemos venido hablando, y que son el producto histórico de dos concepciones filosóficas contrarias, dice: "Las dos concepciones fundamentales (¿o dos posibles? ¿o dos históricamente observables?) del desarrollo (evolución) son: el desarrollo como aumento y disminución, como repetición, y el desarrollo como unidad de contrarios (la división de una unidad en contrarios mutuamente excluventes y su relación recíproca).

"En la primera concepción del movimiento, el AUTOMOVIMIENTO, SU FUERZA IMPULSORA, su fuente, su motivo, queda en la sombra (o se convierte a dicha fuente en externa: Dios, sujeto, etc.). En la segunda concepción se dirige la atención principal precisamente hacia el conocimiento de la fuente del "AUTO" movimiento.

"La primera concepción es inerte, pálida y seca. La segunda es viva. Sólo ella da la clave para los "saltos", para la "ruptura" de la "continuidad", para la "transformación en el contrario", para la destrucción de lo viejo y el surgi

miento de lo nuevo" (6). Como claramente se entiende en la tesis leninista, sólo procediendo dentro de la lógica del movimiento podemos llegar con seguridad y sin vacilaciones al camino del conocimiento correcto. La doctrina de las contradicciones, que es una de las bases del materialismo dialéctico, nos lleva a comprender las razones de su efectividad cuando es aplicada a cualquier campo del conocimiento. El materialismo dialéctico interpretando científicamente el desarrollo social (materialismo histórico), nos enseña cómo ha transcurrido históricamente la lucha de las tendencias fundamentales de la filosofía (historia de la filosofía), en su carácter de encarnadoras de intereses múltiples de clase que van, desde el campo de la economía política hasta las propias concepciones filosóficas acerca del mundo, del hombre y la forma de conocerlos.

A partir del nacimiento de la ciencia formulada por Marx y Engels, la lucha entre el idealismo y el materialismo dialéctico ha revestido caracteres de extrema agudeza en el plano mundial, y en todas las esferas del pensamiento. Actualmente no hay ni un solo aspecto de la conciencia social, por insignificante que parezca, que no sea afectado profundamente por la contradicción fundamental de nuestra época. Si planteamos el problema con mayor amplitud en la práctica político-social su secuencia nos lleva al socialismo como representativo de lo nuevo en el mundo, contra capitalismo-imperialismo como representativo de lo viejo y reaccionario. En el plano de lo teórico-ideológico general, esto se traduce en lucha del marxismo-leninismo contra la ideología burguesa podrida. Tanto una teoría como la otra es representativa de los intereses de la clase cuyo pensamiento refleja y encarna.

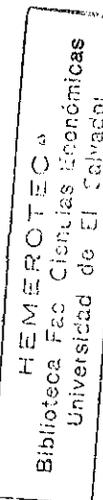
En resumen: la filosofía como forma de conciencia social, que ocupa un lugar activo en la esfera teórico-ideológica; que asume una definida actitud respecto a la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, en la práctica social sirve a tareas concretas interpretando y reflejando intereses de clases objetivamente existentes.

4-NEXABILIDAD DE LA FILOSOFIA CON OTROS FENOMENOS SOCIALES.

En la antigüedad se definía a la filosofía como "ciencia de las ciencias" Pero en el proceso del desarrollo social y del progreso del conocimiento la filosofía pasó a constituir por sí sola una ciencia específica con finalidades igualmente específicas. Muchos de los antiguos aspectos integrantes de la filosofía se organizaron como ciencias particulares cuando el conocimiento no cupo en las estrecheces de aquellas viejas formas. Partiendo de la antigua definición de la filosofía podemos decir que el papel de ésta, antes de que se constituyera en ciencia particular, tuvo mayor amplitud y variedad pero no más cohesión y profundidad.

Como sabemos, la filosofía nace cuando el hombre empieza a interpretar de manera teórica el mundo que le rodea, y despliega su empeño en la obtención de respuesta respecto a las interrogaciones que le planteaban los pro-

(6) Vladimir Ilich Lenin, Obras completas T. XXXVIII (cuadernos filosóficos) pag. 352. Ed. Cartago, Buenos Aires. 1960.



blemas ontológicos fundamentales. Su finalidad primera consiste en la penetración en el mundo y en todo cuanto en él existe para revelar la esencia de los objetos, procesos y fenómenos, y explicarlos mediante conceptos generales.

Partiendo de sus propias tesis o siguiendo algunas otras de su predilección cada filósofo expone su concepción del mundo, el origen de éste; los elementos que lo constituyen y el modo de conocerlos. Así, en la antigüedad, para unos filósofos el fundamento del mundo era el agua, el fuego, el aire, etc. Para otros todos esos elementos conjugados. Para unos el ser (realidad objetiva) se desarrollaba, para otros no experimentaba cambios y era uno e igual siempre. Algunos filósofos sostuvieron teóricamente que el desarrollo del ser provenía de sí mismo, y otros dijeron que lo movía una fuerza "sobrenatural". De ese modo tomaron cuerpo las dos tendencias fundamentales que conocemos de la filosofía.

Toda ciencia tiene por objetivo conocer la realidad en provecho del hombre: la filosofía además de realizar esa tarea, debe elaborar una concepción de la realidad que conoce; debe darle una interpretación y fijarla en una teoría determinada. Uno y otro aspecto son inseparables: están íntimamente ligados por nexos de relación dialéctica.

Como dijimos, la concepción que del mundo se forman los hombres refleja su posición en la sociedad (aquí hablamos en sentido amplio). Este es uno de los momentos más agudos de la filosofía, respecto a sus nexos, puesto que al tomar tierra en la vida social, muchas veces el pensamiento filosófico choca con la realidad, o ésta entra en contradicción con el pensamiento. Entonces dan comienzo los conflictos teóricos. Si un sistema filosófico interpreta de manera correcta los fenómenos, procesos naturales y sociales, encuentra la resistencia que le antepone otras ideas cuyos puntos de vista son distintos. Si por el contrario, expresa una concepción incorrecta choca con la impugnación de otras ideas filosóficas. De modo que en filosofía siempre se revela el combate como producto del propio espíritu de partido implícito en el pensamiento filosófico. Esto no es otra cosa, sino el reflejo de posiciones de clase; en definitiva, la propia esencia antagónica de una clase con relación a otra clase. Aunque dentro de las posiciones de una clase puedan surgir contradicciones que, en determinados momentos o aspectos, se tornen antagónicas, siempre habrá un punto más profundo que decidirá la controversia, que constituirá la polarización última para resolver de manera terminante la contradicción. Tal es el punto de vista de clase diametralmente opuesto. Cuando se enfrentan criterios filosóficos de esta naturaleza la lucha se plantea a muerte. Esto ocurre así, porque la filosofía se liga inevitablemente con otras formas de la conciencia social y toca la ideología política, la teoría económica, y sobre todo, los intereses esenciales de clase. Incluso para muchos filósofos estos problemas en determinados momentos se han vuelto inexplicables. Algunos buscaron la explicación más profunda de tales fenómenos en la "razón pura" del pensamiento filosófico, pero invariablemente la realidad de la vida desechó a la "teoría pura", y la liquidó al impregnarla con la concreción del contenido material.

Ningún sistema filosófico podría haber subsistido como sistema teórico en sí, y en función de sí mismo; la propia filosofía nunca tuvo tal naturaleza.

Hablando estrictamente podemos decir que jamás hubo filosofía que se mantuviera en los límites de la teoría por la teoría.

Todo pensamiento filosófico que debía perecer, quemó en la lucha de clases cuanto de perecedero tenía, y sólo salvó para la acumulación de la teoría cuanto de duradero incluía en él; el propio surgimiento de la filosofía obedeció a necesidades históricamente planteadas en las clases, en la sociedad.

Cada sistema filosófico afrontó los problemas cardinales de la filosofía de una forma distinta, (aunque en innumerables ocasiones de modo parecido a otros) y creyó dar una respuesta satisfactoria a los problemas más intrincados. Precisamente el defecto radical de toda filosofía anterior a la marxista, consistió en dar respuestas "terminantes", non plus ultra, a los problemas que constituyen eternos temas de estudio filosófico.

Mientras exista la filosofía unida e interrelacionada con intereses de clase (porque no puede existir fuera de la sociedad, y la realidad de la sociedad humana actual es esa, y no otra), la solución de las cuestiones filosóficas, siempre ira adherida a la solución de la contradicción fundamental de clase, abierta al momento de escindirse la humanidad en dos grandes partidos.

Los profundos problemas que se plantea la filosofía, como son los de la materia y la conciencia, las bases de la unidad del mundo, el movimiento de la materia como su modo de ser, las formas de existencia de la materia (tiempo y espacio), el origen del hombre y su devenir, las fuentes del conocimiento, etc. históricamente siempre han tenido y tienen una respuesta unida a diversos fenómenos de la compleja nexabilidad que acciona de manera desigual en la sociedad, que presenta sus propias características en cada sociedad particular, y más aún, en cada período del desarrollo social. Así, para algunos antiguos pensadores el universo empezaba en una tierra plana limitada por océanos; después cambió ese concepto, gracias a los progresos experimentados por las ciencias naturales, y hoy día el concepto que del universo tiene el hombre, es infinitamente complicado. Por mucho tiempo se creyó que todo conocimiento del mundo surgía aisladamente en la cabeza de las gentes, sin relación ni vinculaciones con el mundo exterior, sin embargo la ciencia fisiológica (de los sentidos) demostró otra cosa al estudiar al hombre y sus medios de relacionarse con el mundo que le rodea. Demostró cuál era el contenido de las sensaciones y cómo es el proceso que da cuerpo a las mismas.

La teoría de la evolución (que sostiene la mutabilidad de las especies y el origen natural del hombre), de carácter científico natural formulada por el sabio inglés Charles Darwin, el estudio pormenorizado de la célula y su mantenimiento viva en los laboratorios de experimentación científica, la transformación y conservación de la energía, la desintegración y dominio del átomo por el hombre en los enormes y pasmantes ciclotrones, la navegación en el espacio cósmico, la exploración de los lechos de los océanos, el conocimiento en detalle de los procesos fisiológicos del cerebro humano, la demostración objetiva de los procesos de formación de la conciencia, la solución de complejos problemas del tiempo y el espacio, el descubrimiento de las leyes del desarrollo de la sociedad, etc., vinieron a echar por tierra viejos conceptos filosóficos, religiosos, científicos, económicos y políticos que ejercieron do-

mimo sobre gran parte del pensamiento del hombre durante más de veinte siglos. Todo esto nos enseña que los grandes problemas filosóficos están relacionados por nexos de diversa índole, con toda la estructura de la sociedad y sus procesos de desarrollo. Asimismo nos enseña que la solución de los problemas filosóficos, grandes o pequeños, profundos o más o menos superficiales, de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, encuentran solución o esclarecimiento, ante todo, basados en las condiciones concretas del historicismo y su contenido que surge del devenir histórico dentro de la lógica del desarrollo social.

Tanto el materialismo dialéctico, como la filosofía idealista concurren al mundo para conocerlo. Pero con el transcurrir del tiempo, de esa concurrencia una sale fortalecida y más rica, y la otra debilitada y menguada de sus principios. En cuanto más ahonda el materialismo dialéctico e histórico en el conocimiento y valoración del mundo, la filosofía idealista deja más a descubierto la superficialidad de sus raíces y la inconsistencia de sus postulados. Este problema específico de la filosofía en que se debaten dos formas opuestas y enemigas del conocimiento, hallará solución definitiva dentro de un tiempo relativamente corto, y está condicionado (hasta donde podemos prever) al desaparecimiento en lo fundamental de una de las dos clases mundiales en pugna. Esto significa que la esencia de dicho problema dimana de una forma determinada de relaciones sociales, de unas relaciones de producción; más aún, unida a toda una formación económico-social (hablando en sentido amplio) en vías de desaparecimiento. Basta con que tengamos un concepto claro de lo que es en la realidad el mundo de hoy, y no de lo que desearíamos que fuera, para comprobar lo dicho, acerca de la solución de la contradicción fundamental entre los dos campos filosóficos o sean el materialismo dialéctico y el idealismo burgués.

Con la solución del problema implicado en las dos concepciones del mundo, quedarán cumplidos en parte los propósitos del hombre, en cuanto se refiere al saneamiento de la sociedad humana, esto es la liberación del hombre alienado, surgido dentro de determinadas relaciones sociales al desgarrarse la vieja y "natural" comunidad social, bajo la acción de los intereses de clase.

Mas, los propósitos del hombre, desde las posiciones de la filosofía, respecto a los grandes problemas, seguirán planteados y seguirán siendo temas de inagotable riqueza. Nuevas e inimaginables formas de planteamiento y de investigaciones, encontrará el hombre en la realización de sus propósitos exploradores del mundo. Nuevas verdades comprobará en este sentido, pero la realidad seguirá siendo tan rica o más que antes, y los problemas cardinales de la filosofía, con plenitud y brillantez desplegarán su carácter eterno en lo infinito (en el macrocosmos y en el microcosmos tal como lo previó Lenin) y el hombre por enésima vez entenderá la grandeza de su genio indagador y transformador. Con más seguridad científica el hombre, compenetrado de su misión redentora de sí mismo irá más y más hacia la consecución de la vigencia de lo radicalmente humano: el hombre liberado.

Alcanzando a comprender estos problemas, podemos comprender también las limitaciones que se impone (a sí misma) —por su propia naturaleza vicia-

da—, y que trata de imponer a las demás ciencias la filosofía idealista de nuestros días, sometiénolas a los más execrables fines de las clases reaccionarias portadoras de lo antihumano. También se comprende por qué resultaron limitados e insatisfactorios los sistemas filosóficos idealistas y metafísicos anteriores y posteriores al marxismo en la comprensión del mundo, la sociedad y el pensamiento. Estas esferas del conocimiento incluyen complejos problemas cuyas soluciones correctas o incorrectas, estancan y limitan; o bien por el contrario, permiten entrar en los campos de una concepción científica del mundo, infinitamente amplia que encamina al hombre por las rutas de la libertad significadas en la felicidad, la cultura y el perfeccionamiento, en todo sentido. Tales son los propósitos de la filosofía marxista-leninista, cuya primera preocupación es el hombre. Mas, para realizarlos en la práctica hace falta la acción transformadora de todas las fuerzas del genio creador del propio hombre, (y no de "nadie" más), representado en sus clases sociales progresistas de todos los tiempos, y en la actualidad, en la clase trabajadora y demás capas y grupos sociales conscientes de la necesidad de liberar a la humanidad de las cadenas que la desnaturalizan y se esfuerzan por mantenerla como una sociedad clasista lesiva al propio humanismo.

5—LA FILOSOFIA Y LOS INTERESES PARTICULARES DE CLASE

En todas las épocas la sociedad, representada en sus clases portadoras de lo nuevo en el desarrollo, empujó lo mejor de sus energías para la consecución del progreso, pero las complejidades de éste, en determinados momentos históricos, por la actuación de las clases reaccionarias, convirtió al progreso y *todo lo significado en él, en contra del hombre mismo*. Ello ha tenido su manifestación más terminante en casi 6000 guerras de rapiña que registra la historia, y cuyas expresiones más dolorosas son las dos guerras mundiales desatadas por las clases reaccionarias organizadas bajo la forma de imperialismo como engendro voraz e histórico, de la formación económico-social del capitalismo moribundo.

El progreso humano jamás ha podido ser más desgraciado que cuando se encuentra al alcance de hombres cuyos intereses de clase lo convierte en el antihombre. La ciencia jamás fue tan inhumanamente utilizada que cuando se empleó para asesinar en Hiroshima y Nagasaki; en los campos nazis de concentración; en Vietnam para quemar arrozales o envenenar el ganado; arrasar hospitales infantiles o asilos de ancianos. La filosofía jamás fue más desdichada que cuando se empleó para engañar y confundir a los trabajadores como *lo hace la filosofía burguesa de nuestros días, impregnada de falsedades, fideísmo y religiosidad*. El progreso se convierte en su contrario, cuando es utilizado para prostituir conciencias; para asesinar; destruir ciudades donde se agrupa una parte de la sociedad y su esfuerzo creador. La filosofía burguesa nunca fue más miserable que cuando se afaná por justificar el dolor y la muerte causada a los hombres de las clases que experimentan penalidades y sufrimientos. Todo esto nos demuestra que para lograr la felicidad y la libertad del hombre, es necesario sanear la sociedad de todas las lacras que la infectan, empezando por el *egoísmo interesado de las clases reaccionarias que se oponen al progreso social y propician actuaciones antihumanas*. Para abrir todos los campos de la vida al conocimiento, para desatar las posibilidades de una filo-

Algunos Aspectos de la Filosofía como una de las Formas de la Conciencia Social

sosía profundamente humana, es necesario tomar conciencia exacta de su significación presente y de sus perspectivas dentro de la lógica del desarrollo.

Lo expuesto nos da una idea de cuán compleja es la nexabilidad de la filosofía con relación a otros fenómenos sociales, y qué inconsistentes e hipócritas son las teorías que divulgan ideas filosóficas distorsionadas de la realidad, como son las diversas corrientillas de la filosofía burguesa contemporánea. Unas se esconden bajo prédicas de la “teoría pura”, otras detrás de la fe y la religión; también de la engañosa manera de la “ciencia como filosofía”. Es más, en nuestros días incluso la llamada doctrina socio-filosófica de la iglesia católica adopta cierto vocabulario de la filosofía revolucionaria, con la intención de tomarles la palabra a los pueblos y salirles al paso en su lucha por el progreso. Las preocupaciones de ese jesuitismo, por sí solas, nos demuestran la **terrenalidad de toda filosofía y de toda idea**. Por lo demás, hay que decir que ningún progreso filosófico se produce de manera aislada como lo pretenden hacer creer los “teórico-puristas”

De entre los diversos nexos de la filosofía como forma de la conciencia social, cabe destacar los nexos de relación que la ligan a la ideología política, a la conciencia jurídica, a la moral, a la ciencia y al arte. Todas estas formas de conciencia social se influyen mutuamente por medio de sus nexos de relación dialéctica en la esfera de la supraestructura, la que, a la vez, se liga a la estructura social general. La filosofía como ciencia ayuda a superarse a todas las formas de conciencia social, incluso a aquellas que en el futuro desaparecerán, cuando desaparezcan la base real y específica en que se sustentan, tales como la conciencia jurídica y la ideología política. Pero no se da el caso de cooperación entre la filosofía científica y la religión, a pesar de que ésta también es una forma de la conciencia social. Este fenómeno se explica por el hecho real y comprobado por la práctica humana, de que la religión es enemiga mortal de toda ciencia; una y otra se excluyen mutuamente. Basta con conocer casos históricos de científicos que constituyen grandes mártires de la ciencia que sucumbieron o fueron humillados en su tiempo, luchando en contra de la religión (para el caso) católica y el poder político apoyado por ella.

La religión es incompatible con la ciencia, con la filosofía. Es contraria a la conciencia de los hombres, puesto que, ésta es activa y transformadora por naturaleza, y la religión conduce indefectiblemente a la pasividad, al fatalismo. El hombre se esfuerza por ejercer dominio sobre las fuerzas de la naturaleza, y la religión le anula y encadena su genio creador.

De entre todas las religiones habidas o existentes hoy día en el mundo, tómesese si se quiere, sólo una, el catolicismo. Compruébese personalmente en la historia que en 20 siglos que lleva de ser ideología religioso-política jamás ha liberado a ningún pueblo. Compárese ese fenómeno con un solo hecho científico de importancia, el descubrimiento de la ley de conservación y transformación de la energía, por ejemplo; o el descubrimiento de la vacuna anti-rábica por Pasteur; o el descubrimiento de la penicilina de Fleming, etc. Sáquese el balance y se verá qué ha sido más beneficioso para la humanidad, ya no en 20 siglos, sino en el curso de una breve vida creadora puesta al servicio concreto del hombre. ¿La ciencia o la religión?

No han faltado teorías de diversa índole que al socaire de la ciencia (los positivistas), de la moral (los moralistas metafísicos), de la propia filosofía de la fe (los fideístas) traten de colar la religión para inculcarla de cualquier modo en la conciencia de la gente, pero todos esos intentos de frenar el desarrollo científico del pensamiento valiéndose de mistificaciones han fracasado tarde o temprano, no sin antes causar graves daños.

La filosofía auténticamente científica proporciona bases teóricas a todas las formas de conciencia social, (menos a la religión); a todas las ciencias, sean éstas naturales o sociales, económicas o históricas. Del mismo modo todas las ciencias cualquiera que sea su carácter enriquecen con sus descubrimientos y comprobaciones prácticas a la filosofía. Tanto las ciencias naturales y sociales como la filosofía se relacionan de diversas formas y cooperan entre sí de alguna manera. La filosofía para probar las tesis que propone se apoya en las ciencias, y éstas para formular las conclusiones de los descubrimientos que realizan, se valen de la filosofía y demuestran teóricamente lo comprobado en el campo experimental de la práctica. Cada paso de avance científico da un nuevo golpe a la religión, le cuartea sus bases dogmáticas y desenmascara sus fines oscurantistas y embrutecedores.

El gran filósofo alemán Hegel, después de sus investigaciones llegó a la conclusión de que la contradicción “es la base de todo movimiento y toda vida; tan sólo cuando algo tiene en sí una contradicción se mueve, es capaz de impulso y actividad” (7). Por otro lado el científico naturalista, I. Michurin elabora sus conclusiones teóricas después de haber observado y comprobado en la práctica que “las formas de la naturaleza no se congelan, sino que cambian de modo incansable e inintermitente, y aquellas que por alguna razón se detienen en su desarrollo, están condenadas a una extinción inevitable. Mucho de lo que antes parecía adecuarse mejor a las circunstancias de la vida, resulta ya insuficiente y exige su reemplazo” (8).

Además de ilustrar nuestro punto de vista expresado respecto a la nexabilidad entre las ciencias y la filosofía, con los ejemplos precedentes, podemos también comprobar cómo ambas tesis son aspectos de una misma cuestión. Hegel como filósofo expone de manera general el problema del desarrollo partiendo de su doctrina de las contradicciones, y Michurin desde las posiciones de una ciencia particular y concreta, la botánica, comprueba aquella teoría. Por otro lado el filósofo I. Andréiev, quien cita las opiniones de ambos científicos, lo hace para apoyar los puntos de vista que él tiene respecto a la dialéctica del desarrollo, y de la ley de unidad y lucha de los contrarios.

Ejemplos que demuestran claramente la existencia multilateral de nexos objetivos entre las ciencias y demás fenómenos sociales con la filosofía, podrían enumerarse muchos, pero tal interacción es tan evidente que ello aquí no se hace necesario.

(7) Hegel Guillermo Federico, Obras completas T. V pag. 520. Moscú.

(8) I. Michurin. Obras escogidas, 1948, págs. 548-49. Moscú.

6—LIGAZON DE LA FILOSOFIA CON EL HISTORICISMO Y LAS CIENCIAS

Dentro del sistema de nexos de la filosofía con otras ciencias es importante destacar el aspecto del historicismo del conocimiento, tanto en filosofía, como en las ciencias naturales o sociales. La filosofía, dijimos, expresa (sintetizada) en conceptos teórico-abstractos la realidad concreta, la define teóricamente; pero esa realidad así definida, experimenta constantes transformaciones engendradas por el propio desarrollo de los objetos, procesos y fenómenos. Pasado cierto tiempo las características que sirven de fundamento para la definición y reflejo en la teoría de un fenómeno, pueden haber cambiado y presentar otras particularidades. Las condiciones en que se desarrolla tal o cual objeto o proceso pueden perfectamente ser otras, y por tanto, ofrecer **distinta medida** por tener distinto grado de desarrollo al que, en diferentes condiciones, presentaron. Entonces es necesario evaluar nuevamente el contenido concreto e histórico de los procesos para no alejarse de la realidad, y así poder dar una definición científica apegada a lo realmente objetivo, y solucionar correctamente los problemas en los terrenos de la teoría, y también en la práctica. Los clásicos del marxismo-leninismo siempre recomendaron la búsqueda de lo principal y de lo fundamental-decisivo, que es lo que da la caracterización de un fenómeno cualquiera, lo que constituye su esencia más concentrada en desarrollo. Es así, cómo de entre la múltiple y complicada nexabilidad (como ya dijimos, sistema de nexos, vínculos de relación) por medio de la cual se afecta el transcurso del desarrollo de la sociedad, es necesario elegir, ante todo, los nexos que expresan las **relaciones y condiciones materiales de la vida social**, que son en definitiva las determinantes de la **forma de la sociedad**, de sus ideas, concepciones diversas e instituciones teórico-ideológicas, en una determinada etapa del desarrollo.

El historicismo en filosofía tiene carácter concreto y emana de la concreción de los fenómenos y objetos. Traducidos éstos a conceptos, adquiere forma todo un sistema de ideas encarnantes del pensamiento de clase surgido de la realidad. La filosofía al propio tiempo que proporciona bases teóricas a las ciencias naturales, sociales, económicas, etc. también generaliza en la teoría los resultados de éstas. Como sabemos, toda ciencia al conocer la realidad, propicia con sus experiencias nuevos fundamentos gnoseológicos para ulteriores investigaciones en el desarrollo del conocimiento. Las ciencias con su multilateral actividad van extrayendo cada día verdades antes desconocidas o poco conocidas, y preparando los siguientes procesos. La filosofía al extractar y sintetizar esos conocimientos permite al hombre conocer los campos de la cultura que históricamente domina, al mismo tiempo que le sirve para hacer comparaciones con el desarrollo habido en otras etapas y medir a qué altura se encuentran sus conocimientos, y cual es la calidad de éstos. Toda la riqueza de su cultura científica le ayuda a encontrar formas y métodos adecuados para explorar los diversos campos de la realidad; contrastando los conocimientos precedentes, materializados en la teoría, el hombre sabe dónde y cómo actuar para conseguir sus objetivos de conocimiento de la naturaleza, la sociedad y los procesos del pensamiento.

La teoría filosófica en sí y por sí misma no podría avanzar ni un solo paso, si no tuviera como tarea concreta la organización y sistematización de

los datos arrancados a la realidad objetiva. Pero ahí no se detiene la filosofía, si así lo hiciera, ahogaría en sí misma su propio carácter activo y modificador. La filosofía y su misión son pues, y deben ser, transformadoras por excelencia. El principal defecto de todos los sistemas filosóficos anteriores al marxismo consistía en que acunaban en su seno la contemplación del mundo y la pasividad frente al mismo. Marx, en las Tesis sobre Feuerbach, publicadas por Engels como apéndice de su obra, *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escribió: (Tesis XI), "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (9) En esa idea Marx exponía de manera lógica y clara el espíritu creador del genio humano, en un mundo cuya lógica natural es la transformación constante. Asimismo quedaba expuesto el carácter activo y revolucionario de la filosofía como guía teórica para la acción práctica del hombre sobre el mundo. Los fundadores del marxismo no se detuvieron únicamente en las palabras, y procedieron a la materialización en la vida de sus teorías científicas. Conocieron el problema; la realidad les planteó la necesidad de transformación; buscaron los medios y formas para hacerlo, y sembraron la semilla de uno de los más grandiosos frutos del genio del hombre: la filosofía del materialismo dialéctico y su instrumento material práctico. Esto nos explica por qué el marxismo-leninismo ejerce en nuestra época decisiva influencia en el desarrollo del conocimiento del mundo, y por qué, en tan corto tiempo de haber cobrado cuerpo en la realidad social, es la filosofía más atrayente y cause tanto pánico a las clases que, por mantener sus posiciones de privilegio, se oponen al progreso y la transformación de la sociedad para que el hombre marche por los caminos del auténtico humanismo.

Si el marxismo-leninismo fuera una filosofía "de la teoría por la teoría", como dicen algunos que no la conocen, no metería miedo cerval a las clases explotadoras que procuran por todos los medios que los pueblos no la conozcan. Porque se puede hacer "filosofía" de palabra, de frase rebuscada, abstracta de la realidad, etc., pero eso no cambia en nada y de ninguna manera la vida de la sociedad y en primer término la vida de los pueblos. A ese tipo de "filosofía" no temen las clases reaccionarias, antes bien, la estimulan. Pero tratándose de una filosofía impregnada con la realidad; que sea reflejo de problemas tan terrenales como la vida social del hombre mismo, los reaccionarios de todos los matices ponen el grito en el cielo. Pero los furibundos ataques a la filosofía marxista-leninista por parte de la filosofía idealista de todas las variedades, no hace, sino comprobar la invencible vitalidad de aquélla y la impotencia de éstas. He ahí el fracaso de muchos sistemas filosóficos idealistas que son elaborados con invenciones sincreticas y apreciaciones subjetivistas. En cuanto se enfrentan con la práctica (que, como sabemos constituye el ulterior criterio para la comprobación de toda teoría), se desmoronan. Esto también nos explica el fenómeno, tan notable en nuestros días, de proliferación de docenas y docenas de corrientillas filosóficas idealistas, tales como el existencialismo, el personalismo, el neotomismo, el intuicionismo, el axiologismo (axiología), el pragmatismo, el neopositivismo, el utilitarismo, el

(9) Carlos Marx. Tesis sobre Feuerbach. Publicadas por Engels como apéndice de su obra *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Edit. Progreso Moseu 1963.

cosmopolitismo, el tecnocratismo, el instrumentalismo, etc., etc. También esto nos demuestra por qué la filosofía idealista ha decidido la vuelta a Kant, vuelta a Berkeley, la vuelta a Tomás Aquino, la vuelta a Mach, etc. Mientras todo eso sucede, el marxismo es una sola filosofía, “fundida en acero de una sola pieza”, armónica e integral; en constante desarrollo y enriquecimiento de los principios de los cuales partieron Marx y Engels, al organizar su sistema de ideas. Esto también nos revela la fortaleza de la clase social que encarna en la teoría el marxismo, y también la desintegración social del sistema burgués en todos los campos. Estrictamente hablando hay que decir que la burguesía no cuenta con una filosofía única, orgánicamente estructurada para perdurar. Cuenta con sistemas filosóficos desarticulados entre sí, y muchas veces se contradicen unos con otros. En la historia de la filosofía no se encuentra, ni viejo ni nuevo, un sistema filosófico que cuente con la enorme riqueza teórica, y con los grandes resultados prácticos, tangibles en la vida real, como los que posee el marxismo-leninismo.

A la filosofía como ciencia teórica y práctica también le corresponde la tarea de preservar a las ciencias: y en primer lugar, a las ciencias naturales que son las que le proporcionan el material experimental de fundamentación práctica. Sólo el marxismo pudo derrotar en la segunda mitad del siglo pasado a los filósofos del tipo de Dühring, Mach, etc. que, actuando bajo las banderas del idealismo filosófico pretendían frenar el desarrollo de la ciencia. Así mismo Lenin, a lo largo de toda su actividad como pensador revolucionario, no dio tregua al idealismo filosófico, hasta derrotarlo; buena cuenta dio también de los tergiversadores del marxismo. En su magnífica obra *Materialismo y Empiriocriticismo*, himno extraordinario a la razón humana, Lenin pulverizó con su profunda ciencia a los sistemas filosóficos idealistas pseudocientíficos sustentados por los positivistas que habían atosigado y frenado prácticamente, el desarrollo de las ciencias naturales con la religión y el fideísmo, a fines del siglo pasado y comienzos del presente. La filosofía reaccionaria del idealismo, se proponía la tarea de detener el desarrollo de la ciencia aprovechando los propios descubrimientos de la física en los campos del micromundo, hasta entonces poco conocidos. El hecho de que de momento no fuesen explicados aquellos fenómenos que ocurrían en los laboratorios experimentales donde se desintegraba el átomo y sus elementos se transformaban y se perdían del dominio del hombre, desplazándose a enormes velocidades, fue aprovechado por los seguidores de Mach para proclamar “la desaparición de la materia” Sólo Lenin con sus vastísimos conocimientos científicos y su multilateral cultura pudo refutar exitosamente los argumentos de los positivistas, tecnócratas y los metafísicos de todos los matices. Ese sólo hecho decisivo en el desarrollo del conocimiento, nos explica cuán nocivo es el idealismo para la ciencia.

Como puede inferirse de lo expuesto, la filosofía del materialismo dialéctico a la par que se apoya históricamente en las ciencias naturales procura preservarlas de las tergiversaciones del idealismo. Es por ello necesario que la filosofía se desenvuelva en estrecha ligazón con las ciencias naturales. Esto lo subrayaron siempre los clásicos del marxismo-leninismo. En este sentido es también importante el historicismo en la ciencia —incluida la filosofía— puesto que la pone a salvo del dogmatismo y de la desnaturalización de la verdad.

En nuestros días la filosofía idealista camina rezagada con respecto al materialismo dialéctico. Es arrastrada por la extraordinaria fuerza de los tempestuosos procesos objetivos del desarrollo social y científico. Como ya lo hemos anotado, el idealismo filosófico constantemente está cambiando de envoltura para mantener, con engaño, las apariencias. En la actualidad la propia filosofía defensora del imperialismo y de sus condenables procedimientos, adopta un vocabulario de fachada "revolucionaria", para despistar, para confundir; pero como en los demás casos históricamente registrados, no tarda mucho sin comprobarse en la realidad si es falso o verdadero lo que predica.

Es fácil notar que en nuestros días, la filosofía como forma de la conciencia social, por cualquier camino siempre llega a esconderse en idealismo burgués y marxismo-leninismo, esto sucede en el punto donde chocan los intereses cardinales, generales e históricos de las clases que esas filosofías encarnan.

7-LA FILOSOFÍA Y EL PRECEDENTE CULTURAL

Toda filosofía parte de una base teórica: es su precedente. Incluso la primera filosofía experimentó este fenómeno, aunque desde luego, de distinta forma. La primera filosofía tomó el pensamiento acumulado durante los milenios y milenios que duró el largo período de preparación para el apareamiento de la filosofía. Esto significa que toda filosofía incluye en sí, un determinado material intelectual. Como sabemos la filosofía es una ciencia generalizadora de las experiencias humanas en el campo del conocimiento (de modo amplio al principio y como ciencia particular después); por ello es guía para la acción.

En nuestros días el problema filosófico del precedente material teórico, puede ser precisado exhaustivamente. En detalle puede conocerse cuál es el tipo de material teórico-ideológico en que se basa un sistema de ideas. Por los conceptos, categorías y fundamentos generales o parciales en que se apoya un filósofo podemos conocer en parte qué tipo de filosofía sustenta, porque esto no es todo, ni mucho menos.

Los criterios decisivos surgen de la evaluación de la actitud que el individuo en su calidad de hombre asume ante los problemas cardinales de la filosofía, como son el concepto del mundo y la fuente del conocimiento. Pero el criterio fundamental y definitivo es el que se desprende de la actitud del filósofo ante los problemas sociales, y más aún, ante los intereses particulares e inmediatos de la clase, capa o grupo social que representa.

Aunque de estos índices valorativos se desprenden importantes criterios para la evaluación filosófica, no queda agotado integralmente el contenido de una actitud mental y práctica de un individuo representativo de determinada clase o grupo. Hay otros nexos de suma importancia para la calificación, tales como los que indican de qué manera se liga el individuo con los problemas de carácter profundamente humanos. El análisis de este fenómeno resulta incompleto si se le enjuicia enmarcado dentro de los límites de un sistema filosófico particular y exclusivo, cosa que es incorrecta, sobre todo en el mundo de hoy, cuya complejidad exige que se haga uso de las cualidades del método

dialéctico multilateral de investigación, y en primer lugar de su flexibilidad. Un elemento que es de considerable estimación para el enjuiciamiento filosófico-científico, surge de la valoración correcta del desarrollo irregular de la conciencia del individuo, de los grupos. Como es sabido, la conciencia puede retrasarse en algunos aspectos y adelantarse en otros.

Por ejemplo, muy conocidos son los casos de los filósofos burgueses Jean Paul Sartre y Bertrand Russell. Ellos representan con su filosofía (no obstante ser cada uno de los mencionados filósofos destacados jefes espirituales de sendas corrientes filosóficas particulares), un aspecto del pensamiento idealista, y por ese lado sirven intereses reaccionarios. Pero en cambio Sartre fue un gran luchador por la libertad política del pueblo argelino y es defensor de la Revolución Cubana; es un valiente crítico de ciertos círculos literarios y científicos que, por regla general, sirven intereses de la burguesía internacional. Por otro lado, Russell devuelve como señal de protesta, sus condecoraciones y otros galardones que le habían sido otorgados; con ello denunciaba la incorrecta actuación política del gobierno inglés. Tanto Russell como Sartre, son en la vida actual combatientes por la paz mundial, y nadie puede negar que esta actividad no contribuya a la realización de un objetivo humano. Por lo demás es una tarea dignificadora de quien la lleva a cabo. Tanto Russell como Sartre son con la pluma y con sus actuaciones personales, connotados pacifistas, y por ello reciben el merecido reconocimiento. Los problemas de la guerra y la paz son temas obligados de toda filosofía en nuestro tiempo.

Sin embargo desde el punto de vista de la filosofía, Russell pertenece a la corriente filosófica "del monismo neutro", que es al propio tiempo una prolongación de la reaccionaria filosofía burguesa del neopositivismo. Sartre, como sabemos es jefe de una corriente filosófica existencialista; dañina teoría que pretende convertir al hombre de hoy en un moderno Jeremías que se desgarrará en lamentos, (sin procurar por medios correctos) la radical transformación del mundo, como medida curativa, segura, de los sufrimientos y penalidades que le engendran angustia y desesperación. En nuestros días el existencialismo sartreano ha perdido gran parte de la influencia que hace 10 años ejercía sobre las concepciones de muchos intelectuales de Europa y América.

Además de demostrarnos el desarrollo desigual de la conciencia, estos fenómenos también nos enseñan de modo objetivo, cuán complejo es el desarrollo social de nuestros días. Pero no es esto todo, también podemos comprobar cómo la realidad objetiva impregna con su fuerza al idealismo, y en la práctica lo mengua y en definitiva lo anulará. Por lo demás, este tipo de fenómenos nos demuestra la constante pérdida de la base social de la filosofía burguesa o de algunas de sus tesis importantes; lo mismo que el grado de agudización de la contradicción fundamental de la época, reflejado en el pensamiento y la decidida actuación de ciertos grupos sociales que avanzan, ante la fuerza arrolladora de los procesos del desenvolvimiento, y dan un paso hacia adelante en la forja de la conciencia social progresista. Muchas veces pues, la vida práctica y multifacética resulta imponiéndose a la teoría y contradiciendo puntos de vista esenciales de las propias ideas filosóficas que se sustentan. Los casos de Russell y Sartre son muy ilustrativos.

Un problema de gran significación para la filosofía como forma de la

conciencia social, lo constituye el modo del aprovechamiento de la herencia científica, etc. Procediendo de manera crítica la filosofía extrae todo cuanto de valioso encuentra en el pensamiento de épocas pasadas, y presentes; lo lleva a calidades superiores para que proyecte su esencia aún viva hacia el futuro. Esa es la forma de proceder de la lógica dialéctica con relación a la cultura. Pero aquí nuevamente surge el problema confluyendo hacia el punto donde se desgarran los intereses de clase. Los filósofos y demás ideólogos de la burguesía, al afrontar los problemas de la herencia, y el precedente intelectual por regla general, lo hacen de manera aviesa y perversa dando prioridad, no a lo que tiene significación científica y que de algún modo puede coadyuvar al desarrollo cultural de un pueblo, del hombre, sino destacando los rasgos donde se manifiesta lo negativo de la esencia de tal o cual sistema filosófico, del trabajo de un científico, o de la obra de un autor. Así, por ejemplo, los neohegelianos de fines del siglo pasado y comienzos del presente destacaron, no los aspectos valiosos del sistema filosófico de Hegel, sino lo negativo. Los neokantianos destacan en la filosofía del gran pensador su agnosticismo dañino que indudablemente constituye una insuficiencia; pero no dicen que es lo que en el sistema kantiano tiene verdadero valor científico. No dicen que la teoría Kant-Laplace, acerca del proceso de surgimiento y formación del sistema solar asentó golpes demoledores a la metafísica. De la teoría de Darwin que trata sobre el origen natural de las especies no se dice que pulverizó a la metafísica en el campo de la biología, sino que los filósofos y sociólogos reaccionarios tratan de animalizar la sociedad humana con fines claramente perversos, "ignorando" las diferencias cualitativas existentes entre el animal y el hombre. En la obra de León Tolstoi, no se destaca al gran crítico de la aristocracia terrateniente escarnecedora del pueblo ruso y de muchos otros pueblos sino que se hacen resaltar sus insuficiencias políticas y sus creencias religiosas. En Dostoiévski no se valora en lo que vale al gran acusador y crítico de la sociedad corrupta, sino al amargado y al religioso extremadamente fatalista. De la propia doctrina cristiana no se eleva ante los ojos de los creyentes la condena que de la esclavitud hizo Cristo, ni se pone de manifiesto su espíritu justiciero, ni sus señalamientos contra el César representativo de las clases esclavizadoras y explotadoras del pueblo romano y de otros pueblos sojuzgados; sino que se pone de relieve y se enfatiza en la resignación, en la humildad, "en la puesta de la otra mejilla" y en la pasividad. Mientras que, por el contrario, los enemigos de los pueblos utilizan para sus fines de confusión, sometimiento y explotación de todo tipo, la violencia que va desde el terror contra los pensadores progresistas y revolucionarios hasta las masacres de pueblos, o el sojuzgamiento de naciones débiles.

Como se puede comprender, aun con ejemplos sencillos, y por la vida misma, el problema de la herencia científica, histórica, literaria, etc. en manos de las clases reaccionarias y del idealismo filosófico antes que ser elementos de cultura y de esclarecimiento de los problemas del espíritu, se les convierte en un arma de embrutecimiento y en instrumento de opresión social.

Por el contrario la herencia filosófica, científica y cultural, en manos de las clases progresistas, sí es un material mental que adquiere vida y sirve objetivos de finalidad humana como son la cultura, el progreso y la libertad.

A lo largo del camino recorrido por el desarrollo de las ideas vemos cómo, ya desde los memorables tiempos de la Grecia pensadora lo mejor de Heráclito, Demócrito, etc. era tomado para la acumulación de la cultura del hombre. Al propio tiempo que se exaltaba lo valioso de la obra de los mejores talentos, se la heredaba y proyectaba hacia el futuro. Marx y Engels fueron grandes sabios en el **aprovechamiento de la herencia del pensamiento valioso de todos los tiempos**. Para la creación de su sistema filosófico tomaron todo cuanto de valor había creado el genio del hombre en el terreno de las ideas. Elevaron a categoría científica la herencia y la labor de heredar. Asimilando críticamente la economía política inglesa, la filosofía clásica alemana, el socialismo francés de los siglos XVIII y XIX, todos los descubrimientos esenciales que las ciencias habían realizado hasta aquel tiempo y sintetizaron de manera genial la herencia humana. Lenin, en su extraordinaria cultura incluyó todo lo científicamente duradero creado por el hombre, desde los clásicos griegos, los materialistas franceses, ingleses, rusos; el pensamiento de los clásicos del marxismo, todas las experiencias de las ciencias naturales, sociales y económicas incluyendo las de última hora. Apoyado en ese material mental —prácticamente el pensamiento humano en síntesis—, pudo conocer la realidad concreta de su tiempo, evaluar el desarrollo social y efectuar sus decisivos descubrimientos que **cambiaron radicalmente el curso del desarrollo de la historia humana**. En la actualidad no hay ni un solo hombre en el mundo que no esté afectado en alguna forma (en pro o en contra), lo sepa o no, por el pensamiento leninista y su materialización en la realidad social.

Como puede juzgarse con facilidad, cada época del desarrollo, cada pueblo y país tiene su herencia teórico-ideológica determinada, sus propias particularidades. La herencia teórico-científica del hombre de nuestros días difiere notablemente de la del hombre del siglo XVIII, por ejemplo. Desde el principio de ese siglo a la fecha han surgido cientos de nuevas ciencias, cuyos gérmenes ni siquiera se vislumbraban entonces. Muchas de las ciencias del siglo XVIII, se han ramificado con enormes riquezas de formas. La misma filosofía si no hubiese evolucionado tanto, habría sido posiblemente anulada por los embates de la religión y de los positivistas que pretendían que “la ciencia en sí” era la filosofía. El materialismo metafísico del citado siglo, hoy día no podría combatir con éxito al idealismo filosófico como lo hace el materialismo dialéctico, si éste no hubiera probado sus enormes cualidades científicas en la práctica y evidenciado su carácter transformador. De igual modo con los datos de las ciencias naturales del siglo referido no se podría luchar en nuestros días contra el idealismo filosófico, que se resiste duramente a ser desalojado de las cabezas de los individuos y de la sociedad.

La herencia científico-filosófica de cada etapa del desarrollo está expresada en conceptos que representan —en este sentido—, precisión histórica y reflejan el carácter creador del historicismo. Cuando cambia la realidad, cambian también los conceptos que la expresan teóricamente. Cuando desaparece el objeto o se transforma, el concepto que lo refleja necesariamente debe desaparecer o transformarse. Esa es la dialéctica de la realidad y la dialéctica del pensamiento. De esto se desprende que la dialéctica marxista sea, no otra cosa, sino el “análisis concreto de la situación concreta”, para decirlo con la precisión del pensamiento leninista.

Otro momento que debe tenerse en cuenta dentro del problema de la herencia es la **importancia** de ésta como base necesaria para el desarrollo ulterior de la filosofía. Cada uno de los aspectos del conocimiento necesita haber asimilado de manera crítica su precedente legado e incluirlo en sí. Sólo en esa forma puede manifestarse con riqueza creadora en un período concreto del desarrollo. La asimilación correcta de la herencia filosófica, significa por sí misma sistematización del pensamiento. Sin una buena base de apoyo cultural, no puede haber cultura, de la misma manera, sin una base de sustentación filosófica no puede haber filosofía. Los conceptos, las ideas, de los nuevos sistemas filosóficos no brotan de la nada como quisieran algunos pensadores reaccionarios de la corriente semántica del neopositivismo. Con facilidad se desenmascaran las ideas de los semánticos idealistas que entre otras absurdidades que cometen están la de no tomar en cuenta el problema de la herencia, lo real, y se bastan con examinar los vocablos y elegir de entre ellos los mejores conceptos para “resolver” los problemas, según lo dicen. Para estos teóricos del idealismo e ideólogos del imperialismo, basta con no usar en la práctica la palabra **explotación**, para que desaparezca la explotación; basta con no mencionar la **lucha de clases**, para que desaparezca la lucha entre las clases enemigas; basta con no mencionar al **imperialismo**, para que el imperialismo deje de existir.

Todas estas tonterías explota el idealismo filosófico en su desesperada confrontación frente al materialismo dialéctico. Sin embargo cualquier persona normal sabe que todo cuanto existe en el mundo y se nombra, es precisamente en razón a esa **existencia en la realidad objetiva y como tal**.

Para cualquier actividad que el hombre se proponga realizar necesita contar con una vocación, es decir, con la voluntad activa y predispuesta del sujeto hacia lo que se propone hacer. Pero eso no es todo, hace falta el fundamento teórico para no carecer de la guía para la acción. Pero también existe el otro aspecto de la moneda, siendo sólo “teorizante” se cae en el teoricismo, en el bizantinismo abstraído de la vida. En filosofía por este camino se llega a la “teoría pura” y vacía. Aquí puede advertirse, cuán cerca está este fenómeno de la “teoría” de la semántica filosófica que pretende omitir la realidad que constituye la base concreta de los conceptos. Tanto los conceptos y categorías que utiliza la filosofía, como los de cualquier otra ciencia tienen carácter concreto e histórico. Cualquier persona puede imaginarse que desaparecido el imperialismo definitivamente de la realidad, también de esa manera desaparecerá el concepto que refleja su contenido en la teoría. Y eso desde luego, es justo. En la Edad Media, por ejemplo, se usaban mucho los conceptos “astrología”, “alquimia”, “hereje”, etc., en la URSS., y otros países socialistas no se usan más los conceptos de “proletario”, “amo”, “esclavo”, etc. como existentes en la realidad de esos países. Esas realidades que antes existieron, hoy día no existen más.

De no poca significación filosófica, al tratar el problema de la herencia es la relación de los nexos de la filosofía con la teoría. Los sistemas filosóficos idealistas, por su carácter incoherente (los más), generalmente se apoyan en aspectos del material mental elaborado en el desarrollo histórico. Ya hemos señalado que la labor de heredar cuando no se realiza con espíritu científico lleva a elegir lo negativo en detrimento del contenido vivo, valioso para el

enriquecimiento de la teoría. A esta carencia de base sólida y armónica se debe en gran parte la ineficacia de algunos sistemas filosóficos. Tampoco se puede negar el papel de considerable importancia que ha desempeñado el pensamiento filosófico idealista en la elaboración de la teoría, aun actuando desde posiciones inconsecuentes ha dado magníficos aportes a la filosofía. Negando ese importante papel, negaríamos la propia lucha histórica entre el materialismo y el idealismo; y no tendría razón de ser todavía en la actualidad. De diversas maneras se ha mantenido el idealismo a lo largo del proceso de lucha. Problema distinto es qué procedimientos ha utilizado, si procedimientos éticamente aceptables o desechables; tales como el engaño, la religión, la confusión y la mentira. Pero la verdad es que, el idealismo como la guía trepadora ha venido abrazado al tronco de la historia aunque en el presente pase por un largo período de crisis general.

En otra parte hemos dicho que una de las grandes cualidades del marxismo-leninismo es que no niega su carácter de clase, por el contrario lo proclama actuando. Porque mal haría en negar que encarna el pensamiento de los trabajadores, de los forjadores de los medios necesarios para la vida de la sociedad, habiendo nacido como filosofía para defender los intereses de la clase obrera y de todos los trabajadores en cualquier campo de la vida. "Así como la filosofía (marxista, T. C.) encuentra en el proletariado sus armas materiales, así el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales. La filosofía es la cabeza de la emancipación del hombre; el proletariado es el corazón" (10). Una confesión semejante no puede hacerla el idealismo filosófico. ¡Vaya uno a pensar! ¿cómo habría de desenmascarse —por sí mismo— el idealismo, declarando que defiende los intereses de las clases reaccionarias, que se oponen al progreso; que defiende la explotación y la esclavitud de los trabajadores y que fundamenta en la teoría las actuaciones vandálicas de esas clases? Pensar esto es pensar de manera pueril, es absurdo, y significa desconocimiento de la realidad y de los fenómenos sociales de la historia. Por el contrario las clases reaccionarias y explotadoras necesitan mentir y confundir para prolongar sus días en la vida.

En cambio el marxismo ya en sus primeros documentos sentó uno de sus postulados éticos inamovibles de la filosofía de los trabajadores: al considerar inmoral la negación de los principios que sustentan. El marxismo como depositario que es de todas las luchas liberadoras de los pueblos, configura en su base teórico-ideológica la filosofía científica. Es por ello que la filosofía marxista-leninista, utiliza como material mental todo cuanto de valioso ha elaborado históricamente en la teoría. He ahí el gran secreto de su armonía como ciencia filosófica y teoría ideológica revolucionaria, como teoría científica del conocimiento y como lógica dialéctica. En este sentido la filosofía marxista-leninista, es única en la historia del pensamiento. Es la mejor herencia legada a la humanidad por los hombres más capaces. Es el más hermoso precedente intelectual en que podemos apoyarnos para investigar la naturaleza, la sociedad y los fenómenos de la conciencia.

(10) Carlos Marx. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Tomado de la Introducción al Humanismo Marxista de Roger Garaudy. Ediciones "La Pájara Pinta" N.º 6. Editorial Universitaria, San Salvador, El Salvador, C. A.

CATALOGADO

NATURALEZA Y SOBRENATURALEZA

CARLOS ALBERTO SIRI

Capítulo I

APOLOGIA DEL AMOR EGOCENTRICO

Para fundamentar y darle eficacia a la empresa cívico-social, conviene aquilatar cuáles son los resortes rítmicos y los resortes íntimos y los intereses determinantes de la dinámica humana, con el objeto de conformar con ellos los incentivos de la operación, teniendo presente que, por tratarse de un proceso perfectivo de sujetos finitos en estado de privación, la empresa no podría iniciarse partiendo de la plena perfección del ser, la cual no es el comienzo en el hacerse del devenir, sino su término.

Desde luego, no cabe ponerle límites al Espíritu creador, que sopla por donde quiere y que puede sacar hijos de Dios de las piedras. Lo que tratamos de asentar es que el devenir de la comunidad y de la Civitas ha de promoverse ordinariamente, desde el punto de vista de las posibilidades humanas, no con milagros, sino con los medios naturales históricamente asequibles, por los caminos que ilumina la sabiduría racional y que atestigua la experiencia.

Recuérdese, al respecto, que la preparación remota de la humanidad en cuanto materia para la redención, no la promovió directamente el Mesías, sino que la realizaron hombres con el don de profecía: profetas, entre los cuales el mayor de todos fue el Bautista, quien únicamente pudo bautizar con el agua de la vida terrenal y no con aquella que salta hasta la eterna. En una operación que los hombres de todos los tiempos estamos llamados a continuar, como lo quiso atestiguar el Hijo de Dios, en cuanto hombre, al recibir el bautismo de Juan. Con una contribución ciertamente insuficiente, transitoria y modesta, comparada con la sobrenatural de Cristo y de su Iglesia; pero tan necesaria como ella, ya que la conversión natural que representa el bautismo de Juan continúa siendo imprescindible para la sobrenatural, como lo es el agua en cuanto materia del sacramento que la contiene.

El eros humano, el mismo y el único que se convierte después en caridad, es el amor que el hombre le tiene a su ser y a la propia felicidad. Ello es así, debido a que, antes de reconocer a Dios y de adorarlo, el hombre comienza conociéndose y amándose *ad intra*, con un yo soy que en el tiempo antecede al *Tú eres* con que luego habrá de someterse, en su conversión, a la primera causa y al último fin de todas las cosas.

La edificación de la *Civitas* también comienza con ese amor primigenio, en orden a su definitiva conversión teocéntrica, en vista de que la *Civitas* terrenal representa la materia que ha de disponerse para recibir la forma definitiva de su perfección —el bien común absoluto, que sobrevendrá tan sólo al cerrarse el proceso ontogénico de la Ciudad de Dios.

El error que ciertos teologismos han cometido con frecuencia, consiste en la condenación *a priori* de todo amor antropocéntrico, como si estuviese condensada en él la suma imperfección. Un error maniqueo, similar al de quienes, influidos por el formalismo de Platón, consideraron al cuerpo como enemigo esencial del alma —cárcel tenebrosa del espíritu, de cuya liberación la única posibilidad está en la muerte— O el de aquellos otros que persiguieron la razón como a enemiga de la fe, y a la naturaleza como perenne contradicción de la sobrenaturaleza. O que consideraron la *Civitas* de este mundo como fruto del pecado y como negación irreconciliable de la Ciudad de Dios —olvidando que el hombre está llamado, con la resurrección de su cuerpo, a levantar consigo todas las cosas, inclusive, transformada como él, su comunidad terrenal.

En las páginas que siguen ofrecemos un ensayo sobre el itinerario de la buena voluntad, que parte del amor egocéntrico y que llega, sin mutilaciones, con los imprescindibles auxilios de la gracia, al amor supremo de la verdadera caridad.

Debido a su contingencia, el ser humano nace en estado de privación, lleno de necesidades y apetencias que lo obligan a luchar para satisfacerlas, siempre temeroso de perder el bien ya poseído y esforzándose por alcanzar cuanto le falta.

En el proceso, el primer motor es el amor natural que el hombre se tiene a sí mismo. Su naturaleza lo impele a ser, primordialmente, un amante de sí

mismo: cuando hace el bien que lo favorece y cuando evita aquel que le perjudica.

Su movimiento operativo procede de la voluntad, siempre tensa para conseguir su fin. La especificación del fin le corresponde, en cambio, al entendimiento, el cual es, para la operación, la única fuente de luz intelectual.

Podría decirse, en sentido figurado, que la voluntad es como un gigante poderoso, pero ciego, que lleva en sus hombros, para no perderse en el camino, a un paralítico vidente, incapaz de moverse por sí mismo —ambos, cada uno a su modo, anhelosos de llegar a la meta.

La voluntad no falla nunca, en cuanto a su irrevocable e inequívoca tendencia natural, puesto que está hecha sólo para querer el propio bien existencial.

Por su infalible intencionalidad, el hombre puede imponerse en abstracto una forma de conducta fija y permanente, también básicamente infalible: siempre hacer el bien —aquello que es bueno porque se conforma con la tendencia immanente de la naturaleza humana y porque de hecho conduce a la felicidad perfecta—, y siempre evitar el mal —aquello que es malo porque causa infelicidad—. Todo, desde luego, aplicado a la plenitud específica de su ser, según la primacía de su dignidad espiritual.

Cuando opera sin la luz de la razón, la voluntad es ciega. Per se, tan sólo puede conocer, como el ciego en sus tinieblas, aquello que palpa: el bien particular inmediatamente próximo, como ella lo intuye y él la atrae.

Cuando la voluntad se adhiere sin el auxilio del entendimiento a un bien palpado que no conduce a la verdadera felicidad, la facultad pierde, en el acto, la rectitud: la operación se encorva, empero sin dejar de tender siempre, por sí misma, al bien verdadero que reclama su naturaleza.

Es entonces cuando la voluntad se desvirtúa, apegándose a ídolos que la apartan de la perfecta felicidad, deformando, no sólo la propia operación, sino, inclusive, aquella auxiliar del entendimiento, al cual arrastra según su vicio codicioso.

Solamente cuando la voluntad mueve sabiamente a todo el hombre en la dirección prefijada por la naturaleza, de conformidad con la luz de la verdad objetiva que le proporciona la razón, el acto humano es perfecto y perfectivo: sigue sin torcerse el camino de su bien, en plena armonía con la tendencia innata de la voluntad y con el objeto real a que está predeterminada.

Con la secuencia habitual de actos perfectos y perfectivos, de una misma especie, propios de una voluntad recta, surge el poder de la virtud, no sólo para darle eficacia a la voluntad, sino, también, reflejamente, al entendimiento, en la medida en que lo mueve con normalidad, sin ingerencias o preponderancias extrañas que lo alteren, confundan o ensombrezcan.

Puesto que el obrar es labor y producto de la voluntad, el hombre bueno es aquel que actúa según su natural rectitud volitiva, iluminado por la luz de la mente, que lo auxilia a especificar cuál es el acto que lo aproxima a la posesión de su plena felicidad.

Antes de la operación, el fin trascendente no existe, con immanencia formal, ni en la voluntad, ni en el entendimiento, puesto que, si así fuere, el hombre lo poseería cuando aún no lo ha conseguido: lo que ciertamente existe es el apetito del fin, que dimana de la privación del bien que lo perfecciona y que le da la disposición adecuada para recibirlo.

No obstante que el bien que todos los hombres apetecen no es un producto de la voluntad, ni del entendimiento que la ilumina, es un hecho que la voluntad y el entendimiento ya llevan en sí mismos, como razones sensibles, la intención y la noticia del fin, con virtualidad innata, puesta en toda naturaleza, en cada ser según su grado de perfección y su modo de ser, por el artífice de ella: como la simiente que ya contiene en sí, en embrión, el árbol que está llamado a producir.

Para el hombre, esa noticia se traduce en las dos leyes fundamentales de la voluntad y del entendimiento: la primera, “debe hacerse el bien y evitarse el mal”, la segunda: “el ser es, el no ser no es” En ambas, bien equivale a ser: para el hombre, ser perfecto es vida perfecta, y, por otra parte, ser perfecto es bien beatificante, aquel que todos los hombres apetecen.

El entendimiento tan sólo ilumina, a su modo, el objeto a que tiende esencialmente la voluntad, como quien reproduce la imagen de una imagen. El modelo de esa imagen no lo crea la mente: lo descubre ya hecho, existiendo en sí mismo y por sí mismo, inmutable. La voluntad, en cambio, concibe y da a luz, para la consecución de su fin, obras perfectas y perfectivas, hechas a su imagen, que sí son, con toda legitimidad, el efecto de la propia gestación—generación verdadera.

El amor que el individuo humano necesariamente se tiene a sí mismo y que prevalece por encima de todos sus amores, lo impulsa a inquirir sobre su ser y su destino final, en un perenne esfuerzo por conocer e interpretar sus apetencias vitales, a la luz de las realidades internas y externas que lo afectan. Siempre empeñado en orientar, con beneficio propio, la totalidad de sus operaciones, según las exigencias de la naturaleza que lo constituye, toda ella codiciosa de vida plenamente feliz.

El resultado normal de ese amor supremo es, para el hombre, un conocimiento más lúcido y distinto de sí mismo, como lo capta de la propia realidad immanente y de sus relaciones trascendentes con el mundo que lo circunda. Tal como lo capta en su dinámica íntima, frente a las creaturas que lo rodean, todas ellas sujetas a leyes y modos de ser malterables: unas, que le proporcionan placer; otras, que lo hacen sufrir; unas, favorables, con signo positivo que le ofrecen felicidad; otras, adversas, con signo negativo que se la niegan. Y, sobre todo, unas buenas y apetecibles en sí mismas, y otras tan sólo aprovechables como medios, en la medida en que son conducentes para poder llegar a la vida plenamente feliz.

El reclamo de la voluntad promueve la encuesta del entendimiento: encontrar el bien que pueda subsanar; para siempre, el estado de privación en que gime el hombre.

La mente se dice a sí misma: si el hombre es incompleto en su existencia, busquemos fuera, en el único mundo cognoscible, el bien que ha de complementarlo.

Las creaturas que lo circundan no llegan a colmar, sin embargo, la inquietud humana. Las hay placenteras, ciertamente; pero todas caducas que no sacian. Si en sí mismas se aman, causan frustración y desengaño.

El apetito que espolea a la mente insiste en reclamar el bien sumo, y las creaturas tan sólo pueden ofrecerle perfecciones inferiores a aquellas que el espíritu ya posee. Son bellas y apetecibles, pero apenas como portadoras de un destello del bien que el alma anda buscando.

El entendimiento acaba por convencerse de que todo cuanto le rodea, con la belleza de sus formas y la nobleza de sus cualidades, con sus movimientos ordenados y la sabia integración de sus componentes, desde el cielo hasta la tierra, con cuanto hay en ellos, revela el mismo estado de insuficiencia y finitud que caracteriza al hombre: la distinción entre ser y ser feliz —entre una existencia contingente y la causa subsistente de toda perfección.

Llega, por cierto, a la conclusión de que lo más encumbrado es la vida del espíritu: el descubrimiento de que el alma es superior a las perfecciones del cosmos, por su aptitud para escudriñar, definir y juzgar todas las cosas. No obstante, también la encuentra deficiente y mudable, mejor en el más bueno, más sabia en el más sabio. Ella, también, en estado de privación —nunca plenamente feliz, porque nunca plenamente perfecta.

Puesto que el movimiento del alma es egocéntrico, la investigación del entendimiento se concentra en el núcleo mismo, en lo más íntimo y recóndito de su naturaleza anímica, de donde mana su inquietud.

A fuerza de inquirir en el fondo de ese pozo misterioso, la mente acaba por descubrir que la luz brilla lejanamente en su suma, como un enigma, no procede del alma, sino que es el reflejo de un sol esplendoroso, sin existencia consubstancial en ella; que sólo fulgura, con luz propia, en el altísimo zenit del firmamento.

Esa luz, que siempre está en el centro abismal del “yo” del hombre, es la semejanza de su causa primera y la noticia de su último fin —la imagen indeleble de Dios, que configura, como enigma que hay que descifrar, la esencia y la dinámica de todo espíritu creado.

Al conocerse semejante a Dios, el hombre se descubre superior a todas las cosas: inmensamente grande y luminosamente bello, tan grande y bello como la imagen augusta que en sí lleva.

Es entonces cuando su devenir se orienta definitivamente, o se encamina a la perdición: puede llegar a pretender, con la insensatez de Luzbel en su soberbia, que él es el mismo Dios; o puede reconocer, con la sabiduría de Miguel en su humildad, que sólo Dios es Dios, y que, fuera del Eterno, nadie como Dios.

En el primer caso, la voluntad se retuerce monstruosamente, en una curvatura trágica que la aparta de su bien.

En el segundo, en cambio, se rectifica saludablemente, en un acto de suprema piedad que le hace justicia a su Creador.

Cuando la voluntad se somete servilmente a su Creador, el amor que la mueve sigue siendo fundamentalmente egoísta: ama a Dios por interés —por la cuenta que le tiene—, puesto que de Dios depende la plenitud de su felicidad.

He aquí la conclusión que el hombre llega: yo soy semejante a Dios por don de Dios. También por don suyo he de ser feliz. Tengo que hacer, en consecuencia, todo cuanto Dios prescribe y manda, para conservarme en su favor.

Surge, así, el amor mercenario. La relación meramente contractual, característica del siervo con su dueño. La obediencia material puramente vertical, entre el lacayo que se ama a sí mismo por encima de todo, pero interesado cumplidor de cuanto le ordena el amo, y el señor opulento que atemoriza con su poder, pero que ofrece galardón a quienes le complacen con el cumplimiento de su ley.

Puesto que somos imagen de Dios, destinados a la herencia beatífica de Dios —le dice la voluntad a la mente— inquiramos ahora sobre Dios, para que procuremos conformarnos con él.

Así comienza la segunda gran encuesta de la mente, después de haber descubierto que el hombre es imagen de Dios: tratar de conocer al modelo de esa imagen, para reproducirlo mejor, siempre en la búsqueda de la propia felicidad.

El amor egocéntrico, cuando es producto de una voluntad recta, lleva al hombre, normalmente, al saludable conocimiento de sí mismo. El conocimiento propio lo conduce a descubrir, en lo más íntimo y profundo de sí mismo, la imagen fulgurante de Dios. Esa imagen lo impele, a su vez, al conocimiento siempre mayor de Dios, aun cuando todavía con espíritu servil y mercenario: con amor codicioso del bien de Dios, para mayor enriquecimiento y felicidad del propio ser.

Después llega, con la gracia, la hora de la verdadera conversión; el amor a Dios por Dios mismo, que puede desembocar, si Dios ayuda, en el amor de todas las cosas sólo por Dios, como bien común en que coinciden el propio bien beatificante, el bien del mundo y la gloria divina (33).

¿Cómo se efectúa el proceso?

Desde el punto de vista perfectivo —formativo—, por el mayor conocimiento asequible de lo que Dios necesariamente tiene que ser en sí, en cuanto

(33) Cfr. San Bernardo, *Tratado del Amor de Dios*, Capítulo VIII, IX y X.

causa primera del alma humana y como su fin último —como modelo de la imagen que el alma indeleblemente lleva impresa, desde el instante de su creación.

Desde el punto de vista de la dinámica teleológica del alma —del hacerse a sí misma según el impulso normal de su naturaleza—, por el constante acrecentamiento del vigor de su amor, rectamente orientada en su operación por la noticia de su fin, tal como se lo va mostrando, en su ascensión, la luz de su entendimiento.

Antes de la creación del cielo y de la tierra, fuera de Dios no había nada. Sólo la nada, no como realidad entitativa, sino como vacío sin fin. Únicamente las tinieblas abismales de una absoluta negación de todo ser.

Antes del obrar transeúnte de Dios, sólo existía el Eterno, en la plenitud rebotante de su vida immanente: el Padre, eternamente engendrando al Hijo; y el Padre y el Hijo, espirando eternamente al Espíritu Santo.

Todo lo llenaba la bienaventuranza del ser en sí subsistente, acto puro que “es” por sí y para sí, sin indigencia o potencia, sin nada que añadir o recibir. La imperturbable belleza del bien sumo, visión clarísima de toda verdad, fruición de un goce inagotable cuya esencia se identifica con la eternidad de la existencia.

Dios no necesitaba crear para ser mejor, o más completo, o más sabio, o más dichoso. Intrínsecamente le basta su gloria objetiva y su gloria formal: su propia excelencia, la belleza perfecta de su esencia. Le sacia la beatitud íntima de su vida divina: el escuchar eternamente la armonía perfecta de su verbo interior, sabio y fecundo, y el amarse y disfrutarse con plenitud, en la santidad de su bien consumado.

¿Qué fue, entonces, lo que movió a crear, al Dios que en sí es suficiente? ¿Cuál fue el propósito misterioso que lo indujo a salirse de su ser, a emigrar para producir su epifanía creadora, en una fiesta de luz, de vida y de belleza, al conjuro de su palabra soberana y según su arte magistral? ¿Por qué quiso Dios que su gloria también resplandeciese *ad extra*, de modo que, donde antes no existía nada, se manifestase el portento de la omnipotencia: la maravilla de su sabiduría y la pródiga donación de su amor?

Todo lo que obra, por un fin obra, y Dios, ciertamente, por un fin obró —no por el apetito del fin, sino por la abundancia de su amor al fin— El motivo que lo llevó a crear sólo pudo ser una invención divina, un ardid de su amor para comunicar su bondad a otros seres, sin que su propia bondad dejase de ser, al mismo tiempo, el último término del amor con que a sí mismo se ama.

El fin de Dios —en sentido analógico— sólo pudo ser la pura razón a priori del querer divino, pura motivación formal de la voluntad de Dios, sin ningún término perfectivo donde encontrar, fuera de sí y para sí, un nuevo grado de ser.

La única causa y el único fin de la acción trascendente de Dios es su perfección esencial. Por amor Dios quiso comunicarse a creaturas que El no ama por sí mismas, sino como lo que es para el fin; para derramar en ellas la plenitud de su bondad.

Su amor no podía encontrar, en la naturaleza intrínseca de lo que creaba, ninguna causa o motivo para amar. Empero, porque Dios las amó, las creaturas fueron hechas buenas y porque son buenas gracias al amor de Dios que en sí reflejan, la santidad de Dios las ama con el mismo amor con que se ama a sí mismo.

Las cosas recibieron el ser como su Autor se los daba: con el sello y la impronta del amor con que Dios se ama. Se explica, así, la tendencia existencial con que los seres creados buscan asimilarse a su Creador, cada uno según su naturaleza, ávidos, todos, de participar del bien que los perfecciona. Al apetecer su propio bien, las creaturas apetecen a Dios; y Dios, al amarlas, las atrae y mueve a adueñarse del bien soberano que ellas necesitan y buscan: el mismo Dios.

Santo Tomás nos enseña que la raíz de todo obrar es el amor. El amor sin medida que Dios le tiene a todo el bien que hay en El, sobreabundó y rebosó de Dios mismo, en el día de la creación, y se volcó sobre la nada, como cascada fecunda de ser y de vida. Fue entonces cuando el amor divino le dio al no-ser el ser comunicado, haciéndolo apto para poder participar de la esencia y del vivir del Creador.

Hablando a lo humano, el amor divino, sin dejar de ser uno, se hizo dos, a partir del día de la creación: el amor que Dios le tiene a su bondad intrínseca y el nuevo amor a su bondad reflejada en la hechura de sus manos. Desde entonces, la Sabiduría nos enseña que es posible tener dos amores y ser perfectos, puesto que, si Dios ama infinitamente a la creatura sólo amándose a sí mismo, también el hombre puede amarse a sí mismo y a las creaturas, amando, por encima de todo, a su Creador.

La creación es invención divina del amor. El amor palpita en todo el universo y en toda naturaleza que se mueve. En el amor, en un Dios que es amor, las creaturas encuentran su consumación y plenitud.

La comunicación *ad extra* de la bondad de Dios es libre y temporal. Sin embargo, al crear, necesariamente tuvo Dios que imprimir, en los seres que producía, la inclinación y tendencia a ser, cada uno según su medida, un reflejo de Dios. Aun las creaturas inanimadas, por el simple hecho de ser creaturas, son algo así como el brillo y el resplandor lejano de la gloria esencial de Dios, pues todas llevan impresa la huella y el vestigio del Creador.

Desde el momento mismo de la creación, cuando todavía era informe y estaba sin vida y sin ornato, la tierra ya anhelaba perfeccionarse según el propósito de Dios: ser yerba y planta que crece, para florecer en carne viva y palpitante, hasta fructificar como imagen del Eterno.

Desde un principio, la creación ha gemido como mujer con dolores del alumbramiento

La escala que une lo ínfimo con lo excelso, lo finito con lo infinito, ha estado tensa, desde el día primero de la creación, para que por ella retorne al Creador todo lo creado: para que el hombre, con su propia ascensión, levante consigo todas las cosas, en un acto supremo de glorificación al Altísimo.

Capítulo II

LA CONVERSION DE LA SOCIEDAD

Puesto que se da una íntima analogía entre el bien sumo que atrae al hombre como meta final y el fin último de la sociedad, también existe una coincidencia analógica entre el proceso de la conversión a Dios de la persona humana y el de la conversión de la sociedad al verdadero bien común —aquel mismo bien universal que Aristóteles llama el más divino de todos los bienes.

En relación con la dinámica del proceso de la conversión social, debe tenerse presente que también en ese orden le corresponde al eros humano la primacía, como fuente de todo movimiento. El amor que el agente se tiene a sí mismo y al propio bien particular es, si se quiere, un eros instintivo, egocéntrico, codicioso, carnal e ínfimo; pero el mismo y el único que, rectificado y perfeccionado racionalmente, puede convertirse después en amor altruista de benevolencia, como nos lo confirma Aristóteles: “Los actos de amistad o benevolencia, referentes a otros —nos dice— nacen de los actos de benevolencia para con nosotros mismos”

Muy pronto, en su devenir, el individuo descubre su propia impotencia para poder alcanzar aislado, sólo con sus fuerzas, la plenitud del bien que reclama su perfección, y que él codicia naturalmente: es entonces cuando siente la necesidad de satisfacer sus limitaciones con los bienes que producen sus semejantes.

Ante el imperativo existencial de complementarse, el individuo acaba por reconocer que se mueve entre dos polos: su propia codicia y la codicia de los demás. En tal situación, mientras su eros egocéntrico no se convierte al amor comunitario, se ve en el trance de tener que escoger entre la guerra de todos contra todos, como la preconizaba Hobbes, o el establecimiento de un *modus vivendi* coexistencial, a la manera rousseauiana, que les permite a todos vivir exteriormente en paz, cada quien buscando, con propia iniciativa e industriosidad, un máximo de provecho individual, aun cuando siempre dentro de un régimen de competencia arbitraria.

Así surgen, nefastos, los regímenes concebidos según las fórmulas ficticias del contrato social, que se funda en la existencia y no en la convivencia, en el supuesto de que tales sistemas garantizan la felicidad de los miembros de la sociedad, mediante el libre juego de los intereses codiciosos de los individuos —con la utópica protección, en un plano de igualdad formal, de los derechos de todos— En la práctica, empero, sin deberes de solidaridad comunitaria, fuera de las obligaciones impuestas, exterior y coactivamente, por las leyes positivas de un Estado-gendarme.

Las consecuencias han sido trágicas para las naciones que las están sufriendo: oligarquías prepotentes, cada día más ricas y poderosas, y masas desposeídas y oprimidas, cada día más paupérrimas y explotadas.

Por una parte, el egoísmo, la ceguera política, la usura social y el lujo superfluo, cuando no suntuoso y extravagante, de minorías privilegiadas. Por la otra, la miseria, la ignorancia, la pasividad y el hambre de pan y de espíritu, de inmensos sectores de población.

Frente a ciudades inhumanas, que viven a expensas de los campos, extensas regiones rurales que podrían ser emporios de riquezas, donde vegetan, como una maldición, millones de familias desnutridas, a menudo en condiciones infrahumanas de vida material y espiritual. Y, como fondo del cuadro, la tea ya encendida de la revolución social, hecha también de odios y codicias.

Ante la angustia y la aflicción que causa en las naciones el egoísmo individualista y la usura social, surge, por fin, de la misma privación, un examen racional de la situación y el consiguiente esfuerzo por establecer un orden genuino, apto para devolver la salud y la paz a la comunidad. Es entonces cuando los hombres buenos, ya con un principio de legítimo amor comunitario, tienden a asociarse para promover el bien común objetivo, como única posibilidad de salvación frente al peligro de la catástrofe social.

Un bien común que no podría continuar siendo como el que ofrecen las teorías individualistas —la suma de los bienes materiales producidos por todos—, sino una nueva realidad verdaderamente común, superior e inmensamente más rica que los bienes fragmentariamente producidos por los individuos —ya como ley primera y última de la sociedad (León XIII).

Una vez conocido racionalmente y amado objetivamente por los miembros de la sociedad, el bien común verdadero actúa en ellos, extrínseca e intrínsecamente, como imán que los atrae desde fuera y como impulso que los mueve desde dentro.

Por otra parte, puesto que es el único medio eficaz para el logro ordenado del propio bien individual y de la paz social, que todos los hombres apetecen y necesitan —especialmente cuando se agudiza el estado de privación—, el bien común representa el incentivo más poderoso que impulsa a la rectificación y al perfeccionamiento del eros codicioso, hasta convertirlo en amor altruista. Sin destruir, empero, el amor legítimo que todo hombre le debe a su propia perfección individual, cuya realización integrada exige, por lo demás, la más plena consecución del bien común.

Cuando grupos eficientes y eficaces de individuos rectos llegan, en una comunidad, al convencimiento de que la felicidad y el progreso solamente pueden lograrse con plenitud en la medida en que se acatan las exigencias del bien común —justicia social—, entonces, solamente entonces, surge la posibilidad de que comience a producirse aquella cooperación solidaria que genera para las naciones, armónicamente, el orden y la paz.

No debe olvidarse, por otra parte, que la carencia de bien común provoca el mal común, el desorden social, en el cual prevalecen el despotismo de los egoísmos disociadores y la codicia injuriosa de los bienes ajenos; la irresponsabilidad ética, las competencias desenfrenadas, los monopolios socialmente usureros, las decadencias, corrupciones y desintegraciones morales; los confusio-*nismos*, *particularismos*, *inmediatismos* y *dogmatismos ideológicos*, que pulverizan la solidaridad humana, con las consiguientes disensiones, demagogias, violencias, tiranías, subversiones, peculados, ambiciones, odios, y, como parto final, la guerra de clases, hasta provocar, a modo de reacción contraria, instintiva e irracional, la regimentación monolítica de los sistemas totalitarios —las camisas de fuerza que sofocan toda libertad personal, con la destrucción de los grupos autónomos y con el desprecio de la libre iniciativa social.

El ojo que no ve, desea, se esfuerza, sufre por poder ver. De la misma manera, cuando los mejores ciudadanos descubren que padecen privación de bien común y que les amenaza fatalmente el mal común, tienden a organizarse efectivamente para la defensa de los derechos fundamentales del ser humano —de sus hogares, de sus hijos, de sus empresas y de la patria entera.

Puesto que la privación es el principio de naturaleza que determina todo cambio progresivo, en la hora del peligro los ciudadanos más sanos y conscientes, los de mejor buena voluntad —de buen amor— tienden a congregarse, bajo el impulso de una psicología profunda que no es sino la voluntad comunitaria de ser y de devenir.

¡Ay, si no existiesen y no actuasen entonces, en la comunidad, las fuerzas regeneradoras del cuerpo social!

En vista de que el bien común es un análogo de Dios, aquellos a quienes les corresponde vocacionalmente promover la conversión del hombre al Bien Sumo, también tienen la obligación de promover la conversión de los hombres al bien común humano. Por tal razón, los cristianos están llamados a promover la perfección histórica de la *Civitas* que en esta vida temporal se está haciendo con destino eterno.

Empero, en un mundo donde lo social y lo político lo han invadido todo, con preponderancias que, no obstante su frondoso desarrollo, son impotentes para producir frutos de verdadera felicidad, sorprende y asombra que no existan, paralelamente, empresas cívicas poderosas, específica y eficazmente consagradas a educir del hombre y de su naturaleza —va en el campo normal de las gestas históricas—, el bien perfectivo humano y su óptimo disfrute, en la confraternidad comunitaria de la *Civitas* terrenal —la misma que un día habrá de convertirse, transfigurada, en la Ciudad de Dios.

En una época en que sobreabundan las sociedades de toda índole, desde las de ajedrez hasta los complejos consorcios económicos y las gigantescas super-estructuras internacionales, un hombre, todo hombre, en cualquier latitud de la tierra, que anhele solidarizarse con sus semejantes en la promoción directa del bien humano immanente, natural y universal, no encuentra donde encuadrarse para la eficiente realización de su noble aspiración.

Porque nunca se han conocido, ni experimentado en grande, las posibilidades y proyecciones de lo cívico-social, la humanidad sigue engañándose, agotándose y frustrándose, padeciendo las consecuencias de una faraónica preponderancia del *finis operis*, sin lograr, óptimamente, en lo posible, el propio *finis operantis*.

La Iglesia, por las exigencias de su ser, de su amor y de su fin, es, sin duda alguna, la institución mejor preparada y la más dotada para promover y orientar los destinos comunitarios de la humanidad. No obstante, por desviaciones o vicios históricos, que en esta ocasión no hemos de analizar y juzgar, la Cristiandad se ha proyectado, en el devenir del mundo, más como sociedad que como comunidad —más como *Polis* que como *Civitas*.

Si en el mundo espacio-temporal hay algo genuinamente universal, con la inmortalidad beatificante como destino, como sujeto que está en potencia, en un plano de mutua correlación, para completarse, conformarse y complementarse con la Iglesia, ese algo no es la sociedad —puesto que toda sociedad se forma tan sólo con fines temporales y bienes posibles—, sino la comunidad, que siempre tiende, infrustrablemente, a fines supra-históricos y supra-positibles —a la eudemonia absoluta.

Si en los anales del género humano hubo un Pueblo de Dios —una muchedumbre de hijos de Abraham en potencia para la Ciudad Santa—, no ha habido, en cambio, ni podrá existir jamás, una *Polis* de Dios, debido a que toda *Polis* en un reino temporal —instrumental—, mientras que el reino del hombre nuevo —la *Civitas* de Cristo— es la misma comunidad humana de este mundo: la hipóstasis colectiva, destinada a perfeccionarse definitivamente en la eternidad.

La humanidad espera de la Iglesia y le reclama vitalmente, que ella le ayude, práctica y sabiamente, operativa y teleológicamente, con todos los medios de que dispone, a la estructuración y formación de la *Civitas Máxima* —la gran confraternidad universal de todos los hombres de que nos habla Vitoria.

Capítulo III

LLAMAMIENTO A LOS CRISTIANOS

Nuestro estudio trata, en primer término, de fundamentar un pensamiento cívico-social aceptable para todos los hombres de buena voluntad, basado en la naturaleza de las cosas, suficientemente confirmado por la sabiduría humana al través de la historia, y acorde con las doctrinas más autorizadas y representativas de la teología cristiana: un denominador común que pueda servir a las fuerzas regeneradoras de la comunidad, con o sin fe cristiana, para solidarizarse, organizarse y promover con autonomía propia, por la vía cívica, la empresa del bien común temporal de los pueblos, según las exigencias de la justicia social.

Empero, también nos proponemos despertar, al mismo tiempo, la responsabilidad de los cristianos, a quienes corresponde la vocación y la mi-

sión de ser los heraldos de la comunidad perfecta, cuya edificación debe iniciarse en el mundo en que vivimos, con un destino suprasocial que solamente llegará a su pleno cumplimiento en la eternidad.

En la hora crucial que vive la humanidad, de gravísimo peligro de corrupción y, a la vez, de inmensas posibilidades de devenir, a los cristianos les incumbe, más que a todos los otros hombres, el deber y la responsabilidad de promover las fuerzas de la naturaleza humana, con el fin de encauzarlas y hacerlas progresar hacia su último destino.

Adviértase que, cuando se trata de la promoción del bien social, la responsabilidad primaria recae en el hombre en cuanto hombre —única causa substancial eficiente, en el orden natural, de todo devenir histórico— Empero, cuando se trata del bien común por antonomasia —el bien sumo de la convivencia humana—, la razón y la dinámica naturales no bastan para iluminar y mover eficazmente al hombre, en el orden que conduce al objetivo final.

En cambio, el cristiano sí posee, de hecho y de derecho, todo lo que es esencial para poder orientar a la humanidad hacia la meta definitiva de la civilización, por razón del mensaje divino prefigurado en las profecías, luminosamente perfeccionado por Cristo e infaliblemente preservado por su Iglesia. Un mensaje que no sólo es luz que ilumina, sino mandato imprescriptible que obliga a su voluntad, en forma tal que dejaría de ser cristiano si no se esforzase por cumplirlo.

Tanto más que la buena nueva de Cristo se ha entendido siempre como vaticinio indefectible del reino de Dios. Tan es así que en la Edad Media la predicación del evangelio se inspiró continuamente en la promesa de una comunidad perfecta, en que la Ciudad de Dios aparecía como el fines operis de la Encarnación (34).

San Buenaventura —primer Doctor de la Iglesia con Santo Tomás— nos ha dejado, al respecto, un testimonio misterioso, pero sumamente preciso, que no vacilamos en aducir: “Entonces —nos dice— se cumplirá la profecía de Ezequiel, cuando descienda del cielo la Ciudad, no ciertamente la que es de arriba (non quiden illa quae sursum est), sino la de aquí abajo (sed illa quae deorsum est), es decir, la militante; cuando sea conforme a la triunfante, en cuanto posible en este mundo (secundum quod possibile est in via). Entonces tendrá lugar la edificación de la Ciudad y su restablecimiento, como en el principio, y entonces habrá paz (35).

Por su parte, San Agustín, como después Santo Tomás, también sostuvo que el devenir progresivo de la sociedad continuará en este mundo hasta que ella termine su función civilizadora, disponiendo a la humanidad para el advenimiento de la forma definitiva.

En el proceso, cada nueva generación se beneficia con las verdades e invenciones, con los valores y conquistas, de las generaciones anteriores, en todos los órdenes de la civilización. En manera tal que el devenir humano

(34) Cfr. Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, XIX.

(35) Cfr. *Collationes*, in *Hexameron*, XVI, 30.

resulta ser un proceso de perenne perfeccionamiento —rectamente entendido—, dirigido, todo, hacia el término prefijado por la Providencia.

Para el cristiano no cabe la angustia pesimista de un vivir para la muerte, para la nada, como la que dimana del concepto materialista de la vida; ni tampoco la fiebre de un incesante devenir —el optimismo del progreso por el progreso— que se despliega sin término alguno, como la curva sinoidal de que nos habla Bergson.

Para el cristiano hay devenir, ciertamente; pero un devenir que, como todo camino, supone un punto de partida; luego, la proyección progresiva de puntos continuos, teleológicamente enlazados entre sí, y, por fin, la meta común universalmente apetecida: ¡la dicha de poder llegar!

El mundo ya no tendría razón de continuar siendo, a no ser porque la humanidad no ha acabado todavía de disponerse, de hacerse, en su perfeccionamiento temporal, a lo largo de su peregrinación por la tierra — de crecer y multiplicarse para el advenimiento final.

En tal perspectiva, la historia del género humano se ofrece, con feliz expresión agustiniana, como un poema sublime que solamente adquiere su sentido integral e inteligible en la medida en que se conoce su principio y se percibe su fin.

La problemática inmediata que se le plantea al cristiano no es, tanto, la de una visión total de la verdad —que se le da ya hecha y que en todo caso no es obra suya—, sino la de su operación sobrenatural en el orden natural, según las exigencias del fin último. Surge, en primer término, de la necesidad de armonizar las propias acciones, como cristianos y como miembros de la humanidad, para la consecución, en solidaridad con todos los hombres, de todo bien humano.

Debe tenerse presente que, por razón de sus limitaciones materiales, el hombre tiende naturalmente a complementarse con sus semejantes, de lo cual surge la cooperación social y la misma sociedad —que le son imprescindibles para alcanzar su fin.

Asimismo, debe advertirse que la convivencia engendra la comunidad humana —el disfrute en común de los bienes ya poseídos, esenciales y existenciales, según lo que hay de uno en la naturaleza y en el destino final de todos los hombres.

Todo lo cual nos lleva a discernir sobre la obligación que le corresponde al cristiano ante la realidad humana— individual, social y comunitaria—, de cooperar a la incorporación del hombre natural a la propia comunidad sobrenatural, para liberarlo de la corrupción del mundo y para llevarlo a una vida que salta hasta la eternidad —con el auxilio de un mediador que es Dios y hombre a la vez: puente divino-humano tendido entre la naturaleza y la sobrenaturaleza.

Es obvio que el ámbito donde el cristiano realiza su misión es la ciudad

terrenal, puesto que en ella conviven, entremezcladas, la comunidad natural y la sobrenatural —todos los hombres con gracia suficiente, próxima o remota, para poder salvarse; pero sin que nadie pueda saber, a ciencia cierta, quién cuenta de hecho y quién habrá de contar con la gracia final, para su incorporación definitiva a la Ciudad de Dios.

El vínculo actual, humanamente cognoscible, que una a todos los hombres en cuanto hombres, y a ambas comunidades en cuanto integradas por hombres, no es, en el plano espacio-temporal, la sobrenaturaleza, sino la naturaleza, puesto que todo hombre es miembro de la comunidad temporal por el sólo hecho de ser hombre, mientras que tan sólo es miembro de la naturaleza aquel que recibe la gracia que lo incorpora a su seno y que vive la vida de Cristo.

Los fines que todos los hombres en cuanto hombres buscan en común, con libertad y con responsabilidad propias, no son, inmediatamente, los del Cuerpo Místico, sino los específicos que el Creador le impuso al hombre cuando lo hizo por naturaleza a su imagen y semejanza, para crecer y multiplicarse sobre la tierra como señor legítimo de toda ella.

La ley universal que rige a los hombres en cuanto hombres, todavía no es, para todos, la propia del Evangelio, sino aquella que el hombre lleva impresa en su alma, la misma para todos, en todos los tiempos y en todas las latitudes: la ley natural.

Frente a la sociedad natural, el hombre posee derechos y poderes individuales propios, anteriores y superiores a toda forma social, con virtualidad no sólo pasiva, sino eminentemente activa, como causa substancial eficiente. Frente a la sobrenaturaleza, en cambio, el hombre tan sólo está obediencialmente en potencia, con virtualidad meramente pasiva. Sólo es señor en la medida en que participa, por la adopción como hijo, del don de Dios —de la sobrenaturaleza encarnada en la naturaleza.

Los medios con que cuenta naturalmente el hombre son suyos propios, con dominio de ellos —en cuanto causa segunda en su orden específico— Los medios con que cuenta el cristiano, en el orden sobrenatural, no son suyos por naturaleza, sino participados —en la medida en que Cristo inserta lo humano en lo divino.

La palabra que todos los hombres hablan y entienden no es directamente la infusa, que proviene del don de lenguas, sino aquella que es generada por la razón natural.

El cristiano que habla *ad extra*, hacia fuera de su comunidad espiritual, no podría hacerse entender con el mismo lenguaje con que habla *ad intra* a sus hermanos en la fe, debido a que su verbo en cuanto cristiano únicamente puede comprenderlo quien ha recibido, como él, el don de la gracia. El único idioma universal que sus prójimos pueden entender mientras no reciben la luz y la vida de Cristo, es aquel que capta la mente al través de los sentidos, con la razón natural, patrimonio de todo hombre. Tan sólo por ese conducto el cristiano puede, con palabras materiales que se introducen por el oído y no interiormente por el espíritu, insinuar e incoar en sus semejantes las verdades

de la fe — que fructificarán como la buena semilla cuando la tierra que la recibe está bien dispuesta por el misterioso poder de generación que Dios pone en ella, independientemente del concurso del sembrador.

Si el cristiano comenzara, para un fin natural, hablando sobrenaturalmente, obtendría de los filósofos sin fe la misma respuesta que recibió el Apóstol: ¡te escucharemos otro día! Proceder que entrañaría, no sólo un error de táctica, sino, lo que es más grave, una confusión entre las potencialidades de la naturaleza cuando el ser humano obra normalmente en función de fines naturales, y la virtualidad de la gracia, cuando coopera a insertar la naturaleza humana en la vida divina.

Cuando se trata de mover a los hombres a amar el bien común temporal, según las exigencias de la justicia social —justifica que los dispone para la vida sobrenatural—, no cabe oponer los argumentos con que San Agustín anatematizó el naturalismo herético de Pelagio.

En el orden natural, la problemática no consiste en el deber de salvaguardar la suprema primacía de la gracia, don gratuito de Dios que auxilia a la voluntad para que ésta pueda alcanzar, en un ámbito superior al de sus fuerzas innatas, con la cooperación del libre albedrío, el querer y el poder conseguir la plenitud de la salud.

La operación que el cristiano está llamado a promover, como célula humana regenerante de la sociedad en el orden natural, es la misma a que están llamados todos los hombres, cristianos o no cristianos, por los imperativos éticos del bien común temporal.

Los cristianos que actúan en el plano natural reconocen que la gracia de Cristo es una ayuda sobrenatural, que se da gratuitamente, sin mérito alguno por parte del hombre para alcanzarla. También saben, empero, que es imprescindible la cooperación del hombre en cuanto hombre, para poder alcanzar los efectos de la gracia. El mismo San Agustín, martillo de herejes y adversario implacable de todo pelagianismo, les inspira optimismo respecto a las posibilidades humanas, inclusive en el orden sobrenatural: “*¡Misericordia Dei sola non sufficit, nisi concursus nostrae voluntatis addatur!*”

La verdad que los cristianos no deben olvidar, entraña el reconocimiento de que el creer y el obrar bien son, a la vez, obra divina y obra humana. O sea, que para lograr su fin, el fin de toda su existencia, el hombre ha de moverse, prácticamente, como si de él solo dependiese la consecución de la meta.

Los cristianos que sirven a la empresa del bien común temporal reconocen, respaldados por el mismo San Agustín, que aun los impíos poseen la visión de las normas de justicia, y saben cómo deben vivir, y reprenden las acciones malas de los prójimos (*De Trin, XLV 15*). También enseña lo mismo Santo Tomás, quien dedica tres capítulos enteros de su opúsculo *Sobre el Reino* a enaltecer las virtudes de los romanos, que no vacila en calificar, con San Agustín, como ¡muy santas!

Para los dos maestros, Agustín y Tomás, las virtudes de los paganos son dignas de ser imitadas por todos: el sacrificio del hijo por Bruto; el respeto a

la ley de Torcuato; el patriotismo de Camilo; el valor de Mucio Escévola; la obediencia de Curcio; la generosidad de Decio; la impasibilidad de Marco Pulvillo; la fidelidad de Régulo; la pobreza voluntaria de Valerio y de Fabricio

Etienne Gilson ha llamado al Capítulo 14 del Libro XXII de la Ciudad de Dios “Télogo de la nature déchue!”. “Para los ojos de San Agustín —comenta la naturaleza caída continúa siendo tan bella, tan buena y tan grande que, si Dios la hubiese creado tal como ha quedado después del pecado, todavía serviría para demostrar la infinita sabiduría de su autor (Christianisme et Philosophie).

Lo cual no es sino un eco de las palabras del mismo Agustín, para quien la naturaleza humana sigue siendo una naturaleza grandiosa: “¡magna natura est! —Quia inteligit et sapit; quia discernit bonum a malo: in hoc factus est ad imaginem et similitudinem Dei”. (Enarrat. in Ps. 20. serm. 2.2).

Uno de los mayores títulos de su nobleza —amplía el mismo Doctor de la Gracia— lo revela el hecho de que “la mente se acuerda de sí misma, se entiende y se ama; si vemos esto, vemos la Trinidad: no vemos a Dios, pero sí su imagen” (De Trin. XIV. 4.6).

En su introducción general a los *Tratados sobre la Gracia* (Edición de la Bac, Obras de San Agustín, Tomo VI, pág. 109), el Padre Victorino Capánaga, O.R.S.A., escribe: “La culpa original no derribó la dignidad humana con sus excelencias propias, con el vigor de su entendimiento y capacidad para conocer la verdad y para elevarse a Dios por la contemplación de las criaturas. Conservó sus tendencias sanas a la verdad, al bien, a la hermosura, a la eternidad ”

¡Cuánto contrastan las doctrinas anteriores con los argumentos cerrados de ciertos teólogos que, con el pretexto de defender celosamente la excelencia de la gracia, le han causado más daño, humanamente hablando, que sus mismos negadores!

Respecto a tales detractores escribe el Maestro Vitoria, al tratar sobre el homicidio en sus *Relecciones*: “De ellos han nacido incontables quejas contra la naturaleza humana, llamándola, unos, madrastra; otros, enemiga; éstos, fomentadora de crímenes; aquéllos, madre de maldades, y otros, una infinidad de nombres bajos y odiosos, con los cuales la deshonran”. Ante tales improperios, ofensivos para Dios, el mismo Vitoria se consagra ampliamente a refutarlos, con la conclusión de que “la inclinación del hombre, en cuanto hombre, es buena, y de ninguna manera tiende al mal, o a cosa contraria a la virtud”.

Lástima grande que el delicado problema de las relaciones entre la naturaleza y la sobrenaturaleza solamente se hubiese enfocado, en el pasado, desde el punto de vista de la justificación, sin suficiente referencia a las obligaciones prácticas del cristiano frente a las prerrogativas de la naturaleza, en el ámbito de sus relaciones con aquella inmensa porción de la humanidad que todavía no ha recibido la fe!

Nosotros sostenemos que el cristiano está seriamente obligado a revisar a fondo su posición frente a la naturaleza humana, en vista de las acusaciones que de hecho le hace el mundo, formuladas en el sentido de que él se ha negado a tomar en cuenta a todo el hombre, al cual muchas veces habría tendido a mutilar con el pretexto de perfeccionarlo, induciéndolo a renegar de la excelencia de su esencia y de su existencia, inclinándolo a despreciar el progreso social y a ver la filosofía y la ciencia con suspicacia y con desdén.

La actitud que el cristiano debe adoptar frente a las cosas del mundo no puede significar, de ninguna manera, un desprecio tal —*contemptus saeculi*— que lo conduzca al menosprecio del hombre en cuanto hombre. Ofendería gravemente a Dios si, por enaltecer su divinidad, atentase contra la naturaleza humana, que también es naturaleza del Redentor!

La verdad que urge hacer brillar en el mundo, más que nunca, es que la gracia presupone la naturaleza, en tal manera que muy bien puede sostenerse que la naturaleza precede a la gracia en el hacerse del hombre —en el orden causal—, en cuanto que éramos algo antes de ser hijos de Dios: “Éramos algo, pero muy inferior, o sea hijos del hombre” (San Agustín, Epíst. 140, 10). Temiendo presente que, para salvar al hombre y por amor al mundo, el Verbo “se hizo partícipe de nuestra naturaleza, a fin de que nosotros, permaneciendo en nuestra naturaleza, nos hiciéramos partícipes de la suya” (ibid).

No cabe duda, si se examinan objetivamente las actuaciones de los cristianos durante los siglos recientes, que ellos se han dedicado, con frecuencia, en cuanto cristianos, a promover unilateralmente las causas formales, divinas o humanas, del todo social, descuidando las virtualidades activas, en el orden temporal, de la naturaleza humana —en cuanto que la persona es la única causa substancial eficiente del bien común— Más promoción directa del reino en cuanto reino —*finis operis*—, que del hombre directamente en cuanto hombre —*finis operantis*.

En una evidente confusión entre Cuerpo Místico y sociedad, ha prevalecido la tendencia a querer hacer de la virtud de la obediencia, por parte de los ciudadanos —virtualidad pasiva— el fundamento del bien común temporal, hasta el punto de que el mismo Santo Tomás no vacila en repetir que la paz social solamente se consigue “mediante la habilidad de los dirigentes y la obediencia de los súbditos” (Sobre el Reino).

Sentencia que puede salvarse si se entiende en el sentido de que dirigir y gobernar significan, por encima de todo, conservar en su ser, con su propio modo de obrar y conseguir, a aquéllos que se gobiernan —sin olvidar que la operación específica del ser humano, en el orden natural, tan sólo es normal cuando se realiza según los dictámenes de la razón, con libertad y con responsabilidad.

Sentencia, empero, que ciertamente sería condenable si se entiende en el sentido de que unos pocos han nacido para gobernar, y los otros, la inmensa mayoría, tan sólo para obedecer. O si se interpretase como si el obrar virtuoso del hombre fuese algo meramente exterior: solamente una obediencia material, y no un obrar que surge con autonomía propia de la profundidad misma de la persona —un sacar la virtud natural de lo más íntimo del ser humano, y no

un introducirla en el hombre, por Dios o por sus gobernantes temporales, como si ella fuese algo advenedizo, extrínseco, que se le agrega o se le impone desde fuera, y no el arte de lograr que el hombre sea en acto lo que ya es en potencia.

El cristiano, en cuanto tal, tiende a asimilar al hombre a Dios en el orden sobrenatural, pero sin perjuicio de que, en cuanto hombre, continúa con el deber irrenunciable de promover la perfección y los fines de la naturaleza humana, la propia y la de su prójimo.

En cuanto cristiano, el hombre es inmediatamente teocéntrico —cristocéntrico—, pero sin dejar de ser antropocéntrico por razón de su naturaleza humana. Sin olvidar que todo lo que Dios ha creado, para el hombre lo ha creado, con la única condición de que el hombre sea todo para Dios.

Los cristianos son los agentes aptos, en consecuencia, para establecer un diálogo vivo entre la naturaleza y la sobrenaturaleza —un diálogo que se expresa en el orden natural con inspiración sobrenatural, y que se inspira en lo sobrenatural según las exigencias de lo natural; que puede llegar a tener efectos sobrenaturales si Dios auxilia y si aquéllos que participan en él hacen lo que pueden para que así sea— Un diálogo en el cual los cristianos, sobrenaturalmente unidos a Dios y naturalmente unidos al mundo, se valen sobrenaturalmente del lenguaje natural de los hombres, con amor a la gran dignidad del hombre en cuanto hombre y, al mismo tiempo, con impecable fidelidad a la propia vocación cristiana. Sin concesiones ireneístas en cuanto cristianos, pero sin escamotear o barajar el respeto que le deben, en justicia, a la nobleza esencial del ser total humano, la más alta imagen natural de Dios.

El Redentor estableció su Iglesia para perfeccionar en grado sumo, indebido, la obra primera del Creador, con una re-creación que no la menoscaba en lo más mínimo. El Cristo que la fundó tuvo sed, en cuanto hombre, del agua del pozo de Jacob, al mismo tiempo que pudo ofrecer el agua que sacia, sobrenaturalmente, el ansia de perfección con que gime el universo entero.

Todo el Evangelio está lleno de las antinomias que se desprenden de la doble naturaleza del Mesías, debido a que uno es el hablar del Hombre-Dios cuando conversa con los hijos de los hombres, en la delicia que le causa su compañía, y otro, el hablar del Dios-Hombre, cuando conversa con los santos sobre los misterios divinos; una, la palabra humana para el peregrino de este mundo, y otra, cuando se dirige al predestinado, cuya felicidad consiste en pertenecer a la vida doméstica de Dios. Una para el viador; otra para el comprensor en potencia.

De manera semejante, parafraseando a San Pablo, el cristiano habla en lengua con el cristiano, sobre las cosas misteriosas de la naturaleza de Dios. Empero, cuando habla con los hombres en cuanto hombres, habla como profeta, directamente para la edificación humana— con lo cual edifica también a la Iglesia— Al mismo tiempo que promueve la *Civitas Magna* de los hombres, también promueve la *Civitas Dei*, puesto que ambas son, en cuanto a su destino, la misma cosa.

¡Cuánta falta hacen, en el mundo, cristianos que proclamen la síntesis trina de toda la historia: el hombre, su *Civitas* y Dios!

¡Cuánto necesita la humanidad del advenimiento de profetas que sean, en el campo ciudadano —hacedores de la Ciudad—, lo que fueron en el orden individual los discípulos del Bautista, para preparar y disponer los caminos del tránsito de la comunidad natural a la sobrenatural —fermentándolo todo, para el gran acontecimiento social!

Es hora de que los cristianos —heraldos de la gran Ciudad— levanten entre los hombres su clamor de fe, de esperanza y de amor, movidos por la promesa: el reino de Dios.

Es hora de que los cristianos se resuelvan a ser los más vigorosos restauradores de la *Civitas* terrenal, aquí mismo, en el mundo, como manos que se tienden hacia el cielo y hacia todos los hombres, buscando el encuentro final.

La ruta del devenir es segura, si se siguen sus tres grandes mojones, puestos por la mano de Dios: en el comienzo, la Creación; en el trayecto, la Redención, y en la meta, la Visión.

El cristiano no puede extraviarse en la empresa, si aviva integralmente su fe en la razón —luz natural—, su fe en la revelación —luz sobrenatural— y su fe en la comprensión — el esplendor de la gloria.

La respalda la gran esperanza, también triforme: la de alcanzar la plena perfección de la propia persona individual, la del bien común de la *Civitas* y la renovación de todo el universo en el goce del Sumo Bien.

Le sostienen tres amores: el amor a su propio ser —a todo el hombre—, el amor a la convivencia humana —a todos los hombres— y el amor a Dios —a todo lo divino.

CATALOGADO



Por Juan Mario Castellanos.

Ante todo quiero agradecer al Profesor Carlos Gallardo, Director del Instituto Obrero, y a los directivos de la U.T.F., la oportunidad que me han brindado de poder hablar ante ustedes.

El tema de esta charla consiste en explicar la visión del universo que las diversas ciencias ofrecen en la actualidad. Soy de la opinión que una charla semejante debe ser de gran interés para los obreros, pues la concepción científica del mundo se encuentra íntimamente ligada al movimiento internacional de la clase trabajadora. En efecto, la concepción científica del mundo se terminó de estructurar, en sus rasgos más generales, hace apenas unos cien años. Debemos tener claro lo siguiente: la concepción científica del mundo es la filosofía que resulta del desarrollo milenario de las diversas ciencias particulares, o sea, que implica la sistematización de los conocimientos que aportan todas

* Trabajo presentado en la charla popular sostenida el sábado 25 de noviembre de 1967, en el Sindicato de la Unión de Trabajadores Ferrocarrileras, U.T.F., dentro del programa de Extensión Cultural del Instituto Obrero "Celestino Castro".

dichas ciencias. Las ciencias particulares existen desde aproximadamente unos 6 000 años. La astronomía, la geografía, la ingeniería, la medicina, la política, el derecho, la geometría y el cálculo numérico son disciplinas que florecieron, si bien con limitaciones, en las antiguas sociedades esclavistas de la China, la India, el Oriente Medio y Grecia. Pero no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XIX de nuestra era que Carlos Marx y Federico Engels, apoyados en los últimos resultados de la física, la biología, la historia y la economía de su época, lograron elaborar los rasgos más generales de una concepción filosófica del mundo estrictamente científico. Y, precisamente, esa concepción del mundo fue la que anunció la entrada en la historia de una nueva clase social consciente de su condición: el proletariado industrial de la Europa capitalista. Por eso se puede sostener que la concepción científica del mundo es la visión filosófica del universo propia de la clase trabajadora revolucionaria.

A través de sus 6 000 años de desarrollo las diversas ciencias particulares han progresado en dura lucha contra las concepciones mitológicas (o religiosas) e idealistas del mundo y los fenómenos. Cada ciencia particular explica de manera racional y objetiva un sector limitado del mundo objetivo. En las épocas más primitivas, la explicación científica de un grupo de fenómenos siempre chocaba con la tradición mitológica o religiosa establecida, la cual, a su vez, proporcionaba una explicación falsa de dicho grupo de fenómenos. Todavía en el año de 1600 de nuestra era, la Iglesia Católica envió a Giordano Bruno a la hoguera, porque defendía la explicación científica del movimiento de los planetas descubierta por Copérnico, y porque sostenía la infinitud del universo objetivo. El reformador religioso Calvino hizo lo mismo con Miguel Servet, quien había descubierto el paso de la sangre por los pulmones, asentando así las bases para una explicación científica de la circulación sanguínea del cuerpo humano y del funcionamiento del corazón. Años más tarde, Galileo Galilei fue perseguido y humillado por las autoridades eclesiásticas, debido a que sus investigaciones aportaban evidencia observable y matemática en favor de las hipótesis coperniquianas. Y, sin ir muy lejos, el siglo pasado Carlos Darwin aplazó durante varios años la publicación de su obra sobre el origen y la evolución de las especies biológicas, debido a que temía las represalias de los teólogos y oscurantistas de su época. Pero en la actualidad, la mitología y la religión son formas científicas superadas en gran parte, y el mayor enemigo del progreso de las ciencias está constituido por la filosofía idealista. La diferencia entre la mitología (o religión) y la filosofía idealista es solamente una diferencia de grado o nivel. Ambas son formas idealistas y anti-científicas de concebir la realidad y los fenómenos, pero la primera es bastante más burda que la segunda. Mientras la primera trata de explicar hasta los fenómenos más elementales de acuerdo a causas sobrenaturales (por ejemplo, un terremoto es obra de los espíritus malignos de la Tierra o es castigo de la divinidad), la segunda, la filosofía idealista, evita esas explicaciones groseras, permite que la ciencia se encargue de investigar las causas naturales de los distintos fenómenos, pero en última instancia le niega a dicha ciencia la capacidad para estructurar una concepción científica del mundo. Y sin embargo, hace ya más de un siglo que Marx y Engels establecieron las bases generales de una concepción semejante.

La totalidad de las ciencias modernas se pueden dividir en dos grandes grupos, según la esfera de la realidad que estudien. De esa manera tenemos:

1) las ciencias de la naturaleza propiamente dicha, y 2) las ciencias de la sociedad. Las primeras se encuentran constituidas básicamente por la astronomía, la física, la química, y la biología. Las segundas, por la economía, la sociología, la política, la ética y la historia. Además de esas ciencias, existen otras que se encuentran, por así decirlo, a horcajadas sobre las dos esferas de la naturaleza y la sociedad. Tales son, por ejemplo, la antropología, la psicología, la medicina y la reciente cibernética. Finalmente, existe un conjunto de disciplinas que abarcan por completo las dos esferas antes mencionadas. Son las disciplinas matemáticas y filosóficas. Entre las primeras se destacan las distintas geometrías, las diversas álgebras, el cálculo y el análisis. Entre las segundas, se destacan la dialéctica, la lógica, la metodología, la ontología y la gnoseología o teoría del conocimiento. Por supuesto que, debido a que el objeto de estudio de todas estas ciencias particulares es en el fondo el mismo, es el universo objetivo, o mejor dicho un sector de ese universo objetivo, entre todas y cada una de ellas existen múltiples relaciones y nexos recíprocos. La unidad material del universo garantiza la unidad funcional de las diversas ciencias naturales, sociales, matemáticas y filosóficas.

En términos generales se puede decir lo siguiente: las ciencias de la naturaleza son aquellas que contribuyen de una manera más directa al incremento de la producción; en cambio, las ciencias de la sociedad son aquellas que contribuyen de una manera más directa a la realización de los cambios sociales e históricos (Mao-Tse-Tung). De un lado, las ciencias de la naturaleza se basan de manera fundamental en la teoría del materialismo dialéctico. Por el otro, las ciencias de la sociedad se apoyan básicamente en la teoría del materialismo histórico. Las teorías del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, pues, constituyen las concepciones básicas de la explicación científica del universo. Por eso se puede considerar que la filosofía científica, o sea, la filosofía que proporciona la visión científica del mundo, es la filosofía del materialismo dialéctico e histórico.

En la actualidad las ciencias, tanto naturales como sociales, o matemáticas y filosóficas, han alcanzado un alto grado de desarrollo. A partir de los datos y las explicaciones brindadas por ellas, se puede elaborar una concepción objetiva del mundo, una concepción científica del mundo objetivo. Dicha concepción contempla al mundo desde dos perspectivas distintas: 1) la de su estructura, o sea, la de su organización actual, y 2) la de su desarrollo, o sea, la de su evolución histórica. Sin embargo, ambas perspectivas se complementan en un enfoque total. Porque las ciencias han descubierto y demostrado con toda certeza que la realidad existente es una estructura en desarrollo, es decir, que no existe nada en el universo que no sea un proceso en evolución y cambio. El mundo, el universo mismo, está constituido por el desenvolvimiento progresivo de infinitos procesos estructurales. Pasemos ahora a ver cuál es la estructura general del mundo que nos ofrece la filosofía científica de nuestra época.

La estructura general del universo. La ciencia ha establecido que los procesos variados y distintos que observamos en el universo, desde las interacciones de las minúsculas partículas elementales que se encuentran en los núcleos atómicos o en los rayos cósmicos, hasta los gigantescos y asombrosos choques de galaxias (una galaxia es un conglomerado de millones de estrellas) en los

remotos confines del espacio, se hallan constituidos siempre por la misma realidad objetiva: son materia en movimiento. Ahora bien, la materia en movimiento tiene dos formas fundamentales de existencia: el espacio y el tiempo. Esto quiere decir que no existe ningún proceso en la naturaleza o en la sociedad que se manifieste fuera del espacio o fuera del tiempo. Todo lo que existe en el universo se manifiesta en un lugar determinado y en un momento determinado. En la vida cotidiana, eso se comprueba sin dificultad. La salida del sol por las mañanas, el florecimiento de las flores en ciertas regiones del globo terráqueo en la primavera, nuestro nacimiento y muerte, una huelga de obreros, una noticia en los periódicos, un ataque guerrillero, son todos fenómenos o procesos que se manifiestan en el espacio y el tiempo, en un lugar y un momento determinados. Pero además de eso, la ciencia ha comprobado que también en los procesos y cambios menos aparentes que acontecen en capas más profundas de la realidad, el espacio y el tiempo existen como formas meludibles de la existencia de la materia. En el interior del átomo, en las reacciones químicas, en los organismos biológicos, en el hombre y la sociedad, en los planetas y estrellas, los diversos cambios y acciones recíprocas se manifiestan como desplazamientos de masas y energías, es decir, como formas de movimiento de una materia espacio-temporal que constituye el fundamento de la estructura del universo en su totalidad.

Además de las formas fundamentales de la existencia de la materia en movimiento, la ciencia ha logrado descubrir diversos niveles de organización y distintas ramas de desarrollo. Gran parte de las veces, dichos "niveles" y "ramas" constituyen barreras objetivas que delimitan los sectores propios de las distintas ciencias particulares. De esa manera, la ciencia presenta en la actualidad un *panorama del universo estructurado poco más o menos de la manera siguiente*: el nivel más profundo constituido por las partículas elementales y los campos nucleares que estudia la física cuántica; el nivel de los núcleos atómicos con sus capas electrónicas que estudian tanto la electrodinámica como la química atómica; el nivel al cual se verifican las combinaciones y las descomposiciones de los átomos y moléculas que es el sector de la química molecular, orgánica e inorgánica; el nivel de las macromoléculas orgánicas con propiedades vitales específicas de asimilación, desasimilación y autorreproducción que examina la bioquímica; el nivel de los compuestos orgánicos que además de las propiedades anteriores son capaces de irritarse y desplazarse, y que constituyen el sector de estudio de la biología propiamente dicha. A partir de ese nivel se desarrollan dos ramas distintas, con un elemento fundamental común que es la célula, que son estudiadas por la botánica y la zoología. La rama que estudia esta última ciencia evoluciona a través de distintos niveles hasta llegar a la aparición del hombre, cuyo tema es objeto de la ciencia antropológica. El complejo desarrollo del sistema nervioso del hombre ofrece como último producto un reflejo consciente del mundo objetivo, y las formas básicas de dicho reflejo las estudia la psicología. Pero por otro lado, ya anteriormente al nivel de las composiciones y descomposiciones moleculares se ha desgajado otra rama de desarrollo, la de los compuestos moleculares que carecen de propiedades vitales específicas y cuya estructuración conduce a la aparición de los cuerpos en tres estados diferentes: gaseoso, líquido y sólido, que son objeto de ciencias como la termodinámica, la cristalografía y la mecánica. Esta rama se desarrolla a través de distintos niveles hasta

alcanzar aquéllos constituidos por los movimientos propios de los planetas y los fenómenos estelares lejanos, sectores que estudian la mecánica celeste y la física relativista respectivamente.

Con la aparición del hombre se llega a una esfera de la realidad nueva, la esfera de las interrelaciones del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Su nivel básico lo constituye el modo de producción, intercambio y distribución de los bienes materiales, temas propios de la ciencia económica. En un segundo nivel se encuentran las relaciones sociales secundarias y las formas de vida que estudia la sociología. De allí surgen diversas ramas: 1) la que comprende la formación de las instituciones sociales, 2) la que norma la conducta de la vida humana misma, 3) la que valoriza la actitud social del hombre ante la naturaleza, y 4) la que valoriza su actitud ante los otros hombres. A ellas corresponden las ciencias de la política, la jurisprudencia, la estética y la ética. Esta última estudia y explica el nivel culminante del comportamiento del hombre en la sociedad. Con ella se completa la estructura general del universo que la ciencia nos ofrece en la actualidad.

El devenir de la estructura universal.—Además de la estructura general anterior, la ciencia ha logrado desentrañar parte del desarrollo histórico propio del universo, o sea, el origen relativo de la estructura universal y su desenvolvimiento. En efecto, la ciencia se encuentra actualmente en capacidad de proporcionar una descripción aproximada del origen del hombre a partir de formas simias antropomorfas hará uno o dos millones de años; puede explicar con determinado grado de exactitud el origen de la vida a partir de ciertos compuestos químicos elementales (hidrocarburos, aminoácidos, proteínas, ácidos nucleicos) hará unos 3 000 millones de años; puede explicar el origen del Sistema Solar a partir de una nebulosa de gas y polvo interestelar hará unos 6 000 millones de años; y, finalmente, se encuentra elaborando la teoría adecuada para explicar el origen y la formación de los gigantes conglomerados de estrellas que integran los cúmulos estelares, las galaxias y las asociaciones galácticas. En resumen, con base en los datos que le ofrecen las diversas ciencias de la naturaleza y la sociedad, es capaz de desentrañar el desarrollo histórico del universo, al menos de aquel pequeño sector de dicho universo que alcanza a contemplar y estudiar.

Hoy en día el hombre cuenta con poderosos instrumentos para observar el cielo hasta distancias de unos 10 000 000 de parsecs. (1 parsec = 3 200 años luz = 30 700 000 000 000 de kilómetros.) Más o menos a esa distancia se encuentra, por ejemplo, la galaxia NGC 4594, una de las más lejanas a nuestro sistema. Por un lado existen grandes telescopios ópticos, como el de 200 pulgadas de Monte Palomar en los Estados Unidos, que se han desarrollado y perfeccionado a partir de los primeros que aparecieron en la época de Galileo en el siglo XVII. Además, en la actualidad se utilizan otros llamados “telescopios de radio”, que captan las ondas de radio provenientes desde las más remotas regiones del espacio. Con ambas clases de aparatos se ha podido calcular la existencia de unas 100 000 000 000 de galaxias en la región del universo en torno a nosotros. Este elevadísimo número de galaxias no agota de ninguna manera la totalidad de los sistemas estelares existentes, pues solamente representa a aquellos que se encuentran dentro de la zona del universo

“observable” en nuestros días, mediante el empleo de los instrumentos ópticos y de radio mencionados. Una de las tesis fundamentales que la ciencia ha establecido es la de que el espacio, como forma de existencia de la materia, es infinito, carece de límites. El espacio es infinito tanto en extensión como en profundidad, es decir, tanto en su ampliación “hacia fuera” como en las posibilidades de dividirse y subdividirse en magnitudes cada vez más pequeñas. Por lo tanto, el número hipotético de galaxias posibles también es ilimitado.

Pero bien, la explicación científica del origen y la formación de los sistemas estelares (galaxias) todavía no se encuentra elaborada rigurosamente, aunque no cabe la menor duda de que se avanza en esa dirección. Es de notar que el origen de las estrellas, que por así decirlo constituyen los elementos individuales que integran a dichas galaxias, se encuentra en la misma oscuridad. Pero su evolución intermedia sí ha sido aclarada en gran parte. En la actualidad es posible hablar de la “vida de las estrellas”, entendiéndolo por eso la explicación de su supuesta formación a partir de nubes de gas y polvo interestelar, la descripción de las diferentes etapas que atraviesan en su evolución y transformación, hasta que se reducen a cuerpos de tamaño menor, bastante oscuros, densos, en rápido proceso de enfriamiento (Ambartsumián, Hubble). Este ciclo de evolución general de las estrellas, se ha logrado obtener con base en el estudio comparativo de millares de estrellas pertenecientes a un mismo cúmulo pero de tipo diverso. Es decir, de estrellas que se supone se originaron a un mismo tiempo pero que ofrecen diversa luminosidad, temperatura, masa, dimensiones y composición química. El ciclo en mención arroja un tiempo de vida de cerca de 1 000 000 000 000 de años para las estrellas más viejas que se conocen, las cuales reciben el pintoresco nombre de “enanas rojas” (“Enanas”, debido a sus dimensiones reducidas, y “rojas” debido al color que les proporciona su temperatura poco elevada). Es de suponer que si ese es el tiempo de vida de los elementos individuales más antiguos de una galaxia, dicha magnitud temporal también señala aproximadamente el tiempo de vida de la galaxia en su conjunto, o al menos de determinados cúmulos de la galaxia. Por lo tanto, el origen de ciertas asociaciones estelares se puede retrotraer en la actualidad hasta una distancia de un billón de años en el pasado. Sin embargo, no se debe confundir el origen de una asociación estelar cualquiera con el origen del universo en su totalidad. Respecto al tiempo como forma fundamental de la existencia de la materia, la ciencia ha llegado a una tesis análoga a la que sostiene respecto al espacio. El tiempo carece de limitaciones en el pasado o en el futuro, es eterno. El tiempo es ilimitado tanto en la proyección de su flujo del pasado al futuro, como en la posible divisibilidad de dicho flujo. De ahí que, todo origen de un desarrollo histórico es relativo, supone la existencia de infinitas formas anteriores que se desconocen todavía. Así se completa el esquema fundamental de la concepción científica del mundo que establece que el universo es el conjunto infinito de todos los procesos materiales sucediendo en la infinitud del espacio y la eternidad del tiempo. Las 100 000 millones de galaxias detectadas hasta la fecha, cuyo origen bien pudiera remontarse hasta un billón de años atrás, sólo constituyen una fracción espacio-temporal infinitesimal del universo sin límites.

Concreticemos. Nuestro Sistema Solar consiste en una estrella central, el Sol, alrededor del cual gran nueve planetas, algunos de ellos provistos de

satélites naturales (planetas de dimensiones menores que giran alrededor de los primeros). Nuestro Sistema Solar se encuentra situado dentro de una galaxia a la que denominamos Vía Láctea. La Vía Láctea es un gigantesco conglomerado de cerca de 150 000 000 000 de soles, o sea, estrellas. Vista por medio de un potente telescopio y desde alguna distancia, digamos desde la galaxia M31 en la Constelación de Andrómeda que se encuentra a una distancia de 450 000 parsecs (unos 14 000 000 000 000 000 de kilómetros), la Vía Láctea ofrece el aspecto de una estrella de mar con un núcleo central prominente que gira con lentitud sobre un eje y un plano medio. En el universo observable existen muchas otras galaxias que se parecen en su forma a la Vía Láctea, y a todas ellas se las considera de un tipo llamado "galaxia espiral". La formación de la galaxia en su totalidad, como ya dijimos, se pierde en los remotos confines del tiempo en que se comenzaron a formar sus primeras estrellas, o sus primeros cúmulos de estrellas. Pero sobre la formación de nuestro propio Sistema Solar ya existe un poco de más claridad. Si bien las opiniones de los astrónomos y astrofísicos todavía muestran divergencias notables, existe una hipótesis, sostenida hace ya más de un siglo por Kant y Laplace, que en los últimos años se ha perfeccionado y ha logrado imponerse casi de manera definitiva. En términos generales, dicha hipótesis sostiene que tanto el Sol como los planetas que giran a su alrededor se formaron a partir de una enorme nube de gas y polvo interestelar, que en un principio pudo llegar a tener hasta unos 16 billones de kilómetros de diámetro. Al irse condensando, la nebulosa adquirió un movimiento de rotación cada vez mayor, al mismo tiempo que fue tomando la forma de un disco en cuyo centro se formó una condensación mayor: el Sol. Con el tiempo el disco se fraccionó formando pequeños cúmulos que giraron alrededor del núcleo central, los planetas. La gran cantidad de materia reunida en el núcleo central proporcionó la presión interna necesaria para producir el aumento de temperatura y las reacciones termonucleares que caracterizan a la estrella central de nuestro sistema. Por otro lado, es posible que un campo magnético formado entre ella y los planetas, funcionara como un freno para su rotación, eso explicaría por qué la velocidad de rotación del Sol es bastante inferior a la velocidad de traslación de los mencionados planetas (Hoyle). El tiempo de duración de todo este proceso todavía no se ha podido calcular con exactitud, y pudiera ser muy breve abarcando tan sólo unos cuantos millones de años, como pudiera prolongarse durante centenas de millares de millones de años.

También se ha elaborado una explicación científica bastante coherente del origen de la vida y su desenvolvimiento hasta la aparición del hombre. En efecto, una vez constituido el Sistema Solar, en uno de sus planetas, nuestra Tierra, se dieron las condiciones favorables para la realización de ciertas síntesis químicas que condujeron al apareamiento de la vida. Dichas condiciones incluyen: 1) una determinada magnitud de radiación ultravioleta proveniente del Sol; 2) una temperatura adecuada y una atmósfera de reducción; y 3) la presencia de ciertas sustancias simples como el agua (H₂O), el metano (CH₄), el hidrógeno (H₂) y el amoníaco (NH₃). Entonces, las sustancias simples mencionadas, bajo la acción de la radiación, se combinaron formando aminoácidos (experimento de Miller) y algunos gases remanentes como CO₂ y N₂. Ahora bien, los aminoácidos son los compuestos orgánicos básicos en la formación de las largas cadenas de ácidos nucleicos y proteínas,

sustancias que, a su vez, fueron y son los elementos fundamentales que constituyen la vida (Oparin, 1933). Una vez que la vida surgió en el planeta, hará unos 3 000 000 000 de años, se inició un largo proceso de evolución que condujo desde los organismos precelulares (virus, fagos), los unicelulares (protozoarios) y los multicelulares simples (esponjas, corales), a través de diversas formas marinas, anfibias y terrestres, hasta los vertebrados de sistema nervioso más desarrollado: los mamíferos. Entre ellos se destacaron los primates, que dieron origen a los grandes monos antropomorfos y al hombre mismo. La etapa de transición del mono al hombre se puede colocar en un período que dista unos 2 000 000 de años de nuestra época. Las investigaciones paleontológicas (estudio de las formas fósiles de organismos vivos) y antropológicas (estudio del hombre como ser biológico e histórico) realizadas en el último siglo han arrojado bastante luz sobre ese problema.

En efecto, desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días se han efectuado numerosos descubrimientos y excavaciones de fósiles simios y protohumanos, que explican la forma en que se efectuó la transición de los monos antropomorfos al hombre propiamente dicho. Los dos tipos principales de homínidos (es decir, de antropoides semihumanos de la misma familia de los hombres) son los australopitecos o “monos del sur” y los pitecántropos u “hombres-monos”. Los australopitecos fueron un tipo de monos-hombres que habitó el África del Sur hará un millón y medio de años o más. Tenían el cuerpo recubierto de pelos, caminaban en posición casi erecta, utilizaban mazos de hueso y cazaban mandriles y otros animales grandes para su alimentación. La mayor parte de los restos fósiles de estos monos-hombres han sido descubiertos recientemente, de 1940 a nuestros días (Dart, Robinson). Por otro lado, los pitecántropos constituyeron un tipo de hombres-monos más avanzados que los anteriores, habitaron regiones de la Isla de Java y de China hace aproximadamente medio millón o un millón de años. Su andar erguido fue ya definitivo, trabajaron rudimentariamente la piedra y llegaron a conocer el fuego. Además de eso, las vinculaciones gregarias se fortalecieron entre ellos y se les puede considerar, con razón, como los precursores directos del hombre en su sentido moderno.

Hace aproximadamente 100 000 años existió un nuevo tipo de hombre primitivo, conocido como hombre de Neanderthal (nombre de una región de Alemania donde se encontraron sus restos fósiles). Representan una etapa más elevada dentro del proceso evolutivo de la formación del hombre. Los hombres de Neanderthal trabajaron el hueso y la piedra con más refinamiento, utilizaron ampliamente el fuego, perfeccionaron sus métodos de caza, habitaron en cavernas y, desde el punto de vista biológico, habían adquirido rasgos anatómicos y faciales peculiarmente humanos. Por último, hace apenas unos 20 ó 30 mil años vivió un tipo de hombre al que se ha llamado hombre de Cro-Magnon, por la región de Francia donde se encontraron sus restos, el cual, por así decirlo, representa el tipo de hombre inmediato anterior al hombre moderno.

Una vez que el hombre fue surgiendo de la animalidad, sobre las relaciones gregarias naturales de la manada se fueron estableciendo vinculaciones más completas, las relaciones sociales, las cuales se fundamentaron en la principal actividad del hombre: el trabajo. Los diferentes modos en que el hombre

realizó su trabajo fueron determinando la forma de su organización social y el estado de su evolución. Hace unos 75 000 años todavía se encontraba organizado en hordas nómadas o seminómadas, se dedicaba principalmente a la recolección de frutos, a la caza y la pesca, en una etapa del desarrollo que se llama estadio del salvajismo superior. Posteriormente, su nomadismo se fue reduciendo, se produjo la división natural del trabajo especialmente entre hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, y se desarrolló la alfarería y el curtido de pieles. Se comenzaron a domesticar animales y a cultivar plantas, y entre los diversos grupos surgió la plaga de la guerra. Se organizaron las gens, comunidades de trabajo que fortalecieron los vínculos familiares, y posteriormente se agruparon en comunidades más grandes: las tribus. Hace unos 6 000 años aparecieron nuevas relaciones de trabajo y un aumento de la producción cuando millares de semejantes, generalmente los derrotados en las guerras, empezaron a ser sometidos a la esclavitud. Con el dominio de cierta técnica mecánica e hidráulica se lograron organizar grandes sociedades esclavistas en la China, la India y el Oriente Medio. Esas sociedades esclavistas llegaron a su mayor florecimiento en la Grecia y la Roma antiguas, aunque perduraron en el continente americano hasta después de las invasiones ibéricas del siglo XVI de nuestra era. Sin embargo, en la China, en parte de la India, en el Oriente Medio, en el Norte de África y Europa, la sociedad esclavista cedió el paso al desarrollo de la sociedad feudal. En dicha sociedad la principal contradicción en las relaciones de producción era la mantenida entre los terratenientes feudales y los siervos agrícolas. Con el descubrimiento de nuevas regiones geográficas y el adelanto de la técnica, se desarrolló el comercio y la manufactura, lo que condujo al deterioramiento del régimen feudal. La sociedad que surgió de sus entrañas luchó por la igualdad y la libertad teórica de todos sus miembros, pero en verdad concentró el poder económico y el dominio político en manos de unos pocos: los propietarios burgueses. Una sociedad nueva, la sociedad capitalista, se desarrolló en Europa y Norteamérica. A mediados del siglo XIX dicha sociedad se encontraba dividida en dos clases principales: la burguesía y el proletariado. El gigantesco adelanto tecnológico de ese siglo contribuyó a la agudización de la lucha de clases y estableció un sistema capitalista mundial: el imperialismo (Lenin). En la primera mitad del siglo XX el proletariado revolucionario tomó el poder político en diversos países y comenzó la construcción de una sociedad nueva. Una sociedad nueva, planificada y libre de la explotación de las clases trabajadoras, con sus medios de producción socializados. La Unión Soviética, diversos países de Europa como Rumanía, Polonia, Checoslovaquia, etc., la República Popular China y Cuba (primer país que realiza una revolución socialista en el continente americano), se encuentran entre las naciones que han alcanzado esa nueva etapa del desarrollo económico y social. En la actualidad, la lucha de los movimientos de liberación nacional contra el imperialismo norteamericano y los imperialismos europeos, constituye la última fase de transición de la sociedad capitalista a la sociedad socialista. En ella nos encontramos inmersos todavía, y sus convulsiones en forma de huelgas obreras, combates guerrilleros y otros movimientos de masas se evidencian cotidianamente. Parecen anunciar que en un día no muy lejano del nuestro, todos los trabajadores del mundo podrán celebrar la victoria definitiva sobre las clases explotadoras. La humillación del hombre por el hombre desaparecerá de la faz de la Tierra.

Este es, a grandes rasgos, el esquema del desarrollo histórico de la estructura universal que la filosofía científica ofrece en nuestros días. Dicho esquema completa en términos generales la concepción científica del mundo que tenemos actualmente. Claro está que, lo que aquí hemos expuesto, apenas si son generalidades y, por eso, hay aseveraciones que son algo inexactas. Por otro lado, a ustedes les pueden quedar muchas dudas acerca de infinidad de problemas que aquí sólo hemos tocado muy superficialmente, de problemas que surgen en la vida diaria o, incluso, de problemas de orden más profundo. De ahí que, quien desee formular una pregunta, puede hacerlo. Pueden preguntar cualquier cosa que les interese.

1ª PREGUNTA. Usted habló en un principio de que la religión y el idealismo se oponían a la ciencia, y yo quisiera saber cuál es la diferencia entre ellos, es decir, entre la religión y el idealismo.

RESPUESTA. Permítame explicarle. Yo hablé de la religión y de la filosofía idealista, no de la religión y el idealismo a secas. No hablé del idealismo a secas porque ese concepto, idealismo, incluye dentro de sí tanto a la religión como a la filosofía idealista. Por lo tanto, la religión y la filosofía idealista se igualan, o no ofrecen diferencias, en tanto ambas son concepciones idealistas del mundo. Pero por otro lado, la religión y la filosofía idealista se diferencian en el grado o nivel de su contenido, en la mayor o menor racionalidad con que explican al mundo. Las religiones aceptan toda clase de leyendas, narraciones inverosímiles y cuentos como verdaderos, siempre que emanen de un libro que consideren sagrado. Y lo más absurdo de esto es que cada religión tiene su libro que estima sagrado, con exclusión de los de las otras religiones. En cambio, la filosofía idealista trata de explicar racionalmente los fenómenos concretos del mundo natural y de la sociedad. Pero fracasa porque considera que la realidad objetiva, material, se encuentra gobernada o dirigida por un espíritu o idea exterior a dicha realidad. La religión es más emotiva, fabulosa, fantástica. La filosofía idealista pretende ser racional, aparenta basarse en las ciencias, es más mesurada. La religión desprecia abiertamente las ciencias, por eso acertadamente se ha dicho de ella que es el "opio de los pueblos". La filosofía idealista se limita a "sabotear" a las ciencias, por un lado les rinde homenaje pero por el otro les sacaba sus fundamentos teóricos. En fin, tanto la una como la otra se manifiestan históricamente y no cabe la menor duda de que la religión es una forma de idealismo más primitivo, que aparece varios milenios de años antes que la filosofía y que ahora prácticamente tiende a desaparecer. Para poder sobrevivir se ha visto obligada a fusionarse con determinadas filosofías idealistas que le sirven para sus propósitos, y se ha convertido así en teología. Por ejemplo, la religión Católica Romana que en verdad es teología tomista. En cambio, las filosofías idealistas propiamente dichas manifiestan una vitalidad mayor, y algunas de ellas, como la fenomenología y el logicismo matemático, pretenden incluso elaborar una concepción científica del mundo. Claro está, que les es imposible.

Otra diferencia entre las religiones y las filosofías idealistas puede ser su concepción de la divinidad y de una vida en otro mundo después de la

muerte. Todas las religiones disponen de un grupo de dioses, o de un solo Dios, y esos dioses o ese Dios son seres bastante concretos que han creado al mundo, a la humanidad, etc., y que intervienen en los asuntos de los hombres a cada rato: les ayudan en sus dificultades, les castigan por su comportamiento errado y se entrometen en su vida diaria y privada. Finalmente, si durante su vida el hombre observa una conducta que arroja un saldo positivo de buenas acciones de acuerdo con lo que los dioses o el Dios consideran que es "bueno", al morir va a morar con aquellos seres divinos y disfruta de toda clase de honores y placeres. Es el premio final que obtiene. Pero también puede ser castigado. Si el saldo de sus acciones es negativo, los seres divinos lo condenan a vivir en el fondo de un abismo en llamas, en las profundidades de la Tierra o sufriendo grandes tormentos. Algunas filosofías idealistas comparten estas fantasías con las religiones. Pero otras no. Por el contrario, rechazan esa concepción tan vulgar de la divinidad que la considera con facultad de castigar y premiar a los hombres como si fuera un reyezuelo cualquiera, además de que tampoco admiten que se dedique a estar fiscalizando cada actividad intrascendente del hombre. El Dios de algunas filosofías idealistas es bastante abstracto, depurado, es la idea del ansia del infinito, de lo ilimitado que existe en el corazón del hombre. Consideran que es incognoscible para nosotros y que en último término es trascendental a nuestra capacidad de pensar. Se encuentra "más allá de todo lo imaginable o previsible por el hombre" Esta concepción de Dios se acerca mucho a la posición objetiva que adoptan quienes alcanzan a concebir una representación científica del mundo. Recordemos que, en su tesis doctoral, el joven Marx escribió el lema siguiente: "No es ateo aquél que desprecia a los dioses de la chusma, sino aquél que atribuye a los dioses las opiniones de la chusma" Y que el hombre debe guiar su conducta en la vida en función del premio o castigo que obtendrá después, es una opinión de la chusma.

Esas son tal vez, algunas diferencias entre la religión y la filosofía idealista.

2ª PREGUNTA. Usted se refirió en algo a la transformación del mono en hombre, pero yo he oído decir que ya se probó que el hombre no desciende de los monos. ¿Qué hay de cierto en eso?

RESPUESTA. Los enemigos del adelanto científico, los teólogos y los filósofos idealistas, tergiversan el verdadero contenido de los problemas científicos, y los aprovechan para desacreditar a las ciencias y evitar que el hombre adopte una concepción científica del mundo. Ahora bien, el conocimiento científico no es un conocimiento absoluto de las cosas, sino un conocimiento parcial que se va mejorando, perfeccionando, haciendo cada vez más exacto. Precisamente por eso existe el progreso en las ciencias, porque ellas van profundizando cada vez más en el conocimiento de la realidad, porque van corrigiendo sus errores y descartando teorías falsas al mismo tiempo que elaboran teorías más consistentes y perfectas. Pero cuando la ciencia corrige un enfoque o reemplaza una teoría por otra mejor, sus enemigos la acusan de incompetencia y de ignorancia. Esto es enteramente absurdo. Un error no invalida una concepción general y varios errores que se corrigen tampoco. Por el contrario, la corrección de los errores denota un perfeccionamiento mayor, una mejora de dicha concepción. Por ejemplo, la concepción científica de la evo-

lución biológica propuesta por Darwin hace más de un siglo sigue en pie en nuestros días, si bien ha sufrido algunas modificaciones y se ha perfeccionado. Una de esas modificaciones se refiere a la hipótesis de que el hombre es un descendiente de los grandes monos antropomorfos. Pero fijémonos bien en qué consiste la modificación. En un principio, debido a la falta de datos paleontológicos, se consideró que los monos antropomorfos que todavía habitan algunas zonas de África y Asia, podían ser al menos familiares de nuestros antecesores simios. Es decir, que el gorila, el orangután y los otros grandes monos se consideraron en cierta manera como precursores directos del hombre. En la actualidad, se ha comprobado que el origen filogenético del hombre se remonta a una distancia de millones de años en el pasado. Esto quiere decir que la rama de los seres antropomorfos que se desligó de los simios propiamente dichos para constituir al hombre, es independiente de los grandes monos actuales. Estos constituyen otra rama de la evolución que se desgajó paralelamente a la rama prehumana, de un tronco común. Para aclarar esto con palabras sencillas: los monos actuales que podemos observar en el parque zoológico, no son semejantes a nuestros posibles abuelos antropoides, sino que más bien son primos nuestros. Con ellos tenemos abuelos comunes. El hombre continúa siendo un producto de la evolución biológica, el resultado más elevado del desarrollo zoológico sobre la Tierra. Pero su parentesco verdadero con otros animales vivos, como los monos antropomorfos, es más indirecto.

Entonces, en relación a los monos actuales se puede sostener que “el hombre no desciende de los monos” Los enemigos de la ciencia toman esa aseveración como si fuese absoluta, lo cual es falso. Porque si bien es cierto que los hombres no descienden de los monos actuales, también es cierto que sí desciende de otros monos antropomorfos que existieron hace unos cuantos millones de años, y de quienes ya se han descubierto abundantes restos fósiles.

3ª PREGUNTA. Antiguamente la Iglesia Católica perseguía a los científicos e incluso quemaba vivos. Pero ahora tiene menos poder. Yo quiero preguntar si los científicos gozan en la actualidad de entera libertad para desarrollar sus labores o si todavía los persigue la Iglesia.

RESPUESTA. Me parece que su pregunta merece una aclaración previa a la respuesta. La aclaración es la siguiente: no sólo la Iglesia Católica persiguió a los científicos en la Edad Media (la época feudal de Europa), sino que todas las instituciones que expresaban los intereses de las clases feudales dominantes. El modo de producción feudal, basado en la explotación agrícola y la economía familiar de siervos y campesinos, no necesitaban casi en absoluto del desarrollo científico o técnico. Por eso, en la sociedad feudal se reprimió de la manera más brutal todo intento de explicar racionalmente a la naturaleza. Pero al descubrirse los nuevos continentes, aumento el comercio y la antigua artesanía medieval comenzó a ser desplazada por la pequeña manufactura de tipo semicapitalista. La burguesía incipiente comprendió la importancia de la investigación racional y de la experimentación. Bacon, Copérnico, Giordano Bruno, Descartes, Gilbert, Harvey, Galileo Galilei lucharon por liberar a la ciencia de la naturaleza de las trabas del dogmatismo escolástico. Entonces, la Iglesia Católica y todas las instituciones que representaban los intereses de la nobleza y el clero feudal, los persiguieron enconadamente. Por eso, al mis-

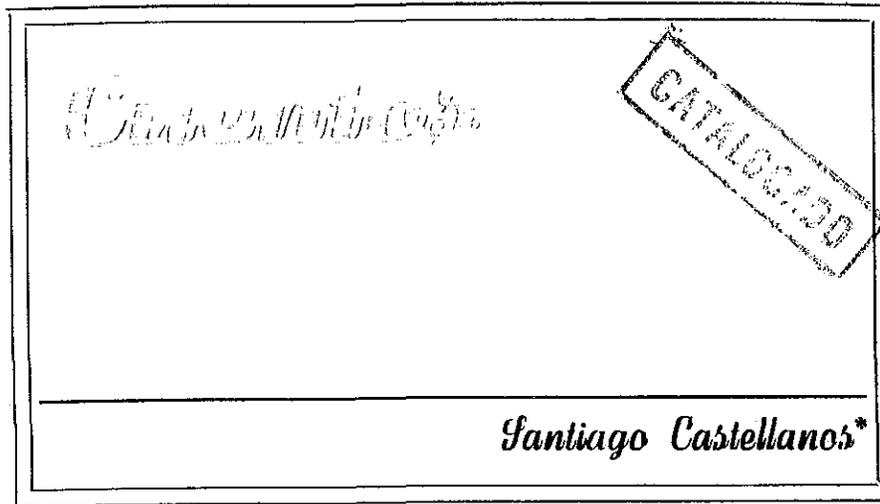
mo tiempo que luchaban por hacer progresar a la ciencia, muchos intelectuales mantuvieron una actitud prudente ante la teología. En el fondo, se trataba de que la religión continuaba siendo útil para someter a las masas populares, a los campesinos y al incipiente proletariado manufacturero. Pero al radicalizarse la lucha contra los remanentes feudales en toda Europa, los pensadores burgueses llegaron incluso a atacar directamente a la religión (Voltaire, Rousseau, Kant). Luego, al triunfar definitivamente la burguesía, el panorama sufrió un cambio profundo. La filosofía burguesa dejó de ser progresista y en su lugar surgió una concepción irracional del mundo, una concepción idealista y reaccionaria. La burguesía olvidó sus antiguas rencillas con la nobleza y la teología, y se aprestó a combatir a la nueva clase revolucionaria: el proletariado. Pero no necesito perseguir a los investigadores de la naturaleza con la misma saña que lo habían hecho la Iglesia y los señores feudales. El mismo modo de producción capitalista, al pasar de la manufactura a la industria mecanizada, estableció un vínculo dialéctico con la ciencia de la naturaleza y la técnica experimental. Por un lado, se apoyó en ellas. Por el otro, las estimuló en su desarrollo. El Estado nacional burgués, que desplazó a la Iglesia como principal poder político dentro de la sociedad, elaboró su ideología propia, el idealismo filosófico que, al menos formalmente, rinde homenaje a las ciencias. ¿Quiere esto decir que el investigador científico goza en la sociedad burguesa de entera libertad para desarrollar sus labores? Ahora podemos pasar a responder esa pregunta que se nos formuló.

Ante todo debemos notar que la Iglesia y las instituciones religiosas en general carecen, en la sociedad capitalista, del poder necesario para imponer sus puntos de vista de manera directa y violenta. Dicho poder sólo lo tienen en aquellas sociedades en que el tipo de producción organizado es todavía marcadamente feudal, como por ejemplo, algunos países de América Latina, África y Asia. Pero incluso en esos países, las posibilidades reales de imponer directa y violentamente sus opiniones tampoco son muy grandes. Esto se debe a que cada región del mundo, cada nación, sin importar cuál sea su modo de producción, se encuentra encajada en el contexto mundial de naciones, y a ese nivel existen dos bloques principales: el bloque de países capitalistas y el bloque de países socialistas. Entre ellos se encuentra un tercer bloque que cada día crece en importancia: el bloque de los países que luchan por superar sus atrasadas estructuras económico-sociales, que luchan por su liberación nacional. Entonces, la Iglesia y las instituciones religiosas en general, carecen de la base social a nivel mundial para perseguir a la ciencia como lo hicieron hace 400 ó 500 años. Es más, la Iglesia y las instituciones religiosas, al verse superadas por el mismo desarrollo histórico de la sociedad, han tratado de adaptarse a las nuevas formas de estructuras sociales y políticas, y se han convertido en abanderadas de una especie de "capitalismo reformado", en donde la brutal explotación de los trabajadores trata de ser ocultado bajo un manto de "bondad cristiana" (seguros sociales mínimos, pequeñas dosis de cultura, etc. en resumen, "democracia cristiana"). De ahí pues, que en la actualidad se pueda sostener que ni la Iglesia ni la religión persiguen abiertamente a los hombres de ciencia, o, al menos, no los persiguen y los humillan como lo hacían antaño.

La Iglesia y las otras instituciones religiosas se encuentran en gran parte sometidas a los intereses de la clase capitalista, y su comportamiento se adapta

poco más o menos a los intereses de dicha clase. Si alguna coyuntura les ofrece la oportunidad de atacar directamente a la ciencia, lo hacen en forma "teórica", impotente, ó bien acuerpando las actitudes anticientíficas de los Estados burgueses y de las clases dominantes en general. Pero, ¿existe entera libertad de investigación científica en las sociedades capitalistas? Ni mucho menos. La persecución de los hombres de ciencia se continúa realizando hoy en día, en forma análoga a lo que sucedía en la sociedad feudal. Pero el grupo de hombres de ciencia perseguido se ha desplazado. Como afirmamos hace un momento, el modo de producción capitalista permite y necesita de cierta libertad en la investigación de los fenómenos de la naturaleza, pues extrae de dicha investigación consecuencias técnicas que refuerzan su sistema social. Pero, al mismo tiempo, no permite ni necesita una verdadera investigación científica de los fenómenos y procesos sociales. Por el contrario, necesita ocultar la miseria, la degradación cultural y moral, en una palabra, la explotación económico-social a que se encuentran sometidas las clases mayoritarias de la sociedad. Aquellos hombres de ciencia que se dedican a investigar de manera objetiva y sin prejuicios el sistema social capitalista en su conjunto, son perseguidos de manera encarnizada por el Estado burgués. La muerte no queda excluida como posibilidad. Y la persecución se extiende también a aquellos intelectuales, escritores, artistas o investigadores de la naturaleza, que se manifiestan de acuerdo con los análisis científicos del mencionado sistema social.

En resumen: los científicos todavía no son libres para desarrollar su labor de investigación. Sin embargo, la persecución actual no es dirigida por la Iglesia Católica, aunque ella en parte estimula su ejecución. El actual encargado de reprimir la libertad de investigación es el Estado burgués, representante de las clases capitalistas. La represión va dirigida principalmente contra los hombres de ciencia que se dedican a investigar sin prejuicios la realidad social y descubren lo inhumano del sistema capitalista. Pero los científicos de la naturaleza no se encuentran completamente a salvo de ella. Giordano Bruno y Servet fueron condenados a la pira por la intolerancia religiosa. El gobierno de los Estados Unidos condenó a la silla eléctrica a un matrimonio de físicos atómicos, Ethel y Julius Rosenberg, por el delito de considerar que el futuro de la humanidad se encontraba en el socialismo. De 1600 a 1950, los métodos han cambiado pero la finalidad es la misma.



CUTJAN CUYAMET

—¡Atención atención ¡todos a prepararse!!!

Año de 1944. Pasos apresurados. Ruidos metálicos, como si una quijada enorme se aprestara a masticar. Voces agitadas. Susurros. Presagios girando en aquel cielo gris, como bandadas de pájaros ciegos y alarmanes. Un troquel inmenso que va acuñando seres frágiles, propensos a desmoronarse.

—¡Se han sublevado Hay muchos oficiales complicados en el asunto. Dice mi sargento que la cuestión está realmente fea. !!

—¡Y se les ocurre enviarnos a nosotros La cuña para que apriete debe ser del mismo palo !!

—¡Qué tonteras estás diciendo . ? ¿Acaso olvidás la disciplina? ¡Vamos, acompañame y no hagás comentarios estúpidos !!

La furia desatada. Furia de dos filos, aletazo petrificado en el aire, presto a descargarse. Mano implacable que dibuja rostros para seguir golpeando. Furia delgada que se filtra entre los huesos. Furia reseca de tanto correr sobre cuerpos calcinados. Todo un verano de bordes agresivos girando incontenible. Un golpe, una caída y aquel estertor que se debate por encajarse en una garganta que el sol ha endurecido. Es la furia de un hombre contra todos los hombres, es un cuchillo atroz que corre vertiginosamente deshilando cuerpos.

—¡El levantamiento ha sido sofocado, mi General !!

(*) Joven cuentista salvadoreño. Nació en 1941. Se ha hecho merecedor a varios galardones, entre ellos el 2º lugar en la rama de Cuento en el Certamen Centroamericano de Quezaltenango, Guatemala, 1967.

El odio en los rincones, manso, imperceptible. El odio y la sangre mezclados, confundidos. El odio enquistado en las viejas paredes de adobe. El odio abrazado a valles y montañas, como una hiedra que crece impetuosa, que ahoga, que va levantando cercos. El odio tronando como un dios enfurecido. El odio como un viento negro que enluta esperanzas y amontona sombras alrededor de seres simples. El odio como un puño que golpea misericorde y aprieta sueños, hasta pulverizarlos.

—¡Me extraña tu actitud, Ciriaco, siempre te consideré un hombre con agallas, pero esta vez te has portado como un cobarde !!!

—Déjame, quiero estar solo, necesito pensar. ¡Vos no podés comprender lo que me sucede !!!

—Te aprecio, lo sabés, y por eso te digo que tengas cuidado. Tu actitud en estos días ha sido de abierta oposición y hostilidad hacia el gobierno. Acaso no entendés que sos un soldado, que la disciplina, la fidelidad, la obediencia, son partes de nuestra vida en estos cuarteles ? Temo por vos, Ciriaco, por tu vida. Ayer te negaste a dispararle a los últimos revoltosos. Vacíaste la carga en el aire. ¡No, no digás nada, que lo ví todo !!

—¡Pronto terminaré la platada, y te juro que no volveré a empuñar un fusil. Me dan asco. Me resulta incomprensible que con él se puedan tronchar vidas con tanta facilidad !!

—¡Vos sos un loco, Ciriaco!!

—¡No, García, no soy un loco ! Si estuvieras en mi lugar harías lo mismo. Si tuvieras la cabeza llena de recuerdos amargos como yo, harías lo mismo. Si, García, harías lo mismo !!

—¿Y después que esto termine, para dónde vas a agarrar ??

—Para mi pueblo, pero no llevo la intención de trabajar y buscar mujer, tener hijos y hacerme viejo. No, voy nada más a encontrarme con el recuerdo de mi tata, a buscarlo por aquellos montarrales, en algún lado tienen que estar sus huesos !

Izalco se levanta sencillo y desnudo, prendido a la tierra con avidez vegetal y cósmica. El llanto corre impetuoso, penetra en sus socavones, conmueve su estructura de siglos. El llanto gira pariendo inviernos. Es un perro que ronda las pupilas y que pugna por salir, por echarse a trotar sobre los recuerdos amontonados

En los alrededores de aquella ciudad transcurrieron los primeros años de Ciriaco, años de congojas ocultas, deslizándose lentos, casi a rastras, junto a una madre enferma y consternada y un abuelo huraño, pensativo, que corría a refugiarse en los rincones desde los cuales alzaba el puño sarmentoso mientras lanzaba maldiciones tumultuosas, para después escupir con furia irrefrenable, con asco, acremente. Doce años se han sucedido desde aquellos días de espanto y locura. Años desgastados en lamentar la muerte de aquel que fuera sombra y sustento y que al filo de una tarde tenebrosa, de minutos encrespados, cayera abatido frente al desenfreno de plomo, ante bocas ululantes y cubiertas de flema.

Cinaco es ahora una sombra abrazada al tiempo, una sombra inquieta, en fuga constante. Doce años han aovado en su cerebro, y hoy vive alucinado, apresado en un sopor asfixiante. Comprender su pasado, aceptarlo en toda su crueldad, le resulta harto difícil. Aunque se empeña en salir no logra abandonar aquella tumba gigantesca en donde un alud de cadáveres continuán gimiendo, con una cifra cabalística sobre el pecho.

Antes de aquel año fatídico y para cada celebración de los Santos Patrones del lugar, su tata era seleccionado para personificar al Cutjan Cuyamet, en un baile tradicional con el que se representa la caza del tunco de monte.

Cinaco aún puede recordar, con asombrosa claridad, la última vez en que su padre, mientras araba de uno a otro lado del inmenso potrero, iba repitiendo maquinalmente la parte final de dicho baile, cuando va cazado y muerto el tunco, se le reparte en forma figurada entre las personalidades del pueblo con la intención de ridiculizarlas:

Chan no lomu,
chan tu mayordomu.
Ni gordura,
ya guichan señor cura.
Ni ish,
ya guichan Luis.
Ni lengua,
ya guichan ña Rosenda.

Así transcurría esa exhibición popular, provocando carcajadas entre la concurrencia alegre, tumultuosa, indiferente al fondo trágico y doloroso de aquella danza. Para Cinaco, su tata era el mejor Cutjan Cuyamet de aquellos contornos. Pleno de gozo, perdido entre la algarabía, reía de los saltos ágiles, del movimiento acompasado de la complicada armazón de bejucos cubierta con el desgastado cuero del jabalí, bajo la cual su tata resoplaba, fatigado, ante los ataques de sus perseguidores.

Igualmente perseguido, como un Cutjan Cuyamet, había muerto. Y la imagen de aquel hombre pisoteado, con una rasgadura profunda en el pecho, se reflejaba en su cerebro, en el que paulatinamente, como sobre una piel raída, la fiebre se iba colando, galvanizando sus antiguos pesares

—¡Tata tata No No el baile las ametralladoras No.
no no !

—¡Cinaco Cinaco ¿qué te sucede, hombre ?

—¡No, no es nada García. Creo que no estoy bien. Me duele la cabeza,
nada más !

Aún despierto, la imagen de su tata ametrallado se mete en sus pupilas. Cinaco se esfuerza por transportar a su memoria hechos, circunstancias y personas, pero los recuerdos permanecen anclados en un fondo viscoso, y no encuentra una salida, ningún centímetro abierto que le permita atisbar y recuperar su lucidez. Sólo presente estrecheces, una sobre otras, como láminas gruesas, y bajo ellas, su angustia aplastada contra otro promontorio de láminas

asfixiantes. Pero logra por fin adelgazar su desesperación y se filtra sigilosamente en su pasado, y torna, muchos años atrás, a los mismos lugares que sirvieron de escenario a la bestial masacre. Recuerda con nitidez aquellas noches interminables, noches espesas que cimbraban azotadas por una tempestad de plomo calcinante. Aún lo deslumbran los mil destellos que parpadeaban en aquel cielo, sobre aquella tierra, en aquellos días, y tiembla al recordar el retumbo infernal que se iba saltando entre breñales para perderse finalmente en las oscuras cañadas. La Guardia Cívica aullaba con ferocidad y apretaba el gatillo con fruición. Centenares de cuerpos rodaban por el suelo y allí quedaban, como pústulas sangrantes sobre aquellas latitudes, abiertos los ojos implorantes y apretados los puños, como si arrastraran consigo todo el cúmulo de miseria y opresión que en vida soportaron. El aullido de los perro se agudizaba y se extendía como un grito grueso dentro de un túnel estrecho. A veces se producía un silencio profundo. Se desplomaba la vida, caía sin que se le percibiera. De repente, sonaban nuevos disparos y los ayes se mezclaban a las blasfemias de los criminales.

—¡Mi General les envía un fraternal saludo. Ustedes han sabido defender la patria con valentía, arrojo y férrea decisión ejem ejem García, de un paso adelante !

El sol cae vertical, implacable. Cutjan Cuyamet está en medio del cuartel, desarticulado. Cinaco lo contempla absorto. Le duele verlo así, desangrado, con mil cuchillos de piedra clavados en el cuerpo, tendido hasta el infinito. La rigidez de aquella carne agujereada lastima las yemas de sus dedos. Le acongoja su muerte tantas veces repetida. Cutjan Cuyamet permanece allí, ante sus ojos desorbitados, sobre esa tierra maldita que gime y tiembla bajo su peso, como si un sollozo enorme le agitara las entrañas

Pero Cutjan Cuyamet volverá. Cinaco lo sabe con certeza absoluta. Casi puede percibir el rumor de la sangre que retorna de un millar de surcos, y logra verlo al fin, convertido en un sólido relámpago que golpea, que busca una huella para empezar a morder el talón.

—¡Que el ejemplo de García sea un estímulo y que se sientan orgullosos de ser soldados, fieles guardianes de nuestra sociedad ejem ejem Mi General le envía un fuerte abrazo, García, y esta carta, muy conceptuosa por cierto, ejem ejem que considero muy estimulante para usted !!

Gritos. Carcajadas golpeando el alma. Gemidos. Lamentos. Las mismas carcajadas y el mismo golpe en el alma. Cuerpos cobrizos con mil agujeros. Agujeros por donde asoma una pupila llena de sangre. Violaciones. Jadeos de bestia en celo. Protesta untada con mierda y sangre. Súplicas. Burla y humillación. Cuerpos colgados, con el último grito deslizándose entre los labios. Cuerpos carcomidos por una fuerza terrible, como si un viento salado los envolviera.

—¡Te enteraste, lo viste, vamos, decilo !!

—¡Sí, mi coronel habló muy bien de vos Nadie se atreve a dudar de tu valor. Vos sos todo un hombre !!

—¡Mirá la carta que me hizo llegar mi General. Me trata como si fuera chero suvo y me manda decir que quiere hablarme personalmente !!

—¡Sos un valeroso, García, matar cinco hombres es una tarea muy difícil !!

—¡Creyeron que iban a poder conmigo, pero se jodieron. Allá en el valle siempre he tenido fama por mi puntería. Y vos, nada, ¿verdad ?

—¡Tuve miedo, pero de matar, no de morir. Eran muchachos jóvenes, llenos de vida, de ilusiones. Me dieron lástima. Sentí lástima, eso es todo !!

—¡Es lo único que merecían, por revoltosos, por indisciplinados, por traidores a la patria !!

La noche se aproxima avasalladora. Todos duermen. Aquel galerón parece una fragua de enormes proporciones. Hiede a sudor, a orines, a cuerpos vapuleados. Ciriaco permanece despierto. Algo en su interior se ha desplomado. Siente que una fuerza tremenda lo saca de la realidad para lanzarlo hacia aquel pasado que se abre para recibirlo.

Recuerdos estrujantes se abaten sobre su alma, y mientras se empeña en continuar recordando más se acrecienta su furia, pero la protesta se le despedaza en la garganta. Los gritos de los condenados continúan resonando en sus oídos, como metales locos de un mineral que se desborda, gritos cortos según la distancia que ha recorrido el plomo hasta los cuerpos de aquellos infelices, y profundos, muy profundos, como la extensión vertical de una vida. La imagen de su tata, su cuerpo convertido en una vana inútil y su rostro disfigurado, es el recuerdo más fiel de Ciriaco.

Aquella noche última, en la que viera aún con vida a su padre, él le pidió que le repitiera las frases finales que se pronuncian al terminar la representación de Cutjan Cuyamet:

Ni tuchi,
ya pal ña Luci.
Ni tapash,
ya guichan Macash.
Ni untu,
ya guichan tu dijuntu.

Luego la voz se le había quebrado en mil pedazos, como si un amargo presentimiento la hubiera martillado.

Movimientos desapercibidos. Susurros. Firmeza en las palabras. Decisión para lanzarse al vacío enorme de la muerte. La soldadesca corre, fusil en mano, a cumplir con su deber. Son jóvenes rústicos, cuerpos morenos hoy ennegrecidos por un odio que les ha sido dosificado. La disciplina los conduce a matar o a morir. Tal vez se pregunten el por qué de aquella sinrazón. Es posible que algunos sientan lástima de matar, temor de morir, y que otros se regocijen ante la probabilidad de tumbar unos cuantos revoltosos. Ciriaco camina sin prisa. No le agrada aquella disyuntiva de matar o morir. La vida, a despecho de lo cruel que ha sido, se le antoja apacible. Pero es un soldado y es su obligación cumplir.

El hambre ha recorrido todos los caminos. Es un hambre que golpea los entresijos del alma. Hambre terrible. La vida se diluye precipitadamente, hasta quedar reducida a un montón de bocas, inútiles, abiertas y suplicantes, mientras el hambre continúa picoteando cuerpos. El hambre que mina, corroee, enloquece, desespera. Un hambre subterránea que va pegando los intestinos a la tierra.

Su tata colmó en un instante su existencia frágil, cubierta de agujeros, huecos grises por donde la miseria había transitado, cavidades que el odio y la furia habían rebasado. Y en esos pocos días, treinta mil Cutjan Cuyamet se doblegaron ante el empuje feroz de aquella terrible fuerza. Treinta mil Cutjan Cuyamet perseguidos, cazados y repartidos.

García evade los ojos inquisidores de Ciriaco. Prefiere contemplar el cielo tranquilo, azul, sin ninguna nube que lo transite. García no alcanza a comprender aquella circunstancia en la que hoy se ha visto envuelto. Ha sido designado para formar parte de un pelotón de fusilamiento. Lo que menos esperaba era que entre aquellos condenados estuviera Ciriaco, el cual había desertado meses atrás. Hoy los sentimientos de García se han bifurcado, como dos torrentes amputados a un mismo ramal. Coágulos oscuros van sorprendiendo sus arterias. Un alarido inmenso le asciende hasta la garganta para despedazarse sin alcanzar a brotar. Hay un baluceo inútil. La muerte va ganando trecho. Derriba las últimas fortificaciones. A su paso todo queda marchito, amarillento, hediondo.

Ciriaco contempla con indiferencia aquellos cinco agujeros, cinco cuencas por donde cinco pupilas endurecidas se van a precipitar sobre él, a hurgar entre su piel hasta encontrar las ataduras de su vida. García permanece firme. Disciplinado. Fiel. Ciriaco imagina que aún debe cargar la carta, sucia de tanto manoseo, que le enviara el General

El día viene lanzando vidrio sobre los montes. Ciriaco sabe que muy pronto va a morir, que sucumbirá ante aquella avalancha de sangre. Pero no tiembla. Hay firmeza en su pulso, decisión en sus ojos que permanecen abiertos frente a los últimos caudales de luz. Ciriaco imagina que segadores de pupilas desmenuzadas acudirán presurosos a cortar su estatura rústica, vertical. Presente que aquel amanecer tiene bordes filosos, como si la noche le hubiera devastado sus asperezas

— ¡Atención !

-- apunten

— ¡ fuego !!

Diciembre de 1944. El mismo rostro perplejo izando muecas sobre cuerpos derretidos. Un viento cáustico y grueso derribando aristas. Manos invictas. Manos postradas. Pájaros abominables persiguiendo sollozos, devorando gritos y blasfemias

LA BENEMERITA

“Los agentes de la Guardia Nacional pueden allanar, en el cumplimiento de sus obligaciones, cualquier jurisdicción de la República, y especialmente en la persecución de los jornaleros y operarios que hayan faltado a los compromisos contraídos con los agricultores, y en la persecución de malhechores de todo género”

Art. 78 — LEY AGRARIA

— ¡Yo quiero ser autoridad !

Es una tarde lluviosa, de luces ammoradas, de espacios sobrecogidos. El viento se filtra por las rendijas del rancho, agresivo, buscando a tientas la piel para atormentarla, luego escapa, aullante, y se dedica a golpear la tierra con rabia incontenible. La llama oscilante del candil se va empequeñeciendo inexorablemente, vencida bajo el peso de aquellas sombras despiadadas. Desde un rincón, la vieja Remigia respira ruidosamente, parece pronta a estallar, como si un grito de furia le ascendiera y estuviera a punto de brotar, colérico y punzante, por su boca desdentada. Crispín se siente avergonzado de sus palabras, de aquella frase que por un extraño impulso ha pronunciado. El sólo anhela llegar a ser autoridad, lo cual no le resulta absurdo de ninguna manera. Anda frisando los 19 años y ansía abandonar aquellos lugares, irse a la capital y vestir el uniforme de la Guardia Nacional, para sentirse temido y admirado, con sus botas relucientes, el fusil al hombro, resguardada su vida y sus más vulgares necesidades. Desde hace algunos meses ha venido madurando aquella idea, y por fin se ha atrevido a comunicársela a su nana. Crispín no desconoce el asco y la repugnancia que cualquier referencia a la autoridad provocan en ella, aunque ignora la razón de aquella repulsa. No obstante, ha llegado a entusiasmarse pensando en la enorme satisfacción que puede darle a su nana siendo partícipe del poder maravilloso de disponer de la vida y hacienda de los demás. La vieja Remigia se levanta calmosa y dirigiéndose hacia el fogón enciende un cigarro, da varias chupetadas, y se decide a hablar, con palabras secas, martilladas antes de ser pronunciadas:

— ¡Si autoridad para andar quebrando vidas, como quien quebra varas autoridad para entrar en los ranchos a patadas y a culatazos, como si no mereciera respeto la vida de los demás — autoridad para llevar la muerte en la cintura y hacerla vomitar cuando te diera la gana ! ¡Son puras mierdas tuvas, Crispín !

El muchacho se siente ofuscado, herido en su amor propio, frustrado en su intento de hacerle comprender a ella lo mucho que significa la cristalización de aquel deseo. Vencido, se hunde mucho más en su tapesco, saca un trozo de tabaco, lo muerde, y lentamente lo comienza a masticar. Trata de reconfortarse con aquel líquido viscoso, amarillento y hediondo, que como una miel áspera desciende por su garganta

Remigia se ha ido a sentar nuevamente al taburete. Sus ojos pequeños, ambarinos, como dos soles moribundos, se esfuerzan por escudriñar las sombras, en busca de una respuesta, de una salida a aquella angustia largamente acumulada, de un alivio a aquel dolor empozado durante largos y agobiantes años, y hoy removido en forma mesperada. El viento arrecia sus golpes, y la vieja vuelve a experimentar aquellas alucinaciones, aquel sopor que la sofoca más y más

—¡El 22 es la cosa ya todo está preparado Nadie nos podrá detener

—Si, Jacinto, al fin nos vengaremos de los patrones Hasta he perdido la cuenta de los golpes recibidos, pero no pienso contarlos cuando me corresponda devolverlos, porque voy a golpear hasta que las manos se me deshagan

—¿Y la Remigia qué dice ? ¿Está conforme ?

—Tiene miedo, ya vos sabés cómo son las mujeres. Se niega a que Felicia no se aliste en los grupos rojos. Dice que es apenas un muchacho, que es muy joven para morir o para matar, pero yo creo que 18 años son suficientes para hacer cosas de hombre

—¡¡Tratá de convencerla. Decile que necesitamos al muchacho !!

—¡Haré lo que pueda, Jacinto !

El plomo se disuelve en las arterias y está formando coágulos de muerte. Un grito incontenible viene abriendo cauces profundos en todas las gargantas, y se escucha un alarido enorme, que golpea con exasperación aquellas latitudes petrificadas. Hombres micosos se lanzan a la más feroz persecución. Buscan la raíz honda y extensa de aquella insurrección, con uñas y dientes remueven la tierra, tratando de encontrar los orígenes de aquella vertiente de hombres hasta ayer humillados, con el rostro pegado a los surcos, e inesperadamente erguidos, dispuestos a vencer o a dejar la vida palpitando sobre los campos desplegados.

—¡¡India comunista Métnale tierra en el hocico, para que vaya a disfrutarla al otro mundo ja ja ja ja ja ja !!

Los zopilotes empiezan a formar sus círculos fatales, principio y fin de vidas y esperanzas. Cuerpos derrotados huyen hacia el monte, tratando de evadir aquellos feroces aletazos, esforzándose por escapar de aquellos perros sarnosos, con trazos de muerte y desolación, que ventean agresivos el olor de la sangre violada bajo el sol y que ya comienza a disecarse en las arterias. Los gritos recuperan su fuerza y su extensión, son torres alzadas sobre el viento, que finalmente se desploman, ante un silencio persistente y corrosivo

—¡¡Trató de escaparse el cabrón, pero lo cosí a balazos ja ja ja ja ja ja ja !!

El sol está sembrando tibiezas en el polvo alucinante de todos los caminos, es un sol grávido que se obstina en parir hogueras diminutas sobre aquellos cuerpos vencidos, hasta hacerlos reventar, como frutos de sangre y flema.

Es un sol colérico que gira en el cielo intensamente gris y que propicia cuchalladas reseca sobre la piel de aquellos infelices ablandada a golpes y escupitajos.

— ¡Filiberto García acaba de regresar dice que en la Guardia se gana bien y que uno hasta tiene chance de recoger algunos centavos Yo podría traerte tus cositas

Temeroso, Crispín ha vuelto a hablar. Escupe una y otra vez aquella miel viscosa, mezcla de tabaco y saliva, y se remueve mucho más inquieto, esforzándose por lograr que su nana le comprenda y le ayude. El viento cesa algunos instantes en sus golpes, luego se aleja, se mete gritando por las hondonadas, estremece las barrancas y sube más aspero, más arrollador. Las últimas palabras de Crispín han quedado resonando en sus oídos, como metales furibundos, rabiosamente sonoras; a Remigia se le antojan piedras incandescentes vertidas sobre su cerebro frágil y tembloroso. Sin poderlo evitar, un gesto de asco se pinta en la piel rugosa de su rostro.

— ¡Bah, dinero ganado a costa de la humillación de los demás. A mí no me vengás con babosadas. Ya te lo he dicho, son tonteras que se te han metido en la cabeza

— ¡Pero, mama, si lo único que yo quiero es ser autoridad

— ¡Sí, autoridad para sentirte más hombre que los demás autoridad para pasar sobre todo lo que se te antoje

— ¡Además, a uno le enseñan a leer, y si uno quiere puede seguir la carrera militar

El viento ha retornado, más impetuoso. La lluvia arrecia y mete su aliento en el rancho. La vieja Remigia hace desesperados esfuerzos por desalojar aquella bruma de recuerdos que lenta, sigilosamente, retornan para envolverla. Nadie mejor que ella conoce el verdadero significado de la palabra autoridad. Es el santo y seña para pisotear vidas, como quien machaca hojas podridas. En nombre de la autoridad le amputaron a machetazo limpio los dos ramales más vigorosos de su vida, hoy reseca bajo la tierra, para siempre abandonados, sin la savia que los hiciera cantar y llorar sobre los surcos. En nombre de la autoridad la obligaron a presenciar la muerte de su hijo, allí nomás, en el patio del rancho, junto a las matas de izote, atónitos espectadores del bárbaro asesinato. En nombre de la autoridad no le permitieron velar y darles sepultura a sus dos seres queridos. Uno de tantos días supo que habían quedado en una fosa común en las afueras del pueblo, y hasta allí había ido, febril, sollozante, casi enajenada, a morder la tierra endurecida, a filtrar su llanto por entre los brotes de hierba, para que sus difuntos supieran que ella sufría, que lloraba, que gemía en aquel mundo alucinado. La lucidez se abre paso en su cerebro agitado, y puede volver a contemplar escenas que ya consideraba olvidadas: la silueta de su marido, recortada contra el atardecer, pendiente de un árbol, como una rama inutilizada. Nuevamente mira su rostro demacrado, los ojos fuera de sus órbitas, inyectados de inmensidad, como si hubiese querido empararse las pupilas de toda aquella realidad que le resultara tan cruel y amarga

—¡Se acabaron los comunistas, mi General

—¡¡Muy bien, muy bien, pero antes, y como una medida preventiva, hay que ajusticiar a todo varón mayor de 18 años, para que esa mala semilla no vuelva a fructificar !!

A través de una nueva marejada de sombras, Remigia puede atisbar el cadáver de su hijo, de Feliciano, ametrallado y con la boca llena de tierra, como si sus reclamos merecieran esa suerte perra. Ametrallado por el simple delito de tener 18 años y de ser un hombre sencillo, parido por aquella tierra reseca, crecido entre aquellos montes que parecen desbordarse desde el cielo anchuroso.

—¡Dice Filiberto que en la Guardia quieren hombres jóvenes, fortachones, que estén decididos a cambiar de vida

La cabeza enmarañada y gris de la vieja cae agobiada sobre el pecho, como si aquel cúmulo de recuerdos le pesara demasiado. Si aún tuviera fuerzas, si el aliento vital cubriera todavía los intersticios de su cuerpo, se largaría con uñas y dientes por todos aquellos barrancos y potreros, hasta dejar el descubierto aquel promontorio de huesos, para mostrárselos a Crispín, para enseñar-le las huellas imborrables de la autoridad, marcadas a sangre y fuego.

—¡Yo vendría a verte de vez en cuando o te mandaría retratos desde la capital, para que vieras mi uniforme !

El viento se aleja. Su rumor va perdiendo intensidad. La lluvia ha cesado, sólo quedan sus humedades acentuadas en el aire. Un perro descarnado surge de un rincón y se larga hacia el patio, olfateando la tierra mojada. Las luces parecen cobrar nueva vitalidad, pero se trata de un ligero parpadeo, ya que luego se lanzan hacia el horizonte hasta ser sólo en un punto luminoso sobre el vientre de la noche

—¡¡Crispín Cantaredo ! ¡No te movás, aquí te habla la autoridad !!

Una pareja de guardias se precipita al interior del rancho. Crispín pretende levantarse, pero los disparos lo contienen. Sorprendido ante aquella dentellada implacable, logra erguirse con dificultad e intenta dar unos pasos. Sus ojos brillan con mayor intensidad. Trata de hablar, de desalojar todo el desaliento que presuroso va cubriendo los espacios inertes que la vida abandona, pero se desploma irremediadamente.

La noche cuelga sus crespones sobre el rancho. Hay un silencio de muerte colmando los rincones. El viento ha retornado, más delgado y penetrante, y se pone a danzar sobre el cuerpo de Crispín, hasta hurtarle sus tibiezas definitivas, luego se dedica a golpear la piel apergaminada de Remigia, para después salir al campo abierto, a perseguir el sordo rumor de la autoridad que se aleja a través de la penumbra

EL REGISTRADOR

Era sumamente feliz entre aquella confusa multitud de libros apergamina- dos. Los conocía uno a uno y sabía nombrarlos casi maquinalmente, como un padre satisfecho de su prole. Había dedicado quince años a levantar un mundo adecuado a sus estrecheces. Años sin color de juventud, horriblemente opacos. Años de alumnamiento, con el alma cubierta de blandas escamas: sus senti- mientos jamás exteriorizados, mertes desde siempre. Una vida de necesidades insatisfechas, albergadas con un deleite inadecuado. Quince largos años de amargas privaciones, viviendo en un ambiente hostil, incomprensible, indife- rente a su existencia trágica. Pero eran también quince años compartiendo el poder subyugador que encerraban aquellos enormes libros de la Oficina del Registro de la Propiedad Raíz. Día tras día, a todas horas, en cualquier instante y siempre que lo requerían, iba con pasión desbordante a consultarlos. Y cuanta vez lo hacía, sensaciones extrañas sacudían su pequeño cuerpo, pero estaba tan acostumbrado a ellas que únicamente se limitaba a sonreír, sin permitir que se manifestaran en algún gesto o sobresalto. Sus manos nudosas eran dos pájaros aletargados sobre aquellas páginas amarillentas. Daba la impre- sión de que cualquier pensamiento que no tuviera la más mínima relación con su forma singular de ser feliz no encontrara cabida en su cerebro. A través de muchos años había encasillado la vida y las cosas que lo rodeaban. Su anhelo más grande habría sido disponer de tiempo suficiente y de energías inextingu- bles para sumirse en su mundo, atrozmente deslindado, en donde lograr, con su autoridad, que todos inscribieran lo que creían que les pertenecía.

Para los demás empleados no era usual aquella manera de proceder, pesc a conocer algunos rasgos del hondo sentimiento que aquellos libros volumi- nosos habían despertado en él. Era natural que su extremada solicitud nos indicara en Cabrera una alteración mental de insospechadas proporciones. A veces reíamos de su seriedad, para nosotros producto del fingimiento. Gozá- bamos viéndolo excitado, enfadado por algún descuido nuestro en el trato hacia aquellos libros. Muchos éramos jóvenes de reciente ingreso, y por lo tanto, ignorábamos en absoluto el número exacto de años que Cabrera había consumido ante aquel desvencijado escritorio. En nuestras tertulias elucubrá- bamos extensamente sobre cuáles serían los hábitos de semejante individuo. Algunos lo imaginaban cubierto totalmente de frialdad ante las distintas emo- ciones que la vida ofrece a diario. Nadie alcanzaba a concebir que su sangre circulara normalmente. Creíamos simplemente que se le había endurecido en las arterias; de allí su inexpressividad, su completa impassibilidad ante las exci- taciones circundantes. Para nosotros un único sentimiento ocupaba su cuerpo menudo, maltrecho, de animalejo apabullado: la obsesionante atracción hacia aquellos libros asquerosos

Quizás nadie como yo llegó a interesarse tanto por conocer los porme- nores de aquella vida que se me antojaba sofocada, aplastada sin ninguna com- pasión y sin que él esbozara siquiera una protesta o una blasfemia.

Cabrera o Cabrerita como solíamos llamarlo, se consideraba copartícipe, por lo menos eso era lo que podía deducirse de su mal disimulado orgullo, del poder subyugante encerrado en aquellos libros: el poder de sentirse dueño absoluto, con la obligación de defender a puños y dentelladas ese privilegio

Vuelvo a repetir que esos eran los reflejos de una manifiesta alteración mental. Aún me parece percibir el ambiente enrarecido que le rodeaba; aquella atmósfera agobiante en la cual su vida simple se deslizaba tranquila, ajena a cualquier sobresalto. Vuelvo a contemplarlo entre aquellos ventrudos terratenientes que hipócritamente amables, tibios y gozosos, le brindaban palmaditas amistosas, ante las cuales Cabrera reaccionaba casi con un enternecimiento estúpido, para luego encaminarse flemático hacia su puesto en donde afectadamente se dedicaba a revisar una a una, las hojas malolientes de aquellos volúmenes repugnantes. Todos reían a escondidas del muy cretino. Yo sentía únicamente piedad hacia él y hacia su alucinada vida. A veces, lo confieso, me asaltaba el desmedido afán de golpearlo, de estrujarle el cerebro entre mis manos hasta extirparle aquel tumor maligno. O se me ocurría ir a cubrirlo de improperios, precipitarme sobre él y lanzarle escupidas agresivas sobre su rostro permanentemente oscurecido por aquel enajenamiento, hasta desgastarle los pómulos que se me imaginaban prominencias atiborradas de aquel sopor. Pero podía más mi sentimentalismo y si, por casualidad, se volvía hacia mí, lo bañaba con una mirada apacible, tierna y bondadosa. El esbozaba apenas una sonrisa tímida y volvía de inmediato a su rutina.

Diariamente acostumbraba llevarse uno o dos libros para su habitación; invocaba cualquier pretexto, pero nada ni nadie podía impedirlo que siguiera en su práctica asombrosa. Me consta que allí, en su apartamento, la madrugada le sorprendía hojeando incansablemente, con tenacidad de sangüüjuela, para experimentar el maudito placer de ver desfilar ante sus ojos aquel montón de propiedades y sonreía satisfecho de su suerte. Era un ser extravagante, no cabe duda alguna, ni puede tampoco dudarse de lo dichoso que se sentía en aquel mundo de horizontes amalgamados. Era una sombra insaciable, ávida de beberse la vida en un solo trago, espeso y oscuro. Al día siguiente, después de aquellas noches de voracidad insólita, los vecinos se sorprendían al verlo encaminarse a su trabajo, radiante y amable, con los pesados libros bajo el brazo.

Eran quince años tortuosos hasta la puerta de la Oficina del Registro, pero del quicio para allá enormemente dichosos. Complejo modo de vivir

Pero un día de verano, igual, cosa rara, a todos los días de verano, una amenaza se cernió sobre el mundo desamparado del fiel Cabrera. Y la culpa era de una hoja de papel corriente, cubierta de caracteres negros. Cabrera no lograba averiguar cómo había ido a parar a sus manos ese retazo de papel, y pese a disgustarle su presencia, en vez de desecharlo, lo leía una y otra vez, con desesperada ansiedad, posesionado por un temor que sentía crecer en cada línea que repasaban sus ojos. Pero Cabrera no podía dejar de leer

“ y le comunicamos que cesará en sus funciones el día ”

Amenaza grave. Golpe demoledor. ¿Permitiría él semejante atentado?

Nunca, mientras tuviera fuerzas para impedirlo. Y al pensar así, se crispaban sus manos y la más férrea decisión volvía su rostro más anguloso.

No obstante, aquellos señores parecían no espantarse. Seguía viéndolos llegar sonrientes hasta su escritorio y solicitar sus servicios de Registrador. Y esto desconcertaba totalmente a Cabrerita. ¿Acaso no se habían percatado del peligro que corrían? ¿O no les importaba perderlo a él, prescindir de sus servicios? ¿Dejarían impune aquella atrocidad? Imposible. Él sabía con certeza que eso jamás podría suceder. Durante quince años los había venido observando cuidadosamente; conocía de su voracidad; de su hambruna de tierras; sabía también de su cólera cuando veían amenazadas sus propiedades, y también los había visto sonreír satisfechos cuando lograban arrebatarse un centímetro de tierra a algún pobre infeliz, y conocía sus premuras, sus correrías a inscribir otra pulgadita más, y otra y otra, hasta el infinito. Y para todo eso, él era la persona indicada, la mano presta a ponerse en movimiento para servirles con firmeza y fidelidad

Pero nada les veía hacer para resguardarse del enorme peligro que se aproximaba. Nada. Sólo sonreír siempre, con satisfacción que a Cabrera se le antojaba estúpida, inútil. Y ante esa desconcertante realidad, Cabrerita leía y releía el ya arrugado pedazo de papel, como si tratara de descubrir un resquicio, uno tan solo, que le permitiera vislumbrar alguna esperanza, algo que aunque mínimo le sirviera de punto de apoyo para lanzarse a la contraofensiva y arrastrar con él, aunque tuviera que utilizar la violencia, a aquellos seres apáticos que nada parecían temer. Pero todo resultaba inútil. Aquellas palabras impresas parecían agigantarse volviendo más evidente y avasallador su contenido, el cual iba penetrando en la conciencia de Cabrerita como una corriente de piedras incandescentes

Noches largas de insomnio padeció el infeliz Cabrera. Las más horribles pesadillas se sucedían sin interrupción en su mente abrazada por la fiebre, como si fueran un film enloquecedor.

Los vecinos se extrañaron del cambio sufrido por aquel hombrecito antes tan sonriente y jovial. Ya no saludaba, simplemente ganaba trechos arrastrándose, como si un peso enorme no le permitiera levantarse.

Se desmoronaba ineluctable su mundo borroso y erigido sobre tierra movediza. Su mundo poblado de imágenes deformes, de palabras grises, de tiempo consumido a medias, de dolores callados, de protestas amordazadas. Su mundo castrado, doblegado; mil veces derrumbado y mil veces vuelto a levantar, como una pared de adobes pequeños y delgados que hoy sucumbían ante una arremetida leve.

Aquello era un choque despiadado, como si un paredón macizo, incommensurable, se le viniera encima, pegando sus intestinos a la tierra. Quiso protestar, pero las palabras se empeñaron en no salir. Tan solo alcanzó a gesticular. Luego, dejó caer los brazos a todo lo largo de su cuerpo, sorbió un moco y volvió a su lugar. Allí se hundió en lo más intrincado de su pensamiento. Y comenzó a repasar su vida, simple y vulgar. Recordó con amargura sus años deshabitados, años de promiscuidad, reblandecidos por la manía de soportar en silencio atropellos y vejaciones. Hoy presentía que su soledad se

agigantaría buscando imágenes nuevas, frescas y rutilantes. Pero él trataría de rescatar sus pocos y breves instantes de felicidad. el primer momento de su juventud, años limpios y buenos, tirados al olvido sin haber sido disfrutados. Aquellos amores insinuados que jamás pudieron cobrar formas definidas. Parecía que un bisturí compasivo hubiera abierto una fisura en aquella masa sólida que aprisionaba todos sus recuerdos, los cuales hoy surgían ciegos y tardos, como apabullados por una luz imprevista. Cabrera respiró hondo como si tratara de recuperar espacios interiores. Necesitaba con loca desesperación auscultarse enteramente: así podría recoger lo bueno que aún persistía y extirpar aquello que le resultaba odioso, repugnante. Sintió que leves golpes dados en su pecho tornaban a erguir sus postradas ilusiones. Aquello era una caricia sobre su piel estirada; una cálida corriente de amapolas deshojándose sobre su corazón. Creía salir de una noche tenebrosa. Trataba de sobreponerse a aquel martilleo feroz, que no cesaba de pulverizar sus más pequeñas esperanzas

Al fin, la certeza de su derrota se enseñoreó de su ser. Ya nada podía intentar. Una brisa caliente se le filtraba en las cuencas de los ojos, obligándolo a admitir un llanto delgado, fibroso, hiriente. Recogió sus cosas, las examinó detenidamente, como si quisiera retardar un poco más su retirada. La más sincera compasión flotaba sobre aquella sala. Él no se percataba, pero a todos y a cada uno le dolía sobremanera aquella decisión que para un hombrecito como Cabrera era la burla más despiadada a sus anhelos. Pensé, en realidad, que algunos se alegrarían de ver así destruido el mundo de aquel infeliz. Pero vuelvo a repetirlo, cada quien, en silencio, como para no turbar aquel instante, reflejaba en su rostro compasión y tristeza por aquel acontecimiento. Cabrerita terminó de revisar el escritorio. Luego, reverente, se encaminó hacia los estantes repletos de sus tan queridos libros. Deslizó las manos sobre ellos, trató de sofocar un sollozo y rodó por el suelo, fulminado por una conmoción cerebral

Tres días después falleció. Los funerales fueron sencillos, ajustados a la poquedad de su vida.

Hoy ya nadie recuerda a Cabrerita, por lo menos no insinúan su nombre. A veces, yo también me abstengo de evocar su figura lastimosa. Pero de improviso me golpean su imagen, sus gestos ridículos, el movimiento calmoso de sus manos huesudas, cuando aquellos señores vuelven a continuar inscribiendo una pulgadita más de tierra, otra más, otra y otra, y así, hasta más allá de todos los límites.

EL VIAJE INUTIL

El signo de partida ¿pero cuándo?
El vuelo inexorable ¿pero cómo?

LYDIA NOGALES

La tarde es gris, preludio de una noche inquieta. La tristeza comienza a invadirte, y quisieras arrancarte la piel a pedazos y ya sin muecas, simple el rostro en sus raíces, correr espantado por las calles de la ciudad, golpear miles de puertas tras las cuales miles de seres también se despellejan, y escupirles el cuerpo hasta lavarles aquellas manchas sanguinolentas.

Finge la ciudad. Por las noches se engalana de luminosidades y romanticismo. Finge que te quiere. Parece que te desea con ardor de adolescente. La sientes vibrar emocionada cuando la recorres en noches interminables.

El mismo parque. Los mismos árboles. Los mismos pájaros. Las mismas emociones. Tú eres el mismo. El mundo se detiene o se repite, no lo sabes ni te importa. Te has lanzado a la calle con el firme propósito de llegar a algún lado, pero no recuerdas a donde. Alguien te espera, has oído su voz mencionar tu nombre con persistencia. Desconoces esa voz. Tienes la seguridad de que nadie podría esperarte, y sin embargo, tus pasos te conducen, sin que puedas evitarlo siquiera, a cualquier parte, en donde crees que te esperan hace mucho tiempo.

—¡No, señor, el tren para Villa Rosa acaba de salir. No, no hay otro. Sí, hasta mañana, a las 5 de la tarde. Adiós, y créame que lo siento mucho 11

Villa Rosa no existe, lo sabes con absoluta certeza. Pero hay un tren que viaja cotidianamente hacia ese lugar, y también hay un empleado en la estación que afirma que el tren y la villa existen. Debe estar loco, tú lo alcanzas a comprender. No obstante, necesitas ir a Villa Rosa esta misma noche. Sigues calle abajo. Pensativo. Fumas uno y otro cigarrillo. Y continúa aquel nombre grandioso en tu cerebro: Villa Rosa .. Villa Rosa Villa Rosa

—¿Qué te preguntó ese hombre ?

—Algo sobre Villa Rosa, en el Departamento vecino. Un pueblo que no existe, pero me asusté tanto de su expresión que no tuve más remedio que mentarle 1

—¡Debe estar borracho, o es un bromista o tal vez un loco !

La noche te envuelve. Hay en las calles un silencio que casi puedes palpar, y te imaginas que cualquier palabra sería capaz de abrir un boquete por donde se colarían mil ruidos infernales. Necesitas seguir callado y despierto. Si el sueño llega a vencerte, volverás a pensar en tus inquietudes y la exasperación te empujará hacia cualquier rumbo, hasta encontrar ese pueblo que no existe.

—¡En Villa Rosa no sucede nada extraordinario. Todo es tan simple y vulgar. Hay una rutina que espanta, que horroriza. !!

—¡Quizás sea por eso mismo que me atrae. Se disfruta aquí de la tranquilidad más asombrosa. Este es un pueblo pequeño, habitado por gente buena y trabajadora. Los problemas no llegan a ser tan complejos como los de la gran ciudad. Uno que otro altercado, pero no pasan de ser eso solamente !!

—¡Tal para cual. A tu edad, con ese espíritu recortado que tienes y esa tu manera singular de ver transcurrir la vida, nada mejor que Villa Rosa, el lugar indicado para morirse de aburrimiento !!

—¡Exageras, Ifigenia. Lo que pasa es que no has logrado acostumbrarte todavía !!

—¡Ni esperes que lo logre, tía Carlota !!

El día te ha sorprendido vagando por el parque. Sientes un leve temblor en las manos, crees que es el presentimiento de algo que de improviso te va a ocurrir. Te golpeas suavemente las mejillas, respiras hondo, para que el cansancio se extienda y se debilite. El bullicio viene rodando por las calles, lo invade todo, se cuele, rebasa resquicios. Te sientes presa de la fiebre: hay piedras que te calciman el pecho y un sollozo agudo y vertical que se te injerta en la garganta, acuchillando tus palabras. Te levantas sofocado, como si un relámpago de sangre hubiera electrocutado tu cerebro. Y de repente comienzas a gritar, y manoteas, y corres, y luego te topas con una nube blanca que se filtra por todos los poros de tu cuerpo, y finalmente el sueño te aplasta, pesado, inmisericorde

—¡Espero la llegada de alguien cuya imagen desconozco. Soy como la tierra reseca, agrietada el alma por la ausencia de emociones o sentimientos imprevistos. Pero el invierno tiene que volver. Su humedad es ya algo tangible. ¡Siento que me ronda anunciando las buenas nuevas de su retorno !!

—¡Tú sueñas con exceso, Ifigenia; es algo natural en ti, pero últimamente has llevado esa manía a sus peores extremos !!

—¡Es lo que me sostiene en este vacío de muerte. Compréndelo, tía Carlota. ¡El aburrimiento que me acecha implacable se estrella con mi persistencia en soñar !!

—¡Villa Rosa no es aburrida, Ifigenia !

—El tedio aquí es blanco, gelatinoso, despiadado, opaca sonrisas, desinfla energías. Me asalta a cada instante la disyuntiva de vivir soñando o soñar que vivo. La vida para mí es luz, movimiento, rumores. ¡Todo el mundo floreciendo segundo a segundo !

—Me parece que tú desvarías. La vida es simple, como los humanos. Ya tiene sus perfiles definidos. Es y no puede ser. Tal vez no me entiendas, ¡pero trato de ser explícita contigo !

—La vida es así, como tú dices, tía Carlota, con esos perfiles malditos que

tanto te agradan, pero únicamente aquí, en Villa Rosa. Más allá de esas barreras que se yerguen inexpugnables, más allá la vida comienza en cada amanecer, y tú puedes marchar con la seguridad de que a cada instante sentimientos nuevos te saldrán al paso, asediándote, persistiendo en apresurar el pulso de tu sangre

Despiertas. Todo es nebuloso, indefinido. Hay una atmósfera hermética, asfixiante. Sientes los párpados gruesos, como si una mariposa de alas espesas y negras se hubiera posado sobre tus ojos. Manoteas. Tu lucidez avanza a tientas. Y poco a poco, tus esfuerzos por recordar abren una brecha diminuta por donde te cueles, y comienzas a reconocer el lugar donde te hallas. Te sorprende, pero no lo crees imposible. Aquel es tu apartamento, el mismo agujero de paredes amarillentas. Recuerdas que estabas en un parque, esperando el momento de abordar el tren para Villa Rosa. El nombre te estremece. Retorna aquella extraña inquietud que te obliga a echar a caminar hacia cualquier parte, pero especialmente rumbo a Villa Rosa, el pueblo cuya existencia desconocías, pero el cual hace algunas semanas está fijo en tus horizontes; desde allí te parpadea, como una lámpara al final de un extenso camino.

Te levantas. Vas hacia la ventana. La abres y el sol te da en pleno rostro. Aquello, por inesperado, te deslumbra, y a ello se une el vértigo, el afán desmedido de experimentar el choque de tu cuerpo contra el suelo. Vacilas, te tambaleas como si un sopor se filtrara entre hueso y carne, por todos los ángulos del cuerpo, adormeciendo tu voluntad. Casi estás a punto de caer en el vacío, cuando unos toques en la puerta te obligan a volver a la realidad. Caminas con pesadez, arrastrándote, como si los pies se negaran a conducirte

—¿Es usted ?

—Sí, ¡y vengo a que pongamos término a esta situación !

—¡Compréndame, no es que no quiera pagarle, simplemente he quedado sin trabajo !

—Lleva usted meses repitiendo lo mismo. He sido paciente, he atendido cuanta súplica me ha hecho. Pero esto tiene que terminar. ¡O me cancela o se larga a la calle !

—¡Le ruego esperar unos días más. Pronto iré a Villa Rosa y entonces todo podrá arreglarse, ¡todo . !!

—¿A Villa Rosa ? Desconozco ese nombre, y además, ¿qué relación puede tener ese viaje con lo que me adeuda ?

—Usted no alcanza a comprenderlo. Alguien me espera en Villa Rosa. Ayer precisamente iba a tomar el tren hacia ese pueblo, pero no pude llegar a tiempo. ¡Hoy le prometo a usted ser puntual !

—Que lo sea o no, en este caso, no me interesa en lo más mínimo. ¡Y le manifiesto que este asunto ya está en manos de un abogado !!

—¡Le pido una última espera. Iré a Villa Rosa. Alguien que ni usted ni yo conocemos me aguarda y tengo la seguridad de que si realizo ese viaje todo problema habrá terminado para mí !!

—¡Usted está loco . Buenos días !!

Se ha ido. Todavía crees estar contemplándolo: feroz, enérgico, implacable, como un pequeño dios sin ángeles ni trompetas. Sientes el irrefrenable deseo de llorar, de llorar y gemir incansablemente, hasta que el cuerpo se te vuelva un rumor salado. Te acuestas, clavas tus ojos en aquel cielo raso de manchas estúpidas. La vida para ti ha sido siempre una cueva oscura, tapiada milímetro a milímetro. Ha sido y es un muro levantado por manos implacables, una pared omnípota que se precipita sobre tus perennes intentos de escapar. Vacío y oscuridad. En el vacío tu cuerpo y encima, jadeante y pegajosa, la oscuridad.

Te miras las manos, inútiles, como dos pájaros agonizantes. Las cubres de improperios y te excita un ansia loca de golpear y golpear hasta aplastártelas. Pero el muro no se mueve. Persiste. Es un parapeto a tu ansiedad de espacio y luz. Es un perro hambriento. En aquel cuartucho aún perdura el invierno. Lo sientes. La humedad se tiende, sube, se vuelve angulosa, lo cubre todo. El musgo crece rápido. Quiere alfombrarte

Exprimes el tiempo. Anhelas acortar aquella monotonía, romper aquella confusión de polos, huir de aquella esfera dilatada y blanca que marca acompasadamente tus domingos desposeídos. El encierro te obliga a recordar. Logra que tu cerebro se agite, sacudiéndose imágenes gruesas de estar albergadas.

La tarde se va dilatando. Cigüeñas de vuelo amargo pintan de verde oscuro aquel cielo apacible. Espesos lagrimones caen con intermitencia. La luz se desperdiga ante el acoso de las sombras. Un piélago de huesos rumorosos te cubre las espaldas. Presientes que la noche traerá emociones frescas, pero sólo las presientes. Y nada más. Albergarlas te es imposible. Eres refractario a ellas. Siempre has creído que eres una piedra caída de no sé qué región ignota. Una piedra diminuta, completamente lisa y sobre la cual los sueños resbalan como lágrimas impotentes

—Sí, volveré mañana. Tengo mucho interés en llegar a Villa Rosa. ¡Maldita sea! ¡Siempre llego tarde !

La calle de nuevo. El bullicio rondando como bestia mansa y suplicante. La gente. Sus penas. Sus inquietudes. Sus sueños. Sus sueños ¿Dónde estarán los tuyos ??

Anoche amaneció tu cuerpo en el suelo. No logras explicarte ese hecho sencillo, pero extraño. Crees que es una manifestación de terrenalidad tremenda. Te atemoriza el saber que tus manos se agitan al presentir la cercanía de la humedad, del vacío, de la soledad. Caminas con tiento. Imaginas que de súbito la tierra se abrirá para devorarte. Temes salir cuando llueve. Todo es tan frágil. Necesitas vivir en suspenso, y si mueres, lo has de hacer prendido a la piel de la vida como una pústula marchita. Piensas en que debes encaminarte hacia cualquier rumbo, hasta chocar, hasta aplastarte en el loco afán de derrumbar lo que te detiene. Si pudieras adelgazarte, convertirte en un susurro apenas perceptible, lo harías con gusto. Tal vez así lograrías darle alcance a esos horizontes que retroceden mientras más avanzas y que, sorpresivamente, se te vienen encima cuando interrumpes el camino. Sabes de cierto que nunca

podrás llegar a ningún sitio. Esa certeza es para ti como un cuchillo clavado a un lado del pecho. Allí está, cercano al corazón, deslizándose sin premura, seguro de no haber errado su trayectoria. Quisieras liberarte de ese cuchillo, lanzarlo y escupirlo, y luego reír hasta el cansancio

—¡Debo llegar a Villa Rosal Hoy, mañana, pasado mañana, ya no me importa cuando, pero debo llegar. Al nacer traía en mis manos señalado ese itinerario. No sé qué tengo que hacer allí, qué puerta tocar, por quién preguntar. Pero caminar es una forma de vivir. Tal vez la muerte me sorprenda sin que haya logrado darle término a mi marcha, pero por lo menos lo he intentado. Perdón si no alcanzo a llegar. Perdón si el cansancio me doblega. ¡Perdón Perdón !!

No te percatas de que hablas casi a gritos. Transeúntes solitarios se sorprenden viendo y escuchando tus actitudes y tus palabras. Pero no te importa. Siempre te has sentido solo. En medio de multitudes, rodeado de algarabía, arrastrado por tumultos, siempre has experimentado la horrible realidad de verte solo, en un mundo ciego y sordo al drama de tu vida estrecha, adelgazada a golpes. La vida para ti no tiene rostro. No encuentras ninguna expresión en las cosas que te rodean. Hablas y sientes que tus palabras se diluyen dentro de ti, como si un torrente de filos al rojo vivo se adentrara en tus venas, evaporando tus más pequeñas energías

Las noches para un hombre como tú, solo, frustrado y desencajado hasta la amargura, son espantosas. Logras que las sombras retrocedan, pero te atemoriza pensar que continúan allí, en ese cuarto, esperando que apagues tu lámpara para lanzarse nuevamente sobre ti y enlutarte el alma

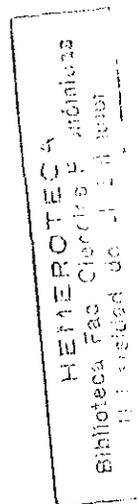
—¡Moriré una tarde cualquiera. Se quebrará por fin mi vida de perfiles agonizantes. Acabará esta espera inútil. Esta loca ansiedad que me atosiga el corazón romperá el espacio de mi cuerpo para siempre deshabitado. Moriré sin conocer el estremecimiento que produce un beso, sin sentirme entre los brazos de un hombre que me cubra de tibiezas la cintura. Triste muerte la que me aguarda. Sombrío es el final. Soporto una existencia desmenuzada. Cada hora, cada minuto y segundo de mi vida son pedazos que irritan mi vientre socavado por la ausencia de la renovación. Muero ausente de raíces que me sostengan. Me desplomo como un árbol condenado, marchito, con un pájaro ciego y enfermo aleteando entre sus ramas disecadas

—¡Deja ya de divagar, Ifigenia

—¡Morir y luego morir. Una medalla igual por ambos lados. Villa Rosa ha consumido mis últimas energías. No vino aquél que yo esperaba. En vano mis brazos se han tendido ansiosos, ávidos de la presencia de aquél que debía llegar

—¡Nadie iba a llegar, tú lo sabes! ¿Por qué insistes en esperar a un ser que sólo existe en tu mente afiebrada? Vámonos, Ifigenia, ¡sacúdete esa tu cabecita loca

—¡Morir es hundirse después de una vida de manoteos angustiosos. Si él alcanza a llegar, dile que lo esperé hasta los últimos momentos. Y dile tam-



bién que si soportó innumerables suplicios tratando de llegar, yo he sufrido mucho más esperándole !!

— ¡Tú bromeas! ¿Quién te ha dicho que vas a morir ?

Hay un rumor que persiste en su avance ineluctable. Es el tiempo que lanza su postrer grano de arena en el vacío enorme de tu alma. Vas a morir. Aquel desmoronamiento en tu interior te anuncia la caída definitiva de tu existencia carcomida, agujereada. Pronto terminarán aquellos días feroces que te mordían los talones. Días horrorosos, con dos fauces amarillas y una dentellada oscura. Ante ese invierno que te ronda insondable, experimentas el deseo de escupir hasta quedar reseco, con la piel formando pliegues caprichosos

Villa Rosa no existe. Nunca ha existido ni podrá existir. Es una imagen que se ha colado subrepticamente en tu cerebro, deslumbrándote, entibiando tus anhelos de sentirte dueño absoluto de un punto hacia el cual converger. Es posible, y eso debe alentarte, que tu obstinación en creer que Villa Rosa existe, logre levantar en algún apartado lugar un pueblo que te albergue, en donde tu sonrisa salte por los techos de zinc, y en donde tu voz munde todos los rincones, poblándolos de susurros, de gritos, de blasfemias. Villa Rosa se hunde contigo. Tú la arrastras en ese vórtice que comienza a absorber las horas, los minutos, los segundos de tu existencia que es toda fragilidad. Vas a morir. Hoy comprendes que tu muerte nunca fue presentida, que siempre la has llevado muy adentro, como un ancla, que por fin te obliga a detenerte, para luego arrastrarte al fondo, indefectiblemente

POEMAS DE

EDUARDO SANCTIO



“Ríos de agua descendieron de mis ojos, porque no guardaban tu ley”

SALMOS.

Asómate Walt Disney para que ría mi niña
Y deshile una muñeca con ojitos de vidrio,
El corazón de Blanca Nieves.

Es traviesa como hada madrina
Luciérnaga que despierta siete enanitos
No puede inventar otra travesura que pintar bigotes a papá
al cervantillo una estrella fugaz,
su lloriqueo ante platero, asno fiel y rocinante
¿La dejará crecer la sangre en su misterio?
Mi princesa en leucemia no tiene sangre azul
La reverencia es una flor en su pelo.

Asómate Walt Disney, retorna.
Estos niños se enfrentan a la guerra.

* Joven poeta de El Salvador, nació el año de 1947.

No es Gavidia que descubre
la sonrisa, las muchachas del Sena perdidas con el amor:
Suburbio jubiloso descrito en las calles
de perseguir al sospechoso, a quien nos entrega y despoja, al culpable

No es Gavidia el Quijote ahogado en el Sena

Nos faltan insurgentes que señalen al apócrifo que viste como Dandy
(Bailarín de la Danza macabra)

La mitad de Gavidia se inicia en el árbol
donde lee su amor celeste
y Júpiter muere de resfrío,
(Júpiter es el zapatero que enseña a cammar
Seguirá muriéndose con la caridad
Con su piropo y caja de lustre
Con el amuleto: invento de mi hermano
duende que arranca la flor de mayo
Y en libertad define sus hijos

que pecaron de inocentes
trigo indestructible de guardar con apego, amarrarlo
Porque alguien agita su temblor de rama, su sed confusa
Alguien viene con el amor de muchacha y la despojas
Hasta que su voz es una entrega y no se detiene el tránsito
Ni el lamento detiene la virtud en tí

Gavidia no se atreve a negarte. Se cansó de admirar el micio
La persecución al sospechoso
que toma el fruto prohibido y tiene sed abrupta
que interminable espera el turno para derramar su temblor
Que amenaza con dejaros descalzos

Mi ángel de la guarda, gana la costumbre.
Lo dejo con una flor
Y Sandra tiene que comprender: Yo pegando en las paredes:
La lucha vendrá pronto
Prepárate
El invierno encrudece

Nos buscarán hasta en la luz de tus ojos

Y viene con el viento mi ángel de la guarda,
Así le digo a Sandra
Alguien lee tu mano, predice el rito

Y no se puede fallar en esta guerra
aunque la gente hable de tu caminar como se habla del pájaro
¡Arranca de una vez la protesta!
vendrán tus hijos con garabatos
Propicio para comprender: Alguien asalta la inocencia
la desbarata
Eso motiva el beso de la piedra

Te escuchas como las golondrinas de teatro en almanaque
Gustas de la fama
Un día en Caanan

Eres indefensa hasta con la ternura

Desde tu inicio nace el amor. Y no puedes perderlo.

Hostigas al miserable y él salva tu pequeña bondad: Tórnase lágrima.

No doblegues la raíz
La paz crece con los niños, ellos lanzan la piedra, ni entregues la paz
Ellos rompen al silencio
No admiten que les señales su misterio

Tiemble el espíritu ciego, con la necesidad de huir
de buscar luz al agua

No pierdas lealtad, no figures con el amor a la solapa
Desde tu inicio, nace el amor. No lo extravíes.

Al misterio te lanzas cuando dejas a la familia
con los colochos hechos
Y un bosque dibujas: se descubre tu miquidad
Caminas a espaldas del río

Ah primitiva perrita, amenazas con apego
Con tanta inquietud que barres la ciudad de miserables
Acunas su horóscopo
Entran a tu amor, al milagro y tus planetas

¿Qué haremos con tus trenzas?
Un niño amarrado posee la herida del sueño.

Entremos a Raquel, ella es el alivio
Con su osito felpa
Pequeña como cordero
Se oye, alguien prepara el acecho.
Inclínate, dueña es del geranio, en sus sandalias pierdes la codicia.
Nadie detiene su batalla
tan sensible al naufragio que se da al mar
Retorna con una estrellita.

Ella es el alivio,

Raquel envidiable se olvida del osito

¿Queréis verla?
Zurce pantalón
Acudo a su júbilo para terminar con la palabra
Su resumen no sea la tregua sin pan.

Reconoce: el indeseable viste de musgo
hace preguntas, entra por la piel cuando tortura
El agua se vierte, despeina tus bucles
Comprendo la migaja
(¡Prolonga abuela tu refugio
Frota mis lágrimas!)

Sacúdete A quien engaña tu verdad
Extermina Niega al murmullo

Quítale ropaje: Será mudo vigilante
Tal vez comprenda el acto de zurcir

Algunen borra tus ojos en pizarra. Los pinta
Adolescencia que entregas y dejás se descubra
En el santuario de ti se derrama.

Acoge mi violencia.

Vamos a iniciar el viaje, para conocer el organillo
que despierta vecindario que suele pegar su piel a la ventana
sentirse estrella
(Para amarla, ¡posee su intimidad!)

La gente agolpa su ternura, se reparte y defiende (se ha llegado
a creer que es un cometa repentino)
Aquí identificas a Raquel
absuelve, desviste inocencia, en su inclinación apoyas tu miedo
Y es como quitarle al estío, el pedazo de lucero.

Pero asaltan tu nombre hasta dejarte pálida
hasta torturar tu abismo
quieren la rosa sin el dolor que cuesta enteramente la poesía

Tu amante, el que te ama, destruye el amor
quiere baby shower, canastas; no te conoce; perdónalo
deguella tus buenas acciones.

Y por curiosa, por subir al tobogán, por la ciudad desnuda con
la facilidad de tus manos
por no ser neutral te afliges
Afligida porque el misterio nos corroe
Raquel ungida, Raquel con ositos tiernamente apretada
Ajena a la maldad.

Qué mujer extraña como llovida del cielo

Escuela del odio en los ejércitos, “guardia del estado del estado”
dice Platón

Y le sacaron un hijo del vientre
porque tenía la alegría, la luz empecinada y lo clamó en la calle
como arrancar la legumbre del surco
Y ellos quemaron la poesía para coagularla en el banco.

Mi Magdalena se pierde en un lago de lágrimas: le quitan su
perrito faldero

el tigre
arrancan los ojos y amputan pies al oso felpa

¿Qué amor?
¿Quién encendió el odio?
¿Quién les envía asaltar la estancia de Raquel?
La ciudad y los perros entra a su sangre para destacarla
en la verdad

¿Hemos de murmurar acaso?

EN TODO ESTO UNA MUCHACHA SE ESCONDE

Regina nos aflige por su plenitud
porque el lobo crece en la parábola
Y Regina a mi manera de juzgar,
ceñida al firmamento gusta lucir azul
para que derribes su confianza y sientas ser el semejante
Acudas a su paraíso-perdido
Donde se detiene al odio, derrames la quietud, el cántico gradual
Donde se consume una noche en trozos de pino
Iluminas ojos, encuentras niñas con muñecas jugando a la
gallina ciega

Después apagas la lumbre
¿Tienes que descubrir quién eres? ¿Te sirve bañarte desnudo ante la piedra?

Y puedas caer y el refugio es Regina, el regocijo
Qué más poesía que un poema caminante, con munifalda
Su cachorro le persigue viendo vitrinas sin esconder el rostro
Sin temor al acecho
Qué más quieres si es plena, definitiva Regina pensando
en niños sucios para ungirlos con júbilo, lavarles el odio
purificarlos

Nos aflige hasta le quemarán las ropas

Su timidez confisca con pasitos, gusta del bosque, diría un musgo pegado
a las paredes,
sus pinturas

Aconsejo en confianza que se descubra
que reconozca el miserable
multiplique las estrellas
¿Y si caen platillos voladores darás estancia al afligido?
¿Azotará el viento en los pnares?
Serás definitiva, plena
con la misma luz
dispuesta a lo que pueda suceder ?

ALLEGRO VIVACE, EN RE

¿Nos encontramos en otro mundo?
Y digo a las rayuelas de tus manos: seremos un torrente
Un pedazo de cosecha, riachuelo que se cruza con alegría
estrellas espíandonos, extraviadas, que nos retiran del fuego
Y como a Guzi Guzi nos llevan a la montaña que canta
Donde los mucha del coro
Ven la quietud, se agolpan al río que se desborda
Y la venerable maestra regaña
Dá la miel con el rocío de las flores

Recuerda a mi abuela en San Francisco, venerable en su altar
Asistiendo al rosario, despojándose de sus vestiduras
para entregárselas al que muere como la luz

(Ella es la estrella de la mañana)

Tienes que agotar el amor
Eres curiosa

Allegro en Gi

Tienes que ir al mar, recoger su naufragio
Ella tiene sed, mitigar quiere
Ella deja caer el pañuelo con sus primitivas luciernagas
Tienes que conocerla en la red que lanza (es como el misterio de barcos
pesqueros,
esa fogata encendida

esa costumbre en no decirnos que peces el mar trae)
¿sirenas? ¿cartas de amor en una botella?
Tienes que ir al mar. Ella puede llorar sin sus sandalias
Aborrecerte si no la amas
Si no juegas con sus caracoles y buceos
Ella es el naufragio
No te salvas de su misterio

Allegro en do sostenido NA

Un chorrito de agua significa, piedad, caracoles
Fiesta naufraga silenciosa
Júbilo, porque el mar lava tus pies
Y el fervor escondes en la playa

La gente busca tu abandono, serenidad convertida en preguntas
Tu manera de peinarte con el sol
Devoción con el inadvertido amuleto
Discordia que tiembla cuando amanece de perfil griego
Cuando se agotan de soledad los vecinos
Y ven en tí al cordero:
Les aseguras que la luna tiene otra cara
Que pedazos de planetas murmuran de otros habitantes
Que no estamos solos para pensar en el cordero
en el santuario a que nos llevarán las hormigas
Porque el rencor no tiene astilleros
Y la postración no es tu ley
Porque el mar lava tus pies
Y nadie se atreve a callarnos
A medir la verdad en que vivimos

Del Libro
REGINA. FLOWERS
Love, Love, Love

Esta revista se terminó de imprimir en los talleres de la Editorial Universitaria "José B. Cisneros", el día diecinueve de abril de mil novecientos sesenta y ocho.

HEMEROTECA
Biblioteca Fac Ciencias Económicas
Universidad de El Salvador.