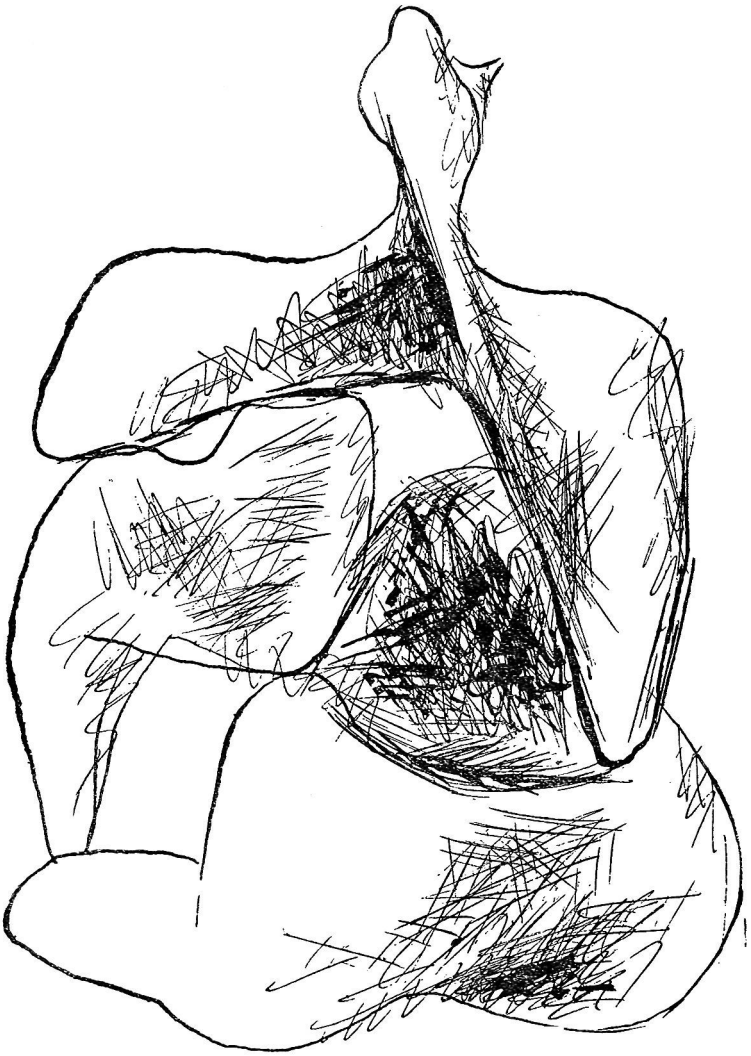
4



Ferrant

BRUJULA PARA LEER

LOS VERICUETOS DE MARTIN HEIDEGGER

POR

RAMON CEÑAL, S. J.

BAJO el extraño título de HOLZWEGE [1] reúne Martín Heidegger en un volumen publicado recientemente diversos escritos suyos hasta ahora inéditos. HOLZWEGE significa literalmente: caminos, senderos de bosque. En el bosque, nos dice Heidegger en el umbral de su libro, hay caminos, que las más de las veces nacen y crecen para perderse rápidamente. Cada camino, cada sendero sigue su curso propio; pero siempre dentro del mismo bosque. Con frecuencia parece que un camino es igual a otro. Pero sólo es apariencia. Los leñadores, los guardabosques conocen muy bien esos caminos. Saben qué significa ir por camino de monte. Estas palabras del autor son importantes. Nos descubren su intención al publicar los trabajos reunidos en este volumen. Su contenido tiene una apariencia dispar, cada trabajo su tema particular, su curso propio. Pero todos ellos son caminos de un mismo bosque, es decir, senderos, vías de un mismo pensar. El título, antes extraño, ahora nos parece adecuado y feliz. Los escritos de Heidegger, los de este volumen y todos los suyos, mucho tienen de la condición de las sendas de la montaña o del bosque: vericuetos de curso tortuoso y desigual, llanos y luminosos unas veces, empinados y tenebrosos otras. Pero Heidegger, como el leñador y el guardabosques, sabe muy bien a dónde van sus caminos. Porque esto es lo importante y esto es lo arduo: descubrir a través de la maraña de sendas y vericuetos, que son las páginas de

Heidegger, un plan perfecto de urbanización doctrinal. Que no es otra la pretensión de Heidegger en esta literatura suya, no obstante la forestal andadura de estos escritos.

De su particular contenido conviene dar cuanto antes alguna noticia. Los trabajos reunidos en este volumen son los siguientes:

1) *Der Ursprung des Kunstwerkes.* La primera redacción de este trabajo reproducía el texto de una conferencia pronunciada en Freiburg i.Br. el 13 de noviembre de 1935. En la presente redacción se nos ofrece el texto de tres conferencias leídas en Frankfurt, los días 17 y 24 de noviembre y 4 de diciembre de 1936.

2) *Die Zeit des Weltbildes.* Conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938, en Freiburg. Su título primitivo era «La metafísica en que se funda la moderna imagen del mundo».

3) *Hegels Begriff der Erfahrung.* Notas de carácter más bien didáctico de un seminario sobre Hegel dirigido en el curso 1942-43.

4) *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'.* Las partes principales de este escrito fueron dadas a conocer en 1943 a reducido círculo de oyentes. Reproduce sustancialmente las lecciones sobre Nietzsche dictadas por Heidegger en la Universidad de Freiburg, de 1936 a 1940.

5) *Wozu Dichter?* Conferencia pronunciada en 1946 con ocasión del vigésimo aniversario de la muerte de R. M. Rilke.

6) *Der Spruch des Anaximander.* Fragmento de una disertación escrita en 1946.

El primero de estos escritos, sobre *El origen de la obra de arte* nos era ya conocido por la referencia que de él hace De Waelhens en su conocida monografía LA FILOSOFÍA DE MARTÍN HEIDEGGER (traducción española, Madrid, 1945). De los otros trabajos juzgo de mayor interés el consagrado a la concepción cosmológica de la edad moderna y los que sirven de comentario al pensamiento de Anaximandro y Nietzsche. Estos estudios nos brindan importantes esclarecimientos sobre la idea fundamental de la filosofía heideggeriana. Son un magnífico y luminoso complemento de otras recientes publicaciones del filósofo, en las cuales con intencionada insistencia Heidegger nos declara el propósito fundamental de toda su obra. Me refiero particularmente a su carta a Jean Beaufret SOBRE EL HUMANISMO, al apéndice a su conferencia WAS IST METAPHYSIK?, de la edición de 1943, y a la introducción a este mismo escrito en su última edición (1949). Sabido es que una de las acusaciones más repetidas contra el autor de SEIN UND ZEIT ha sido la de que su filosofía es un nihilismo radical, que cierra todo camino a una verdade-

ra trascendencia; y sobre esta acusación se han acumulado otras sustancialmente idénticas: fatalismo, finitismo, ateísmo. El mismo dictado existencialista, aplicado a su filosofía, ha significado para muchos críticos la reducción de su doctrina a una antropología de la finitud radical del hombre, la negación de toda bien fundada y auténtica doctrina del ser. Heidegger empero ya desde antiguo había declarado que la máxima preocupación de su pensar no era el problema de la existencia humana, sino el puro y limpio problema ontológico, el problema del ser. Fundar válidamente la ciencia del ser, la ontología: he aquí el principal empeño de Heidegger, según su textual declaración machaconamente reiterada en los escritos aludidos. Por los nuevos vericuetos de su pensar ahora publicados Heidegger marcha siempre tras la misma idea: fundar la ontología; convencido, naturalmente, de que, desde Anaximandro hasta Nietzsche, la ontología ha navegado siempre a la deriva sin jamás arribar a la tierra firme de su válido fundamento. Más aún: la acusación contra él lanzada, Heidegger la vuelve ahora con desconcertante osadía contra esa metafísica de todos los tiempos: toda ella, desde sus comienzos, es un nihilismo insuperable, que en Nietzsche llega a su fatal culminación.

En *Die Zeit des Weltbildes* busca Heidegger la base metafísica de la ciencia moderna. Es un estudio de indiscutible penetración y agudeza. La esencia de la ciencia moderna es la investigación. La esencia de ésta, a su vez, la encuentra Heidegger en su proceder siempre dirigido por un saber prospectivo del campo mismo en que la ciencia opera. Así la ciencia moderna no va a remolque de los hechos conocidos, sino que tiene ante todo una misión dirigente, bien fundada en el conocimiento *a priori* de la estructura y leyes de las realidades, naturaleza o historia, que son su objeto. De aquí la seguridad y el rigor de la ciencia moderna. De aquí también el valor y el sentido del experimento en esa misma ciencia. Cierto es que los antiguos, desde Aristóteles, recurren también a la experiencia; pero esta experiencia meramente comprobativa de hechos nada tiene que ver con el experimento de la moderna ciencia, que no es un mero registro del hecho consumado, sino verificación de una necesidad y de una ley *a priori* conocida y postulada. La ciencia moderna tiene además otra característica: la explotación continuada y progresiva de sus logradas conquistas. De aquí la creciente necesidad de parcelar los campos del saber científico: «la especialización—escribe Heidegger—no es la consecuencia, es la causa del progreso de toda investigación» [2].

¿Sobre qué fundamento metafísico estriba la ciencia moderna? Heidegger lo encuentra en la conversión de la realidad en *objeto*, pero entendido este término en el sentido radicalmente nuevo que se inaugura con Descartes. La conversión de la realidad en objeto tiene su raíz en una conversión más original y primigenia: la conversión del hombre en *subiectum*. Esto es: el hombre es el ser, en el cual se funda el ser y la verdad de todo otro ente. Así es posible, a partir de Descartes, una imagen del mundo. Imagen que no es ya el reflejo que sobre el hombre, espejo abierto y limpio, producen las realidades del mundo circundante. La ciencia moderna no se contenta con esta contemplación pura e ingenua. El moderno hombre de ciencia busca en sí mismo, en su propio pensar, lo que el mundo debe ser. El hombre moderno presta al mundo figura y orden. La ciencia moderna presume dominar la realidad con la magia omnipotente de su cálculo. Pero lo calculable en su incesante progreso remite inexorablemente a lo incalculable, halo de sombra, que la ciencia moderna no puede disipar, sombra que se extiende sobre todas las cosas, cuando el hombre se convierte en sujeto y el mundo en su imagen [3].

Es decir, la metafísica en que estriba la ciencia moderna no puede llegar al esclarecimiento de la cuestión primera y última de toda ontología: la cuestión del ser. La filosofía moderna, sobre la vía de la subjetividad abierta por Descartes, no podrá superarse a sí misma, llegar al ser, si no es superado ese subjetivismo, fecundo es cierto para la conquista pragmática del mundo, pero negativo y estéril para fundar una ontología auténtica y válida.

En *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* Heidegger nos quiere descubrir el radical nihilismo de toda la metafísica occidental. Heidegger trata de esclarecer el verdadero sentido del «*Dios ha muerto*» nietzscheano. No es el grito apóstata y blasfemo, que la crítica fácil interpreta como prenuncio de la locura final que cerrará la vida atormentada de Federico Nietzsche. La muerte de Dios no es el deseo, ni es la obra del filósofo Nietzsche. «*Dios ha muerto*» es, según la interpretación de Heidegger, la expresión de una realidad, que Nietzsche encuentra ya definitivamente consumada. «*Dios ha muerto*» resume nada menos que toda la historia dos veces milenaria de la metafísica occidental. «*Dios ha muerto*» significa: el mundo suprasensible no tiene ya ninguna fuerza operativa. No produce vida ninguna. La metafísica ha llegado a su fin. Es decir, la muerte de Dios, que Nietzsche anuncia, es la proclamación del radical nihilismo, que es en el fondo la metafísica de occidente [4].

Si éste es o no el pensamiento de Nietzsche, podría discutirse. Es ciertamente el pensamiento de Heidegger. Desde SEIN UND ZEIT Heidegger persigue siempre esta misma idea: demostrar «que en la historia del pensamiento occidental, y sin duda desde sus comienzos, los entes han sido pensados con relación al ser, que sin embargo la verdad del ser ha permanecido siempre impensada, y que esa verdad, como experiencia posible, no solamente ha estado vedada al pensar, sino que el hecho mismo de la denegación de esa experiencia, el pensamiento occidental se lo ha ocultado a sí mismo, sin saberlo, y esto so capa de metafísica» [5]. «En ninguna parte —escribe Heidegger en otra página— encontramos la experiencia del ser mismo. En ninguna parte nos encontramos con un pensar, que piense la verdad del ser mismo y con esto la verdad misma como ser... *La historia del ser* —subraya Heidegger— *comienza, y por cierto necesariamente, con el olvido del ser*» [6].

Así interpretada toda la historia de la metafísica occidental, no será difícil reducir ésta a puro nihilismo. Para Heidegger, por supuesto, la identificación de metafísica y nihilismo es cosa indiscutible; más aún, inevitable. Sobre el nihilismo, su esencia y realidad histórica, el pensamiento de Heidegger, aunque desconcertante en su crudeza, no puede ser más resuelto y categórico. Para él, la incredulidad, en el sentido de la apostasía de la doctrina y credo cristianos, no es nunca la esencia ni la causa, sino siempre consecuencia del nihilismo. La esencia del nihilismo tampoco se podrá encontrar en el moderno imperio de la técnica ni en la rebelión de las masas: estos hechos son también consecuencia de un nihilismo preexistente, cuyas raíces se han de buscar en otra parte. Heidegger afirma: «El campo o el ámbito de la esencia y del hecho del nihilismo es la metafísica misma, siempre supuesto que bajo este nombre no se entienda una doctrina o una disciplina particular de la filosofía, sino que se piense en la estructura fundamental del ente en su conjunto, en cuanto éste se diversifica en un mundo sensible y suprasensible y aquél está sostenido y determinado por éste. La metafísica es el espacio histórico, en el cual se consuma el destino del mundo suprasensible, esto es, en el cual las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, el bien común, la cultura, la civilización pierden su fuerza constructiva y se aniquilan» [7]. «La esencia del nihilismo —declara Heidegger en otra parte— estriba en esa historia, según la cual, en la aparición del ente como tal y en su conjunto nada cuenta el ser mismo y su verdad, y esto, por supuesto, de tal manera que la verdad del ente como tal pasa por el ser, porque la verdad del ser no comparece» [8]. Y concluye: «Si, pues, la

esencia del nihilismo consiste en esa historia, en el hecho de que al mostrarse el ente en cuanto tal y en su conjunto la verdad del ser no comparece y en consecuencia nada cuenta el ser mismo y su verdad, entonces la metafísica, como historia de la verdad del ente en cuanto tal, es en su esencia nihilismo» [9].

¿Pero no podrá ser superado este nihilismo? Por la vía de la metafísica —y ésta, para Heidegger, significa toda la metafísica occidental— el nihilismo es insuperable. Ya antes se nos ha dicho que el olvido del ser acontece necesariamente desde los albores del saber metafísico. «Según esto —escribe Heidegger— la metafísica no será la pura omisión de la cuestión del ser. No será plenamente un error. La metafísica, como historia de la verdad del ente en cuanto tal, se produciría como un efecto del destino del ser mismo. En su esencia la metafísica sería el misterio del ser mismo, misterio impensado porque contra todo derecho se le cela y disimula. Por esto un pensamiento que se afana por aferrarse al ser, puede incansablemente preguntar: ¿qué es la metafísica?» [10].

Pensar que se afana por aferrarse al ser, tal quiere ser el de Heidegger. Mas para esto el filósofo se tiene que imponer la más severa abstención de toda forma de saber metafísico. Y éste, para Heidegger, en último término, no significa otra cosa que saber racional. Si Heidegger, como «*der tolle Mensch*», el hombre loco de Nietzsche, grita convencido: ¡Dios ha muerto!, también con no menor convicción grita y clama: ¡Busco a Dios!, ¡busco a Dios! Pero este grito, que nada ni nadie pueden acallar, que es el grito del ser, no puede ser oído mientras no se comience a pensar; y para Heidegger es indiscutible que ese pensar auténtico, pensar que oye el ser mismo en su verdad, «no comienza sino cuando hayamos conocido que la razón desde hace tantos siglos glorificada es el más encarnizado enemigo del pensar» [11].

* * *

El lector, si ha tenido la paciencia de leer las líneas precedentes, habrá experimentado más de una vez un incontenible sentimiento de estupor o cosa parecida. Si es propenso a la benevolencia, habrá juzgado que el pensamiento del autor no ha podido ser transmitido fielmente, habrá creído que es imposible que Heidegger haya escrito lo que nosotros le atribuímos, o que al menos lo escrito por él tiene en su contexto un valor y un sentido muy distintos del que nosotros le prestamos.

Sin presumir de fieles intérpretes de Heidegger, nos atrevemos

a afirmar que la intención más fundamental de su doctrina queda bien puesta al descubierto en las páginas que anteceden. Es clara y terminante su acusación de toda la metafísica occidental, desde la aristotélica hasta la nietzscheana, porque también Nietzsche, a juicio de Heidegger, ha fracasado en su intento de superar el nihilismo con su metafísica inversión de valores. Naturalmente, esto supone que hay un vicio radical, universal y común a todas las metafísicas, que nos ofrece en su largo curso la historia de la filosofía de occidente. Heidegger hace consistir este vicio radical de todo saber metafísico en su obstinado afán de ser ciencia del ente con el consiguiente y necesario olvido del ser. Heidegger declara aquí, como en todos sus otros escritos, su implacable enemiga contra todo conocimiento conceptual y objetivo. Toda objetivación, toda forma de saber conceptual es para él inválida en orden a la captación del ser mismo en su verdad. Heidegger propugna la necesidad de retrotraer la fundamentación de la metafísica a un plano anterior a toda forma de saber conceptual y objetivo, para llegar así a una experiencia del ser inmediata, esto es, sin mediación ninguna de representación, sin esa distancia necesariamente implicada en la polaridad de sujeto y objeto.

Para formular acusaciones tan graves, bien sería menester aducir testimonios y pruebas un poco más contundentes que las que Heidegger aduce. En realidad, Heidegger no aduce otra prueba que la ya indicada: el pensar objetivo del ente en cuanto tal implica necesariamente el olvido del ser, la no comparecencia del ser en su verdad.

Conviene notar, siquiera sea de paso, la enorme vaguedad en que flota de continuo esta terminología heideggeriana. A Heidegger, que con tanta insistencia habla de un conocimiento experimental e inmediato de la verdad del ser, en contraposición al conocimiento objetivo de la verdad del ente, urge preguntar: ¿qué ser es ése? Desde luego, no puede ser el ser abstracto, universal, que la metafísica tradicional conoce a partir de los entes concretos y reales del mundo circundante: tal conocimiento abstractivo carece para Heidegger del valor fundante que él busca; por otra parte, esa abstracción tampoco puede ser término del saber experimental requerido por Heidegger. ¿Es un ser real poseedor de realísima trascendencia? Si atendemos a ciertas expresiones de Heidegger en el *Nachwort* de WAS IST METAPHYSIK? (1943) y en otros pasajes, nos inclinaríamos a creer que habla del *ens realissimum*, superador de todas las determinaciones entitativas de los entes particulares. Pero si se sostiene que hay que fundar la metafísica en el conocimiento inmediato, experi-

mental, de ese ser, habría que poner a la filosofía de Heidegger esta nueva etiqueta: ontologismo. No seré yo, sin embargo, como he dicho en otra parte, en el estado actual de su obra, quien se atreva a dar a su doctrina ese nuevo título.

Y de paso también: a Heidegger, que tan de continuo contradistingue ente y ser, verdad del ente y verdad del ser, cabría preguntar: ¿en qué se funda esa distinción?, ¿qué pensar la produce? Porque, a nuestro juicio, si se abomina, como él abomina, del pensar abstractivo, esa distinción sólo podrá mediar entre palabras carentes de todo sentido. Heidegger nos habla de la *diferencia ontológica* que media entre el *ente* en su ser y el *ser* del ente; y muy recientemente, en el prólogo a la última edición de VOM WESEN DES GRUNDES (1949), Heidegger advierte que esa diferencia entre ente y ser no es de ninguna manera un producto de una distinción de razón, *ens rationis*. Confieso que la cosa es para mí formidablemente oscura, porque parece obvio que la diferencia ontológica establecida por Heidegger no puede expresar una distinción real entre el ente y su ser. Confieso, repito, que por estos vericuetos no se disfruta de demasiada claridad.

Heidegger condena toda la metafísica occidental por el gran pecado de su continuo olvido del ser. Así, en bloque, esa acusación es a todas luces injusta. La metafísica de tradición más veneranda, la aristotélico-escolástica, no sólo nunca se ha olvidado del ser, sino que ha aspirado siempre y con buen derecho a ser una auténtica y válida ciencia del ser. Esta metafísica no se contenta con el conocimiento de la verdad puramente existencial y óntica de los seres particulares y concretos. Esa metafísica sostiene que la finitud de estos entes, necesario punto de partida de la metafísica que el entendimiento humano, asimismo finito, puede elaborar, tiene que ser necesariamente trascendida, para que el ser en su plenitud de verdad quede al descubierto. La trascendencia del ser proclamada por la metafísica tradicional no es, como Heidegger pretende, una abstracción vacía de sentido, sino la afirmación más plena y vigorosa de la verdad del ser, de todo ser: porque ascendiendo a través de lo existente finito, por la vía de la trascendencia y de la analogía, el intelecto finito del hombre llega al fin al conocimiento seguro y válido del Ser plenísimo, en el cual se funda la verdad óntica y ontológica de todo lo real: Dios.

Heidegger exige para fundar la ontología una experiencia inmediata del ser, pero experiencia que no puede estar contaminada de residuo ninguno de saber conceptual y objetivo, totalmente libre del dominio de ese terrible rival del auténtico pensar, que es la razón.

La metafísica tradicional no desestima esa exigencia. Al proclamar el valor del conocimiento abstractivo para captar el ser y así construir y elaborar una metafísica válida, no renuncia a toda forma de experiencia ontológica; mas esta experiencia no puede ser para la metafísica tradicional sino intelectual, racional y por ende objetiva desde el primer instante de su ser y su verdad. Pero éste es tema que pide luengo desarrollo, que no se compadece con la brevedad prometida de esta nota.

Y sea punto final una queja y un deseo: Es lástima que Heidegger se obstine en caminar por esos senderos de foresta, vericuetos difíciles y oscuros. ¡Ojalá salga pronto al camino real, ancho y limpio, del recto pensar y del claro decir!

Madrid, 20 de mayo de 1950.

NOTAS

[1] Martín Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt a. M., Vitt. Klostermann, 1949. 346 págs.
[2] Holzwege, pág. 77.
[3] Ibíd., pág. 88.
[4] Ibíd., pág. 200.
[5] Ibíd., pág. 196.
[6] Ibíd., pág. 243; cf. pág. 336.
[7] Ibíd., pág. 203.
[8] Ibíd., pág. 243.
[9] Ibíd., pág. 244.
[10] Ibíd.
[11] Ibíd., pág. 247: «Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.»

Ramón Ceñal, S. J.
Pablo Aranda, 3.
MADRID (España).

ciertos géneros literarios y en ciertas épocas el autor irrumpe en su obra, y él, personalmente, se convierte en el motivo principal. Entonces el autor, como hombre de carne y hueso, es lo importante, pero ya convertido en literatura. Ocurre esto necesariamente en las autobiografías. En el caso de Unamuno es evidente que su *tema* es el mismo: un Miguel de Unamuno y Jugo (1). Unamuno, él mismo. No la historia de Unamuno, escasa sin duda de anécdotas y sucesos, sino el Unamuno esencial: el Unamuno acongojado por el problema religioso. Un Unamuno monótono, insistente, repetido. Ahora bien: su universalidad está en que este Unamuno acongojado—mejor que angustiado—puede ser cualquier hombre auténtico que no esté distraído por la *joie de vivre*.

Si Unamuno «jadeó» en su obra, si «chorrea hombre», como dice el P. Benítez, es precisamente porque su congoja puede ser la de cualquier hombre. De ahí la simpatía del P. Benítez, la tuya, lector, o la mía hacia el Rector de Salamanca. Leamos, pues, EL SENTIMIENTO TRÁGICO o LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO, para encontrar en el alma atormentada del autor la imagen de nuestros propios tormentos. Mas ¿no es una impertinencia insistir en las intenciones, en las opiniones, en la ortodoxia o en la heterodoxia del buen don Miguel? Su *tema* es el mismo, pero en su obra, expresado literariamente; él, el don Miguel de carne y hueso, ya ha desaparecido, y su biografía, si alguien la escribe, será a su vez tema literario e interesará sólo como curiosidad, y por Dios que no sea malsana. Hay que huir del biografismo. Si las sentencias de don Miguel *ad pedem litterae* no son ortodoxas, condénense como tales sentencias. Si en conjunto es edificadora su lectura, apruébese. Pero nos parece absurdo defender la obra con la vida del autor, como hace el P. Benítez. Según parece, la vida de don Miguel fué impecable y esto es complacedor para sus amigos personales y aun para todo prójimo caritativo. Pero el equívoco entre el tema de su obra—la congoja de don Miguel—y el acongojado don Miguel hay que deshacerlo. Nos interesa el *tema de don Miguel*, y sólo por el «*tema don Miguel*», nos

(1) El P. Benítez dice en la página 30: «Como lírico metafísico, don Miguel hubiera sido excelente; como pensador, muy bueno; como filósofo, escasamente bueno; como cuentista, pasadero; como dramaturgo, malo; como sumulista, inaguantable, pero como hombre..., es nada menos que todo un hombre.» He aquí unas cláusulas inaceptables. Don Miguel se hubiera reído de lo filósofo y se hubiera quedado con lo de poeta; ni siquiera le hubiera interesado lo de pensador, distinción muy a la alemana. Lo de sumulista le hubiera hecho arquear las cejas, con gesto muy suyo. Le hubiera dolido lo de cuentista pasable, y hubiera callado a lo de dramaturgo malo. Pero yo debo hacer notar, insistiendo, que el Unamuno de carne y hueso sólo le interesa al lector transformado en tema literario, como el *tema* del Unamuno de carne y hueso. Cuidado con este equívoco, que impregna todo el libro del P. Benítez y de tantos otros.

puede interesar el tema de «don Miguel» en cuanto lectores de su obra.

Por otra parte, la biografía de don Miguel tiene poco interés. Su «biografía» espiritual sí es atrayente: está como asunto de sus obras, quintaesenciada en ellas. Insisto en que no hay que caer en confusiones. Y sobre todo, no atraer su biografía a la nuestra. Ni darle importancia a cosas que sólo la alcanzan a favor de ese patetismo aburguesado, tan frecuente en los autores de biografías de escritores y grandes hombres. A don Miguel, por ejemplo, digan lo que digan, no le fué muy mal en la vida. Tuvo el suficiente dinero para estudiar una carrera fuera de su hogar, obtuvo una Cátedra de Universidad a los veintiséis años, fué Rector de Salamanca a los treinta y seis, ganó dinero como escritor (aun alcanzó el tiempo, que Zola describió, en que el escritor vivía de su pluma, independiente, conquistador del público). Tuvo un hogar feliz. Fué famoso, tan famoso e influyente en la sociedad de su tiempo que es responsable de lo bueno o malo que ocurrió en España de 1898 a 1936 (y aun después). Todo ello no es para hacer aspavientos. Que perdiera entre los veintidós y los veintisiete años cuatro oposiciones a Instituto no tiene importancia; eso mismo le ha ocurrido a cualquier Licenciado español de talento. Un benévolo destierro a una isla apacible (con facilidades para escaparse) no es tampoco cosa mayor. (Por cierto que no sacó don Miguel fruto muy lozano de su destierro, sino fruto de mal contenida ira, que puso al descubierto un aspecto feo de su alma, en general bondadosa). En resumen, y afortunadamente para don Miguel, su biografía no cuenta más que su obra. Pero siempre me ha parecido morboso insistir en la vida del prójimo, por grande que éste sea. No, no es verdad que «en un existencialista, declaro mejor, en un humanista, y todavía mucho mejor, en un hombre de cuerpo entero y alma, interesa más cuanto hace que cuanto dice» (pág. 95). No, en un escritor interesa lo que escribe o lo que dice, tal vez lo que hace escribir o decir a otros. Lo que haga interesa tan sólo subsidiariamente para entender lo que escriba o diga.

Además del patetismo aludido ante la vida de don Miguel, quiero subrayar que el P. Benítez, él por su parte, se entrega de lleno a otro patetismo, al expresivo, que tanto se lleva en la literatura actual. Don Miguel ya abusó de los signos de admiración, de sacar palabras griegas o latinas para reforzar el castellano, pero su estilo es castizo y, por cierto, muy siglo XIX. Esto podría probarse fácilmente (p. ej., el uso frecuente de la posposición del pronombre reflexivo al verbo, formas *hanse vese)*. Su tremendismo no era el de ahora. Ahora (el antecedente en Ortega y Gasset quien de hecho ha

empleado más veces que nadie la propia palabra *tremendo)*, el tremendismo se ha visto reforzado por las traducciones de los existencialistas. Es un fenómeno lingüístico semejante al de los románticos. Cuando escribían aquellos caballeros de melena y perilla, se imprimieron con exceso las palabras fatal, lúgubre, etc. En nuestros días hay mucho abismo, mucho problema, drama (¿qué no será drama o tragedia?). Quevedo, si viviera, podría escribir un buen «cuento de cuentos» con sólo poner en fila las innumerables frases tremendistas de los escritores de hoy.

El P. Benítez une al tremendismo lingüístico los graciosos dichos criollos de su castellano-argentino—o argentino-castellano—. Una lengua es siempre un delicado equilibrio entre el que habla o escribe y el que lee o escucha. Una pequeña desviación en el acuerdo que debe haber entre ambos—acuerdo tácito, que es el milagro del lenguaje—hace, o bien que el que escucha no entienda, o bien que entienda mal. La más leve desarmonía produce en el que oye a lo menos sorpresa. Ahora bien: cuando una lengua vive y progresa en tan amplios espacios como el castellano de hoy, nada de particular tiene que se produzcan desvíos de latitud a latitud. A los oídos de un castellano le suena extraña la siguiente frase (tremendista): «La fe tiene unos bemoles, ¡vaya si los tiene!» (pág. 108). O aquella que reza: «El protestantismo es puro macaneo» (pág. 136). O el llamar a la Argentina «oasis de rechonchería». Por cierto, que junto a estas frases, que uno no sabe cómo tomar, corre el idioma del P. Benítez flúido, lleno de ágiles expresiones, vivo, rico.

Dice el P. Benítez que Unamuno «no quería ser católico, no tanto por el catolicismo, cuanto por una honda enemiga al Vaticano y a los clérigos españoles». Lo cual es sólo una disculpa infundada. Era demasiado serio, auténtico, para proceder en definitiva por pasiones pequeñas. Tampoco es que a don Miguel le faltara, como se insinúa en el libro, una fuerte preparación filosófica (escolástica) para defenderse del sentimentalismo protestante. La verdad es, creo yo, que don Miguel dió el primer paso hacia la confesionalidad católica, se quedó en él, insistió en él, e imprudentemente, tal vez, profirió juicios malsonantes. En don Miguel hay un católico *incoado;* por eso, EL SENTIMIENTO TRÁGICO (el único libro suyo que quedará) no escandaliza a quien lo lee sin malicia. Se ve claro en las cartas a Unamuno—preciosas, de limpia prosa, serenas, admirables como documentos—que don Miguel buscaba la fe. Si la encontró nadie puede, en último término, decirlo. «Pero ha confundido tanto o más que Nietzsche la conciencia honrada y ha logrado, sin pretenderlo sin duda, se encanallen en sus disparates los disparatadores» (Bení-

tez, pág. 41). Es posible. La falta de don Miguel ha sido de escándalo. Habló demasiado, cuando no tenía solución que dar y, por tanto, no podía ayudar al lector. Sufrió un mal de su tiempo y que compartió con personas e instituciones que le fueron muy ajenas. El mal era ese de creer que hay que inquietar, que hay que orientar y no conducir, comenzar y no acabar, proponer problemas y no conclusiones. Y don Miguel hizo del inquietar su tarea. Quiso incluso desnudarse en público, mostrar sus llagas, su alma en carne viva. Y escandalizó. Pero, repito, es un cristiano; más aún, un católico *in nuce*. Todo católico que no sea el conocido carbonero, tiene dudas, vacilaciones de la fe. Pasa por sequedades y acidías. Pero no se detiene ahí. Si se detiene está perdido. Ahora bien: ¿qué sentido tiene comunicar al público, a los demás hombres, ese trágico derrumbamiento, cuando tal es el caso? ¿O habrá sido don Miguel un malvado, envenenador de propósito del alma ajena? Yo, piadosamente, creo que fué un esteticista, como tantos de su época.

Se cuenta en el MEMORIAL DE SANTA ELENA que el médico que acompañaba a Napoleón, hombre librepensador y ateo, se sonrió al oír que el gran Corso, próximo a morir, acudía al depósito que su corazón guardaba de la fe aprendida en el regazo de su madre. Y Napoleón le apostrofó y le llamó canalla porque quería destruir con su sarcasmo el único consuelo que le quedaba. «Puedo soportar un imbécil—dijo el Corso, si mal no recuerdo—, pero no un malvado junto a mí.» El que en definitiva no crea en Dios ni en todo lo que tiene que creer un cristiano, que calle, que no perturbe a sabiendas, que no inquiete, que no ponga problemas a quien vive en paz, en la paz que le sea dada. El que habla o escribe debe saber que mueve a quien le lee o escucha, que no hay palabra vana.

Y éste fué el pecado de Unamuno, que siendo bueno escandalizó. Escandalizó en cierta medida, que quien le lea advertido de que su libro—limpio ya de fórmulas accidentales, cuya heterodoxia tal vez pueda discutirse—es sólo una incoación de la vida religiosa y no una descripción completa, puede hallar en él provecho. Mas si lo unamuniano es quedarse en la agonía, en la lucha; si no hay más vida religiosa que la descrita y gritada por él, no nos sirve. En tal caso lo unamuniano, como tal, es tan sólo un muñón, un principio, una incoación de algo que tiene que completarse, perfeccionarse, llegar a su plenitud.

Manuel Cardenal.
Columela, 6.
MADRID (España).

EL LIBRO POSTUMO DE PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

POR

ANGEL-ANTONIO LAGO CARBALLO

POR estos días se cumple el IV aniversario de la muerte de Pedro Henríquez Ureña. Fué exactamente el 18 de mayo de 1946. Murió en el tren que había de llevarle desde Buenos Aires a la Plata. En el Colegio Nacional de la Universidad de la Plata explicaba castellano desde hacía algún tiempo. Muchos de sus amigos y discípulos han escrito semblanzas y recuerdos del gran escritor dominicano. De las últimas páginas a él dedicadas, algunas han salido, redactadas con fervor, de una pluma joven: la de su alumno Roy Bartholomew [1], quien también nos anuncia una recopilación de los artículos y ensayos de su maestro dispersos por distintas revistas, que piensa titular PLENITUD DE AMÉRICA.

Dos importantes obras de Henríquez Ureña han visto la luz desde su muerte. En 1947 su HISTORIA DE LA CULTURA EN LA AMÉRICA HISPÁNICA, libro que ya fué comentado en las páginas de esta revista [2]. En 1949 se publicaba en la Biblioteca Americana —que él había proyectado— de la Editorial Fondo de Cultura Económica, su libro LAS CORRIENTES LITERARIAS EN LA AMÉRICA HISPÁNICA [3].

---

[1] *Mi recuerdo de Pedro Henríquez Ureña,* por Roy Bartholomew. «Cuadernos Americanos». México, julio-agosto 1949.

[2] *La cultura de la América hispana,* por José María Alonso Gamo. «Cuadernos Hispanoamericanos». Madrid, enero-febrero 1950.

[3] *Las Corrientes Literarias en la América Hispánica.* Versión del inglés por Joaquín Díez-Canedo. Biblioteca Americana. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1949. 344 págs.

A esta obra queremos dedicar algunos comentarios. Reúne este volumen el texto ampliado y corregido de las conferencias que pronunció su autor en el curso 1940-41 de la cátedra Charles Eliot Norton. Muerto H. U., la traducción y edición del libro han estado a cargo de Joaquín Díez-Canedo. Este carácter póstumo, como aquel de ser originariamente texto hablado y no escrito, determinan demasiado la estructura del libro, cuyo contenido es más amplio de lo que indica su título. H. U. incluye también las corrientes artísticas «con objeto de reforzar mejor el sentido de la unidad de cultura en los países pertenecientes a la cultura hispánica». Divídese la obra en ocho capítulos bien trazados: El descubrimiento del Nuevo Mundo en la imaginación de Europa; La creación de una sociedad nueva; El florecimiento del mundo colonial; La declaración de la independencia intelectual; Romanticismo y anarquía; El período de organización; Literatura pura, y Problemas de hoy.

Apresurémonos a declarar que nos parecen mejores los primeros capítulos. Quizá la razón esté en que sean los dos primeros siglos americanos los que por poseer mayor simplicidad presenten más facilidad al análisis y al juicio.

El arranque del libro tiene la sugestión y belleza que le presta el tema: Colón y su *Diario* como primera muestra literaria de la reacción ante el mundo recién descubierto. H. U. destaca las calidades descriptivas y aun poéticas que la prosa del Almirante posee. Y señala también en qué medida Europa tomó en cuenta las palabras de Colón y cómo sus descripciones pesaron en la imaginación europea. Para ésta las tierras descubiertas tienen una riqueza y una fertilidad sin límites y en ellas existe una primavera eterna. Sus naturales son generosos y buenos —concluye—, sembrando de este modo semillas que crecerán en el pensamiento político muchos años después.

No señala H. U. —quizá porque se saliese de su tema— la lentitud con que Europa asimila y toma en cuenta los descubrimientos. Gonzalo Menéndez Pidal ha señalado en un sugestivo trabajo [4] hasta qué punto el mundo renacentista continuó aferrado a los saberes geográficos ptolomeicos con desprecio de las aportaciones de españoles y portugueses. En 1573, pasados ya ochenta años del acontecimiento, el español Juan Pérez de Moya, en su «Tratado de cosas de Astronomía, Cosmografía y Filosofía», al tratar de

---

[4] *Imagen del mundo hacia 1570*. Gonzalo Menéndez Pidal. Madrid, 1944.

las tierras conocidas por el hombre, sigue a Pomponio Mela y Ptolomeo, sin incorporar al continente descubierto.

En los primeros capítulos trata H. U. los grandes temas que plantea el Descubrimiento en el mundo de las ideas. Por una parte está el sentido renacentista que anida no sólo en Colón, sino también en los cronistas. Sin embargo, sigue faltando un buen estudio dedicado a desentrañar la influencia del espíritu del Renacimiento en los hombres que narran la Conquista. Algo ha señalado Ramón Iglesia [5] y entre nosotros Soler Jardón ha llamado la atención hacia el tema al referirse al pasaje de la destrucción de las naves por Hernán Cortés [6].

Otro problema planteado por la empresa indiana, el del contraste entre naturaleza y cultura, es acusado por H. U. en precisas páginas. Las cuestiones derivadas del problema son diversas y todas sugestivas. Así la influencia del Descubrimiento en las concepciones de las diversas Utopías y, a su vez, el afán de aplicar ideas utópicas para el gobierno de hombres y tierras recién descubiertas [7].

Pero no es posible seguir al ilustre escritor hispanoamericano página por página, pues en cada una de ellas hay ocasión de comentario. Sí digamos que poseen especial interés sus consideracones sobre el nacimiento de lo que él llama «mundo colonial». La historia de América escrita siempre con segundas intenciones, casi nos ha obligado a creer que tras las jornadas épicas de la Conquista no hay sino los románticos días de la Independencia. En medio, según unos, una vida de opresión para los indios: sin escuelas, sin comercio y, sobre todo, sin libertad. Según otros, una continua atención por parte de reyes y gobernantes españoles que dan leyes humanitarias y adelantadísimas. Lo que ha faltado son historias escritas apoyándose en los datos concretos. historias que tengan en cuenta los estudios monográficos sobre esta o aquella institución. Solamente así llegará a conocerse la vida de América en los años que van del 1492 hasta la emancipación.

Un aspecto curioso es el de la reacción de los que «llegaron primero» ante los que, cuando está ya consumada la conquista y estructurada la sociedad indiana, van allí. Esta sociedad nueva

---

[5] *Cronistas e historiadores de la conquista de México.* Ramón Iglesia. México, 1942.

[6] En «Estudios Cortesianos». Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo». C. S. I. C. Madrid, 1948. Pág. 537 y siguientes.

[7] En este sentido, una de las últimas aportaciones españolas es la de José Antonio Maravall con su trabajo *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España.* «Estudios Americanos». Sevilla, enero 1948.

—dice H. U.— «muy pronto tuvo conciencia de su individualidad y se mostró celosa de sus derechos. La rivalidad entre los españoles y portugueses que cruzaban el Océano y los hombres nacidos en el nuevo continente, lo mismo criollos que mestizos, convirtióse en franca contienda antes de que acabara el siglo XVI, y continuó siéndolo hasta la guerra de la Independencia» (pág. 62). Coincide H. U. con Ortega y Gasset cuando éste afirma que «ni siquiera es preciso aguardar —para comprobar cuándo se inicia la conversión del hombre viejo metropolitano en colonial— a la primera generación nacida ya en el nuevo espacio, sino que el mismo colonizador, si permanece unos años tierras adentro, comienza a los cinco o seis años a ser un ente distinto del que era» [8].

* * *

Los cinco últimos capítulos forman lo que pudiera considerarse la segunda parte del libro. Arranca el primero de ellos del movimiento independentista, con referencias no sólo a los escritores literatos, sino también a escritores políticos tales como Miranda, Hidalgo, etc.

En esta segunda parte cobra el libro un interés más directo, pero a la vez pierde unidad, quizá obligado por la complejidad de la vida cultural que tiene que recoger. H. U. se ve impulsado a simplificar la línea discursiva limitándose a señalar las características de cada movimiento literario, confiando con frecuencia a las notas las listas de nombres, pues de otro modo se hubiese convertido el libro en un simple catálogo. El procedimiento tiene en ocasiones inconvenientes, sobre todo en lo relativo a los autores más próximos a nosotros, los cuales no están valorados con un mismo criterio. En general, y no pretendemos apurar las críticas, se notan ciertas lagunas en los dos capítulos finales. Así la falta de referencias justipreciadas sobre el actual teatro hispanoamericano e igual se podría decir con relación a la poesía de nuestros días.

Estas objeciones y otras que más adelante se harán no pretenden quitar importancia a este libro cuyo manejo se hace indispensable a todo estudioso de la cultura hispanoamericana. De sus 340 páginas, unas 130 están dedicadas a abundante notas y una selecta bibliografía, que sin ser completa es más que suficiente para iniciar en el estudio de los temas a que se refiere [9]. Su lectura será pro-

---

[8] *Obras Completas*. José Ortega y Gasset. Volumen IV. Madrid, 1947, página 347.

[9] Se trata de la misma Bibliografía publicada en *Historia de la Cultura en la América Hispánica*.

vechosa para los españoles que, desgraciadamente, carecemos de libros e información sobre las producciones salidas de plumas hispanoamericanas. La preocupación de nuestros escritores y críticos por los libros ultramarinos ha sido siempre escasa. Las excepciones son lejanas: Valera, Menéndez Pelayo, Unamuno... Es preciso, pues, el conocimiento de panoramas como los trazados por este gran escritor y erudito que fué Henríquez Ureña para facilitar la lectura de la producción literaria hispanoamericana que cada día va ganando en riqueza e interés.

* * *

Cabría señalar respetuosamente algunas objeciones al libro que venimos comentando. Por descontado, que muerto su autor no se pretende al formular estas apreciaciones otra cosa que precisar y encuadrar su sentido.

Una impresión que surge pronto al leer sus páginas es que el autor no se vió libre de prejuicios que ensombrecen, a veces, su labor crítica. El mismo H. U. alude a ello en una nota (pág. 268): «Es digno de notarse el hecho de que sean pocos los escritores de primera fila, entre los nacidos después de 1880, que pertenecen a los partidos conservadores.» El que H. U. haga esta precisión denuncia a las claras que tuvo una preocupación política a la hora de historiar movimientos y sucesos literarios. Esta preocupación —que a veces parece tocada de sectarismo— le lleva a no citar a escritores de tanto relieve como José de la Riva Agüero. (Le cita sólo en las notas al indicar bibliografía sobre diversos temas.) Otro tanto se podría decir de uno de los máximos historiadores de América, el mejicano Carlos Pereyra, al cual se refiere una sola vez, en una nota y de paso, incluído en una larga lista de nombres.

Este criterio político y sectario le lleva a formular juicios injustos sobre determinadas figuras: por ejemplo, el estadista ecuatoriano García Moreno, cuyo gobierno califica de «sombría tiranía». (A propósito de García Moreno, cae H. U. en un contrasentido al calificar a Juan Montalvo de «cristiano normal» tres líneas más abajo de aquella en que reproduce la frase de Montalvo «¡Mi pluma lo mató!», refiriéndose a García Moreno. En una nota dedicada al mismo político confiesa que «G. M. era hombre de letras dueño de buena prosa y verso tolerable» después de decir que ha encontrado «admiradores entre los europeos que creen en el dogma de que el fin justifica los medios, por ilícitos que sean». ¡Cómo suena todo esto a siglo XIX!)

En la misma línea está su admiración por Francia, que le lleva

a alguna exageración. Pase eso de que Francia haya sido «para nosotros, desde principios del siglo XIX, un hogar espiritual», pero quizá sea excesiva la frase siguiente: «La caída de París en 1940 fué una tragedia personal para muchos miles de hispanoamericanos.» Hemos de confesar, sinceramente, que nos hubiese agradado mucho alguna referencia, algún «dolorido sentir» de Henríquez Ureña hacia nuestra guerra civil, en donde cayeron algunos valores de nuestra cultura bien conocidos por él. Naturalmente que sabemos de sobra la admiración y culto de H. U. hacia la cultura española que le inspiró páginas tan definitivas como las de su PLENITUD DE ESPAÑA, pero —insistimos— esperábamos alguna referencia a días más próximos en nuestra vida nacional.

Terminamos aquí. Queden para otra ocasión algunos temas. Así las apreciaciones de H. U. en relación con la literatura sobre temas indigenistas, que ha dado en la novela espléndidos frutos en los últimos años.

* * *

Este libro póstumo de H. U. tuvo un propósito cuando su autor lo dictó en forma de conferencias: el de seguir las corrientes relacionadas con la «busca de nuestra expresión». Quizá haya sido el propósito el que haya obligado al autor a trazar una línea determinada, cayendo en exclusiones y omisiones. Por nuestra parte pensamos que solamente se hallará la «expresión hispanoamericana» cuando se realice la búsqueda con un ánimo comprensivo y válido para todos los hombres nacidos entre Río Grande y la Patagonia.

Madrid, mayo 1950.

A. A. Lago Carballo.
Donoso Cortés, 65.
MADRID (España).

VANGUARDIA Y COMPLEMENTO DE «SOMBRA DEL PARAISO» EN EL ULTIMO LIBRO DE V. ALEIXANDRE

POR

ILDEFONSO M. GIL

CUANDO en 1945 apareció SOMBRA DEL PARAÍSO, todos tuvimos la impresión gozosa de que en el reducido ámbito de nuestra poesía actual se había producido un acontecimiento de primera magnitud. En aquellos magníficos poemas, Aleixandre parecía abandonar sus anteriores nebulosas —¿atormentadas?, ¿frías?— y se adentraba en los caminos abiertos y luminosos de una difícil y bella claridad poética. Lo cual no nos sorprendió a cuantos pensábamos que el surrealismo de sus libros anteriores era ya, por muchas razones, insostenible.

Con SOMBRA DEL PARAÍSO nos daba Aleixandre el gran libro que acusa la madurez espléndida de un gran poeta. No es extraño que se hablase de que nos encontrábamos ante un libro decisivo. Ahora bien: lo que iba a decidir este libro, ¿era la trayectoria de la lírica española, una gran parte de ella al menos? En este caso, la afirmación debía quedar en el aire para ser confirmada o desmentida por el transcurso de unos cuantos años. Acaso se quería decir que era un libro decisivo en la obra total de su autor. Pero eso es lo que nosotros no queríamos admitir, porque nuestra admiración por Vicente Aleixandre nos llevaba a ver en SOMBRA DEL PARAÍSO el fruto primero de una madurez conseguida plenamente. Y nos prometíamos una continuidad creadora, en la que se había de consolidar y desarrollar el rico mundo poético que nos había deslumbrado tan gozosamente.

Desde 1945 hasta la reciente aparición de MUNDO A SOLAS (1), se reimprimieron libros anteriores de Aleixandre. Estaba bien que admiradores y jóvenes exegetas pudiesen contemplar en su conjunto y seguir paso a paso la ruta que tan hermosamente se iniciaba en aquel libro.

Viene todo lo dicho como justificación de que nos veamos obligados a decir que MUNDO A SOLAS nos ha defraudado. Es un bello libro, pero no el que esperábamos. La razón es obvia : MUNDO A SOLAS no es fruto de los cinco años que han corrido desde SOMBRA DEL PARAÍSO, sino otro libro anterior, que permanecía en su mayor parte inédito.

Pronto se dirá que estos poemas señalan la transición entre los anteriores y los publicados en 1945. En efecto, y ya se nos alcanza la gran importancia que esto da al libro recién publicado. Pero obsérvese que así se hace vivir MUNDO A SOLAS en función de su relación antecedente con SOMBRA DEL PARAÍSO. Y nosotros no queremos admitir que éste sea, de verdad, el libro decisivo de Vicente Aleixandre.

MUNDO A SOLAS, en su casi inaccesible edición, ilustrada con un retrato y seis dibujos de Gregorio Prieto, contiene diecisiete poemas, fechados por su autor en los años 1934-36. Algunos de ellos habían sido publicados en revistas de antes y después de ese último año.

Aleixandre dice de su nueva obra en una *Nota editorial del autor:* «Si en SOMBRA DEL PARAÍSO, de algún modo, el poeta entrevió un mundo primigenio, aurora del universo, donde el hombre un instante fué, pudo ser, cumplida su ansia de fuerza y de inmortalidad para las que nació, aquí, en algunos poemas de MUNDO A SOLAS, acaso se contemple al mundo presente, la tierra, y se vea que, en un sentido último, no existe el hombre. Existe sólo la sombra o residuo del hombre apagado. Fantasma de hombre, tela triste, residuo con nombre de humano. El mundo terrible, el mundo a solas, no lleva en su seno al hombre cabal, sino a lo que pudo ser y no fué, resto de lo que de la ultrajada vida ha quedado. Anterior en varios años a SOMBRA DEL PARAÍSO, visto con perspectiva en la obra general del poeta, este conjunto será acaso como un complemento del otro. Y si cronológicamente le antecede en composición y, por tanto, en estilo, en la sucesión posible de un mundo a expresar es posterior: consecuencia, tristeza, corolario; proyección de la realidad constatable y sin fin. Frente al combate de instantaneidad y eternidad que continuamente se funden en SOMBRA DEL PARAÍSO, la perduración irredenta e inexpli-

(1) *Mundo a solas*, poemas de Vicente Aleixandre. Clan. Madrid, 1950.

cable rueda a solas, bajo soles o lunas, «corazones sin nadie», que son «luz o nieve o muerte para los yertos hombres».

Quizás esta nota sea en el fondo una excusa del poeta. Porque lo único que queda de ella, en términos resumidos y claros, es que, a pesar de ser anterior a la fecha y forma de SOMBRA DEL PARAÍSO, «acaso» en una perspectiva general de su obra, MUNDO A SOLAS será como un complemento de aquél. Decir esto vale tanto como intentar atajar quejas parecidas a las que aquí íbamos exponiendo. Luego ya existían en el propio pensamiento del autor cuando se decidió a la publicación del libro. Y hasta puede que sea ésa la razón de que Vicente Aleixandre, que ha expresado últimamente en diversos sitios su deseo de una poesía humana y generalmente comunicable, haya preferido situar previamente su nuevo libro en el estrecho círculo de doscientos ejemplares, a precios aún más estrechos. Ojalá se cumpla nuestro deseo de que tan excesiva limitación deje paso prontamente a una edición mucho más extensa y accesible, que permita poseer el libro a los muchos admiradores que Aleixandre tiene en todos los países de habla española.

* * *

La angustia cósmica de ese «Mundo terrible, mundo a solas», nos domina ya en el primer poema *(No existe el hombre)*, que, pese a su arranque prosaico («Sólo la luna sospecha la verdad. / Y es que el hombre no existe»), es un hermoso poema; quizá estén en él los fragmentos más bellos de todo el libro:

La luna pasa, sabe, canta, avanza sin descanso.
Un mar no es un lecho donde el cuerpo de un hombre puede tenderse a solas.
Un mar no es un sudario para una muerte lúcida.
La luna sigue, cala, ahonda, raya las profundas arenas.

En el mundo deshumanizado en el que a partir de este inicial poema nos adentramos, «el árbol jamás duerme», en una visión objetiva de aquel rubeniano «dichoso el árbol que es apenas sensitivo»; el amor, la amada, acaba siendo roca, dura montaña, «cuerpo humano sin vida a quien pido la muerte»; añora el poeta la presencia plena del hombre, porque

No, no confundáis ya el mar, el mar inerte, con un corazón agitado.
No mezcléis nunca sangre con espumas tan libres.
El color blanco es ala, es agua, es nube, es vela;
pero no es nunca rostro.
Pero no es nunca, nunca, un latido de sangre,
un calor delicado que por un cuerpo corre.

Bajo la tierra es un hermoso y arrebatado poema, en el que se encuentra toda la plenitud de SOMBRA DEL PARAÍSO; incluso sus elementos formales y su tenso acento son los mismos del gran libro aleixandrino, del que pudo muy bien haber formado parte. Y sucede lo mismo con *Humano ardor*, intensísimo poema amoroso, tan bello como aquéllos y sin ninguna diferenciación formal e ideal considerable (lo cual vuelve a darse en *Tormento del amor* y *El amor iracundo)*.

Con *Ya no es posible* y *Sol victorioso*, volvemos al mundo desolado del que insensiblemente nos habíamos ido alejando, guiados por una paradisíaca nostalgia o sombra, que no se resignará a borrarse del todo y relumbrará entre indiferentes soles o frías lunas, incluso sobre un amor «mortal enemigo que cuerpo a cuerpo me venciste, / para escapar triunfante a tu ignorada patria».

Tenemos, pues, que MUNDO A SOLAS es, en sus mejores fragmentos, lo que en cualquiera de los suyos es SOMBRA DEL PARAÍSO. Y esto ya es mucho, claro está, porque pone ante nosotros una espléndida poesía, un caudal lírico que brota a borbotones o pausadamente, al ritmo vario de los versos.

Pero su lectura no nos deja aupados en la segura cima a que SOMBRA DEL PARAÍSO nos llevó; y en vez de satisfacer nuestro afán de lector, lo que hace es subrayarnos la ausencia prolongada de la poesía que aguardamos desde 1945 y cuya espera se enciende de nuevo con este libro, aunque haya de seguir alimentándose de las siempre renovadas relecturas de SOMBRA DEL PARAÍSO.

I. M. Gil.
Castelví, 5, 1.º
ZARAGOZA (España).

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

SALUDO A UN JOVEN POETA

El crítico tiende con frecuencia a la cautela. Cuando reseña o comenta las obras primerizas de jóvenes ingenios, esa cautela se exacerba instintivamente, previniéndole para que no se comprometa, para que modere su entusiasmo —si entusiasmo siente— o temple la censura, si a ella se advirtiere inclinado. Es arriesgado vaticinar, y conviene negarse a toda veleidad profética; pero, en cambio, es necesario opinar en cada ocasión con entera franqueza, sin que alarmas de la prudencia obliguen a reducir el alcance del juicio.

Pensando así, me atrevo a decir que *Angel fieramente humano*, primer libro del bilbaíno Blas de Otero (1), revela un poeta, un excelente poeta cuya voz, lejos de perderse en el coro, destaca entre las de sus cofrades con acento personal y con peculiares modos de expresión. No se trata de ponderar la originalidad del «mensaje», ni otras zarandajas, buenas para servir de consuelo a tantos profesionales de la macana extra-poética como por ahí pululan, sino de descubrir, a quienes aún la ignoren, la presencia de un poeta que canta elementales y complejas efusiones, nada sorprendentes, pero vertidas en perfectos ritmos, utilizando con destreza los recursos del lenguaje para conseguir una expresión adecuada de los sentimientos.

El gran escollo de una retórica caprichosa, fortuita, vocada a la imitación de primores inconexos, queda salvado en cuanto Blas de Otero poetiza desde dentro, desde una intuición que para llegar al lector con la plenitud de su fuerza, o con su intacta gracia, necesita extraer a la palabra sus mágicas posibilidades. Magia de la gracia, precisamente; tal es la fórmula aplicable a una de las vertientes de esta primorosa obra juvenil. Pero, entiéndase bien, de la gracia artística, no simplemente del humor o de la ironía.

Para caracterizar sumariamente la poesía de Otero convendría retener en primer término, como elemento definitorio de precisa y delicada belleza, la

(1) BLAS DE OTERO: *Angel fieramente humano* Colección «Insula». Madrid, 1950.

presencia en sus versos de una inquietud, que no sé si sería exagerado llamar angustia, pues desde luego tiene una calidad angustiada. Esta inquietud la expresa líricamente con recursos sencillos, graduados con tanta habilidad que el balbuceo de las repeticiones, mientras imprime al verso una cadencia, va diciendo cuál es el estado de ánimo del poeta. Lo esencial, desde el punto de vista poético, no es la inquietud, seguramente compartida por cientos de jóvenes ahora y ayer y mañana, sino la técnica sutil y calculada que le permite hacer ver al lector, como sorprendidos en su manantial, los anhelos y difusos ensueños del alma.

La manera poemática de Otero es de crecimiento, en contraste con las denominadas de acumulación. Los poemas arrancan de una vivencia, por ejemplo, del recuerdo de una mujer, y desde él va la memoria destilando imágenes que la palabra instala en el verso, sea con delicadeza, como en «Mademoiselle Isabel», sea con relampagueante ímpetu, como en «Hombre». Su poesía arranca del conocimiento sensible de un mundo cargado de soledad, de Dios, de amor, de vacilación, de fe, y se hace imprecación por la energía del lenguaje. Esta energía la consigue por la concentración del poema en una idea esencial, por la ausencia de elementos accesorios, y se caracteriza estilísticamente por la reiteración de iguales motivos e iguales vocablos, iniciando las estrofas del poema con un adverbio o un sustantivo, o incluso con una frase cuyo final varía de verso a verso; la repetición de una o más palabras a lo largo del poema y en ocasiones dentro del mismo verso, la trasmutación de algunos términos en sus análogos, de verbos en sustantivos, de un verbo en otro, no sinónimo pero concurrente a fijar la impresión sentida, añadiéndole un matiz nuevo, son recursos que tienden a seducir el interés por el chisporroteo del lenguaje, con tanta flexibilidad empleado.

En el soneto «Impetu» transmite la que tal vez sea expresión más aproximada de su actitud. Lo señalo a la curiosidad de quienes se interesen en recoger una versión más de la esencial ambivalencia del espíritu humano. Poéticamente vale en cuanto sucesión de imágenes enlazadas con pericia a través de un idioma vigoroso. Este poeta recuerda la apasionada elocuencia de Miguel Hernández, con quien no parece temerario emparentarle. En su libro creo advertir la huella de Miguel, como la de Alberti y —ocasionalmente— la de Gerardo Diego. No importa, porque estamos ante un poeta auténtico que sabe verter a su lengua cuanto asimila, cuanto toca. Si en ocasiones no acierta con el tono, estos malogros dan la impresión de ser causados por falta de fidelidad a lo que él puede ser y significar en la poesía española. En ella suenan los versos de Otero con un acento humano, «fieramente humano», de veras, y porque el artista revela a través de ellos hombría y entereza, considero legítimo saludarle con la esperanza y entusiasmo con que debe ser recibida la aparición de un nuevo poeta, de un espíritu capaz de comunicar, bajo hermosa envoltura —«fermosa cobertura»— las emociones suscitadas por una entrañable percepción del mundo y del alma del hombre.

RICARDO GULLÓN.

LAS INSTITUCIONES INDIANAS

La historia de la América hispánica ha sido casi siempre escrita con intención polémica y sus autores han establecido grandes líneas generales, pero, con frecuencia, sin buscar en su apoyo el estudio de instituciones concretas, el análisis de determinados hechos. Y así vemos cómo la leyenda negra se ha cimentado sobre materiales endebles y cómo le ocurre algo semejante a la leyenda rosa. El panegírico y el denuesto han procedido de afirmaciones gratuitas cimentadas sobre textos insuficientes, en vez de buscar su base en investigaciones rigurosamente históricas.

Sin embargo, desde hace una veintena de años es mucho lo avanzado en el conocimiento histórico de la actuación de España en las Indias, mas con todo, hay parcelas enteras acerca de las cuales son escasos los datos que se poseen. Los archivos encierran documentos im-

portantísimos en espera del estudioso que los saque a la luz. Por ello puede afirmarse que nos hallamos a gran distancia del conocimiento de la vida social, económica, de las instituciones indianas.

Ahora nos llega de Méjico el último libro de un excelente investigador, Silvio Zavala (1), quien frecuentó hace años aulas y archivos españoles. Componen este volumen diversos trabajos publicados en distintas fechas y revistas, que tienen entre sí la trabazón de estar dedicados a la historia de las instituciones. Se abre el libro con un estudio publicado hace quince años en la revista «Tierra firme», dedicado a analizar las conquistas de Canarias y América, precisando en qué medida sirvió de precedente de la empresa indiana la conquista de Canarias.

«Los trabajadores antillanos en el siglo XVI» es el segundo trabajo de este libro, y en él nos da Zavala un anticipo de lo que en su día una importante obra de investigación: la historia del trabajo en Indias. En este capítulo el autor va pasando revista a los distintos tipos de trabajador y su diversa condición social y aun jurídica. Arranca el estudio del momento inicial colombino con formas de esclavitud que van evolucionando hacia situaciones de libertad. Precisa la condición de los indios caribes, de los de Pánuco, de los esclavos negros, y la de los trabajadores indígenas libres y la de los europeos.

A Zavala debe la bibliografía indiana una obra aún no superada: *La encomienda indiana*, publicada en Madrid en 1935. Desde entonces su autor no ha abandonado tan interesante tema, y una prueba de su preocupación nos la da con su estudio «De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América española». En estas páginas se aborda uno de los puntos de discusión más interesantes de la historia de las instituciones: el relativo al régimen de propiedad de la tierra. Una tesis bastante al uso afirma que las encomiendas fueron de naturaleza territorial y constituían un despojo de la propiedad de los nativos e influyeron en las concentraciones de tierras existentes en el siglo XIX. El esfuerzo de Silvio Zavala está encaminado a demostrar que los títulos de encomienda no daban derecho a la propiedad de las tierras. Que los encomenderos por títulos de merced o compra podían adquirir tierras de propiedad particular dentro y fuera de las encomiendas. Y que los vasallos indios poseían tierras colectivas e individuales, sin que el señor o encomendero pudiera despojarlos legítimamente de ellas, aunque existan ejemplos de estas violaciones y prolijas actuaciones judiciales para repararlas.

Los dos últimos trabajos, igualmente extensos, están dedicados el primero a los «Orígenes coloniales del personaje en México», y el segundo a la libertad de movimiento de los indios, tema este último interesante de contemplar a la luz de las ideas políticas de aquellos años.

El libro, en conjunto, significa una valiosa aportación a la historia de las instituciones indianas. Es lástima que en la bibliografía que cita no figuren algunas obras españolas publicadas en estos últimos años. Pero, insistimos, estimamos en mucho este nuevo volumen del historiador mejicano Silvio Zavala, que viene a aumentar la lista de publicaciones de su autor, entre las que figuran estudios tan importantes como *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (Madrid, 1935), *La encomienda indiana* (Madrid, 1935), *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España* (Méjico, 1939-1946) y *La filosofía política en la conquista de América* (Méjico, 1947).

A. L. C.

TEATRO COLONIAL HISPANO-AMERICANO

J. Luis Trenti Rocamora, el joven y ya prestigioso investigador argentino del teatro hispanoamericano, acaba de publicar en Buenos Aires un estimable repertorio de piezas teatrales escritas, representadas y editadas durante el período de gobierno español en Hispanoaméri-

(1) SILVIO ZAVALA: *Estudios indianos*. Colección «Tierra Firme». Fondo de Cultura Económica. México, 1948.

ca (1). La pequeña pero muy provechosa obra de Trenti parece ser el resultado inicial de la puesta en marcha de un vasto plan coordinador en el que deben participar los principales especialistas del teatro americano desde sus respectivos países. Quizá la mayor resistencia que la cultura hispanoamericana encuentra en su camino hacia una conjunción es esta del *forzoso aislamiento de las culturas* nacionales, obligado por una geografía hostil aún no vencida por la técnica. Contra esta dispersión física luchan hombres como Trenti Rocamora, Lohmann Villena y Armando de María y Campos. El argentino, desde su especialidad, ha logrado reunir un grupo de entendidos del teatro en torno al Instituto de Historia del Teatro Americano, con sede en Buenos Aires y representación en Bolivia (Joaquín Gautier), Cuba (Eugenio Pereira Salas), EE. UU. (Harvey Leroy Johnson, Willis Knapp Jones e Irvin Albert Leonard), México (Armando de María y Campos), Perú (Guillermo Lohmann Villena y Rubén Vargas Ugarte), Santo Domingo (Manuel de Jesús Goico C.), Uruguay (Lauro Ayestarán y Juan Carlos Sabat Pebet) y Venezuela (Aída Cometta Manzoni). En Buenos Aires funciona, además, un grupo de ocho miembros de número con un comité ejecutivo, formado por tres de ellos, que toma últimas decisiones.

Pues bien: la labor panorámica de este Instituto de Historia del Teatro ha dado coyuntura al repertorio que Trenti nos ofrece como una contribución al estudio de la dramática hispánica. A las obras que se citan, todas ellas editadas actualmente, añade el autor el complemento de aquellas inéditas, cuyos textos se conservan en códices o manuscritos documentales.

A modo de antecedente—a nuestro juicio una de las partes más interesantes del volumen—, Trenti Rocamora añade además una nómina de piezas escritas y editadas en lenguas indias pertenecientes al período de gobierno español, muchas de ellas en versiones del castellano al quechua, náhuatl, quiché, zapoteco, etc.

En la segunda parte del volumen, dedicada al estudio, siempre rapidísimo, de piezas en lengua española, destacan principalmente la dramática mejicana y la peruana sobre los teatros nacionales de Argentina y el Uruguay; Colombia, Ecuador y Chile, y los antillanos de Santo Domingo y Cuba. De este grupo secundario *apenas sobresale el teatro argentino*, con referencias a Antonio Fuertes del Arco, el Teatro de «La Ranchería», y a numerosas piezas anónimas que han dado lugar a importantes estudios contemporáneos (2). Esperemos a que el Instituto dé sus frutos de enlace con sus colaboradores continentales.

También sobresale la aportación de Méjico y del Perú, del panorama que el autor presenta del teatro escrito en lenguas vernáculas o traducido a ellas. Se habla con detención de «Ollantay», drama quechua en verso, anónimo, cuya versión castellana fué hallada en un convento dominico de Cuzco. Muchos han sido los autores que se ocuparon de él y que algunos suponen precolombino: véanse las aportaciones de Pedro Henríquez Ureña, Constantino Bayle y José Gabriel Cosío, los tres citados por Trenti, a los que agrega éste—con verdadero acierto—el de Teófilo Wechsler, publicado en la «Rev. de la Univ. de Bs. As.», 1917, que falta en el trabajo del gran crítico dominicano.

El teatro indígena en Méjico muestra su predilección por la temática religioca; idéntica proclividad puede observarse también en la dramática escrita ya directamente en castellano y, en general, unánime en todo Hispanoamérica hasta bien entrado el siglo XIX. Confirma la regla a modo de excepción un entremés escrito en 1714 por el bachiller Manuel de los Santos, y que se traduce y publica en París en 1902, con el título «Intermede

(1) J. LUIS TRENTI ROCAMORA: *El repertorio de la dramática colonial hispanoamericana*. Talleres Gráficos Alea. Buenos Aires, 1950. 112 págs.

(2) Véase el trabajo de Trenti: *El teatro porteño durante el período hispánico*, publicado en 1947 por «la Revista de la Academia Literaria del Plata». También es de gran interés el reciente de Jaime Potenze: *Breve historia crítica del teatro argentino*. «Cuadernos Hispanoamericanos», núm. 13, enero-febrero, 1950.

qui fait rire beaucoup, qui fait jouir a plusieurs reprises; una petite vieille et le gamin son petit-file: comédies en langue nautl.»

Detalles como éste abundan en el libro de Trenti Rocamora, cuyo contenido no podemos pormenorizar. Quede consignado como excepcional el estudio que se hace del teatro de Méjico durante el período hispánico, con las figuras de Juan Ruiz de Alarcón y Sor Juan Inés de la Cruz, y el dedicado al Perú en igual época, sobresaliente en documentación y talento sinóptico.

Es de resaltar igualmente el inusitado rigor erudito con que el autor justifica un libro, como el presente, de divulgación y sinopsis. La bibliografía es excepcional, partiendo lógicamente de la obra de Henríquez Ureña, *El teatro de la América española en la época colonial*, que Trenti amplía en ocasiones. También merecen mención el estudio «El teatro indígena en América», de Constantino Bayle, y diversas obras del peruano Guillermo Lohmann Villena, y de los mejicanos Francisco Monterde y José Rojas Garcidueñas.

Por terminar con un detalle gráfico, anotaremos el número de obras teatrales de edición moderna citadas por el autor. Con un total de 128, se ordenan por países de la manera siguiente: México, 65; Perú, 33; Argentina, 8; Colombia, 2; Cuba, 1; República Dominicana, 1; Uruguay, 1; Chile, 1, y en lenguas indias, 16.

E. C.

GUERRA EN LA PAZ

El escritor y publicista catalán Juan Estelrich, autor de importantes obras como *Las profecías se cumplen* (Barcelona, 1948) y *Vives* (Biblioteque Nationale. París, 1942), ha dado a la luz su último libro, *La falsa paz*, editado en Barcelona por Montaner y Simón, S. A. (1). Esta obra, posiblemente la más valiosa de Estelrich, representa el fruto de la constante vigilia de un hombre inteligente, preocupado por los problemas actuales más vivos, más difíciles de desentrañar por lo tanto. *La falsa paz* es una recopilación de impresiones, unas momentáneas, reflejo de rumia y meditación otras, recibidas al choque doloroso de un hombre con su mundo en revolución.

En tres partes se estructura el libro: la primera, que da título al volumen, describe el mundo actual bajo la férula de lo «político»: la situación de Europa tras la última guerra, el desbarajuste progresivo, la antítesis EE. UU.- U. R. S. S., el triste presente de las naciones vencidas por la guerra misma aun siendo vencedoras...

La segunda parte, titulada «Levantar al hombre entero», es un estudio científico de la intimidad del hombre actual, abandonado a su suerte de creador de monstruos que le van exterminando. Es un sutil análisis de los tiempos modernos, con su ciencia ultramaquinista, su intelectualismo cultural, los falsos y auténticos existencialismos y una civilización que ya no puede hacer mejor cosa que resurgir de sus propias cenizas espirituales. Nos hallamos ante una «época resurgente»; «lo que se llamó filosofía de crisis va derivando hacia su transformación en filosofía de la reconstrucción». Lo que más importa es reconstruir partiendo de la verdad: del mundo interior del hombre, en este caso.

La tercera parte, titulada «Temas de nuestro tiempo», consta de tres capítulos, más un cuarto, en que se escribe la biografía esquemática, bajo un criterio político-cultural de personalidades en ocasión de su muerte inmediata (véase la magistral de Manuel de Falla) o de conmemoraciones centenarias (Año Cervantino, centenario de Fray Junípero Serra, este último, de visible repercusión entre los hispanistas norteamericanos). El primer capítulo es, en verdad, apasionante; en él se analiza a la juventud actual; sus errores y aciertos, su parangón con las juveniles generaciones de entreguerras (1918-1936) y la postura de la madurez y de la senectud frente a los jóvenes.

Hay un capítulo dedicado al cine y otro —en la primera parte del libro—a la Hispanidad, que revelan el acierto y la auten-

(1) JUAN ESTELRICH: *La falsa paz*. Montaner y Simón, S. A. Barcelona, 1949. 396 págs.

ticidad de las preocupaciones del autor por materias de primordial importancia presente y con amplias posibilidades futuras.

Queden estas líneas a modo de embajada o introducción al estudio detenido de esta considerable obra de Juan Estelrich. *La falsa paz,* con sus grandes aciertos y sus revolucionarios puntos de vista, merece un comentario más amplio, que verá la luz próximamente en las páginas de esta revista.

C. H.

LA HISPANIDAD, VISTA POR UN FRANCES

Este libro apareció en edición española y recientemente ha visto la estampa en francés (1), como una muestra más del interés que Monseñor Jobit exterioriza hace ya largos años por los temas españoles, y que ha cuajado en la creación y desarrollo del *Centro de Estudios Iberoamericanos de la Universidad Católica de París,* del cual es director. Este libro está dirigido preferentemente a los estudiantes franceses de hispanismo, porque en Francia hay muchos jóvenes cuya licenciatura en la Sorbona es eso: hispanismo. Es decir, fundamentalmente el idioma español, y a su alrededor toda la cultura española, desde el arte a la literatura o la música, y cuyo número es grande, por ser el español, después del inglés, el idioma más estudiado en el Bachillerato francés. Su fin es: *proporcionar a nuestros jóvenes amigos de Francia—en primer lugar a nuestros estudiantes que deben estudiar el español sin poder ir a España—una iniciación en los problemas hispánicos, un sabor anticipado del gran país que nuestra literatura y nuestra historia encuentran a cada paso.*

Analizar esta obra resulta difícil, pues su valor reside en cómo habla de España, en el tono cálido que demuestra un hombre soñador con España, cuya voz vibra con una emoción cálida al hablar de la «Tierra de España», para pasar a hacer una vibrante síntesis de su historia bajo el título de «Hispanidad», la cual ... *tiene su expresión filosófica; tiene también su alma profunda,* manifestada en la historia de la filosofía española y en el alma de sus pensadores. La trilogía que cierra la obra es: España, Hispanidad, Cristiandad, y a los españoles que laboran por perseverar en la raíz de su ser, les dedica las últimas frases: *De esos hombres que no ignoran su tiempo y saben lo que hace falta hacer, conocemos todavía. Son el honor y la esperanza de una Hispanidad siempre viviente, que nos llena de alegría ver prolongarse, más allá de los mares, en nuestros hermanos de la América latina. Tendámosles una mano fraternal; nuestros dos países y la misma cristiandad sólo pueden salir ganando.*

C. L. C.

---

(1) JOBIT, Monsegneur Pierre: *Espagne et Hispanité.* Editions de la Revue des Jeunes. París, 1949. 175 págs.