BRUJULA DE ACTUALIDAD

LAS CIENCIAS Y LA FILOSOFIA MARXISTA, por *Miguel Sánchez Mazas*.

J. B. S. Haldane es uno de los biólogos más importantes de la época actual, miembro de la Royal Society de Londres, profesor, primeramente, de Bioquímica en Cambridge; después, de Fisiología en la Royal Institution, y, finalmente, de Genética en el University College de Londres.

Sus trabajos de genética son numerosos. Ha estudiado todas las grandes cuestiones teóricas en este campo, como la selección natural y los efectos selectivos de los distintos modos de reproducción, así como el desarrollo de los instintos «altruístas» en las sociedades de insectos. Se le debe el primer gráfico de la distribución de los genes en los cromosomas humanos.

Si no por sus obras de carácter propiamente técnico, el estudioso español debe conocerle por sus conferencias de vulgarización científica, como la titulada «Cuarenta años de genética», publicada (junto con otras nueve, debidas a distintos especialistas de Cambridge, sobre los últimos progresos en las principales ramas científicas) en un volumen titulado *Fundamentos de la ciencia moderna* (Barcelona, Ediciones Lauro, 1945).

Haldane también ha escrito una pequeña obra filosófica, *Daedalus*, en 1924. Después de su conversión al marxismo, dió en 1938, en la Universidad de Birmingham, unas conferencias sobre la filosofía marxista y las ciencias, que sirvieron de base al libro que ahora comentamos.

Comparado con el otro gran sabio marxista inglés, el matemático Bertrand Russell, Haldane se nos aparece como mucho más consecuente en la doctrina que profesa: en el aspecto del pensamiento, llevando los principios del materialismo dialéctico a todos los terrenos científicos; en el de la vida, viniendo voluntario a tomar parte en la defensa de Madrid, al lado de los rojos españoles. Estos dos aspectos se refieren, naturalmente, a su consecuencia con los postulados del marxismo. Pues en cuanto a consecuencia interna, científica, es necesario reconocer que Russell le supera ampliamente: su sistema tiene una unidad indiscutible, mientras que Haldane hace toda clase de equilibrios y se entrega a todo género de componendas y eclecticismos para lograr que sus ideas científicas estén siempre de acuerdo con unos principios extracientíficos: los del materialismo marxista.

El autor no oculta el propósito que le animó a dar estas conferencias, publicadas ahora (1). Por el contrario, lo hace explícito: «Se dirigen, en primer lugar, a los investigadores, a los estudiantes, en la seguridad de que el marxismo será tan provechoso para su trabajo científico como lo fué para el mío. Pero el alcance universal de mi tema me hace concebir la esperanza de encontrar un auditorio mucho más amplio» (pág. 11).

El carácter de la obra viene definido por el intento de explicar los principales resultados de la ciencia moderna por medio de los principios marxis-

(1) J. B. S. Haldane: *La philosophie marxiste et les sciences*. Traduite de l'anglais par E. Bottigelli. Préface de Marcel Prenant, Professeur à la Sorbonne. Editions Sociales, París, 1947.

tas. «Hago el ensayo—dice Haldane—de aplicar el marxismo a los problemas científicos actuales, como lo hizo, hace ya muchos años, Engels, y en 1908, Lenin.» Y añade: «Creo que vale la pena enseñar a qué clase de especulaciones lleva el marxismo a un sabio» (pág. 12).

La obra se divide en seis capítulos:

I. Algunos principios marxistas.
II. Matemáticas y Cosmología.
III. La teoría de los quanta y la Química.
IV. Biología.
V. Psicología.
VI. Sociología.

Aunque esté editado en 1947, conviene que nos ocupemos de este libro, pues es poco conocido en España.

I. En el capítulo primero, el autor comienza por exponer, en sus líneas generales, el pensamiento marxista. Afirma, ante todo, que el marxismo es algo más que una filosofía. Es una norma de acción. Influye notablemente en el comportamiento de los que a él se adhieren. De ahí su importancia, su fuerza. Según Haldane, además del marxismo, sólo existen otros dos sistemas que influyen de modo semejante, moviendo a la acción: la filosofía escolástica y «la filosofía práctica, que, hace un siglo o dos, se llamó filosofía de la naturaleza y actualmente se llama ciencia» (págs. 16-17).

Ahora bien: «el marxismo pretende aplicar el método científico a los dominios de la política y de la economía y ponernos en situación de prever y de controlar la transformación del mundo... Pero, al extender el método científico al dominio de lo humano, proyecta una luz nueva sobre la ciencia, que aparece entonces como una actividad humana, dependiente a la vez de las condiciones sociales y económicas de la época, y, al mismo tiempo, de algunas leyes muy generales del pensamiento del hombre» (pág. 17).

El marxismo es ignorado por un buen número de personas. Esto no hubiera sido extraño antes de 1917, cuando era la doctrina de un pequeño grupo de originales. Pero ahora es otra cosa. La filosofía de un hombre como Lenin ha tenido un influjo tan considerable y decisivo en la historia del mundo, que no puede ser ignorada (pág. 18).

Más adelante afirma que Rusia es el país donde se realizó el ideal de Platón de un Estado gobernado por un filósofo: tal fué Lenin. Pero aun ahora, Rusia sigue gobernada, si no por un filósofo, sí al menos por una filosofía. Y la filosofía interesa tanto al pueblo, que, por ejemplo, en 1936, fueron vendidos más de 100.000 ejemplares de las obras de Kant (pág. 19).

Después de este dato, bastante dudoso, a nuestro juicio, Haldane se pregunta: ¿Qué es el marxismo? Critica después la definición del gran teórico ruso Plékhanov, que abrió su libro *Problemas fundamentales del marxismo* con la siguiente afirmación: «El marxismo es un sistema teórico completo.» «No es un sistema», declara nuestro autor. Es un método. No es teórico. Es práctico. Y, finalmente, no es completo, sino incompleto, pues no ha pretendido nunca ser una doctrina fija. Su carácter de método viene explicado por la frase de Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, pero ahora se trata de transformarlo» (pág. 20). En esta nueva concepción de la filosofía—como método—reconoce Haldane el precedente cartesiano.

Sigue luego una breve historia del marxismo y de sus principales representantes: Marx, Engels y Lenin. Indica cuáles son las obras principales de estos autores que hacen al caso. Son el *Anti-Dühring* y *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, de Engels; *El Capital*, de Marx, y *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin.

Después señala las principales características de la filosofía marxista, en contraste con otras filosofías. «El marxismo no se interesa por el ser, sino por el devenir», advierte como punto fundamental (pág. 28). Así, la doctrina marxista es antimetafísica, y desecha los problemas metafísicos como problemas aparentes, ilusorios.

Establece los más importantes principios marxistas:

1. *El principio de la unidad de la teoría y de la práctica, con primacía de la práctica:* «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica», dice Marx. Con respecto a la ciencia, este principio lleva a una actitud pragmática. Hablando de la astronomía, decía Engels que la hipótesis de Copérnico no es más que una de las muchas hipótesis posibles, cada una de las cuales explica los hechos con una cierta exactitud. Hay que notar que esta misma actitud científica se encuentra en muchos sabios actuales no marxistas y tiene múltiples formas, desde el convencionalismo de Henri Poincaré hasta el neo-positivismo.

2. *El materialismo.* Precisa el sentido que este término tiene dentro de la filosofía marxista. A su juicio, es el siguiente: la materia es anterior al espíritu; el mundo no ha sido creado por Dios, sino que existe desde toda la eternidad. Este concepto puede venir expresado en formas distintas, pero equivalentes. Ahora bien, escribe Lenin: «La única propiedad de la materia cuya admisión define el materialismo filosófico es la de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestra conciencia. La admisión de otros elementos inmutables de la esencia inmutable de las cosas no constituye el verdadero materialismo: se trata, podemos decir, de un materialismo metafísico, es decir, antidialéctico» (pág. 31), mientras que el marxista es un materialismo dialéctico.

Ahora bien: este materialismo dialéctico, aplicado a la historia humana, se llama materialismo histórico. Siguen largas citas de Engels expresando que la historia, toda entera, no es más que la historia de la lucha de clases.

Más importantes aun para la ciencia son los principios dialécticos del marxismo:

1. *La unidad de los contrarios.* Este principio, formulado en la antigüedad por Heráclito y modernamente por Hegel, ha sido recogido por el marxismo y es muy fecundo en el campo científico. Por él se explica, según Haldane, la dualidad corpúsculo-onda, la presencia simultánea en el electrón de un aspecto corpuscular y un aspecto ondulatorio. Sin entrar a juzgar este aserto, por falta de espacio, haremos notar que los sabios no marxistas han explicado este hecho por medio de otro principio, el de «complementaridad» (desarrollado por Niels Bohr).

2. *El paso de la cualidad a la cantidad, y viceversa.* En este punto, Marx sigue a Hegel en la idea de que «los cambios puramente cuantitativos se transforman, más allá de un determinado punto, en diferencias cuantitativas» (página 23). Según este principio, explica Haldane los fenómenos de cambio de estado de los cuerpos.

3. Finalmente, *el de la negación de la negación*. De la negación de la negación surge toda novedad y todo progreso. Pretende Haldane enlazar este principio con la concepción de la emergencia, de Lloyd Morgan.

Pero, en resumen, el materialismo dialéctico insiste, ante todo, en la realidad del cambio, según dice Engels: «La gran idea fundamental es la de que el mundo no debe ser considerado como un conjunto de cosas acabadas, sino como un conjunto de procesos» (pág. 45).

Compara, por último, la dialéctica marxista con la dialéctica socráticoplatónica. Esta pretendía esclarecer la esencia de las cosas mediante un procedimiento verbal y demostrativo. Pero la dialéctica marxista esclarece nuestras ideas en medida mucho mayor: «la historia aplica a nuestras instituciones sociales un proceso dialéctico de carácter más penetrante, poniendo en evidencia contradicciones que, por medio de puros argumentos, no hubieran aparecido jamás» (pág. 51).

II. En el capítulo segundo, el autor intenta aplicar los principios marxistas a la matemática y a la física, primero, y después, a los sistemas cosmológicos. Me limitaré, por falta de espacio, a enumerar los puntos en que Haldane cree que los postulados del materialismo son científicamente fecundos, sin hacer comentario alguno.

La matemática puede estudiarse de dos maneras: en primer lugar, poniéndola en relación con el sistema económico de cada época; en segundo lugar, atendiendo a su desenvolvimiento interno. El primer punto de vista es el que ha guiado a Hogben en su obra *Mathematics for the million*. En ella explica el origen de todas las ciencias matemáticas por razones económicas: la astronomía, por la necesidad de algunos pueblos de medir el tiempo, para prever determinados acontecimientos anuales relacionados con la agricultura; la geometría, por la división de parcelas de terreno, etc. Esta idea, tan conocida y tan vulgar, es aplicada de un modo muy divertido para explicar las diferencias entre la teoría de probabilidades francesa y la inglesa del siglo XVIII. La primera surgió como consecuencia de los juegos de azar; la segunda, por las necesidades de los seguros. Aquí también, dicen los marxistas, se demuestra que las razones últimas de la ciencia y de sus diferencias entre los distintos países y épocas son las económicas, pues Francia estaba dominada por nobles que se entregaban a la diversión del juego, mientras que en Inglaterra dirigían la vida los miembros de la burguesía que habían ganado la guerra civil (pág. 59).

Pero—concede Haldane—no todo puede explicarse de un modo análogo. «Yo creo—añade—que se puede ser un perfecto marxista y estar convencido, al mismo tiempo, de que hay casos en que un análisis de tipo económico no dará nada que se parezca a una explicación de los hechos discutidos» (páginas 61-62).

En cuanto al desarrollo dialéctico de la matemática, se resume, según el autor, muy simplemente. Se descubre una regla matemática. Se intenta violar la regla y se modifica luego la definición de modo que quede legitimada la violación. Y, en efecto, de este modo se han deducido del número natural todas las otras especies de números. Esta idea es interesante, y en cierta medida, a mi juicio, verdadera.

Pasemos a la física. Para el marxismo, espacio y tiempo tienen un valor real. Pero ¿cómo conciliar con estas ideas la teoría de la relatividad? Ante

esta dificultad, Haldane distingue entre la relatividad einsteniana en sí misma y las interpretaciones idealistas—como la de Eddington—. No se declara contrario a Einstein en su relatividad restringida y generalizada, pero sí a dichas interpretaciones idealistas. (Sin embargo, en 1938, la Sección de Astronomía de la Academia soviética de Ciencias denunció la relatividad como «contrarrevolucionaria».) Ahora bien: la mayor contribución einsteniana a la filosofía científica es, para los marxistas, el principio de los inobservables, según el cual las cosas o procesos esencialmente inobservables no existen (pág. 75).

Por último, llegamos a las teorías cósmicas. Haldane ve en la concepción de Milne muchos aspectos de acuerdo con el marxismo. La idea fundamental de Milne, según la cual la estructura y los procesos del cosmos son tales que, si hubiera en cada nebulosa espiral un observador, todos se encontrarían en situación análoga, es decir, nadie estaría en el centro y nadie en los bordes, es aceptada por Haldane, salvo correcciones de detalle. De la teoría de Milne se deducen más tarde, como es sabido, las de De Sitter, Lemaître y Eddington sobre la expansión del universo, y lo importante entonces para el marxismo es saber si los sabios se decidirán por la idea de creación o no.

En este punto nos encontramos con que la cuestión depende ¡del género de escala que empleemos para medir el tiempo! Milne, que prefiere decidirse por la creación, emplea la escala cinemática; pero los marxistas emplean, como es natural, la dinámica, con la cual «no hay creación y el tiempo se extiende hasta lo infinito en el pasado y en el porvenir» (pág. 83).

III. En el capítulo tercero, el principio de incertidumbre de Heisenberg, derivado de la teoría de los quanta, que afirma la imposibilidad de una observación simultánea exacta de los dos aspectos, espacio-temporal y dinámico (lugar y cantidad de movimiento), que caracterizan a un fenómeno, el cual viene a decir, en otras palabras, que toda observación deforma el fenómeno observado, es interpretada por Haldane como un resultado favorable al marxismo. En efecto, dicho principio indica que «no existe ningún observador que sea solamente observador y no tome parte en el proceso del universo». Pero Marx ha insistido siempre en el hecho de que los observadores de la sociedad «son también miembros activos de esa sociedad y que, o bien son productores, o no producen. En cada caso, su situación modificará su manera de ver» (pág. 99).

El aspecto indeterminista de la física de los quanta está, para Haldane, también de acuerdo con la concepción marxista. Sin embargo, el principio de exclusión de Pauli no le parece dialéctico.

En química, considera favorable la idea de Rutherford de que también los cuerpos tienen una historia: «Los átomos familiares son los supervivientes de un número probablemente mucho mayor de tipos inestables» (pág. 113).

IV. En biología, Haldane coloca la teoría marxista entre las mecanicistas y vitalistas, afirmando que un organismo es en cierto modo una máquina, pero también un individuo. No hay una división neta entre máquina e individuo.

En cuanto a la sucesión de teorías genéticas, es para él un claro ejemplo de proceso dialéctico en la ciencia.

V. Del quinto capítulo, dedicado a la psicología, lo principal es la explicación de las concepciones más importantes por medio de la lucha de clases. Las tres partes del alma de Platón representan las tres clases sociales de la Grecia de su tiempo (pág. 166). La lucha entre la parte inferior del alma y

la parte superior, de que habla San Pablo, es, según Haldane, una idea producto de la sociedad romana, en la que aun existían los esclavos y un menosprecio de todo lo material (págs. 167-168). El monismo de Santo Tomás representa el equilibrio provisional logrado en el siglo XIII (pág. 169). Como la vuelta al pluralismo psicológico se explica, en la Edad Moderna, por el surgir del capitalismo traído por la Reforma (pág. 169).

VI. El último capítulo trata de cosas demasiado conocidas para que nos detengamos.

En resumen, la obra es interesante, por el ingenio con que en alguna ocasión se saben armonizar marxismo y ciencia, aunque en otros casos hay ingenuidades y afirmaciones ridículas. De todas maneras, Haldane no es un marxista vulgar, de esos que él mismo critica en el segundo capítulo y que llenaron los primeros años del régimen actual de Rusia, los cuales aplicaban el materialismo dialéctico a toda especie de actividad, incluso a la pintura de retratos, y cubrían su mediocre ciencia con citas inoportunas de Lenin, Engels y Marx. «La buena ciencia—dice nuestro autor—no tiene necesidad de tales justificaciones, y un marxista experimentado sabrá poner de relieve las evidencias del pensamiento dialéctico sin necesidad de tales recursos» (página 55).

SIGNIFICADO DE LA HISPANOAMERICANIDAD, por *Agustín Basave, Jr.*

Siempre que en las conversaciones escucho las palabras «Latinoamérica» y «latinoamericano» siento una viva rebelión. Son los enemigos tradicionales de España: los franceses y los anglosajones, los que han popularizado el término, que ha alcanzado voga entre los súbditos de sus culturas. Pero la verdad se impone: somos *hispanoamericanos* y no latinoamericanos, porque de latinos apenas si tenemos algo más que el nombre. Es bien sabido que los españoles tienen muy poco de latinos (los primeros pobladores de la Península fueron los ligures, los iberos y los celtas, que sufrieron las sucesivas colonizaciones de los fenicios, cartagineses y romanos), y si por las venas de los iberos corre escasa sangre latina, por las venas de los hispanoamericanos fluirá una cantidad de sangre romana apreciable sólo en un cuentagotas.

Hasta ahora, poco es lo que se ha hecho para realizar una auténtica obra de hispanoamericanismo. Y, sin embargo, Hispanoamérica es una espléndida realidad que aguarda una vinculación cultural más estrecha. Nuestra preocupación hispánica es considerable y valiosa, pero nuestro estulto *malinchismo* nos hace igno-

rarla y olvidarla, para aplaudir la literatura policial inglesa, las producciones francesas o norteamericanas...

Hace tiempo, tuve la suerte de convivir en el Colegio Mayor Hispanoamericano de Nuestra Señora de Guadalupe, en Madrid, con más de cien hispanoamericanos de todas las naciones de la América española. Fué al principio doloroso, para cada uno de nosotros, cerciorarnos de la ignorancia recíproca que teníamos con respecto a los problemas políticos, económicos y culturales de cada una de las naciones iberoamericanas. Pero de la confrontación misma del problema nació la solución: acordamos dedicar una conferencia cada semana a los problemas de cada país. El resultado de esta convivencia cordial, por más de un año, fué magnífica para todos los que hemos tenido el privilegio de vivirla. Ya es tiempo de que la obra nobilísima de los Colegios Mayores—iniciada por España—eche sus raíces en Hispanoamérica, para que veamos crecer a la próxima generación imbuída de hispanidad. Así lo queremos quienes sentimos la vocación de América española y creemos en su magnífico destino.

Hispanoamérica debe trabajar por la formación de su cultura y pensar cada vez más en *hispanoamericano*. Sin desconocer el aporte fundamental de España, se está afirmando—crecientemente—la peculiaridad fisonómica de América, evidenciada en una serie de rasgos insoslayables del hombre iberoamericano: *arraigo en lo telúrico, disposición innata hacia la belleza y preocupación estética, dualidad violenta y dramática entre lo primitivo y lo refinado, tendencia hacia el pragmatismo filosófico, gozosa melancolía fatalista, rápida y vibrante capacidad emocional, un especial y exclusivo sentido del humor, que, de punzante, llega a burlarse y reírse de sí mismo*. Para el propio bien y para el bien de la Humanidad es deber nuestro afirmarnos cada vez más en nuestra mentalidad e idiosincrasia, en nuestro arte y en nuestros lodos psicológicos. Se trata de delinear mejor nuestras aristas.

Hace algunos años, Vasconcelos dió el grito de independencia para la América española: «Nos hemos educado bajo la influencia humillante de nuestros enemigos, que nuestros fines exaltando los suyos. Hay que empezar por independizarnos intelectualmente, haciendo vida propia y cultura propia»... Pero se requieren manos jóvenes para mantener viva la antorcha, se necesita el entusiasmo de la juventud, sus sueños y pujanza, para no abdicar del noble y generoso propósito. Si tenemos ante el mundo una personalidad peculiar, es porque peculiar en nuestra unidad étnica y cultural.

Estrenamos alma y territorio. Pero nos falta afirmarnos en nuestro ser para cumplir nuestra misión.

Es tiempo ya de que los rectores de la vida universitaria mexicana sacudan su miedo y su apatía y se pongan a estudiar planes armónicos de estricta e indeclinable aplicación. En cursos de verano, como los que realiza con renovado éxito la Universidad de Chile, se pueden estudiar los problemas y rasgos de la cultura hispanoamericana. La necesidad de difundir obras y valores de la América española es indudable. Ultimamente han puesto el ejemplo Ecuador y Uruguay, que han firmado un acuerdo a este respecto. La unidad espiritual de Iberoamérica no puede negarse legítimamente. Quien lo dude, que recuerde cómo vibramos al unísono con el alma ecuatoriana en su reciente catástrofe.

América española, magnífica en su grandeza, con la columna vertebral de los Andes, de sugestión profunda para todas las generaciones y para todos los hombres, reclama a sus hijos que reconozcan y dignifiquen su estilo hispánico.

LA TRADUCCION ESPAÑOLA DE «SEIN UND ZEIT», por *José Luis L. Aranguren.*

Entre tantas cosas como debemos los españoles a la *Revista de Occidente*, no es la de menor fuste su escuela de traductores. Nuestro país, que hasta Ortega y d'Ors ha estado mal conectado con Europa, desde ellos comienza a seguir al día las aventuras intelectuales de allende el Pirineo. El *Glosario* orsiano ha sido—aparte, es claro, de muchas otras cosas—un diario de información cultural europea. Por su parte, la *Revista de Occidente*, no contentándose con informar, ha estado cumpliendo por sí sola, durante quince años, la tarea de presentarnos, en perfectas versiones, las obras más importantes del pensamiento alemán, inaccesibles de otro modo, tanto por la desorientación general como por deficiencia de conocimientos lingüísticos, al culto lector español de la época. Son muchos los libros que, merced a este esfuerzo, hemos podido leer en nuestra lengua antes que fuesen vertidos a ninguna otra. Pues ningún país ha tenido un equipo de traductores de obras filosóficas alemanas tan preparado y solvente como el nuestro.

Con la guerra se escindió este equipo. Los que quedaron aquí, madurados por el paso de los años, sin abandonar enteramente la dedicación traductora —bastará citar, como botón de muestra, obra tan considerable y llamada a seguir ejerciendo profunda influencia como la *Teoría del lenguaje*, de Bühler, vertida al castellano por Marías—, vacan ya a cumplir obra original. Efectivamente, la situación ha cambiado, y hoy la tarea pendiente consiste más bien en estimular al español a pensar por cuenta propia. Por otra parte, el ejemplo de la *Revista de Occidente* ha cundido, y ahora son varias las Editoriales que

trasladan obra extranjera a nuestra lengua—entre los nuevos traductores sería imperdonable no citar al benemérito y concienzudo García Yebra, y saludar, con el mayor júbilo, la prometedora iniciación en estas lides de Curro Soler, cuya bella versión de *El origen de la obra de arte*, de Heidegger, ha aparecido en números anteriores de esta revista—, si bien, todo hay que decirlo, rara vez se trata de trabajos de gran extensión y empeño, el género de versiones a que nos había acostumbrado aquella Editora, sino más bien de «libritos». Las grandes traducciones han pasado ahora, principalmente, a cargo de la porción emigrada del antiguo equipo de traductores. La acuciante necesidad de ganarse la vida en la difícil coyuntura de la expatriación—el caso, por ejemplo, del malogrado Imaz—, conjugada con el ejemplar esfuerzo editorial del «Fondo de Cultura Económica» (al que Mariano Picón-Salas ha llamado, con gracia y con razón, «Fondo de Cultura Ecuménica»), ha dado por resultado la versión de libros tan fundamentales como—para no salirnos del campo filosófico germánico—las obras de Dilthey y las *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*, de Husserl.

Pero el poderoso esfuerzo iniciado hace treinta años ha venido a culminar, por lo menos en cuanto al propósito, con la traducción de *Sein und Zeit*, por José Gaos. El empeño verdaderamente arduo, al parecer inasequible, de traducir este libro, por supuesto no vertido hasta ahora más que fragmentariamente a ningún idioma, ha sido cumplido. El acontecimiento bien merece, por tanto, un especial comentario.

Todo el mundo conoce, al menos de referencias, las enormes dificultades del lenguaje de *Sein und Zeit*, que en el fondo no son, como dice Gaos, sino la intensificación, la radicalización más bien, de las propias de la lengua alemana y de las inherentes al actual pensamiento filosófico. La incomparable plasticidad del alemán hace de esta lengua una lengua *in fieri*, un incesante manantial de nuevas palabras. La versión de los vocablos compuestos se hace a veces sumamente incómoda. Pero lo malo es la sustantivación de cualesquiera términos. Todavía para la de los verbos—a que tan reacio se muestra, por ejemplo, el francés—, nuestra lengua posee suficiente ductilidad. Lo peor empieza cuando se sustantivan adverbios, preposiciones, pronombres, etc. (los «conceptos ocasionales», como los llamara Morente). Heidegger emplea para ello dos procedimientos distintos: o bien, por medio del correspondiente sufijo, dota a la palabra de la estructura morfológica propia del sustantivo, o bien se limita a sustantivarla, dejándola tal cual es, con la sola anteposición del artículo. En este segundo caso, cuando se trata no de una partícula aislada, sino de toda una serie de partículas o palabras, acostumbra unirlas entre sí mediante guiones cortos. Si a esto se añade, como señala Gaos, la acepción etimológica, a la que tan dado es Heidegger, que a veces es diferente de la usual y aun opuesta a ella, y los juegos de palabras, se tendrá el esquema general de las dificultades con que tropieza el traductor. Pero hay que ponerse a la obra para comprender de verdad hasta qué punto son aquéllas invencibles.

En el prólogo de Gaos se señalan las dos posibilidades «ideales» y contrapuestas de toda traducción: bien la «adaptación al lenguaje del original», o bien una versión literalmente libre, pero profundamente fiel al espíritu de la obra traducida. Gaos ha optado por la primera, pensando que la segunda, si llega a realizarse, y es muy de desear que así sea, habrá de venir después,

y será más bien una «asimilación» que una «reproducción» del original. En realidad se trata aquí, como vió Ortega en su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción,* de poner previamente en claro qué es lo que nos proponemos con ésta: si «lo decisivo es que, al traducir, procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que es lo que suele hacerse», el traductor tiene motivos para estar archisatisfecho de su obra. Si, por el contrario, lo que importa es hacer accesible el original para aprehender lo que quiere decir, entonces esta traducción es, al menos por ahora, un completo fracaso.

Y, efectivamente, la primera impresión de quien conoce medianamente el texto alemán es la del fracaso: un galimatías mucho más difícilmente legible que aquél, para el cual uno tiene, tanto por la costumbre como por la extrañeza de la lengua, la manga mucho más ancha. Empiécese por advertir que las palabras fundamentales del vocabulario heideggeriano, o son ya de general conocimiento—ejemplo, *Dasein*—, o, por lo menos, han recibido una traducción que, más o menos libre—ejemplo, *Sorge*, como «cuidado» en el sentido de «preocupación»—, es enteramente castellana y, por tanto, comprensible para todos. Frente a esto, Gaos nos da una versión atenida implacablemente a la literalidad más abrupta, dislocada además por el empeño de trasladar los difíciles juegos de palabras del original. El resultado es un texto *riguroso* en todos los sentidos de la palabra y, por el momento, absolutamente *inexpresivo,* casi inextricable.

Con el texto original *ya* no acontece eso. Las palabras-clave han sido iluminadas por un trabajo de interpretación, a lo largo de un cuarto de siglo; todo este halo hermenéutico acompaña ya indisolublemente al vocablo alemán, de manera que éste funciona en nuestra mente como una abreviatura mental que no intentamos siquiera traducir, pero que, llegado el caso, podríamos explicar a través de una larga perífrasis. Naturalmente, la palabra se puede sustituir, mejor o peor, por una castellana—que nunca o casi nunca será la más expresiva, por la exigencia previa de que ha de ajustarse, con literalidad incluso morfológica, al original—; pero el nimbo—histórico ya—que la rodeaba se desvanece, y, por de pronto, sólo queda «lo rudo y "feo"» de una expresión que no dice nada a nuestro espíritu, ni en cuanto heideggeriana, pues hasta ahora no lo era, ni en cuanto castellana, pues casi tampoco puede decirse que lo sea.

Sin embargo, sería insensato recusar la traducción. Pensemos que, en un cierto sentido, ella nos retrotrae al año 1927, en que apareció el original. Si, como es de esperar—aunque sea a través de modificaciones—, consigue instalarse en la parte «viva» de nuestras bibliotecas, poco a poco, con el paso del tiempo, los términos de la traducción se irán llenando del sentido original, y en la mente de quienes conozcan directamente éste se establecerá la asociación entre la palabra alemana y la española, de tal manera que la segunda llegará a estar como penetrada de la carga expresiva de la primera. Pensemos que, cuando ahora pronunciamos o escribimos la palabra «existencia», nos es ya muy difícil desprenderla de adherencias «existencialistas». ¿Por qué no ha de llegar un día a ocurrir otro tanto con los términos acuñados hoy por Gaos?

Claro que—descendiendo ya al detalle—el acierto ha sido muy variable. Quizá el mayor hallazgo haya consistido en la locución «ser ante los ojos» *(Vorhandenheit),* sumamente expresiva, paralela al «ser a la mano» *(Zuhan-*

denheit), morfológicamente superior al original, que, en su literalidad etimológica, sirve mal al pensamiento heideggeriano.

Aun a trueque de perder de vista el parentesco entre *um-gehen* y *Umgang*, su traducción respectiva por «irle a uno» (en el sentido de «¿Qué te va en ello?» o «me va en ello la vida», por ejemplo) y «andar con» (en la acepción de «uso» o «manejo» de utensilios), me parecen sendos aciertos, llenos de expresividad, de sentido vivo y directo del habla. Parejamente deben elogiarse la versión de *vorkommen* (págs. 106 del original y 123 de la traducción) por «hacérsele a uno» (largo o corto un camino, por ejemplo) y la de la frase de la página 87, «el útil se vuelve el «chisme», el «trasto», en el sentido de aquello que se quisiera tirar lejos», pues las palabras «chisme» y «trasto» vierten muy bien el sentido peyorativo del *Zeug* original (el «útil» vuelto «in-útil»). La traducción de *gescheben* por «gestarse histórico» es también aguda, pues logra la vinculación del verbo con el sustantivo «historia» *(Geschichte)* en cuanto «gesta histórica». La resuelta voluntad de Gaos de encontrar no sólo la palabra que, en sí misma, traduzca mejor, sino también que sea susceptible de juegos de palabras análogos a los originales, se patentiza en la traducción de *Wurf* y *Geworfenheit* por «yección» y «estado de yecto», respectivamente. «Proyección yecta» corresponderá así, exactamente, al *geworfen Entwurf* del original. El mismo resultado se consigue con el empleo de la palabra «vocación» (por «llamada») en el lugar de *Ruf*, que le facilita compuestos tan afortunados como «avocación» (que se beneficia, además, en cierto modo, de la asociación con «abocar») y, sobre todo, «equivocarse», que mejora al original *sichver-rufen* (págs. 274 del texto alemán y 314 del español). La traducción de *das Man* por «el uno», el empleo del americanismo «no más» en expresiones tales como *nur-noch-leben* y, en última instancia, la versión de *Offentlichkeit* por «publicidad», una vez trascendida la estrecha «publicitaria» acepción usual de esta palabra, cuentan también, a nuestro juicio, entre los aciertos más visibles de Gaos.

Para traducir *umwillen* y *worumwillen* y *bei*, emplea Gaos las expresiones «por mor de» y «cabe», que siendo en sí mismas, tal vez, las más apropiadas que existen en nuestra lengua, tienen el inconveniente de ser insólitas en el través de algunas expresiones, «pagar las culpas», por ejemplo, puede rashabla ciudadana de hoy.

La traducción de *Dasein* por «ser-ahí» es radicalmente insuficiente, porque traduce solamente el verbo y no el sustantivo alemán, que, como se sabe, significa en lenguaje usual «existencia», y cuyo ser consiste, para Heidegger, en todo lo que aquí y en obras posteriores entiende él por *Existenz*. Pero si realmente hay que decidirse por una traducción, es posible que ésta, con ser muy mala, sea la menos mala posible. «Cura» por *Sorge*, en vez de «cuidado», es versión que dará lugar, sin duda, a muchas discusiones, sobre todo entre aquellos para quienes, por la frecuentación de nuestros clásicos, esté vivo el sentido de la voz «cuidado» como «preocupación». La mayor aptitud de «cura» para los compuestos (sobre todo el «procurar por» como versión de *Fürsorge)* no parece razón decisiva. Personalmente también hubiese preferido, pese a su alejamiento literal, «autenticidad» e «inautenticidad» mejor que «propiedad» e «impropiedad». En cuanto a la versión de *Wiederholung* y *Augenblick* por «reiteración» y «mirada», respectivamente, vienen a quebrantar la tradición; de una tradición, efectivamente, se trata, pues ambas son de origen kierke-

gaardiano. En el primer caso, la modificación es insignificante, pero en el segundo nos gustaría ver justificado, en el prólogo o en la introducción, este cambio.

La traducción de *Schuld* por «deuda» sin una mala nota que, por lo menos, advierta al lector que la palabra alemana significa a la vez «culpa», es inadmisible. En castellano ambas significaciones están disociadas, y apenas a través de algunas expresiones, «pagar las culpas», por ejemplo, puede rastrearse la vinculación. Pero, por lo mismo, es indispensable prevenir al lector sobre ella. Por eso no deja de haber un matiz de ingenuidad en el prólogo, cuando Gaos afirma que el lenguaje heideggeriano «se espesa en espesores y espesuras, como, por ejemplo, los de los pasajes... y § 62». ¿Acaso no repara en que él mismo, con esa parcial traducción de *Schuld*, ha contribuído a hacer aún mucho más impenetrable el tal pasaje? Adviértase cómo, por ejemplo, la nota de la página 353, absolutamente incomprensible en la traducción (¿qué tiene que ver el «ser deudor» con el «*status corruptionis* teológicamente entendido»?), se esclarece súbitamente si tomamos en cuenta la significación de «culpa», primordial en la palabra alemana.

En contradicción con el rigor extremo que ha presidido este trabajo, nos sorprende que la palabra *Stimmung*, que, por el lado óntico, corresponde a un concepto ontológico tan importante en Heidegger como el de *Befindlichkeit*, sea traducida unas veces, adecuadamente, como «estado de ánimo»; otras, muy inadecuadamente, por «sentimiento» sin más; así en el pasaje donde se habla de una *Psychologie der Stimmungen*, y todavía la forma *gestimmtes* por «afectivo». (En cambio, muy acertadamente, *be-stimmen* por «animar».)

La expresión «correr al encuentro» en el lugar de *Verlaufen* parece excesiva, pues la idea es la de «anticipar» existencialmente la muerte en cuanto posibilidad pura (*Vorlaufen* es palabra que, aplicada al reloj, por ejemplo, significa simplemente adelantarlo). *Unabgeschlossenheit*, traducido por «estado de inconcluso», pierde su acepción usual de «no saldado», «no liquidado» aún; es una palabra que, lo mismo que *Ausstand* y *ausstehen*, pertenece al tecnicismo de la contabilidad, y este sentido late en su empleo por Heidegger.

Las traducciones varias que da Gaos de los vocablos *Freilegung* y *freilegen* («poner en libertad», «en franquía», «de manifiesto») parecen denotar que, a su juicio, no se trata de un tecnicismo heideggeriano, sino que equivale, más o menos, a *Freigabe*. A nuestro juicio (recordando que en el lenguaje usual puede significar «descombrar»), es preciso ponerla en relación con las ideas de la verdad, como des-cubrimiento y la destrucción y la historia de la ontología; se trata, en suma, de despejar, de descombrar, de limpiar el suelo firme del pensamiento originario (*Grund-Freilegung*, pág. 8), para edificar directamente sobre él. Adviértase que la primera vez que aparece tal palabra en el libro (pág. 5) es en relación con esta otra, *unter-suchen*, «investigar» en el sentido de «buscar por debajo».

Personalmente, y por una razón parecida también, hubiese preferido que *keine Geschichte zu erzählen* se tradujese por «no contar ninguna historia» o «no contar historias», en vez de por «no contar cuentos» (págs. 6 y 8). Porque contra lo que lucha Heidegger no es, naturalmente, contra la concepción mítica *stricto sensu*, fabuladora, sino contra la concepción tradicional de la ontología entendida como, digamos, «ontogonía», es decir, encaminada a contarnos el «origen», las «causas» de los entes, en vez de esclarecernos el «sentido»

del *ser*. También se presta a equívoco la traducción de *überhaupt*, referida a éste, por «en general», pues parece retrotraernos a ese entendimiento del ser como el más general, el más universal de los conceptos, entendimiento que Heidegger rechaza desde la primera página del libro. Por eso lo más prudente es, bien no traducir esa palabra, como hizo Zubiri al final de *¿Qué es metafísica?*, bien taducirla por «en cuanto tal» u otra expresión semejante.

¿No sería más expresivo traducir *verweilen* por «entretenerse» o «pasar el rato», en vez de «demorarse» (pág. 61)? ¿Y análogamente poner «preguntar por preguntar» (como, por otra parte, escribe el propio Gaos en la introducción), mejor que «no más que preguntar» como traducción de *nur-so-hinfragen?* (pág. 6).

Otros reparos cabría oponer, pero ya principalmente de estilo y tal vez alguno de sintaxis. Las palabras «temporación» y, sobre todo, «temporaciar» son neologismos que, como algunos otros, difícilmente prevalecerán. Traducir *um jeden Preis* por «a todo precio» (pág. 195), en vez de «a cualquier precio» o bien «a toda costa», es galicismo. Renunciar a la gráfica expresión *nachhinkende Logik* (págs. 10 del texto alemán, 13 de la traducción) se compadece mal con la literalidad general del libro, con la literalidad, por ejemplo, de escribir «avidez de novedades» por *Neugier*. *Ins Reine zu bringen* es, simplemente, poner en claro y no «liquidarse» (págs. 12, 15). En general, la edición está muy cuidada, si bien, adentrándose en la lectura, se echan de menos algunos subrayados del original.

¿Qué pensar, pues, en suma, de esta traducción? Que evidentemente, y por encima de sus defectos, constituye una verdadera hazaña. Para mí, éstos proceden, principalmente, del criterio, rígidamente mantenido y aplicado, de la literalidad a ultranza. El acierto de la expresión «ser a los ojos» nos permite entrever el desiderátum de una segunda edición, que, sin dejarse llevar alegremente de la «interpretación» personal, no estuviese tan violentada por la coraza del original, fuese un poco menos áspera, menos hirsuta y un poco más expresiva, más castellana. La adición de unas «notas del traductor» puestas, no al pie de página, sino al final, para dejar limpio el texto original, orillaría los inconvenientes que pudiera presentar este modo de proceder.

A la vez que esta traducción, ha aparecido, en pequeño volumen aparte, una *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger*, por el mismo Gaos. Su denominación de «introducción» me parece desorientadora, pues no «inicia» en la obra de Heidegger; lo que hace es «resumirla», casi con las mismas palabras de la traducción. Su utilidad es, pues, la propia del «extracto»: servir de «repaso». Quien, sin conocer el pensamiento de Heidegger, se prepare para su lectura leyendo este librito, va aviado...

HUMANIZACION Y MAQUINISMO, por *Juan Carlos Agulla.*

Desde una posición crítica une el libro de Ernesto Sabato (1), a su clara concepción de la realidad, una fuente inagotable llena de incitantes meditaciones. La crítica—ágil y profunda—se actualiza con gran altura y sana comprensión del problema. El estilo es claro y la metódica ordenada. La esencia del problema tratado en el libro se asienta sobre la concepción del mundo basada en la razón y la máquina, donde enclava el hombre moderno, irremediablemente, y sin solución satisfactoria por el momento. En el advenimiento del Renacimiento se encuentran los males de la sociedad del presente, que, poco a poco, se han ido agudizando con la aparición del proceso de masificación, de la máquina y la consiguiente deshumanización del hombre. De esta manera se convierte el hombre en cosa, producto híbrido de la razón y el dinero. De ahí, precisamente, que, desolado, el hombre se encuentre en un universo incomprensible, solo y desamparado. Esta es, a grandes rasgos, la tesis general del libro *Hombres y engranajes.*

Comienza el libro con un estudio sobre la esencia del Renacimiento y la aparición del burgués. El despertar del hombre laico —guiado por la fuerza de su razón y de su dinero—en el Renacimiento origina el «epifenómeno de una transformación social: el pasaje del mundo feudal al mundo capitalista»; es el «despertar del hombre profano, pero en un mundo profundamente transformado por lo gótico y lo cristiano».

En la segunda parte del libro destaca el autor, con particular atención, el interés del hombre por el «oro» y la inquietud, siempre creciente, del capitalismo financiero por someter la máquina al «poderío de lo abstracto», manifestado en el número. Habla luego de la ilusión del progreso creceinte, de la ignorancia de la ciencia, del superestado y de los poderes de los Estados del siglo XX, de los hombres cosas, para concluir con una alusión muy singular sobre el papel del hombre cosa en la guerra movida por radio y teléfonos que muere por «obra de una bala atómica y es enterrado en un cementerio geométrico; uno entre todos es llevado a una tumba simbólica que recibe el significativo nombre de Tumba del Soldado Desconocido».

---

(1) Ernesto Sabato: *Hombres y engranajes.* Reflexiones sobre el dinero; la razón y el derrumbe de nuestro tiempo. Emecé Editores. Buenos Aires, 1951.

La tercera parte del libro trata de la «Rebelión del Hombre». Comienza con un estudio de la dialéctica de la crisis, y destaca luego la acción de las fuerzas contrapuestas de la Historia en constante interacción, que es precisamente donde se encuenta el meollo de la sociedad moderna. Luego habla—sin lugar a duda, con gran conocimiento personal—del marxismo, al que solidariza al mundo del dinero y la enraiza bajo el signo de la ciencia y la técnica. Luego se detiene en la reacción existencial del hombre ante el derrumbe de la civilización tecnológica a causa del interés de la ciencia y la filosofía por descubrir, objetivamente, las leyes que rigen el Universo para ponerlas a su servicio. Esta prescindencia del «yo», por el uso desorbitado de la razón y la observación, culmina en Kierkegaard con la rebelión del hombre contra lo abstracto y lo general.

En la cuarta parte del libro, Sabato se detiene a analizar el desarrollo de la crisis de las letras ylas artes. El hombre moderno encuentra en la literatura y la novela el medio de llegar a su propia reivindicación al no poder trascender su propio «yo», ya que hasta los mismos paisajes se transforman en estados de alarma y no en apreciaciones objetivas o descriptivas. Al arte lo hace trascender el concepto de realidad, y considera al arte moderno como una reacción lógica «contra la civilización burguesa, y en el que su propoi «Weltanschaung» se desentiende de su realidad, y, a menudo, lo hace trizas». Considera a la literatura trágica de hoy «com la representación de los problemas esenciales del htmbre y su destino», y en la que no se busca a la belleza en sí, sino al fondo de los problemas, es decir, intentar «profundizar el sentido de la existencia». Por eso es que cree que la literatura ha escapado, solapadamente, del campo de las bellas artes para ingresar en el campo, siempre espinoso, de la metafísica. Termina Sabato su corto pero intensísimo libro sosteniendo que el «hombre no es el estrecho y angustioso territorio de su propio «yo», ni el abstracto dominio de la colectividad, sino esa tierra intermedia en que suele acontecer el amor, la amistad, la comprensión, la piedad. Sólo el reconocimento de este principio nos permitirá fundar comunidades auténticas y no máquinas sociales». Y la última pregunta: «¿Por qué buscar lo absoluto fuera del tiempo y no en esos instantes fugaces, pero poderosos, en que, al escuchar algunas notas musicales o al oír la voz de un semejante, sentimos que la vida tiene un sentido absoluto?», da a su libro algo, no mucho, de esperanza, cuando pareciera que, después de su destructiva crítica, ya nada quedaba en pie.

A REMO HACIA LAS INDIAS. NOTAS SOBRE ACTUALIDAD HISPANOAMERICANA, por *Manuel Lizcano.*

Queremos recoger en adelante todos los meses, desde estas notas rápidas, los rasgos más expresivos de la actualidad espiritual, social, económica, cultural y política de esa otra gran mitad entrañable de nuestra gente que es el mundo hispanoamericano. Hemos escogido precisamente como cantera de información las revistas que publican los distintos países. Al fijarnos así en las preocupaciones de los dirigentes; en el curso que van siguiendo esas ideas, que, de ordinario, no llegan al gran público si no después de largos años de reflexión minoritaria; en la especial sensibilidad que para percibir la realidad universal en que nos movemos muestran los valores jóvenes de nuestra América, o en la noticia trascendental, sintomáticamente captada por aquellos ambientes culturales con los que nos vincula un destino solidario, no aspiramos a otra cosa que a prestar desde estas páginas un servicio necesario a lo que es, aquí y allá, nuestra común concepción de la vida.

SALTA A NUESTRA AMÉRICA LA CRUZADA DE LA BONDAD

Podemos empezar por una referencia que juzgamos sensacional. Al referirse a la reciente visita del Padre Lombardi a Hispanoamérica, el número de noviembre de la ya clásica *Revista Javeriana,* de Bogotá, nos reservaba la estupenda sorpresa de una bien acabada reseña del reciente libro del Padre Lombardi *Per un mundo nuovo,* debida a la pluma de Oscar Gerardo Ramos.

La reseña nos confirma en nuestras primeras referencias acerca de la importancia de este libro. Sólo nos cabe ahora dejar consignado el hecho de su aparición, de incalculables repercusiones para la Humanidad de nuestro tiempo, y encadenar algunos de sus conceptos más expresivos. Sus partes fundamentales son *El mundo por construir; Cómo construir el mundo nuevo,* y *La cruzada del siglo XX.* El punto clave de su dialéctica pertenece a la más genuina tradición cristiana: «la clave del universo es Dios, y su voz entre los hombres se llama Jesús». Considera al tiempo presente «nuestra gran generación», porque es la llamada a edificar la Era de Jesús. Toda la experiencia histórica reciente nos trae a la instauración contemporánea del reino de Cristo sobre la tierra. «La bandera de esta nueva edad puede diseñarse así: *libertad en la solidaridad.* Tanta libertad cuanta pueda compaginarse con la solidaridad, y tanta solidaridad cuanta pueda compaginarse con la libertad.»

Esta solución a la que tiende el mundo moderno sólo podrá encontrarla en el Evangelio. «Cristo, ni liberal, ni comunista; o, mejor, ni únicamente individualista, ni únicamente colectivista, sino individualista y colectivista a la vez.» «He aquí la palabra: cristianismo socialmente aplicado.» «Tengo clara conciencia de escribir frases revolucionarias.» «No quedará satisfecho el Estado mientras haya una persona honesta y laboriosa que carezca de los bienes necesarios: pan, trabajo, casa, posibilidad de formar una familia, etc.»

Esclarece impresionantemente el Padre Lombardi cómo «el Evangelio tiene siempre una palabra de respuesta a todas las humanas aspiraciones de alegría, que, cosechadas, harán bella sobre la tierra la vida de los hombres». Y en

cuanto a la acción temporal, señala con especial relieve que entre la destacadísima función que a los laicos nos compete en la construcción de la edad de Jesús, destaca la tarea que habrán de desarrollar «algunos teóricos que elaboren un acabado sistema jurídico, coherente en un todo con el Evangelio; y otros, preferentemente prácticos, que sepan actuar valerosamente ese sistema.»

Necesitamos una organización eficaz en cada nación y en nuestra acción mundial. «Pululan en muchas naciones hojas, folletos y folletines católicos, mientras en muchas falta un gran diario nuestro de importancia verdaderamente nacional.» «Debemos organizarnos mejor, a la manera de los ejércitos y según un plan sabiamente elaborado.» «El día en que nos unamos de veras, marcharemos a la victoria. Nuestra fuerza no está todavía coordinada: todo hombre leal debe confesarlo.» «La batalla es común.» «En el día del triunfo, todos juntamente cantaremos el himno de Cristo.» Este es el grandioso propósito que ha movido al Padre Lombardi a escribir su libro: lanzar el manifiesto de la era de Jesús, igual que el otro *Manifiesto* abrió la era del socialismo.

Donde adquiere la concepción del Padre Lombardi una agudeza más impresionante es en el esbozo de las líneas generales de organización del ejército católico mundial. En torno al Papa, las Sagradas Congregaciones constituyen su Estado Mayor, su órgano supremo de gobierno. Pero a este respecto propone el predicador de la cruzada mundial la erección de una nueva Congregación para actividades laicas, dada la importancia excepcional que en la inminente batalla ha de concederse a los apóstoles laicos, y especialmente a los estadistas que se inspiren para su obra de gobierno en la doctrina de Cristo. Junto a esta Congregación, llamada a coordinar la acción organizada de los laicos católicos sobre toda la tierra, se ve también necesaria la creación de un Senado del Mundo, compuesto por hombres selectos, profundamente católicos, de todos los países: publicistas, sociólogos, científicos, juristas y políticos.

Lo mismo habrá que unificar la autoridad católica dentro de cada nación. En torno a las Conferencias episcopales respectivas, deberán agruparse otros hombres que en el país ejerzan funciones centrales. «Estos hombres deben representar ante los obispos reunidos las exigencias, y ojalá las dificultades, de cada institución particular, y después transmitir a sus instituciones respectivas las disposiciones centrales.» Este órgano supremo del catolicismo de cada país constituiría la Consulta o Asamblea Nacional; Asamblea a la que asistirían los superiores de las Ordenes y Congregaciones religiosas, y, con ellos, algunos publicistas, profesores y políticos católicos. Esta Asamblea, dedicada a unificar el apostolado dentro de la nación, elegiría un Ejecutivo, encargado de llevar a cabo eficazmente los proyectos.

Dentro de las diócesis, en torno a la unidad jerárquica vinculada a la persona del obispo, una Asamblea o Consulta Diocesana reuniría representantes, atributos o funciones similares a las de la Consulta Nacional. Además, reuniría el obispo una Asamblea del Clero, que habría de preparar los tres aspectos previos a toda acción apostólica planteada: estudiar los problemas más trascendentales del país, ver con qué medios se cuenta para la lucha y mirar cómo se ha de realizar prácticamente el apostolado, teniendo presentes las circunstancias especiales de las diversas regiones. Seguidamente dedica el Padre Lombardi varios capítulos a los constructores de la edad de Jesús: sacerdotes, religiosos, líderes y padres de familia.

La última parte del libro desarrolla el plan de la Cruzada del siglo XX: «Que se levanten algunos hombres en medio del mundo moderno, pidan humildemente la bendición al representante de Dios, y en la medida en que él quisiere dársela, láncense a una verdadera misión. En torno a ellos se reunirán infaliblemente tres círculos de personas: las masas, los militantes y los dirigentes. A este postrero, más que a los otros, deben dedicarse los predicadores de la Cruzada», cuya acción irá desde la difusión de que se aproxima la edad de Jesús, hasta la consolidación de esa edad. «De este o de otro modo no muy desemejante se llegará a la movilización general de los católicos.» Porque absolutamente todos los católicos han de ser movilizados para esta gigantesca cruzada moderna, que nos ha de permitir construir «algo estupendo para bien de la Humanidad».

No hemos podido dejar de recordar, en automática asociación de ideas, el apremiante discurso con que Su Santidad, el 10 de febrero último, ha respaldado ya esta cruzada, y, por tanto, el espíritu de estas 711 páginas de fascinante atractivo y profundidad, que no tardarán en ser objeto de actualidad colectiva entre nosotros, máxime si, como se espera en ciertos medios, la visita del Padre Lombardi a España está prevista ya para fecha próxima. Precisamente, la reciente visita de este predicador, mundialmente famoso, a la América española, le ha dado, según nuestras noticias, la clave de la dormida potencia evangelizadora, que puede estar alentando en estos momentos en el viejo recinto peninsular. Quiera Dios que, como algunos tanto hemos pugnado por conseguir, la inmensa capacidad cristianizadora de mundos de los españoles vuelva a despertarse, y que sea incluso ésta la ocasión: cuando la llamada a la nueva cruzada nos ha llegado por el lado de América.

LOS TRES TRABAJOS DE AMADEO, GOYENECHE Y BERNARDO

Recogidos ya en nuestra revista, suponen, a mi juicio, un franco paso adelante en la fijación del mundo ideológico que Hispanoamérica está aportando al mundo; un intento gallardo de romper el *impasse* en que, por tantas razones, la comunidad de pueblos hispánicos, portadora de la olvidada fórmula humanista cristiana, anda estancada hoy. Hemos de confesar que estas tres enérgicas y brillantes formulaciones de principios aventajan en mucho, en cuanto a vigor ideológico y a fuerza de penetración del futuro, a los comentarios que han suscitado entre nosotros.

Desde un punto de vista político, el nervio de estos artículos radica en las «Bases para una política hispanoamericana», estudio que acredita madurez rectora suficiente para abordar el problema de desencadenar esa poderosa proyección social que el movimiento ideológico hispánico está reclamando ya; y eso es bastante. Hay que salirles al paso a los tentáculos mundiales del materialismo militante, a los de la codicia y a los del odio, como muy bien dice luego Juan Carlos, y arrebatarles las masas, porque nos pertenecen esos millones de voluntades honradas que pueblan con sus familias nuestra geografía, a nosotros, a los que andamos en la verdad sin que nadie pueda acusarnos todavía de haberla traicionado. Sacar a luz tales dispositivos espirituales, y ponerlos en marcha, es nuestro destino inmediato en cada una de las Españas, a los tres lados de nuestros dos grandes océanos. De esto dependerá, en parte muy considerable, nuestra definitiva reincorporación, por la vía grande, al campo trémulo de la Historia.

Desde luego, es un acierto el terreno en el que Mario Amadeo ha querido mover las ideas. No tanto el inmediato presente, erizado de enormes supuestos transitorios, como la meta final que coordine nuestras voluntades, es lo que hemos de ventilar en primer término; todo lo demás viene luego por sí solo. Y situados ya en ese terreno, hemos de confesar, por nuestra parte, que no concebimos a España sino vinculada orgánicamente a la confederación hispanoamericana necesaria.

Con Hispanoamérica constituímos un organismo vivo. Podemos subsistir descoyuntados, es cierto. Bien lo estamos demostrando en los ciento cincuenta años de calvario nacional de todos los pueblos de nuestra comunidad, que también estamos ciertos de que no cesará, ni nos permitirá aportar con alegría a la Humanidad el formidable motivo de paz y de cultura que unidos supondremos, mientras nuestros sangrientos muñones actuales no se reintegren a la armoniosa unión libre y espontánea, que, de un pueblo al otro, vuelva a sosegarnos y a completarnos en lo económico, en lo social, en lo cultural y artístico, en lo político y en lo religioso.

Cierto que también ha de llegar en su día—y mejor cuanto antes—nuestra confederación con el resto de Europa; e incluso la que es probable nos pudiese unir a los países árabes, con los que, como Emilio Romero ha podido pregonar hace pocos días por toda la Prensa española, nuestros apellidos no andan en vano mezclados desde los Pirineos hasta el Atlas. Eso pone de relieve la presente actividad diplomática española, tan seriamente seguida por ciertos sectores extranjeros poco acostumbrados ya de antiguo a contar con nuestra personalidad diplomática. La verdad es que nada que sea humano nos fué extraño nunca, ni nos será en adelante, siempre que la sangre o el espíritu nos anden por en medio, con sus categóricas razones enarboladas. Cuando volvamos a adquirir conciencia de esto, y sólo entonces, España quedará definitivamente salvada, es decir, incorporada de nuevo a un puesto rector de la historia humana; pero España sólo es ya, a estos efectos universales, el bloque superracial de los cien millones de hombres hispanos, articulados en su familia jurídica de Estados fuertes y libres por la confederación fraguada en el común destino.

DEMANDA DE MEDIO MILLÓN DE MAESTROS

También en las revistas provincianas de América encontramos temas que merecen una gran resonancia. En el núm. 103, de junio-agosto, de la revista colombiana *Universidad de Antioquía*, de Medellín, que, como se ve, nos llega con algún retraso, encontramos un artículo interesante de Guillermo Nannetti, que plantea a fondo el problema de «La educación en América latina».

La situación reflejada en este trabajo no puede ser más angustiosa: 70 millones de analfabetos; 19 millones de niños, en edad escolar, que carecen de escuela; índices de analfabetismo creciente; incapacitación de abrumadoras muchedumbres para comprender un material de lectura común y corriente, pues el promedio de quienes asisten a la escuela primaria sólo recibe la educación de dos o tres años de escolaridad, cuando está calculado que una revista de carácter popular, como el *Reader's Digest*, por ejemplo, está destinada a un nivel de comprensión de ocho grados de escolaridad; y, todavía, el consiguiente retroceso al analfabetismo por desuso de notables sectores de esas

mismas poblaciones semiletradas, que después de su aprendizaje primero de la lectura olvidaron lo aprendido por falta de utilización.

Según datos de la U. N. E. S. C. O., el autor del artículo calcula los cientos de millones de dólares necesarios para dotar a las jóvenes generaciones hispanoamericanas de una mínima igualdad de oportunidades ante la cultura. Y—lo que resulta ya fabuloso para improvisarlo, por muchas reservas económicas de que se pudiera disponer—un número no menor al medio millón de maestros necesitaría incorporarse en seguida para salvar este colosal naufragio de la cultura popular en los países americanos de nuestra estirpe. ¿Quién no piensa inmediatamente, ante este formidable problema, en que la antinatural división que mantiene a España distanciada de su biológica proyección en la Historia, que es nuestra América, es precisamente la causa fundamental que ha dado origen al aludido problema? Tanto, que desdeñar este factor equivaldría a alejarse por sistema de la única solución razonable.

Enlazando con las reflexiones que nos producían los temas tratados por los jóvenes pensadores argentinos, ¿no estará padeciendo Hispanoamérica tanto, cuando menos, como las está padeciendo España, las consecuencias de nuestro actual extrañamiento, de la desgarradura en nuestra carne viva colectiva que ahora nos separa?; ¿no se trocarían en pujanza insospechada estos dolorosos motivos de angustia de la sociedad hispanoamericana, igual que muchos de los nuestros, en el instante mismo en que todos nuestros complementarios recursos y aptitudes volvieran a conjugarse en la razonable medida en que las actuales conveniencias de nuestros supremos intereses comunes lo consientan?

Creemos que a España no le sería imposible preparar esos 500.000 maestros, o una crecida proporción de ellos, en un plazo determinado de tiempo. Quizá en este campo, como en cualquier otro de la especialización universitaria, poder dar acogida en nuestras Facultades, y salida profesional segura después, a un numeroso contingente de pedagogos, lo mismo que de médicos o de ingenieros, antes supusiera para nosotros motivo de descongestión y de alivio social que sangría irreparable. Sabemos bien que nuestras juventudes universitarias, si el Estado se atreviera a enfrentarlas valientemente con la oportunidad de hacer misión de nuestro propio espíritu y de nuestra cultura, y la Iglesia los enviara, iluminadas por la fe de Cristo, al ultramar solidario de nuestros mayores, mirarían en crecidos contingentes esta oportunidad como un motivo gozoso para ocupar dignamente las mismas energías creadoras que aquí en casa han de quedar a menudo, por falta de espacio vital, dramáticamente frenadas y constreñidas.

Sabemos que esto resultará descabellado a los amigos de lo estático y de la vía estrecha. Pero, cada vez más, ya no es la hora de ellos, sino la nuestra. Claro que habría que correr el riesgo, eso sí, de que tales maestros, en vez de capacitar a sus alumnos llegados al octavo grado de escolaridad para la comprensión del *Reader's Digest*, les dejaran en cambio en condiciones de asimilar la lectura de *Don Quijote de la Mancha* y del *Mío Cid*, de Unamuno y de Santa Teresa de Jesús. Es posible que con ello no se hiciera tampoco un servicio tan flaco a la integridad espiritual de la América «latina».

EL NUEVO SOCIALISMO ÁRABE Y ASIÁTICO

Dinámica social, la espléndida revista del Centro de Estudios Económico-Sociales, de Buenos Aires, en su número de diciembre último, trae una nota

de la redacción, que examina agudamente los rasgos más acusados de la decadencia del socialismo continental europeo, y llama la atención sobre la proyección árabe y asiática, que desde su nacimiento caracteriza a la nueva Internacional socialista, promovida por el laborismo inglés en la conferencia de Francfort, de julio pasado. Las vigorosas energías espirituales atesoradas en los mundos asiático e islámico, cansadas de los sectarios objetivos liberales y comunistas, se lanzan hacia una nueva concepción intermedia o, mejor, superadora. Nos consta que, tan próximo como a los peninsulares nos queda en muchos aspectos el mundo árabe, también el Asia constituye para muchos de nuestros hombres clarividentes del continente americano una vecindad y una preocupación. En este orden, la referencia que acabamos de recoger no resulta inquietante, es cierto, pero vale la pena de ser tenida en cuenta.

LA POESIA DE VICENTE ALEIXANDRE, por *Rafael Morales.*

Son tan pocos los libros que en España se han dedicado a los estudios estilísticos, que hay que acoger con júbilo cualquier nueva aportación, máxime si al abrir sus páginas nos encontramos ante una obra verdaderamente científica, ajena en todo momento al falso análisis o a la imaginación desbordada, que son los más tremendos lastres de la naciente Estilística, lastres que han ido colgando a la nueva ciencia todos esos inconscientes de los que hace mención Dámaso Alonso en el prólogo al libro que Carlos Bousoño públicó recientemente sobre la poesía de Vicente Aleixandre (1).

Que estamos ante un libro científico y no ante una de tantas simulaciones que se nos sirven bien adobadas bajo el título general de estudios estilísticos nos lo prueba claramente el que Bousoño, arrancando de lo particular en la poesía de Aleixandre, llega hasta lo universal, deduciendo leyes que pasan a formar parte de los aun muy débiles e inacabados primeros cimientos de la Estilística, ciencia que, como escribe Gili Gaya, «no pasa de ser un método tanteante que abre grandes horizontes a la Lingüística y a la Literatura».

¿Cuáles serán esos horizontes a los que se refiere el magnífico gramático que acabamos de citar? Dámaso Alonso, con su certera palabra de siempre, nos los señala en el prólogo al libro de Bou-

(1) *La poesía de Vicente Aleixandre.* Imagen, estilo, mundo poético. Por Carlos Bousoño. Prólogo de Dámaso Alonso. Ediciones Insula. Madrid, 1951.

soño, diciendo que la Estilística no tiene nada que ver con la historia externa de la obra literaria, que, al fin y al cabo, es lo que hasta ahora se ha venido estudiando, haciendo caso omiso de la obra en sí, que es el motivo principal de la balbuciente ciencia. Pero, efectivamente, ¿es una ciencia la Estilística o es una especulación crítica? Esta es la pregunta que muchos se hacen todavía, y a los que Carlos Bousoño ha contestado claramente, estudiando con tal rigor ciertas modalidades del estilo aleixandrino, que no cabe la menor duda de que estamos pisando un terreno científico.

La Estilística, por su propia novedad, es una ciencia difícil; su campo, extensísimo, está aún inexplorado casi totalmente; todavía apenas si se encontraron leyes indiscutibles; como toda ciencia nueva, está bordeando el peligro del charlatanismo. Hay fenómenos literarios, estudiados por la Estilística, que han pasado a la categoría de lo evidente. En el libro de Bousoño se nos presentan buenas pruebas de ello, tales—por no citar muchas más—las referentes al estudio del símbolo, la imagen visionaria y la visión, que, por estar al principio del libro, nos ganan para el autor desde el primer momento.

Otras veces, el autor se interna por el bosque de lo discutible, de lo difícil, de lo subjetivo; se pone al borde del precipicio por donde se despeñaron tantos, y, sin embargo, qué fina intuición la de Bousoño, intuición líricocrítica, que nos presenta al propio tratadista en su doble perfil de poeta y científico, Jano sensible de la ciencia nueva, que, probablemente, perecería en las manos de los que carecen de esta doble cualidad: intuición lírica y serenidad crítica.

Libro tan importante y sugerente como este de Carlos Bousoño sobre una poesía tan apasionante como la de Vicente Aleixandre nos tienta a hacer un largo estudio, pero es preciso cortar aquí; de lo contrario, atraídos por la obra de nuestro joven filólogo y poeta, nos extenderíamos en comentarios y análisis hasta escribir casi otro libro sobre este tan científico, hondo y justo, dedicado a la poesía magistral de Aleixandre. A tal señor, tal honor.

PRIMER CONGRESO HISPANO-LUSO-AMERICANO PENAL Y PENITENCIARIO.

En 1852 se establece la Casación penal en España para los delitos de contrabando y defraudación (Ley de 20 de junio de 1852), y extendida después a la totalidad de la materia criminal, por la Ley de 17 de junio de 1870, incluyendo a las faltas o contravenciones que expresamente habían quedado excluídas de la Casación.

La Casación había sido introducida en España por la Constitución de 18 de marzo de 1812, implantándose en lo civil, y sólo comenzó a actuar a partir del 1836 con la instauración del Tribunal Supremo en la Sala de lo Civil.

Los penalistas y procesalistas españoles, asistidos de las entidades judiciales universitarias, penitenciarias, médico-legales, etc., han creído conveniente celebrar de modo apropiado en aquel siglo de actuación en un Congreso Nacional Penal y Penitenciario, que a la vez continuase la tradición de los tres ya reunidos en España.

En la primera reunión preparatoria, celebrada en el Palacio de Justicia, fué en donde se fijaron temas, programas, comisiones organizadoras; surgió la iniciativa, acogida con el mayor entusiasmo por parte de los asistentes, de que el Congreso se denominase hispanolusoamericano, para englobar así a todos los países de habla española y portuguesa, «con el noble fin de que los especialistas y profesionales de los mismos puedan tener la oportunidad de coincidir y tratarse en torno a la conmemoración de un Instituto idéntico o similar a los existentes en la mayoría de los Estados iberoamericanos, y a la vez crear los cimientos para una base térmica de colaboración entre las instituciones penales y penitenciarias y las dedicadas al estudio de estos problemas en dichas naciones».

Aquellos acuerdos se concretaron en una circular, enviada a entidades (Tribunales, Universidades e Institutos científicos), profesionales (magistrados, jueces, abogados, catedráticos, médicos forenses, etc.), así como a los estudiosos de las ciencias penales de Portugal, América y Filipinas, habiéndose recibido importantes y numerosas adhesiones, al par que interesantes propuestas sobre temas. Cinco son los que el Congreso someterá al estudio de Comisiones o Plenos, temas de interés actual o valorativo, elaborados y estudiados por especialistas encargados de redactar una ponencia provisional, y que seguidamente vamos a enumerar.

Estos cinco temas generales serán la base sobre la cual se desenvuelva principalmente la actuación del Congreso, no estando, por tanto, excluída cualquier comunicación científica sobre temas afines con el objeto de la reunión y que tendrán un estudio en el seno de las Comisiones creadas al efecto.

Los temas generales del Congreso y sus relatores serán:

1.° «La Casación criminal española: su origen, desarrollo en el mundo hispánico y posibles reformas.» El relator será una de las figuras más destacadas de la magistratura española, el excelentísimo señor don Manuel de la Plana Navarro, fiscal del Tribunal Supremo.

El tema de su comunicación no puede ser de más interés, pues en él se trata de valorar en sus progresos y desarrollo la Casación española, su desenvolvimiento en el mundo hispánico respecto de los países que siguen el

sistema tradicional, a diferencia de aquellos otros que, extraños a la Casación (Argentina, Brasil, Panamá, Paraguay, Perú, etc.), siguen un sistema propio y aportado del anterior. Y, finalmente, enfréntanse con el problema de una posible revisión, que necesariamente ha de ir precedida de un replanteamiento dogmático, teniendo en cuenta aumentos de población, necesidad de abreviar procedimientos y la conveniencia de que la rapidez de la justicia sea satisfacción a la sociedad y a la víctima del delito, sin olvidar el poder correctivo para el delincuente.

2.° «El auxilio judicial y policial en el ambiente hispánico, y especialmente la reincidencia internacional.»

El relator es el ilustrísimo señor don Juan del Rosal, catedrático de Derecho penal de la Universidad de Valladolid. Su ponencia surge como consecuencia de la característica de nuestra época, el dinamismo, que acorta distancias e iguala a los países cultos, los cuales rivalizan en facilitar comunicaciones, que, puestas al servicio de la delincuencia, son el instrumento para burlar la acción de la justicia, apelando a la fuga, en la esperanza de lograr la impunidad. Y este problema se acentúa en los pueblos de origen hispánico por la unidad idiomática. Los órganos policiales de todos los países han llegado—pero como simple muestra de compañerismo—a ayudarse, pero no se logra el pacto entre los Gobiernos, única arma eficaz, pese a las asambleas de la Comisión de la Policía Criminal (celebradas 19), etc. Se aspira con el debate de este tema a que se perfeccione la inteligencia entre los policías y el auxilio entre los Tribunales, así como a la creación de un registro interhispánico de antecedentes penales.

3.° «El tratamiento de la criminalidad infantil y juvenil», siendo el ponente el excelentísimo señor don Eugenio Cuello Calón, catedrático de la Universidad de Madrid. Tema de actualidad siempre ha sido el de la delincuencia infantil, aumentada en los últimos años por una serie de circunstancias sociales, que han favorecido la comisión de una serie de delitos propios de una época en la que la moral sufre resquebrajamientos y en que conceptos educativos han perdido vigencia.

4.° «Modernos aspectos de las instituciones penitenciarias iberoamericanas.» Relator, ilustrísimo señor don Antonio Quintano Ripollés, fiscal de la Audiencia de Toledo y en los Tribunales internacionales del Sarre. Trata su ponencia el examen amplio y valorativo de las últimas corrientes de pensamiento penitenciario y su posible adaptación a las necesidades e idiosincrasia de la comunidad hispánica.

5.° «Valor del diagnóstico psicomédico en lo criminal.» Relator, ilustrísimo señor don Antonio Piga, catedrático de Medicina legal de la Universidad de Madrid.

El problema de la responsabilidad penal necesita una revisión en la que juristas y médicos contrasten pareceres, opiniones, teniendo en cuenta los progresos de la psicología positiva. Unido todo ello a la polémica sobre la aplicación de los llamados «sueros de la verdad», hace prever frutos con resultados prácticos los que se obtendrán del trabajo del profesor Piga.

Estos son, en síntesis, los cinco temas generales del Congreso; sobre ellos se trabajará, contrastando legislaciones, orientaciones, en la seguridad de que estas reuniones, tras permitir tratarse a todos los que dedican su vida al estudio de las ciencias generales, serán fecundas en resultados positivos. Dígan-

lo si no las numerosas comunicaciones que van llegando, y que animan al Comité ejecutivo a rogar una vez más la ayuda y cooperación para que el Congreso Hispanolusoamericano Penal y Penitenciario renueve la esperanza de los que trabajan por el bienestar común administrando justicia.

TOMÁS SALINAS MATEOS

UNA VISION CRITICA DEL PENSAMIENTO EUROPEO MODERNO, por *Enrique Casamayor.*

Pocas épocas tan fecundas para la creación espiritual del hombre en la historia moderna como ésta que se inicia con el declive finisecular décimonónico y toma hondas raíces ya desde su comienzo en los primeros años del presente siglo para extenderse, a través de guerras, posguerras y entreguerras, hasta el momento actual del pensamiento europeo. Esta época, señalada con los nombres señeros de Eliot y Joyce, en Inglaterra; Valéry, Péguy, Gide, Proust, Claudel y Cocteau, en Francia; por la generación del 98, y Ortega, Zubiri, Guillén..., en España; por Schlegel, Rilke y Heidegger, en Alemania, merece una atención especial del crítico inteligente que busca en su tiempo las mentes creadoras auténticas y las saca de su ámbito generalmente oscuro, las hace traspasar fronteras y acaba presentándolas con claridad al mundo intelectual. Uno de estos hombres y escasos críticos actuales, atentos a la inquietud nueva y permanente, y sin concesiones a la galería periodística o a la crítica ocasional, es el alemán Ernst Robert Curtius, medievalista sobrecomún y, en contraste sólo aparente, crítico notabilísimo del pensamiento europeo actual. Muestra de su medievalismo revelador, la tenemos en su obra principal, la obra de toda una vida de trabajo de investigación, en *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, publicada por A. Francke Ag. Verlag, de Berna, en 1948, y que hoy está a punto de publicarse en México por el Fondo de Cultura en traducción de Margit Frenk de Alatorre. Y muestra no menos patente de su estar crítico atento y sagaz son los recientes *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (1), donde en 18 ensayos se va exponiendo el pensamiento de la Europa creadora moderna, desde Goethe y Hofmannsthal, Bal-

(1) Ernst Robert Curtius: *Kritische Essays zur europäischen Literatur.* Dedicado a Max Rychner. A. Francke Ag. Verlang. Berna, 1950. 440 págs.

zac y George, a Hermann Hesse, Friedrich Schlegel, Ortega, Toynbee, Pérez de Ayala y Cocteau.

Ernst Robert Curtius es un alsaciano nacido en 1890 en una de esas dos provincias de la raya francoalemana cuyo litigio ha costado tantas vidas humanas y grandes infortunios. Es, pues, un alemán, espiritualmente proyectado hacia Francia, sin renegar de su germanismo. Sus primeros pasos son evidentemente afrancesados de literatura. Y dice: «Lo que es literatura, se estudia solamente en Francia.» Y, en cambio, «todo lo que pueda ser poesía, se estudia mejor en la Antigüedad clásica, en España, en Alemania, en Inglaterra». La niñez y la pubertad de Curtius son efectivamente alsacianas. Pero, luego de los primeros intentos críticos, conoce antes Londres que París, y se afinca en Munich, en Berlín, incluso en Viena. Esta experiencia «alemana» del alemán Curtius le hace penetrar en una especie de «conciencia europea» que le salva de la excesiva parcialidad francesa y de su intelectualismo al modo de Valéry. Luego viene la época mediterránea de Curtius: Italia y el estudio de la literatura clásica grecolatina, y seguidamente su legado y proyección en la Edad Media europea y, más tarde, en la Europa moderna. De Italia, siguiéndole la huella a la tradición clásica, Curtius topa con España, con su Baja Edad Media, con el Barroco, esto es, por dar dos nombres ejemplificantes: con Jorge Manrique y con Calderón. De ahí nace su gran obra medievalista. Pero, al propio tiempo, el alsaciano continúa en la crítica de la Europa moderna en sus hombres de pensamiento más evidentes. Sus estudios de la Edad Media latina no representan una claudicación de su *modernistische Phase* o de su amor a la literatura francesa y española, según han afirmado algunos comentadores reconventores; antes al contrario: conciencia europea es para Curtius simultáneamente tradición occidental. Pero conforme pasa el tiempo hay que profundizar más y más en la veta medieval. Conforme se va ensanchando la conciencia europea, debe reconocerse mejor el general sustrato en que se apoya históricamente Europa. Escribe Curtius: «Para mí es de mayor importancia la continuidad que la actualidad: Virgilio y Dante son más significativos que todos los modernos desde la muerte de Goethe.» Pero Curtius sabe usar de la continuidad. En 1947 escribe sobre Hermann Hesse; en 1948, sobre *A Study of History*, de Arnold Toynbee; en 1949, después de un primer ensayo, respectivamente, en 1924 y 1927, de Ortega y Eliot; en 1950, de Stefan George, y en 1951, de Jorge Guillén. Y sabe hacer dura crítica de la Alemania cultural que partió de 1933. Y analiza los males del *dasein* alemán en 1950.

No hay duda de que Curtius sabe estar a la exigible «altura de los tiempos».

Dos épocas marca la trayectoria crítica de Curtius en su aspecto «modernístico»: la una, de 1910 a 1931; la otra, de 1931 a 1951. La primera, como aquella famosa segunda época del crítico francés Carlos Francisco Sainte-Beuve, es analítica, descriptiva y curiosa. Versa sobre filósofos, poetas, novelistas, historiadores... casi todos ellos extranjeros, desconocidos en Alemania y que él presenta a sus lectores descriptiva y analíticamente. En esta época, en que, con los ya citados, conoce también a los norteamericanos Emerson y Whitman, Curtius se honra de haber tratado y estudiado a la persona y obra de esta «pléyade» de inteligencias creadoras del mundo actual. Su segunda época es en cierto modo de signo medievalista en conexión con la historia y con la ciencia de la literatura comparada. Pero también se dan retornos e insistencias sobre figuras ya interpretadas en el primer ciclo. Tales son los casos de Eliot y de Ortega ya referidos. Y como último trabajo, aunque éste no esté contenido en el presente volumen de ensayos, su estudio agudo e inteligente de la poesía de Jorge Guillén, escrito hace apenas algunes meses, en 1951.

Por su continuada labor investigadora, la ciudad de Hamburgo concedió a Curtius el premio Lessing 1950. Esta y otras distinciones tiene bien merecidas por su infatigable trabajo, que le ha llevado a un conocimiento patente de la literatura europea a partir de la clásica grecolatina, con el estudio de su subordinación interior, de sus relaciones y de sus caracteres específicos.

De los 18 ensayos incluídos en este libro, destacamos, por falta de espacio, solamente los dedicados a figuras de la lengua castellana: los dos de Ortega, uno de Ramón Pérez de Ayala y otro muy extenso dedicado al estudio global de la obra unamuniana. Un quinto estudio, dedicado a Hofmannsthal y George, enlaza con Calderón, tratándose en él de las subordinaciones correlativas de una idea común que parte de *La vida es sueño* y subsiste todavía en la Viena finisecular ochocentista como una pervivencia española de la de los Habsburgos. El teatro de Hofmannsthal está lleno de alusiones calderonianas que no son otra cosa, en su mayoría, que la herencia religiosa, política y estilística del mundo medieval.

Es curioso que un crítico tan agudo como Curtius haya ido a estudiar como representante de la novelística española del siglo XX, no a Pío Baroja, por ejemplo, sino a Ramón Pérez de Ayala. Quizá pervive en Curtius un ansia de docencia más allá de la cátedra que le ha acercado simpáticamente a la obra del autor de

A. M. D. G. y de *Troteras y lanzaderas.* Muy interesante es en Curtius el estudio comparativo que hace de la primera de estas novelas con *El artista adolescente*, de James Joyce, y con las «Schulerromane» alemanas, así como el estudio del cuadro sociológico del Madrid de 1920, con sus círculos de intelectuales, la burguesía adinerada, la bohemia anárquica, la política, los bajos fondos de la metrópoli..., para terminar en sus series realistas con retorno a la Asturias natal y a las virtudes del pueblo hispano en su medio rural y sin mixtificaciones.

De los dos ensayos sobre Ortega, el primero es una exposición objetiva de *España invertebrada* (1922) y *El tema de nuestro tiempo* (1923), con intención de hacer asequible al lector alemán el pensamiento orteguiano. El segundo ensayo es un estudio concienzudo de la razón vital e histórica, aplicada a la situación espiritual que atraviesa la Alemania de la posguerra.

Y, por fin, el dedicado a Unamuno, se centra preferentemente sobre la *Vida de Don Quijote y Sancho,* que no acaba de penetrar en el sentido unamuniano de la obra, ya que achaca a Unamuno de «quijotista»—achaque cierto, pero obvio y hasta sustancial—, colocándose para ello en una actitud crítica de apasionado «cervantino», impropio del crítico que es Curtius. En el caso *Del sentimiento trágico de la vida,* tampoco llega a penetrar en el meollo del agonismo trágico de Unamuno, destacando solamente el *eternismo* con que—según el crítico—Unamuno incita al europeo al reencuentro expresivo del alma en la supervivencia sin fin; voz creyente como un aviso que se alza ante el refinamiento intelectual, desengañado y agnóstico de nuestra Europa de 1925. Y, por fin, es el *excitator Hispaniae*, a quien «España debe agradecerle el despertar de su apatía, de aquella «abulia» que diagnosticó Ganivet».

Y como final: «Sin los martillazos y las cuchilladas de Unamuno, el espíritu español no sería lo que hoy significa para Europa» (página 246).