

REVISTA DE EDUCACION

EMILE BREHIER

JUAN CANTER

STEPHEN GILMAN

ENRIQUE LOEDEL

RAÚL M. ROSARIVO

E. DE SALTERAIN Y HERRERA

MARIO E. TERUGGI

La noción de Problema en Filosofía

San Martín en París

Introducción a la ideología del Barroco

Entre el Atomo y las Estrellas

La estética del libro

El espiritualismo de América

La enseñanza de la Petrografía

ESTUDIOS Y TRADUCCIONES

ENRIQUE DE GANDIA, *La idea de los antípodas en la poesía medieval italiana*. ARCHIBALD MACLEISH, *St. John Perse visto por un poeta norteamericano*. MAGDALENA RADICE, *El concepto de piedra preciosa en el mundo antiguo*. MIRCEA ELIADE, *El mito del buen salvaje*. ARTURO MARASSO, *Homero*.

ACTUALIDAD PEDAGÓGICA

E. MIRA Y LÓPEZ, *Consideraciones al margen de la bibliografía psicológica*. M. A. S. DE MARTINSEN, *La composición escolar*. M. OFELIA O. DE PERA, *El teatro de títeres en la escuela primaria*. M. A. NORRIÉ DE GILLOUAIS, *La explicación de textos*. PAUL FOULQUIÉ, *Pedagogía de las escuelas nuevas*.

LECTURAS

LUYS SANTA MARINA, *Arboles, flores, jardines y fuentes*. L. HOWARD, *La conducta de los pájaros*. S. RAMÓN Y CAJAL, *Mi escuela*. JEAN ROSTAND, *Civilizaciones humanas y civilizaciones animales*. HENRI FOCILLON, *Elogio de las manos*.

LENGUAJE Y ESTILO

HAYDEE C. BLOTTO, *Sobre el uso de algunas preposiciones*. MARCEL CRESSOT, *El hecho estilístico*. ELISA RICHTER, *Impresionismo, expresionismo y gramática*. HENRI BERGSON, *Cómo deben escribir los filósofos*.

BIBLIOGRAFÍA

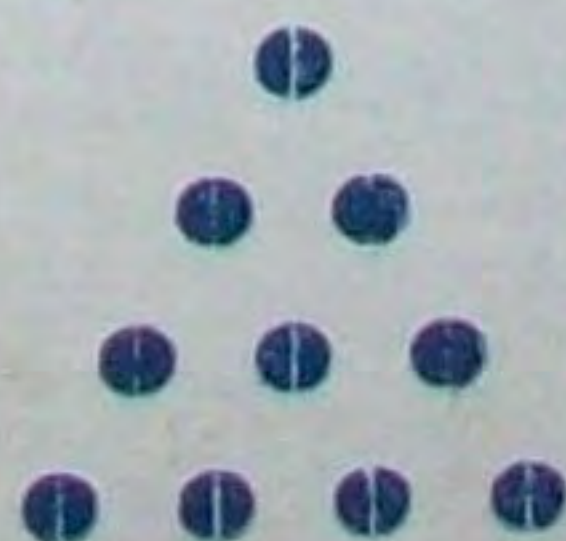
CHARLES DU BOS, *¿Qué es la literatura?* CHARLOTTE BUHLER, *El niño y su familia*. VILCHES ACUÑA, *Semántica española*. A. MILLARES CARLO y J. I. MANTECÓN, *Album de paleografía hispanoamericana de los siglos XVI y XVII*. C. A. SEGUIN, *Bases de la Psicoterapia*. A. BURKART, *Las leguminosas argentinas*.

NOTICIAS Y COMENTARIOS

ABELARDO ARIAS, *Impresión de lo gótico*. A. BIRÓ DE STERN, *Las raíces de los estilos plásticos*. BELINDO A. TORRES, *Insectos de la región antártica*.

CRÓNICA

JUAN CANTER, *Caseros*. ISMAEL A. MAUAD, *Dardo Rocha, el arquitecto de su sueño*. B. RAQUEL ENRÍQUEZ, *Segundo Congreso de Academias*. *Notas de la Redacción*.



INTERVENTOR NACIONAL EN LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES
Coronel don EMILIO A. BONNECARRERE

MINISTRO DE EDUCACIÓN DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES
Don JUAN CANTER

SUBSECRETARIO DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN
Don FERMÍN ESTRELLA GUTIÉRREZ

DIRECTOR DE LA REVISTA DE EDUCACIÓN
Don ARTURO MARASSO

SECRETARIA DE LA REVISTA DE EDUCACIÓN
HAYDEE C. BLOTTO

La REVISTA DE EDUCACIÓN se publica mensualmente y forma volumen, con numeración corrida, cada tres números. La correspondencia y las colaboraciones deben enviarse a la calle 57-777, La Plata, República Argentina.

Revista fundada por SARMIENTO en 1858

Esta Revista se envía gratuitamente a las escuelas, instituciones y bibliotecas. Se vende en librerías a doce pesos.

Marzo de 1956

Año 1 Nº 3 (Nueva Serie)

REVISTA DE EDUCACIÓN

La noción de problema en filosofía

La palabra problema se emplea en nuestros días con singular frecuencia. Preséntase la menor dificultad, se hace de ella un problema: problema colonial, problema fiscal, problema del abastecimiento y tantos otros, cotidianamente estamos sitiados por estas expresiones; se diría que, al tomar esa palabra a las ciencias exactas, se piensa dar más rigor al planteo de las dificultades y hallarse así un poco más cerca de resolverlas. No son los filósofos los últimos en emplearla; en todos los casos en que antes se usaban las palabras teoría o doctrina, encontramos hoy la palabra, más modesta, problema: problema del ser, problema del conocimiento, de la ciencia, problema moral, problema religioso. Los filósofos alemanes emplean a menudo la palabra *Problematik* para designar una disciplina relativa a la manera de plantear problemas. Es muy natural que el éxito de esta expresión haya llevado a la reunión del Instituto Internacional de Filosofía de 1947, en Lund, a tomar como tema: *El problema del problema*; es posible en efecto que este mismo éxito denote una característica muy importante de la filosofía actual.

En la antigüedad la palabra no era casi empleada sino por los matemáticos en el sentido técnico que conservó. Si abrimos el *Comentario sobre Euclides* de Proclo, que está muy bien informado sobre la historia de las matemáticas, encontramos que, en oposición al teorema que se propone deducir una propiedad de un ser matemático de su esencia, dada en la definición, el problema busca construir una magnitud en sus relaciones con otras (por ejemplo dividir una recta en razón media y razón extre-

ma), y la solución nos hace asistir a la génesis de esa magnitud. La expresión se extiende a la astronomía matemática, y hasta Platón la emplea en la *República* para designar la búsqueda de la combinación de los círculos de movimiento uniforme que deben explicar la apariencia del movimiento variado de los planetas; pero un platónico como Espeusipo rehusa emplearla y quiere que todo en geometría sea teorema; porque el problema nos enuncia la generación de una magnitud, y «no hay generación en las cosas eternas». Hay, en la colección de Aristóteles, una compilación intitulada *Problemas*, cuya fecha es tardía (siglos V o VI, estima Leon Robin), y cuyo título por consiguiente no es de Aristóteles; contiene junto a problemas matemáticos, cuestiones relativas a la biología y a la moral. Pero siempre, como en matemáticas, el problema se relaciona con una cuestión concreta, limitada, definida, cuyo planteo supone la preexistencia de la ciencia en cuyo interior se plantea, ciencia que dará los medios de resolverlo. El problema tiene un lugar reducido.

Hay no obstante una excepción de gran importancia: en los *Tópicos*, esa obra consagrada al arte de la discusión, Aristóteles define así el problema: «La diferencia entre el problema y la proposición reside en el modo de plantear la pregunta. Si se dice por ejemplo: animal pedestre y bípedo es la definición de hombre, ¿verdad? se obtiene una proposición. Si, por el contrario, se dice: animal pedestre y bípedo es la definición de hombre, ¿o no lo es? se está ante un problema». Dicho de otra forma, mientras que la definición no considera sino una tesis que se nos pide admitamos, el problema considera como posible lo contrario de la tesis propuesta, y solicita a la vez el examen de los argumentos en favor de esta tesis y contra ella; es esencialmente dialéctico, y por ello muy útil a la filosofía puesto que «la posibilidad de aportar a los problemas argumentos en ambos sentidos nos ha-

rá descubrir más fácilmente la verdad y el error en cada caso». El problema es pues ante todo conciencia de una alternativa; ¹ opone el espíritu a sí mismo. Y tenemos sin duda aquí uno de los puntos de partida de la filosofía. La filosofía ha comenzado cuando las afirmaciones de la conciencia espontánea sobre el hombre y el universo se tornaron problemáticas.

El carpintero, el arquitecto, el escultor saben qué es la materia con la cual trabajan: el labrador, el marino saben qué son los elementos, la tierra, el mar, la atmósfera, que les resisten o les son favorables; el hombre religioso que está, por medio de los ritos, en relación con su dios, está seguro de su existencia; y todas esas relaciones vitales (en el pleno sentido de la palabra) engendran en ellos una variada multitud de problemas prácticos que sólo la experiencia puede resolver; pero ninguno de ellos piensa en plantearse, con respecto a esos objetos que ocupan toda su vida, los problemas filosóficos que se plantearon los jonios o sus sucesores: ¿Qué es la materia? ¿Cuál es el origen de los elementos? ¿Existen los dioses y cuál es su naturaleza? Ante los ojos de ninguno de ellos hay alternativa: la materia, los elementos, el dios, se imponen como realidades indiscutibles. Para que haya problema, es preciso empezar por dudar de que esas realidades sean bien cabalmente lo que parecen ser, de que tengan siempre la forma que tienen ahora, por preguntarse si Dios existe y cuál es su naturaleza; es preciso, en una palabra, que haya una alternativa: ¿la materia es eso, o no? ¿Existe Dios, o no?

1. En forma bastante artificial, Proclo parece querer introducir esta característica en la definición del problema matemático, cuando dice: «Inscribir un ángulo recto en un semicírculo no crea un problema; porque el ángulo inscripto allí es siempre recto. Dividir una recta en partes iguales crea un problema; porque se la puede dividir también en partes desiguales». El caso es muy diferente; porque se trata de dos problemas distintos y no de una alternativa cuyos términos se excluyan recíprocamente.

Se ve que, como el problema matemático supone una ciencia anterior a él, el problema dialéctico supone también un conjunto de aserciones en medio de las cuales nace. Dicho en otra forma el problema supone siempre lo «metaproblemático». Pero lo metaproblemático no es lo mismo en los dos casos; en la dialéctica no está hecho de aserciones científicas ciertas, sino de opiniones más o menos probables según sean tradicionales o no, que sean de todos o de algunos, de sabios o de ignorantes. Si no se tiene para resolver el problema dialéctico (es decir para escoger uno de los términos de la alternativa) sino materiales de esta especie, jamás será en rigor resuelto, y la incertidumbre de las premisas se hallará también en la conclusión. La filosofía correrá entonces el riesgo de quedarse en la exposición antitética de las razones *pro* y *contra*, sin ninguna conclusión: es lo que ocurrió con los sofistas de los siglos V y IV, y el escepticismo posterior, que tantas veces se renovó hasta nuestros días, se complace en esta situación; aun fuera del escepticismo, el planteo dialéctico del *pro* y el *contra* es considerado por lo menos como preliminar indispensable de la filosofía, como se ve en los artículos sucesivos de la *Suma teológica* de Santo Tomás, sin mencionar el *pari* de Pascal, la antitética de la razón pura de Kant, los dilemas de la *Metafísica* de Renouvier. El famoso ejercicio de la segunda parte del *Parménides* es, según una interpretación a la cual me asocio plenamente, una estilización de este procedimiento dialéctico, por la cual se muestra que se puede afirmar y negar todo con respecto a la tesis de Parménides sobre la unidad del ser y con respecto a lo contrario de esta tesis.

La filosofía no habría salido tal vez de esta situación sin Sócrates. Los diálogos socráticos de Platón nos muestran a un Sócrates dialéctico ciertamente, pero que lleva a lo interior en cierta forma el debate dialéctico por el examen que hace de su interlocutor; crea en éste la con-

ciencia penosa de una contradicción íntima; el *pro* y el *contra*, en lugar de ser cada uno sostenido por un adversario distinto, se revelan a la conciencia como interiores a ella misma, como una disociación que ella no puede tolerar. El problema es entonces salir de la opinión inestable, revisar esta metaproblemática, que es responsable de la incertidumbre. La misión de Sócrates fué hacer sentir la contradicción íntima como un dolor y casi como un remordimiento. El problema de la metaproblemática, o, para ser más claro, el descubrimiento de aserciones filosóficas ciertas, sustraídas por su naturaleza al examen dialéctico, fué y sigue siendo el problema filosófico esencial; historiarlo, sería historiar nuestra filosofía toda: la visión platónica del Bien, las ideas claras de Descartes, el hecho primitivo en Maine de Biran, la estructura dialéctica del espíritu en Hegel, el valor de la ciencia en el positivismo, la intuición bergsoniana, todos esos factores originales del pensamiento filosófico pertenecen a la metaproblemática. Las filosofías a las cuales nos referimos son filosofías que no admiten alternativa y cuyo desarrollo está hecho, podríamos decir, de teoremas más bien que de problemas.² En un tema tan amplio, me contentaré con algunas observaciones breves, para aclarar las consideraciones precedentes.

1. Se sabe qué precauciones son necesarias, en filosofía, para *plantear* un problema, y cuánto más fácil que en cualquier otro dominio es deslizarse hacia los pseudoproblemas o hacia los problemas insolubles. La actividad de los más grandes pensadores, la de Kant, por ejemplo, se aplicó principalmente a cambiar el planteo de los problemas, y él lo cambió cuando advirtió que la metaproblemática, de la cual se esperaba la solución de aquéllos, los hacía desvanecerse en lugar de resolverlos. Por ejem-

2. En la *Ética* de Espinoza, quien sin embargo sigue el método euclidiano, no hay huellas de problema.

plo, hacer depender la solución del problema moral de consideraciones teóricas sobre la naturaleza o sobre Dios, es desvanecerlo, por descuidar el carácter esencial de la voluntad moral, la autonomía.³ Aquí el problema desaparece por una especie de *metábasis eis allo genos*; en otros casos, por ejemplo en Condillac, se desvanece por una reducción abusiva, cuando los fenómenos más complejos de la conciencia son tomados como sensación transformada. Como se ve por estos ejemplos, el peligro, en filosofía, consiste en falsear el carácter original de los problemas, refiriéndolos a una metaproblemática inadecuada.

2. Esta observación permite comprender todo el alcance de la afirmación bien conocida de Bergson: «En filosofía, un problema bien planteado es un problema resuelto». Mientras que, en matemáticas, después de haber planteado el problema, se busca los datos adquiridos cuya combinación permita resolverlos, parece en efecto que, en filosofía, su planteo mismo no es posible si no se los ve en el cuadro de la metaproblemática conveniente. No se halla en filosofía ese orden lineal y progresivo que se ve en las matemáticas; el pensamiento filosófico es circular; los problemas que se plantea y los principios por los cuales cree resolverlos son recíprocamente dependientes, sin que haya por ello círculo vicioso. Que se piense, por ejemplo, en los problemas de la génesis de la inteligencia y de la génesis de la materia en la *Evolución creadora*; estos problemas no se plantearían siquiera, si no tuviésemos la intuición de cierta disminución o caída del impulso vital, intuición que a la vez sirve para resolverlo, pero que, por su parte, está consolidada y robustecida por esta misma solución. Y para tomar un ejem-

3. O que se cree ver, si se siguen las consideraciones de Gouseth y otros matemáticos, quienes piensan que las matemáticas deben volver a sus principios, y esto en razón del mismo progreso que efectúan.

plo en una filosofía de distinta inspiración: el problema de la materia, que es un viejo problema, no sería resuelto como lo es por Descartes, si éste, en su metaproblemática, no plantease con respecto a ella la exigencia de ser objeto de una idea clara y distinta; pero el mecanismo universal, fundado sobre esta solución, consolida a su vez ese principio que no tendría ningún sentido si quedase sin aplicación.

3. Lo que acabo de decir permitirá juzgar una tesis curiosa de Gabriel Marcel sobre la «distinción de lo misterioso y lo problemático. El problema es algo que uno encuentra, que obstruye el camino. Está íntegramente ante mí. Por el contrario, el misterio es algo en lo cual me encuentro comprometido, que no está íntegramente frente a mí». «Filosofar, para Gabriel Marcel, dice Thibon comentando este pasaje, es menos dilucidar un problema que participar en un misterio». Según esta tesis el problema es *público*; se plantea en derecho para todos y de la misma manera para todos (¿Existe Dios? ¿Es libre el hombre?) y concierne a la razón y a la inteligencia. El misterio es *privado* o a lo sumo *colectivo*, y sólo existe para un grupo determinado de hombres; los iniciados, al tomar parte en él, son modificados en su ser más aún que el conocimiento. Pero esta distinción no es admisible sino cuando el misterio se refiere a una religión revelada; a parte de este rasgo se puede decir que toda filosofía tiende hacia una cordura y una transformación íntima del hombre; ella también nos «compromete»; el planteo de un problema es menos el de un «obstáculo que nos obstruye el camino» que la expresión de una intuición profunda que se revela a nosotros por ese problema mismo.

Concluyamos pues, en general, que los problemas filosóficos no existen en sí mismos, separadamente, de mo-

do que se los encuentre idénticos, sino que son momentos en un pensamiento filosófico de conjunto que contiene su planteo y su solución. Quedaría por ver cómo esta concepción permitiría considerar, en la filosofía, un progreso real con el cual, a primera vista, parece poco compatible.

EMILE BRÉHIER.

(Études de Philosophie antique).

Traducción de Iris Acacia Ibáñez.

San Martín en París

A despecho de cuanto se ha dicho, existen aspectos insospechados, novedosos e inéditos de la vida del Libertador. Poseemos una vasta literatura sanmartiniana, demostrativa de las preferencias suscitadas por la gran figura histórica. Mucho de dicho caudal, por hallarse integrado por discursos y trabajos circunstanciales, es deleznable. Otros tantos devaneos debidos a aficionados o a lucubra- dores merecen ser descartados. A la zaga de ellos, hallamos cierta exuberancia preconceptual en torno a los «pensamientos» e «ideas» sanmartinianos. Sin amedrentarnos hemos contemplado el derrame de un cochrismo surgente, parasitario de viejas pasiones y accidentadas fábulas. La inocencia escarnecida proseguirá soportando la exasperación de las plumas acibaradas, desprovistas de responsabilidad histórica. Dicha tendencia se ha transformado en sus habituales *retornelos* en una triste tradición de insensatez. A su vera actúa otra enconada acometida. Ella lleva implícita una agitación polémica compulsiva, con la finalidad de invalidar la obra sanmartiniana. Está conducida por historiadores capaces y apasionados, cuyos paralogismos y conclusiones vulnerables, expresan los desig- nios de la tendencia apologética bolivariana. No ha llega- do el momento de interceptar, ni aun de valorar en su conjunto esa estéril y afectada producción en sus propó- sitos de suplantar la figura de San Martín, en todo el ám- bito americano. Consideramos un intento fallido tal afán de estimación inconcusa. Al fin y a la postre surgirá triun- fante el estudio que alcance el ajuste, la conciliación y la severidad reflexiva, a través de un signo de autenticidad. Ciertos trabajos que pudieran ser calificados de pondera-

bles, lejos de disipar incógnitas y resolver problemas, han contribuido a complicar presuntos «enigmas» y a confundir el exacto perfil del Gran Capitán.

Conviene precavernos de la afluencia que pudo depararnos el centenario de la muerte del Libertador. La apoteosis es la consagración del juicio histórico. La efemeridografía, la panegiria glorificadora y ciertas actitudes apoloéticas, desvirtúan a menudo ese juicio, conducen a lo arbitrario, a la antinomia, o a la transposición histórica. Nada más lejano de la significación sanmartiniana que la postura turiferaria. La historia no es estéril beatería, epifanía, ni culto idolátrico. El propio caudal documental sanmartiniano muestra la idiosincrásica sobriedad severa, un tanto despreciativa del Héroe, ante lo vano, lo fútil, lo mezquino, lo artificioso. Ese sentimiento determina su conducta que algunos interpretaron como hurañía, cuando era sencillez. Nada más apartado de lo convencional que el fondo abismal del Libertador. Aquella conciencia irrevocable, su propia entelequia, su influjo interno no podían ser sobornados. Dicta su propia disponibilidad y vacancia. ¿Mas, acaso podía desertar de su propia intimidad? Una zozobra lo conmueve y lo obliga a cavilar, a permanecer prevenido. Como un centinela, cuida sus reacciones. Atento siempre, embargado de temor de que su «yo» sucumbiera en el azar de un posible renunciamento.

El historiador debe persistir en exhibir los desengaños que los hombres impusieron al Libertador. Barruntar su psicología, sus reacciones, su exacta manera de sentir. Mostrar la decadencia de su organismo, su drama ante la capacidad restringida y cómo a pesar de todo prosigue en plena posesión de sus facultades. Manifestar sus decaimientos, dolores, alegrías, fatigas y desencantos, allí en el ostracismo voluntario, fiel a una norma impuesta de austeridad, pertinacia y altivez. *Serás lo que hay que ser, si no eres nada*. Máxima que asoma mal expresada en nuestros manuales y en otras obras prestigiosas. El apotegma

sanmartiniano constituye el precepto argentino, que en lugar de ser tan mencionado debiera de ser cultivado con mayor intensidad. Bien acertado puede considerársele a Lafond, cuando lo parangonó a Cincinato y lo apeló con el nombre del austero romano.

He aquí por qué considero necesario mostrar a otro San Martín, al Libertador transformado en mártir, al héroe sufriente, denominando a mi ensayo: *San Martín, carne doliente*, que implica un estudio propio y un juicio personal. Apenas necesito explicar que el tema que abordo se concreta a un capítulo del aludido ensayo, el referente a *San Martín en París*, es decir a su instalación en aquella ciudad luz, inmediatamente después de su alejamiento de Bruselas. En consecuencia, he debido apartar las notas ilustrativas y críticas por razones de brevedad. Sin embargo, señalaré, antes de referirme al tema del presente artículo, algunos antecedentes.

El Libertador se encuentra acosado permanentemente por eventualidades inesperadas. Las turbulencias políticas vulneran su tranquilidad. Esta situación de inestabilidad actúa sobre su organismo. Europa soporta un gran incendio político. La revolución de 1830 cunde por el continente. Quizá San Martín no capta la formación de la joven Europa, como diría Mazzini; pero sí de una nueva época, de un impulso generoso, de ansias de progreso, de impetuosidad de lenguaje, de afanes de una juventud ardiente que gallea la cresta. Se trata de una «época orgánica» de acuerdo con la expresión de Saint-Simon. En realidad es la aurora de un mundo y el sepelio de la restauración. Se dirige la vista hacia la naturaleza y se expresan las emociones más profundas del alma, ambicionándose la interpretación de lo bello. A su vez, el industrialismo se ha extendido por el Continente. El sistema mecánico en los hilados adquiere incremento. Podría decirse que es otra revolución industrial. En Bélgica aflora patentemente esta nueva forma de trabajo. Como consecuencia sufre los movimientos económicos sociales.

Adherido el Libertador al viejo continente, por las inquietudes americanas, va a sentir ahora las acechanzas de las convulsiones nacionales y revoluciones europeas. Caída de los Borbones en Francia; independencia de Bélgica; levantamiento de Polonia; sordas agitaciones en Italia, Alemania y hasta en los Balcanes. Se cierne aún una amenaza de guerra. Hasta él llegan nombres: Quinet, Cousin... Considera que él también ha luchado por la libertad y comprende el desacuerdo del propio ser y sus aspiraciones con la vida. Ignoramos si ha leído el *Werther*, pero siente también el dolor cósmico. ¿Cuándo ha salido de Bélgica el Libertador? ¿Presencia la lucha de septiembre en Bruselas? ¿Es testigo de la independencia de Bélgica? No lo sospechamos, lo sabemos casi a ciencia cierta. Aunque sólo llegue a nuestro conocimiento que la revolución que estalla «en los Países Bajos le obliga a dejar su residencia en Bruselas». El padre tierno, teme por su hija única. Consecuente con ello se pone en viaje y se aposenta con corta holgura en París. Quiere evitarle a aquélla «peligros y temores». Se dirige a su amigo Ribadeneira y le comunica su nueva residencia. Ahora le esperan las consecuencias de la revolución de Julio. Además tras él marcha la peste: el cólera morbus.

San Martín que siempre ha contemplado con repugnancia las conmociones y las puebladas, alude a los saqueos y a los incendios ocurridos en Bruselas. A través de aquella carta se desprende que San Martín ha asistido al movimiento de rebelión de Bélgica y ha escuchado el rugido de la calle, los gritos frenéticos tras las barricadas, el tiroteo producido por la resistencia popular y aun las inflexiones bizarras del pueblo firme y espléndido, ante el avance de las tropas del príncipe Federico. La lucha en el Parque lo ha mantenido receloso por su hija atemorizada. La carta aludida de San Martín es un fiel reflejo de los sucesos que fueron ingratos a sus retinas y a sus tímpanos. Los desórdenes se han debido a la palpitación popu-

lar, como una consecuencia de la rotura de la proclama real; de la toma del Ayuntamiento; de las luchas en las calles y de la constitución del gobierno provisional que, arrogante, excluía del trono a la casa Orange-Nassau, rompiendo al propio tiempo los tratados de 1814 y 1815. Allí en Bruselas, Francisco de Paula Santander y San Martín no han acertado a encontrarse. Circunstancias extrañas, logran impedir la confluencia de ambos, en la casa de uno o en la posada del otro. Los hombres del norte y del sur se habían encontrado en Guayaquil para enfrentar a dos caracteres y a la representación de dos políticas. Ahora, en el Viejo Continente, en el estrecho recinto de una sola ciudad, uno de aquéllos y el otro del sur, ambos en disponibilidad, se buscan y no aciertan a reunirse. ¿Fatalidad? ¿Sino? Contingencia denominamos los historiadores, a las fuerzas misteriosas e inexorables generadoras de esos extraños acontecimientos.

O'Higgins y sus otros amigos, no saben a punto fijo dónde se encuentra San Martín. París, Londres y aun Río de Janeiro son los lugares supuestos de su refugio. En círculos amigos y enemigos la nueva situación es objeto de conjeturas y comentarios. Los peligros de la Europa convulsionada y los progresos del cólera conducen a abrigar intensos temores a O'Higgins. Con las nuevas llegadas al fin, se desvanece la incertidumbre; cunde la alegría entre sus fieles amigos. Ribadeneira y todos ellos aprueban la salida del Libertador de Bélgica y su instalación en Francia, «aunque hubieran querido que no hubiera parado hasta arribar a Buenos Aires».

San Martín encuentra en París a una juventud generosa y a un pueblo entusiasta. Escucha los ecos aun resonantes de la batalla ruidosa de *Hernani*. Lee las alusiones al chaleco rojo o rosa de Teófilo Gautier. Llega hasta él alguna vivaz estrofa. Año denso, año de muchas eliminaciones, aquel 1830. Lamartine ha lanzado las *Harmonías*; Lamennais funda el diario *El Porvenir* y Musset muestra su

primer libro. En los bulevares se escuchan comentarios sobre la empresa francesa en Argelia. Una extraña generación realiza la guerra allí, como un deporte, usando uniformes llamativos y a veces extraños. La postura militar es también una postura romántica. Los atavíos bizarros y pintorescos afluyen orgullosos a París. El antiguo jefe de los Granaderos a Caballo, que mostró siempre un recatado porte en su uniforme, aquilata con cierto asombro aquella profusión de colores extravagantes y de gestos vanidosos.

Pocos meses antes de la llegada del Libertador a París, ha transitado por aquellas mismas calles parisienses un compatriota suyo. Un argentino pleno de nostalgias e inquietudes. Un cuerpo y un alma toda percepción. La residencia de ambos en la gran ciudad está delimitada por la revolución de Julio. Uno parte antes de su estallido; el otro, llega cuando estaba consumada. El joven ha oído las menciones del Libertador, en los finos labios de María Sánchez. Está ahora lleno de afanes perentorios. En el trasiego de las ideas, busca los hombres más ilustres. Asiste a los grandes salones. Conoce a Benjamín Constant y a Destutt de Tracy. A la sombra de los grandes castaños del Parque marcha el argentino acompañado de Ireneo Portela, Miguel Rivera, de José María Fonseca y de aquel baquiano de la gran ciudad Federico Stapfer. Asiste con los suyos a algunas sociedades secretas: *Droits de l'homme*, *Aide-toi*, y a muchas otras que aspiran al cambio político que desencadenará la revolución de 1830. El argentino soñador, de ojos profundos, hace sonar su guitarra en las bohardillas y desvanes bohemios. Sus tristes invocaciones y «Consuelos» perduran en algunos oídos, quizá en los de la propia Mimi Pinzon. La estudiantina parisiense del quartier Saint-Jacques y de los cafés del Palais-Royal, conoce al argentino triste y sabe de él más que del austero Libertador. En el París de aquel entonces se han olvidado las polémicas mantenidas en las columnas del periodismo

francés sobre la personalidad de San Martín. Fué acusado de jactancia por algunos órganos y tales aseveraciones rectificadas por otros. Todo ello como una consecuencia de la repercusión de las noticias llegadas en torno de Chacabuco y de Maipú.

San Martín y Echeverría representan personalidades estelares argentinas y dos corrientes que confluyen profundamente en la argentinidad. Una eliminadora, otra constructiva. ¿Acaso Echeverría no invoca a la «Libertad»? ¿No impone el «honor y sacrificio» como «móvil y norma de nuestra conducta social»? ¿Y quién mejor que aquel hombre generoso y humilde en el cual se refleja la «gloria legítima» de la revolución y la personificación del «menosprecio de toda reputación usurpada e ilegítima»? ¿Qué extrañas coincidencias entre aquellas palabras simbólicas del *Dogma* y el fondo del Héroe! Una consigna misteriosa, un signo recóndito hizo que hacia aquel París de alumbraamientos llegaran un pasado y un futuro argentinos. Dos prominencias, dos sacrificios, dos nostalgias, dos abnegaciones, dos ansias de patria, dos antorchas en largo exilio. Uno, autor de un credo; otro, personificación del mismo. Uno muere apenas unos meses después del otro; fin de dos vidas de porfías argentinas. No conocerán ninguno de los dos la aurora y la esperanza del 52, ni el cimiento resultante de su tarea: la Constitución de 1853. Una melancolía misantrópica se apoderó de ambos y los condujo a encerrarse dentro de sí mismos. En unas páginas autobiográficas leemos: «el retroceso degradante en que hallé a mi país, mis esperanzas burladas, produjeron en mí una melancolía profunda. Me encerré en mí mismo». Junto a uno de ellos en Montevideo, estará el historiador máximo del otro, mostrando su rostro romántico y de militar francés. Contemplemos a Mitre en 1842, dibujado por Ignacio Bas y a Mitre, en 1852, dibujado y litografiado por Narciso Desmadryl.

También ese mismo año de 1830 se reproducían, una vez más, allí en París, por medio del aguatinta, las láminas de las batallas de Chacabuco y Maipú. Eran debidas a Teodoro Géricault, pintor de caballos y de emociones, autor de *La Balsa de la Medusa*. Dichas láminas habían sido inspiradas por Ambrosio Cramer, quien residía en París, por haber sido alejado del Ejército de los Andes. Una carta interceptada, después de Cancha Rayada, sirvió para comprobar sus relaciones con Manuel Rodríguez. Guarda aún cierto rencor y es uno de los tantos detractores de San Martín. Ha propagado ciertas supercherías que algunos recogerán inocentemente. Géricault ejecutó cuatro litografías grabadas por Clement en 1819, por Augusto Raffet en 1825 y por Segismundo Himely en 1830. En paseos y caminatas quizá contemplara el Libertador, en algún escaparate, su retrato ecuestre sobre un tordillo, el de su malogrado amigo Manuel Belgrano y aun la lámina de Ayacucho. Todas ellas acompañadas de alguna estampa napoleónica, debida a aquel gran transfuga y eximio artista que se llamó Luis David. Como recuerdo de aquella gran batalla que selló los destinos de Chile, San Martín posee y ostenta sobre un muro de su habitación privada, la lámina de Géricault, que representa un tanto imaginariamente la batalla de Maipú. Ella revive recuerdos y atrae algunas miradas de aquellos bellos ojos que sorprendieron a María Graham. Por el mundo hermético del Libertador vagan nostalgias y pasan muchas sombras.

Algunos osados, en varios lugares de América, tejen extrañas conjeturas en torno del Libertador. Con cierta terquedad, sus enemigos columbran proyectos, escuchan voces diferentes, recogen rumores cundidos por los viajeros, interpretan apariencias y supercherías. Sus lenguas no enmudecen. En realidad el Libertador prosigue dispendiendo preocupaciones. La dignidad con que lleva su existencia atrae muchas voluntades ante las desdichas que se ciernen sobre los países americanos. Intentos políticos se

cobijan a la vera de su nombre. Sus enemigos atemorizados, son incapaces de borrar el pasado por el presente. Calumnias y ficciones son echadas a rodar, otra vez. Atorméntales la impasibilidad de aquella grandeza, absorbida exclusivamente por la paternidad. Mas, ni persona, ni halago alguno, lo arrancarán de una trayectoria impuesta a sí mismo. No, no sucumbirá jamás. Su conducta se rige por incommovibles decisiones. Es el inexorable determinismo que se ha impuesto. Alguna vez ha estampado estas palabras: «estoy convencido de que la pasión del mando, es lo que domina más al hombre y hay pocos capaces de resistirla». Palabras que proceden de lo más íntimo de su corazón y alcanzan la expresión más sincera de sus pensamientos. ¿Cómo pueden apreciarse entonces aquellos designios? Explicándolos como recelos, ante la impotencia que infunde la majestad de la dignidad y de la grandeza, al tono menor, al rango inferior y a la mezquindad. Almas estériles aquellas, que en su agresión solapada, experimentan en su pequeñez medrosa, la preocupación de la fortuna cambiante con el resurgimiento de un hombre preeminente. Adheridos a situaciones de permanencia, el desalojo o el reemplazo del provecho se convierte en obsesión. Sus hostilidades, sus rencores, son alimentos de arpias y especies para la calumnia. Hoy en las perspectivas del tiempo, aquellas calumnias se han convertido en blasfemias.

Sin embargo, para San Martín, después de su acción libertadora, su hija constituye su único desvelo, su reposo moral y la finalidad de sus últimos años de existencia. La ha arrancado de los brazos de doña Tomasa Quintana de Escalada, la briosa abuela que la criaba demasiado consentida. San Martín, debió luchar al comienzo con los caprichos de su hija pequeña, que aquélla, su suegra, había dejado desarrollar. En su viaje hacia Europa, se encontró obligado a proceder con severidad con la pequeña y hasta de usar de encierros en su camarote. Olazábal en sus *Me-*

morias registra una conversación al respecto. Preguntándole al Libertador por la niña, recibió la siguiente respuesta: «que la dejaba en el Colegio», agregando luego: «la niña voluntariosa, tuvo que ir arrestada lo más del viaje en su camarote. ¡Ya se ve! criada y consentida por la abuela, estaba muy insubordinada». Pero, como dice Vicuña Mackenna: «felizmente la naturaleza la había dotado tan vivamente, que todos los pequeños artificios de la abuela habían sido insuficientes para malograr su índole». Modelada ahora por el padre, recibe máximas, consejos y es sometida a un severo régimen educativo. Las *Máximas* que trazó San Martín para su hija poseen un contenido agudo y ejemplar. Dichas reglas muestran en su doctrina moral, las ideas que agitaron al Libertador. Veneración hacia la Patria y a la libertad; respeto por las creencias y las opiniones ajenas; estímulo de los hábitos modestos; culto de la verdad; tributo de confianza, amor y reverencia hacia los padres; dulzura hacia los pobres y los criados. He aquí el apotegma sanmartiniano, que proporciona en su parquedad una extraordinaria precisión de conceptos, que ninguna tentativa de historicismo pragmático podrá tergiversar. Sentencias dignas las que nos proporciona dicho *memorandum* para la comprensión de los propósitos y de la ideología del hombre que luchó por la Libertad y la verdad. La hija primorosa colma ahora sus anhelos y es ponderada por el padre. Asoma en el elogio la fibra sensible y paternal del Libertador. Mercedes será quien permanecerá a su lado, ayudándolo a soportar sus dolencias. Con toda razón el general Mitre, la denominó la Antígona, recordando a la hija de Edipo, en quien se encarna el prototipo clásico del amor filial. Incuestionablemente aquellos seres fueron cabalmente uno para el otro.

En repetidas ocasiones, a pesar del alejamiento y retiro absoluto del Libertador, la maledicencia lleva versiones de amoríos concebidos engañosamente. Asoma el padre en-

fermo y corto de recursos en menesteres galantes. Hasta achácanle segundas nupcias con atributos de rancia nobleza inglesa o de dignidad real española. Sobre la existencia de estos rumores y versiones no pueden subsistir dudas. Una carta de data anterior, prueba nuestras aseveraciones y aun la urdimbre de muchas falsedades. Salvador Iglesias, desde Mendoza, no puede menos que confidenciarse en los términos siguientes: «Por acá se anuncia con certeza que usted se ha casado con la hija de un señor de Inglaterra, otros dicen que con una joven de la familia de Borbón; esto es tan cierto que hasta han dicho el nombre del inglés que trajo la noticia».

El cólera morbus se extiende por Europa, a pesar de los cordones sanitarios y de las cuarentenas. En junio de 1831 percibe el Libertador los progresos de la epidemia. Templa su ánimo, consulta nuevos rumbos y hasta se encuentra dispuesto a partir hacia el amparo de Buenos Aires. Una respuesta de Prieto induce sobre una misiva del Libertador exponiendo sus proyectos de regreso y su buen estado de salud. Manifestaciones semejantes son vertidas en las cartas dirigidas a Ribadeneira, como lo apuntara con anterioridad, en las enviadas a Vicente López. Bien puede decirse que el viaje a Buenos Aires para 1831 ó 1833 es un proyecto concebido y madurado desde un año atrás ante la «depresión de nuestro papel moneda, que no le permite vivir en Europa».

Nunca había sido hombre de grandes perplejidades, pero las circunstancias se las imponen. En realidad, como lo hemos anotado, es su situación pecuniaria la que lo retiene. El bolso corto, una desdicha más, lo inmoviliza y lo disuade de toda esperanza de evadirse del Viejo Continente. San Martín, en su correspondencia con O'Higgins, advierte que si recibe algunos auxilios, es decir, nuevos fondos, proyecta regresar a Buenos Aires. Incuestionablemente la peste lo ha atemorizado ante los peligros que puede correr su hija. Le hubiera costado

tornar, pero bien se le alcanzan las necesidades. Las palabras confiadas a O'Higgins revelan el estado de ánimo, al cual hemos aludido: «hablo a usted con franqueza, lo mucho que amo a mi patria, si hubiera como vivir en Europa esté usted seguro no volvería a América hasta no viese su tranquilidad establecida de un modo sólido y permanente». O'Higgins recordando sus viejas penurias en Europa, huyendo del cólera para caer luego víctima de la epidemia y salvarse milagrosamente, se dirige al Libertador confiándole consejos, a fin de preservarlo de la peste. El amigo leal, afectivo y generoso exhibe sus esperanzas y discurre: «Sobre todas las calamidades que me dice usted trabajan a ese Viejo Continente, la del cólera morbus es la que agita más mis cuidados y mi sensibilidad y mis temores se aumentan por la suerte de usted y su tierna hijita; recuerdo la epidemia de Cádiz y recuerdo que el cordón sanitario me cortó la retirada que había emprendido por tierra por la vía Lisboa para este país, y por el mar el bloqueo del almirante lord Reyth, casi fui víctima de sus estragos y basta decir que fui el primero, gracias a la Divina Providencia, que después del segundo día en que por el vómito negro arrojaba tazas enteras de sangre, me salvó la vida para los fines de sus recónditos secretos. Sirvan, pues, estos recuerdos, a un general tan diestro como usted, mi querido compañero, para no permitir que un enemigo tan fiero como rápido, invada sus flancos y corte su retirada».

San Martín en la correspondencia con sus amigos les advierte que el cólera, posiblemente, se había declarado ya en Londres y no tardaría en llegar a París. El Libertador adopta precauciones para precaver a su hija. Se traslada a una casita de campo, situada en Montmorency, a dos leguas y media de la capital francesa. El general Iturregui en una carta publicada por Vicuña Mackenna afirma que emigró conjuntamente «con el general San Martín al pueblo de Montmorency, donde per-

maneció hasta la terminación de esa terrible epidemia». Naturalmente, se instalaron en habitaciones o villas separadas, como resulta de la documentación que hemos podido compulsar.

Montmorency está situado al norte y en las proximidades de París, sobre una colina y en el departamento de Seine-et-Oise, distrito de Pontoise, entre la gran curva del Sena y las últimas corrientes del Oise, próximo a Saint-Denis. Posee un gran bosque y existe una gran dedicación hacia el cultivo del cerezo. Allí se encuentra una vieja iglesia, que se remonta al siglo XIV y en el bosque se oculta *l'Ermitage* de Juan Jacobo, ofrecida delicadamente a su «Oso» por madame d'Epinay, a fin de disuadirle de la idea de separarse de ella. Conocemos un retrato de la protectora de Rousseau, debido a Liotard. El filósofo dejó estampado en sus *Confesiones* los recuerdos de aquella amistad.

San Martín debió de recorrer esos lugares. Llegaría por aquellas sendas serpenteantes y acariciadas por las frondas hasta el castillo de Chantilly, se abismaría ante el espléndido bosque desplegado en el horizonte. En otros paseos o caminatas se acercaría a l'Isle Adan y a las aguas sonoras del Oise. Los cerezos en flor lo dejarían maravillado. Hay en aquellas tierras viejos castillos, que testifican historias y leyendas y que sirven para estimar ajustadamente muchos acontecimientos. Constituyen un trozo de historia viva, traen el sentido heroico de la vida y San Martín debió representarse las hazañas y el honor combatiente de aquellos seres forrados de hierro, sobre la mole pétrea de las murallas desafiando con gestos magníficos a los arrogantes agresores. ¡Quién sabe si no evocaría a Roldán! ¡Quién sabe si no recordaría las hazañas del Bayardo! ¡Tierras de la Francia inmortal! ¡Sendas de Juan Jacobo y de nuestro Gran Capitán! ¡Rutas de libertadores! Acaso llegaran a la mente de San Martín, en sus lecturas intensas de solitario y asomase

la exuberancia de Rabelais, anunciando entre risas, los derechos del hombre, la independencia de la idea sobre la naturaleza humana. Y en aquél, nuestro gran hombre, no poseído por la sensibilidad hacia las riquezas, ni por la voluptuosidad del poder, pudo brotar por un instante, como manifestación de disconformidad la figura del Panurgo enredón, galleando ávido y voraz. Entonces pudiera ser que exclamara: ¡Pero, bendito Dios! ¿Por qué habré dado con tantos panurgos en mi vida? Y esa risa traviesa del Libertador aún no se ha marchitado y su disconformidad satírica y hasta urticante repercute en la perspectiva histórica, constituyendo el desahogo de muchas generaciones de argentinos.

La peste avanza, se extiende abrumando a las poblaciones. Sombrias cierran las casas y villas sus puertas. Pero, el cólera como un hálito fatal, se filtra, traspasa, penetra e invade los interiores. Un día llega al retiro del Libertador y ataca sorpresivamente al padre y a la hija. Efectivamente, ambos caen víctimas del cólera con sólo un corto espacio de tres días de tiempo. Mercedes adquiere el mal en forma virulenta. Su juventud y su organismo la defienden y en un mes se recupera. El padre soporta una prolongada convalecencia. Una fiebre gástrica complica su estado. La fiebre se apodera de su organismo debilitado. Sufre intensos padecimientos y se encuentra «al borde del sepulcro», como lo dirá después. La presencia generosa y oportuna del solícito Mariano Balcarce salva al padre y a la hija del desamparo. Las declaraciones del Libertador son elocuentes al respecto: «este fué nuestro redentor y, sin sus esmerós cuidadosos, hubiéramos sucumbido».

Siete meses duran los padecimientos del Libertador. Un tanto recuperado, aunque débil aún, acude en setiembre a los baños de Aix, en la Saboya. Allí, luego de un mejoramiento gradual se repone y se «calvia un tanto». Sin embargo, San Martín al dirigirse a Guido, desata

su ironía y el destinatario sorprendido no puede menos que señalarle su extraño humor después de tantas desdichas. Afortunadamente San Martín ha recibido libramientos de dinero atrasados y pagos de sueldos. Son el resultado de las diligencias de O'Higgins y del doctor Alvarez. La casa Baring Brothers ha satisfecho las letras. Todo ello le ha permitido sufragar los gastos ocasionados por las enfermedades y dolencias. De una carta del Libertador a O'Higgins, brota el agradecimiento efusivo: «Un millón de gracias a usted y al amigo Alvarez por esta oportuna remesa, ella no sólo me ha proporcionado satisfacer parte de los nuevos empeños que había contraído en mi penosa y larga enfermedad, sino que también ha contribuido a realizar mis más deseadas esperanzas».

¿Cuáles son esas «deseadas esperanzas»? El Libertador ha comprendido el terrible riesgo sufrido por su existencia. La posibilidad de que su hija quedara expuesta a la soledad trabaja su ánimo. Advertido y medroso expone a su amigo O'Higgins, en la misma carta datada en París a 22 de diciembre de 1832, que ha «calculado el estado en que quedaría su hija si llegase a faltarle su padre». No había sido un encuentro casual aquél del trance del cólera. La vinculación con Mariano Balcarce, aunque se apuntara lo contrario, se remonta a años anteriores y ha cobrado intimidad. Así lo atestiguan las palabras del propio San Martín: «Hace cinco años había formado el proyecto de unir a mi hija al joven Balcarce, hijo mayor de nuestro honrado y difunto amigo». Por otra parte, la carta de San Martín a doña Dominga Buchardo de Balcarce, datada en París, un año antes, constituye una prueba indubitable al respecto. Mariano Balcarce había adquirido suaves maneras y poseía dones de simpatía, de los cuales carecían los Balcarce, al encontrarse poseídos de cierta tiesura característica. Así lo prueban las declaraciones de Guido, en una carta dirigida

a San Martín. En ella se expresaba: «El joven Balcarce me ha gustado mucho; desnudo de la secadura de carácter de familia ha tomado los modales suaves y la susceptibilidad necesaria de sus años».

La boda, según San Martín, debía de haberse realizado «de aquí dos años», es decir, «a su regreso de América». Apremiado por el estado precario de su salud, anticipa fechas, acude a una parte de los fondos recibidos y así se realiza la boda el 13 de diciembre de 1832. Son testigos del nuevo matrimonio, el encargado de negocios del Perú, en Inglaterra, coronel Juan Manuel Iturregui y el encargado de negocios de Chile, en Francia, José Joaquín Pérez. Los recién casados se dirigen al Havre y se embarcan rumbo a Buenos Aires. Allí queda el padre en la soledad, pero satisfecho de haber cumplido sus designios. Así se lo manifiesta a sus amigos predilectos, con los que mantiene «lo que se llama una sincera amistad». ¿Quiénes son estos amigos preferidos? San Martín lo ha anotado con toda franqueza: Guido, Gregorio Gómez y O'Higgins.

El estado del Libertador no le permite arriesgarse a «emprender una navegación dilatada». Por otra parte, debe tornar a los baños de Aix, a proseguir la cura. Mientras tanto, desde la casa de campo de Montmorency, lejos del bullicio, sigue San Martín, con su pensamiento a la nave que conduce a su hija. La casa poblada de recuerdos, las estancias vacías traen las reminiscencias de otras horas. Siente una desolación inmensa, en su soledad de desdicha dolorosa. El reloj en sus fermatas y tintineos canta las horas del desamparo. El Libertador busca reposo entre sus papeles a muchas de sus inquietudes y preocupaciones. A su mente llega el recuerdo de Monteagudo. Vuelve la imagen apuesta del contradictorio tribuno. Medita el Libertador sobre los odios que dezantara su colaborador. Se pregunta otra vez, lo que preguntara tantas veces: ¿Quién habrá armado el brazo

asesino? Ha demandado informes a todos sus visitantes llegados del Perú, Chile o Buenos Aires. Así lo atestigua una carta dirigida al doctor Mariano Alvarez, a quien solicita sus puntos de vista sobre el crimen. En la misma, niega imperiosamente la culpabilidad de Bolívar, considerándolo incapaz de tal bajeza.

Se suceden los meses tristes, meses invernales, meses de soledad enervantes, meses de pesadumbre. Junto al fuego crepitante los «pasa menos mal de lo que se debía esperar». Estaba demasiado débil, mas, para que su hija se decidiera a partir sin mortificaciones había simulado una plena recuperación. La música lánguida del cantar de los labriegos que pasan en sus carretones cargados con el heno de las parvas para abastecer los establos, suele arrancarle de sus meditaciones. Los días de la primavera europea se presienten en la luminosidad de aquellos alrededores de París. Han terminado los fríos continuados. Desde su sillón, el Libertador aprecia cómo renace la vida en los árboles fronteros, mientras el cielo muestra un azul diáfano, con copos blancos trashumanes. Los primeros pájaros anuncian el regreso de otros viajeros. Se escuchan gorjeos conocidos. Afuera junto a la ventana, una enredadera precoz sube sus ramales. Un gajo primaveral, más audaz que ninguno, puntea petulante y atrevido. Inclínase curioso e indeciso sobre el espejeo del cristal. Parecería que quisiera saber también de la faz cavada por los males, de los padecimientos del Libertador. El enfermo palmea los brazos del sillón amigo, siente un reconfortante vigor, aprecia una mejoría evidente. Satisfecho toma la pluma y escribe a O'Higgins: «tres o cuatro ataques han desaparecido, siguiendo un estado sobrio de vida y algunos días de cama». Se dispone para el próximo mes de mayo tornar a los baños de Aix. Abriga grandes esperanzas de restablecimiento. Una carta dirigida al general Joaquín Prieto refunde, en su contenido, este estado de ánimo y anuncia el pró-

ximo viaje a Buenos Aires para 1833. He aquí sus términos: «Mi salud se resiente bastante de mi última enfermedad, pero tengo gran confianza en recuperarla con los baños de Aix en Saboya, que pienso ir a tomar el próximo verano; si como espero, mi mejoría se realiza, regresaré a Buenos Aires y desde allí a Mendoza en todo el año entrante».

San Martín ha sido visitado por Juan Quesada, el primo de Prieto, con quien ha mantenido prolongadas pláticas. El visitante ha debido enfrentarse violentamente con el embajador de España en París. Quesada ha sido un eficaz informante de pormenores. Por aquellos diálogos pasan situaciones, acontecimientos, esperanzas, juzgamientos; prendas, calidades, condiciones, caracteres y méritos de los hombres. Luego, al quedar solo el Libertador, escucha resonancias de voces de otros tiempos. Remontan las imágenes de lugares recorridos. Se agolpan pensamientos y proyectos. La valorización de los hombres se agudiza en la perspectiva del tiempo. Vuelve el deseo del regreso, en el sentimiento de la atracción de la tierra nativa, revivida en el recuerdo. Es esa vida oculta, recóndita, en realidad demasiado replegada y aun misteriosa, la que nos interesa. Vida interior reflejada en sus pensamientos; la que discrimina hombres y sucesos. Mucho se ha desvanecido, pero queda aún bastante en las reticencias de sus cartas, en las anotaciones epistolares, en las alusiones francas, hasta en ciertos desprecios y sobre todo en muchos silencios. La ira de San Martín carece de constancia; sólo lo posee la propensión al desdén o al olvido. El juicio queda, la perpetua omisión de un nombre, antes repetido, aparentemente borrado en su mente, suele ser la más terrible sentencia sanmartiniana, la inapelable tachadura de aquel gran hombre. Muy hondo labraron en el alma de San Martín las perversidades de las cuales fué víctima. Muchos nombres podríamos traer aquí. Muchos nombres

públicos y privados... Muchas ingratitudes... Muchas faltas.... Pero ¿para qué? Las miserias humanas deben ser apartadas todavía... cuando se encara la vida interior de San Martín. La historia podrá proporcionar un fallo definitivo algún día. Mientras tanto, como el Libertador, callemos nombres... abstengámonos de ellos y dejémoslos aún en el abismo de la historia.

Su amor profundo hacia la hija eleva sus pensamientos hacia la anchura del mar y la lejanía de la patria. En las largas vigiliadas de las noches francesas saludadas por el canto del gallo emblemático se siente ensombrecido por la soledad y abatido su ánimo por la falta de noticias de su hija. Atarazado su corazón confía sus preocupaciones a O'Higgins; pero, luego, se percata y apunta que «no corresponde tener esta noticia hasta fines del entrante mayo».

A pesar de tantas cavilaciones, no le es indiferente la situación inquietante de la Europa y sigue el peligroso giro de los acontecimientos continentales.

Desgraciadamente los baños de Aix le producen lamentables efectos. Violentos ataques de nervios se suceden unos a los otros. Son horas trágicas. Su vida peligra otra vez. Su debilidad le produce un agotamiento tal que lo inmoviliza un mes en Saboya. Los consejos médicos le recomiendan Dieppe. Un facultativo pleno de conocimientos y pudiente lo asiste. Es el caballero Saligni quien ansioso de saber se encuentra aprestándose para realizar un viaje de estudio por la América del Sur. San Martín tiene palabras emotivas, al recomendárselo a O'Higgins. Los aires de la costa lo fortalecen. Sus convulsiones se van tornando menos frecuentes. Recupera tenuemente la apetencia. Recibe asimismo carta de sus hijos y de muchos amigos, y aún del gobernador Juan Ramón Balcarce a quien San Martín, denomina «presidente».

El propio gobernador de Buenos Aires le anuncia a San Martín «nuevas disensiones». Se cierne sobre Buenos Aires la revolución de los restauradores. Una acción paciente y tesonera permitirá a un hombre el arrebató del poder y de las libertades ciudadanas. Asomarán métodos de agresión progresiva a todos los derechos. Pronto el pregón angustioso del sereno se escuchará en el silencio de la noche. Se vivará a un sistema, escarneciendo al opositor. Los corazones quedarán sobrecogidos a horario. Por los oídos penetrará el temor acallando toda subversión, domesticando voluntades. Entre tanto el Libertador está próximo a ser abuelo. Y mientras doña Encarnación Ezcurra de Rosas atiza el fuego, nace en Buenos Aires María Mercedes Balcarce de San Martín.

JUAN CANTER.

Introducción a la ideología del Barroco

1. LA CONTRARREFORMA.

A pesar de que el Concilio de Trento y la Contrarreforma, que nació de él, precedieron inmediatamente al primer florecimiento de la expresión barroca, muchos críticos persisten en negar la conexión. Aubrey Bell, por ejemplo, sostiene lo siguiente: «Se asegura a veces que el barroco es el arte típico de la Contrarreforma, pero partiendo de tal hipótesis no es fácil explicar por qué no comenzó a florecer sino medio siglo después de acabado el Concilio de Trento, cuando Felipe II estaba en su tumba». Aubrey F. G. Bell, *The Renaissance in Spain*).

Este extracto revela en parte la concepción del barroco de Bell; para él, como para muchos otros que todavía piensan, el término barroco principalmente en su aplicación original a las artes plásticas, no es más que un estilo, una cristalización y complicación de técnicas expresivas. Como tal, sólo deriva de una causa inmediata: búsqueda de la variedad, influencias extranjeras, etc. Abordando el problema desde este punto de vista, puramente estilístico, de veras sería difícil achacar los excesos del conceptismo y cultismo, por ejemplo, al Concilio de Trento. Sin embargo, en mi opinión, los factores señalados son importantes pero no decisivos; y el propósito de este artículo es tender un puente sobre ese intervalo de cincuenta años y proporcionar una base para recrear esos difíciles estilos desde sus fundamentos intelectuales y espirituales en la humanidad. Si el barroco ha de llegar a ser algo más que un reclamo estilístico, se ha de hacer que corresponda al predominio de una actitud humana, lo cual, después de

todo, es la base de cualquier estilo, por artificioso y formal que parezca.

Por otra parte, puede considerarse arbitrario derivar el predominio de esta actitud humana de la Contrarreforma únicamente, sobre todo si se ha de trazar un encadenamiento rígido de causa a efecto entre el movimiento religioso y su resultante artística. La disposición lógica del artículo nunca es necesariamente la organización de la historia, vale decir de la vida, pues se hallan entretreídos en la trama del período, innumerables consecuencias económicas, sociológicas y políticas, así como influencias extranjerías, cada una de las cuales puede proporcionar al estudioso que así lo desee la explicación completa de cualquier fenómeno dado. Con todo, este método, si se usa con cuidado, es en mi opinión, menos arbitrario que las tentativas usuales de explicar el barroco comenzando por una cantidad de estilos y derivando de cada uno sus comienzos humanos independientes. Tal procedimiento sólo tiene por resultado la desintegración del barroco en escuelas y generaciones, y nunca puede aclarar su contenido ideológico más hondo.

Por consiguiente, el resumen de los motivos de la Contrarreforma trazado por Américo Castro, servirá de punto de partida arbitrario: «La Iglesia en todas partes se vió obligada a retornar al momento prerrenacentista, a sostener enérgicamente el *statu quo* dogmático y a reformar las costumbres, a fin de atenuar los motivos de crítica en el enemigo». (Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*).

De acuerdo con estos dos esfuerzos, la Contrarreforma fué directamente responsable de dos tipos básicos de producción literaria: tratados teológicos en latín para explicar y definir el dogma católico al clero secular y regular de la Iglesia misma, y obras de instrucción y persuasión religiosa escritas en lengua vulgar y dirigidas a los le-

gos. Francisco Suárez y San Ignacio de Loyola representan el predominio de los jesuitas en ambos aspectos respectivos. Sin embargo sus obras están interrelacionadas por más causas que el pío deseo de los autores de restaurar el catolicismo; y el efecto de ambos en la literatura profana es más profundo que la depuración y conformidad superficiales exigidas por todas las reformas. Luego, parecería necesario un examen más detallado de cada uno de esos tipos.

El dominico Melchor Cano y el jesuita Francisco Suárez sobresalían entre los que procuraban «sostener enérgicamente el *statu quo* dogmático». La contribución más importante de Cano para este fin fué su estudio de los *loci theologici* detallada investigación y revaluación de todas las fuentes reconocidas de la fe cristiana, Escrituras, tradición oral, concilios ecuménicos, etc. Suárez decidió volver a los principios del autoritarismo medieval, para dar base a su proyectada reacción contra los protestantes y su justificación por la fe sola. Aunque Aubrey Bell puede pensar que su método pertenece a la erudición humanista, las conclusiones de Melchor Cano eran de naturaleza enteramente distinta; él, como Malón de Chaide y muchos otros teólogos de la época, condenaba en especial la traducción de la Biblia para que no se trastornase la jerarquía de las interpretaciones dogmáticas. De este modo se confirmaba la necesidad de la estructura y de la unidad de la iglesia visible: en la España católica no había de darse el retorno erasmista a la pureza primitiva por obra del individuo. Análoga divergencia de los métodos del humanismo era su insistir en que la Vulgata se considerase la única versión aceptable de la Biblia. La adhesión a ciertas dudas filológicas sobre ella «acabaría por conducirnos a poner en duda la inspiración de todos los textos. La asistencia de Dios garantiza la Escritura en su conjunto, y también por lo tanto en sus distintas

partes». (Ludwig Pfandl, *Historia de la Literatura nacional española en la Edad de Oro*).

Así, el esfuerzo de Melchor Cano implicaba la eliminación de la inseguridad interior y de las perplejidades individuales por medio de la afirmación de principios absolutos. La omnipotencia del Dios de la Iglesia Católica había de compensar la relatividad de la verdad racional tan claramente perceptible al hombre del Renacimiento. El valor último para el individuo no iba a encontrarse ya dentro del yo, de sus deseos o de su sabiduría mundana; el valor último estaba sólo en Dios. San Ignacio comienza de este modo sus *Ejercicios espirituales*: «*Creatus est homo ad hunc finem, ut Dominum Deum suum laudet, revereatur, eique serviens tandem saluus fiat*». (San Ignacio de Loyola, *Exercitia spiritualia*).

La Contrarreforma fué en esencia el retorno consciente a la línea vertical del medievalismo, no un desarrollo espontáneo sino fomentado a sabiendas por confirmaciones y ejercicios. La autoridad de la Iglesia se rehizo proclamando de nuevo la posición absoluta de su divinidad.

La obra de Francisco Suárez ejemplifica el aspecto positivo de la erudición contrarreformista: era esencialmente en la misma época en que don Quijote estaba restaurando la caballería, la restauración de la filosofía escolástica, una síntesis de pensamiento tomista y aristotélico que llevaba al erudito a todos los campos de la filosofía, de la teología y del derecho. Sin tomar en cuenta el rígido formalismo defensivo de los inquisidores dominicos, Suárez permitió a su tranquila percepción de la causalidad lógica recrear la verdad evidente, donde antes sólo había habido duda y escuelas en conflicto. De tal modo proporcionó a la Contrarreforma una respuesta a Bacon, Descartes y Giordano Bruno. Se le recuerda particularmente por sus tratados sobre derecho internacional, los cuales retenían el planteo universal de sus predecesores estoicos, pues es-

taban contruídos con lógica pura y por consiguiente sin inhibiciones. Sus teorías de derecho están en completo contraste con las del abate jansenista Domat; Suárez no estaba dispuesto a admitir la necesidad de tratamiento separado para la «Ciudad del hombre» en cuanto distinta de la «Ciudad de Dios», puesto que creía en la teoría ortodoxa de la posible perfección y salvación universal. Su modo de pensar le permitía enlazar ambas por una cadena de razonamiento que no tomaba en cuenta las costumbres nacionales, el beneficio propio o los puntos de vista individuales. Esa eliminación de la verdad relativa por el método lógico escolástico, por la aplicación del «entendimiento» estoico universal, parece especialmente significativa si recordamos las enseñanzas de Lutero, quien tenía a la razón por el «mortal enemigo» de la fe. Lutero, pues, podía permitir una separación natural entre el plano humano con su verdad evidente y el plano divino, mientras Suárez los unificaba con lazos de lógica. El hecho de que semejante unificación no creara para él un problema vital, personal, se debe quizá a que era más filósofo y teólogo que artista.

El enérgico apoyo que Suárez prestó a Molina en la controversia *de auxiliis* indica cómo concebía la posición del individuo en su mundo reconstruido. No necesitan explicación aquí los tecnicismos teológicos implícitos en esta rivalidad entre jesuitas y dominicos; baste decir que tanto Molina como Suárez favorecían el principio de «gracia suficiente». Según ellos, a todo hombre le era otorgada gracia suficiente para salvarse, si por su propio «libre albedrío» se decidía a aceptarla. Los dominicos, por otra parte, defendían una tesis que se acercaba a la predestinación calvinista pero, a pesar de la gran influencia que ejercían, nunca pudieron eliminar el punto de vista jesuítico.

El problema del individuo pecador, que cree tener gracia suficiente, se reduce al muy sencillo dualismo entre

bien y mal, a la lógica de la salvación y a la ilógica del pecado. Por momentos el individuo podía ser llevado de un modo de acción a su opuesto después de la mera introspección racional, y podía sentir que por ese medio se había salvado.¹ Que un ser humano viviente y complejo, en lugar del hombre abstracto y categorial de la filosofía escolástica, sólo con dificultad y componenda intelectual, podía encajar en ese sistema no era asunto de Suárez. Dueño de sus propias certidumbres universales, podía no darse por enterado de las fuerzas que se oponían a la Contrarreforma, fuerzas que se agrupaban alrededor de las virtudes y potencialidades del individuo, tal como el Renacimiento lo había concebido. Suárez intentaba extraer de Santo Tomás la firme verdad escolástica y el método lógico básico y necesario para la eventual reconquista del Catolicismo. Su esfuerzo era magnífico.

La reconstrucción ideológica de la Iglesia Católica, que siguió al Concilio de Trento, procedió por enunciación de normas absolutas y dogmáticas. La autoridad bíblica y eclesiástica fué definida primero y aplicada luego mediante una lógica incontrovertible. Si dentro de este sistema el mundo quedaba reducido a una serie de formas estériles y el hombre a un residuo abstracto de sí mismo, ambos ganaban, por lo menos, la integridad de un sentido último. El libre albedrío del hombre había vencido los azares y la libertad ingobernable de la fortuna y del destino. Era un mundo satisfactorio porque no era problemático. Porque para Suárez, para Melchor Cano, para Molina, Soto, Ibáñez, y los otros grandes neoescolásticos, la seguridad de lo divino había borrado por fin la inseguridad de lo mundano. Las obras de estos hombres forman parte del telón de fondo del barroco, pero es claro que no se las puede considerar como barrocas en sí mismas, o siquiera como responsables directas del movimiento. Encuentran su propia finalidad en su misma falta de pro-

blema abierto; no tienen efecto directo en la literatura ni en el arte porque les falta la comprensión popular o la circulación. Tenemos que pasar, pues, a investigar las tentativas de la Contrarreforma para persuadir a la clase legítima de la Iglesia a conformidad con los conceptos indicados.

El *Index* y la Inquisición eran los dos grandes instrumentos negativos de que la Contrarreforma disponía para tratar con la masa de los fieles. No estaban designados para predicar con el fin de convencer, sino servían más bien como preventivo y castigo listos para cualquier persona o cosa que pudiese estorbar el mantenimiento de la forma dogmática o de la promulgación de la reforma moral. En el curso de sus actividades surgieron los efectos más inmediatos y más fácilmente reconocibles de la Contrarreforma en literatura: su depuración. La inmoralidad pública parecía a la Inquisición más peligrosa que la privada, ya que por su ejemplo tendía a quebrantar las formas de la existencia católica. La Inquisición, por ejemplo, permitiría tener concubinas en secreto pero nunca desafiar abiertamente el sacramento del matrimonio. Malón de Chaide agranda el pecado de la Magdalena, «que de infame tuviese ya perdido el nombre y la fama es para nuestros prójimos». No era sino natural, pues, puesto que se hallaban ante los ojos del público, que se exigiese a la literatura y a las artes plásticas ser a la vez castas y ejemplares. Américo Castro muestra cómo una teoría estética positiva correspondía a esa represión: «La literatura, infiltrada del espíritu de la Contrarreforma, tendrá que armonizarse con finalidades éticas y racionales. Hacía falta una literatura verdadera, y al mismo tiempo, ejemplar para la que Aristóteles prestaba base sólida con su *Poética*». (Castro, *Obra citada*).

Ese trazado de los personajes como ejemplos morales es otra ilustración de la búsqueda consciente de valores

absolutos que, hemos visto, era esencial para la Contrarreforma. Es un método que hay que tener presente cuando se considera la literatura de todo el Siglo de Oro; y hasta puede ayudar a explicar la intención crítica que existe tras personajes como Guzmán de Alfarache o Pedro Crespo. Podría parecer que si esas normas de pureza y verdad lograban poder despótico, realizarían un tipo de expresión más cercano al neoclasicismo que al barroco. Con todo, las reglas generales que pudieron haberse desarrollado de ellas fueron arrasadas por oleadas de imaginación y de conflicto, imaginación y conflictos que aparecieron primero en la literatura religiosa en lengua vulgar, la real fuente ideológica del barroco.

El gran cuerpo de esta literatura, de más de tres mil obras, padece de falta de clasificación crítica adecuada. La mayor parte de los autores son vagamente conocidos como místicos; sin embargo, qué diferentes en intención y desarrollo son, por ejemplo, la *Guía de pecadores* y la *Subida del Monte Carmelo*. El mejor criterio para una división provisional en dos grupos parecería ser la dirección que se propuso el escrito. Las relaciones personales de las experiencias místicas no destinadas a circular ampliamente² deberían separarse de las obras de instrucción religiosa general. La literatura proyectada para convertir al lector general a la ideología de la Contrarreforma es de este segundo tipo, al que llamaré ascético. Más tarde, cuando lleguemos a contrastar ciertas características de la ascética y de la mística, podríamos aclarar hasta cierto punto este difícil problema de la clasificación, difícil a causa del aspecto aparentemente informe de esas obras demostrativas y apologéticas y a causa de la falta de esas convenciones genéricas que surgen de una larga tradición. Por el momento, basta recordar la existencia de una vasta masa de literatura ascética proyectada para traer la nueva concepción del mundo de la Contrarreforma al público

lector.³ El material y métodos de la presentación empleados por estos ascéticos tenía que diferir necesariamente de los de los teólogos que se bastaban a sí mismos. A lo largo de la argumentación ascética, se cruzan dos actitudes, y en la tensión de su cruce ofrecen un ejemplo vivo de cómo llegó a nacer el estilo que en literatura y en arte se conoce por barroco (aunque aquí no se considera que la ascética en sí sea barroca).

Naturalmente es imposible dar una visión detallada y completa de este vasto terreno, pero la siguiente cita tomada de los *Discursos de la paciencia cristiana* de Fray Hernando de Zárata darán idea adecuada de la riqueza de los problemas literarios contenidos en las obras, demasiado poco estudiadas, de los ascéticos españoles: «Para averiguar, pues, cuán corta es nuestra vida y cuán sin pensar se pasa, ni son menester libros ni mirar lo que autores dello desto sintieron, ni preguntar en qué pararon los príncipes y reyes que más larga se la prometían y procuraban, ni qué se hicieron los filósofos, los sabios, los poetas famosos, ni qué se hicieron las armas, municiones y letras, ninguna cosa es necesaria; sino después de haber considerado sólo la mudanza que nuestra propia muerte ha hecho en tan breve tiempo en nuestras mismas personas, las cuales va desde el principio comiendo y acabando, remitiendo la virtud y aflojando las fuerzas, señalando el rostro con canas y rugas, falta de dientes y de vista; de manera que cuando ya viene por nosotros apenas halla que llevar sino la triste vida. Cada uno cuente en su pensamiento y memoria los que le tocan y los que ha conocido y dirá: ¿qué se hizo mi padre, mi madre, mis hermanos, mis vecinos, Fulano y Fulano que yo conocí, Fulano que gobernaba, etc...? dice Job, que el hombre nacido de mujer vive poco tiempo y ese lleno de miserias, y que huye ligero como una sombra, y nunca, mientras vive, permanece en un mismo ser. Ciertamente el hombre

que vive es un montón de toda vanidad y *todo se pasa en farsa o figura*; y así, sin propósito se turba. Otros dicen que la vida es humo, otros sombra. Los males que suelen reírse de esta sentencia por parecerles que tienen *experiencia* de lo contrario, la vienen a confesar en el infierno; allí la comparan a sombra, que en un instante nace y en otro muere; y su vida y ser es no ser; compáranla los mismos al correo, que pasa con gran priesa, y aun a decir las nuevas no quiere parar. Pues la divina Escritura nos pinta como justadores con la muerte con velocidad; porque de nosotros dice que partimos para ello como un arroyo de agua o río el cual vemos que corre con tanta velocidad, que apenas se conoce en la tierra otro mayor; porque aunque un río vaya *manso al parecer* (en que también es semejante a nuestra vida, porque acaece estarle mirando y asoma por la parte alta del río un corcho sobre el agua, y camina al parecer tan despacio, que no llega a nosotros en media hora ni se desaparece en otra media), pero el agua sin duda va con gran velocidad; lo cual se verifica en una rueda de molino que ella mueve, la cual se pierde casi de vista de pura ligereza; y del otro de grandes fuerzas se dice que las probó en quererla detener y le reventó sangre por los oídos. Y esta velocidad es claro que viene del agua que parece venir mansa, pues de donde se continúa el agua se *continúa la fuerza*, con la cual suele un río *llevarse los árboles* y los peñascos que delante se le ponen, y arruinar casas y barrios enteros de las ciudades y las presas o pesqueras de las arenas, *dejando espantados* a los que miran desde las riberas; así es la vida del hombre, que *mirada a lo que parece* va de espacio; de manera que se pasan diez, veinte, cuarenta años sin que en la vida de un mancebo se heche de ver la mudanza; pero en realidad va corriendo velocísimo como el río. *Pues si comparamos la misma vida con la eternidad no queda comparación*. Bien se entiende la causa porque el hombre, aun

puesto a *considerar esta verdad*, no la entienda o no le mueva, porque el demonio como un gran pintor, *pinta las cosas que están cerca que parezcan lejos*; y así, pinta lejos la muerte y la otra vida, aunque realmente están muy cerca» (Fray Hernando de Zárata, *Discursos de la paciencia cristiana*).

El parecido entre este párrafo y muchos pasajes de la literatura española es notable; en particular, está emparentado con las desengañadas reflexiones morales del pícaro Guzmán de Alfarache. Hay en ambos el mismo contraste entre la vida real y su comprensión consciente por un observador. En lugar de la trascendencia lógica de los teólogos o de la huída apasionada de los místicos, expresada metafóricamente (y unos y otros abstraen la realidad de la experiencia), aparece en Zárata el dualismo invasor y trágico del barroco. Con esto no quiero significar sólo la presencia dual del cielo y de la tierra en la expresión barroca, la eterna contienda que la Contrarreforma vuelve a exponer; hay también un dualismo derivado y más revelador: el del mundo tal como se lo percibe vitalmente contra el mundo tal como se lo concibe lógicamente. La experiencia viva se opone a la necesidad humana autónoma; «parecer» como diría Cervantes, se opone a «ser».

2. EL FONDO RENACENTISTA.

El uso de la percepción como guía para la realidad ha sido esencial para el Renacimiento. El mundo del río «manso al parecer» que yacía en su perspectiva horizontal a los ojos del hombre, para que éste lo gozara hedonística o idealmente, por primera vez había tocado entonces su sensibilidad artística. Tanto el placer sensual como el amor ideal traen a la *Celestina* su enérgica conciencia de existencialismo. No se puede subrayar demasiado la importancia de los árboles circundantes y mansos arroyos

para Garcilaso, cuya vida poética descansaba en su percepción, en la cual confiaba para apartarse de su «grave mal». Garcilaso fué de los primeros que vieron y oyeron la suavidad de un arroyo que corre. Que esa mirada fuese poética más bien que práctica no es una objeción válida; el nuevo valor creado con el cambio en la dirección vital es la innovación importante. Garcilaso y sus sucesores, los autores de las novelas pastoriles, con su conciencia todavía tierna del yo y del amor, eligieron los ambientes menos inquietantes para su arte, puesto que la irregularidad equívoca de cualquier otra realidad sólo serviría para negar la verdad estética así como la emotiva de esa nueva percepción. Pero aun cuando se interprete la novela pastoril como un reconocimiento del fracaso de la percepción, la nueva inmanencia de la mirada horizontal era un rasgo distintivo del Renacimiento; en sus términos hay que entender a Erasmo, Cervantes y Montaigne. Los tres sobresalieron en la perspectiva inmediata más bien que en el concepto total, en el problema más bien que en la solución sintética, y ninguno de ellos atacó a las novelas pastoriles, con su amor profano y sus paisajes suaves.

Distinta fué la Contrarreforma con su concepción total, su procedimiento lógico, su tentativa consciente y hasta implacable para hallar finalidad al hombre en el infinito, en Dios. Quizá la necesidad de levantar este edificio de lógica se debía en parte a la desilusión sincera y al pesimismo derivado de la aprehensión horizontal de la realidad en el Renacimiento. Por primera vez en muchos siglos la percepción había revelado un nuevo mundo, separado al parecer del hombre y de los intereses del hombre. Las nuevas perspectivas pudieron haber parecido tan sombrías en su inhumanidad (no debemos olvidar la tristeza que despertó en don Quijote la vista del mar desde la playa de Barcelona) como para desalentar por momentos la individualidad naciente que los había creado. Au-

brey Bell explica esta reacción del siguiente modo: «Ese era el peligro de adoptar una posición demasiado horizontal y expansiva. Sin una palanca trascendental que diese hondura y vigor a su vida, el hombre quedaba pronto privado de entusiasmo, de opción y de concentración. Había extendido su personalidad sobre la naturaleza inanimada, y la Naturaleza se había vengado destruyendo las raíces de su vida interior» (Aubrey Bell, *Obra citada*, página 480).

Su extensa lista, inserta a continuación, de citas tomadas de autores de la Edad de Oro, que muestran desagrado ante paisajes de montaña y de mar, confirma la desilusión y destrucción interior, obra de la naturaleza imparcial.

O en lugar de parecer deprimente por su vasta e inasible dimensión, la recién percibida realidad podía parecer a ciertos hombres limitación intolerable. Como dice Zárate: «todo género de trabajo ha crecido en tanta manera que apenas pueden ya los hombres ir atrás ni adelante» (Fray Hernando de Zárate). Fray Luis de Granada continúa el desarrollo del conflicto entre el hombre y el mundo insistiendo en la insuficiencia de las cosas en sí mismas y por sí mismas: «no hace al hombre bienaventurado la posesión de los bienes sino el cumplimiento de sus deseos» (Fray Luis de Granada, *Guía de Pecadores*).

Así, después de despertar un primer pesimismo, lo externo llegó a ser, por una segunda reacción natural, una restricción de la libertad espiritual, un velo para la verdad, y un obstáculo para satisfacer los deseos. De tales sentimientos surgió la melancolía y desesperación de la Contrarreforma, muchas veces observada. Weissbach lo expresa claramente, aunque en forma demasiado simple: «Impresionados por condiciones desesperadas, los hombres se pusieron en busca de puntos de reparo y de apoyo en su propio interior y en la autoridad de la Iglesia. Una tendencia pesimista se propaga y se convierte en un

notable ingrediente de la cultura de la segunda mitad del siglo XVI» (Werner Weissbach, *El barroco como arte de la Contrarreforma*).

Esta tendencia afectiva general que surgía del inevitable reconocimiento de la separación del yo de un mundo indiferente, no pastoril, condujo a una cantidad de expresiones y reacciones artísticas distintas, la mayoría de las cuales sería confuso clasificar como barrocas. El descontento fundamental y el tema de la huída en la poesía de fray Luis de León se le ocurre a uno inmediatamente como ejemplo. Otro es la completa separación intelectual que Gracián revela continuamente en el *Criticón*, un sentimiento particularmente expresado en su desdén estoico por el «vulgacho» y resultado lógico de una afirmación sobre el hombre en la *Crisi segunda*: «no se contentaba menos que con todo el universo y aun le parecía poco». La parte limitada de la realidad que el hombre puede ver y comprender parece a la vez despreciable e inimportante al filósofo postridentino.

No obstante, entender este descontento cósmico del individuo, con su triple desahogo de huída, desdén o combate, vale para nosotros más que como mera ayuda para comentar estilos y actitudes aisladas. Sirve como base para distinguir más exactamente los impulsos de la mística y de la ascética, y la ascética es el precursor ideológico de esa nueva modalidad que conocemos como el barroco. Entre las dos vitalidades plenas del Renacimiento y del barroco, media una capa de racionalizaciones y de tentativas filosóficas, a través de las cuales las fuentes del último sólo pueden rastrearse con dificultad.

3. LAS FILOSOFÍAS OPUESTAS.

La psicología escolástica dividía el alma humana en tres facultades fundamentales: voluntad, entendimiento y memoria. A cada una de las dos primeras corresponde una

de las dos máximas filosóficas de la época, neoplatonismo y estoicismo. Los neoplatónicos sostenían naturalmente el predominio y valor de la voluntad, que concebían como la sede del amor, el amor humano que podía transformar las bellezas imperfectas de la realidad percibida en la sugerencia de la divina armonía última. Así, el neoplatónico no tenía conciencia de ningún conflicto o, mejor dicho, merced a su neoplatonismo, fingía no tenerla. En contraste, el místico, aun perteneciendo, como veremos, a un movimiento íntimamente relacionado, tenía muy aguda conciencia de las limitaciones externas, de la presión de una sociedad ortodoxa que estaba cristalizando. Su solución era invertir la dirección de la voluntad y retirarse dentro de sí mismo a ejercer allí su ilimitada capacidad de amor. Bien lo explica Unamuno: «Arranca del conocimiento introspectivo de sí mismo, cerrando los ojos a lo sensible y aun a lo inteligible, «a todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento», para llegar a la esencia nudo y centro del alma, que es Dios, y en ella unirse en «toques sustanciales» con la Sabiduría y el Amor divinos. Como no fueron al misticismo por hastío de la razón ni desengaño de ciencia, sino más bien por el doloroso efecto entre lo desmesurado de sus aspiraciones y lo pequeño de la realidad, no fué la castellana una mística de razón racionante. Buscaban libertad interior bajo la presión del ambiente social y el de sí mismos, del divorcio entre su mundo inteligible y el sensible en que los castillos se convierten en ventas; libertad interior, desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto a todo. «Y considerando el mucho encerramiento y pocas cosas de entretenimiento que tenéis, mis hermanas, me parece os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de las superiores podéis entrar y pasearos por él a cualquier hora» (Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*).

Tenemos de nuevo la prueba de un sentimiento primero de diferenciación perceptiva que conduce a la conciencia del conflicto entre el mundo del deseo y el mundo de la posibilidad o de la realidad. Frente a este dualismo, el místico trata de preservar su propia unidad retirándose a una voluntad invertida, para asir allá la divinidad con la más alta de las pasiones, el amor. La explicación de la relación entre misticismo y neoplatonismo así como la de la curiosa semejanza estilística que Castro ha hallado recientemente entre *La Diana* y el estilo de Santa Teresa, reside en esa común dependencia de una única facultad del alma. El místico, el neoplatónico y el poeta o novelista pastoril, todos tres, al tratar de encontrar expresión para los afectos de la voluntad, convierten sus percepciones en lenguaje conceptual semejante a tal punto que cada cual puede buscar estímulo y socorro en la obra del otro.

El entendimiento, como han indicado nuestras observaciones sobre Suárez, no pasó inadvertido en el período post-renacentista como medio de evitar conflicto o dualismo penoso. La pureza desinteresada del intelecto de Suárez casi podía autorizar designarle como un místico de la escolástica que no mantuviese a León Hebreo sino a Santo Tomás de Aquino. Así, la íntima relación entre su filosofía (y otras semejantes) y el estoicismo con sus afirmaciones sobre la «razón universal». El estoicismo a que nos referimos no es, claro está, el tipo popular, que acentúa la resistencia individual, inflexible a las presiones y tentaciones externas sino más bien una trascendencia sosegada y lógica que se expresa en la intrincada progresión estilística del período latino. Los grandes filósofos escolásticos huyeron del mundo recreándolo a partir de los axiomas de principio divino e interpretación dogmática de la Iglesia.

No obstante, existían tendencias al tipo popular del estoicismo y eran inmensamente importantes en la España

de ese tiempo. Precisamente los hallamos en los escritos de los ascéticos, en el mismo título, *Discursos de la paciencia cristiana*. Bien podría decirse que si los místicos huían neoplatónicamente, los ascéticos resistían estoicamente. Ello era necesario por un hecho cuyo cabal sentido podemos comprender ahora. Los ascéticos no intentaban huir o trascender la diferencia del mundo que conceptualmente necesitaban desde el mundo que les daba a conocer la experiencia inmanente. Al contrario: por la naturaleza misma de su esfuerzo, se veían obligados a insistir en ambos términos del dualismo. No escapaban de los «trabajos» del mundo; los destacaban, y San Mauricio, el estoico cristiano, llegó a ser, como Job, un héroe representativo. La razón de esto es sencilla. Los ascéticos eran la vanguardia militante de la Contrarreforma, y por eso fueron los primeros en entrar en combate espiritual no sólo con el protestantismo sino con toda la actitud espiritual del Renacimiento. Su tarea era proyectar una transcendencia completa, religiosa, social y política sobre un populacho mundano interesado ante todo en el oro de las Indias y en el puntillo de la honra y de la posición social, y alargaban la mano a toda alma para convertir lógicamente sus valores a los de ellos mismos.

Después de haber percibido las limitaciones y contradicciones del mundo, no se complacían los ascéticos en encontrar algún medio de desentenderse de ellas o de evitarlas; su deber era en cambio magnificar esas limitaciones para poder «desengañar» a sus lectores. Estaban empeñados en una inmensa polémica, y por ella, rechazaban la voluntad y su amor armonizador en favor de una combinación de entendimiento y odio.

Vemos ahora que la comprensión consciente del mundo, el mantenerse aparte, tan evidente en el pasaje de Zárate, se realizó en términos de odio y resistencia. Ésa había sido más o menos la actitud del estoicismo frente al mundo visible y tangible. La pasión de amor, adoptada en lugar

de la del odio, les hubiera destruido a los filósofos estoicos su adorada libertad racional, les hubiera llevado, como llevó a los neoplatónicos y a los místicos, a confundir su pensamiento con la identidad de su objeto. Se hubiera abierto la brecha y la estructura dogmática de la forma racionalista, tan necesaria para el ascético como para el estoico, se hubiera disuelto en un intelecto que destruiría el armonioso panteísmo. El odio y la separación eran necesarios para que el individuo, en compañía de otros de los elegidos, pudiese percibir ya las leyes exclusivas de la razón universal, ya los axiomas igualmente arbitrarios de un dogma sistemático. El odio era la pasión ascética, puesto que proporcionaba la palanca para esa formalización lógica del mundo tan necesaria para la Contrarreforma. Ortega y Gasset confirma esas conclusiones aunque abordando de otro modo el tema del odio de la Contrarreforma: «Ahora bien: el odio es un afecto que conduce a la aniquilación de los valores. Cuando odiamos algo ponemos entre ello y nuestra intimidad un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria, de la cosa con nuestro espíritu. Cada instante va siendo el objeto menos, va consumiéndose, *perdiendo valor*. De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nuestras almas por la vida haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos. Entre las páginas simbólicas de toda una edad española, habrá siempre que incluir aquellas tremendas donde Mateo Alemán dibuja la alegoría del descontento». (Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*).

Así, los ascéticos no realizaron el cambio en el mundo exterior por la trascendencia natural de la pura lógica sino por un odio negativo hacia las limitaciones del mundo inmediato, así como hacia la tentación y el engaño de su experiencia. La lógica del entendimiento no era ya un valor positivo por derecho propio, como lo había sido para Suá-

rez, sino un medio de persuasión, un método de ataque negativo. No obstante le quedaba al ascético la realidad de experiencia, aunque desfigurada y desvalorizada por su forma de trabarla. No podemos desentendernos de lo que odiamos; nos concentramos en ello para calumniarlo y hasta para confundirlo. Como veremos, la presencia, la forma, el color y el olor quedan como elementos del estilo ascético, en completo contraste con el de los místicos, que se retiraban con sus metáforas incorpóreas a la noche del alma.

Para resumir: la ascética rechazaba las filosofías de la voluntad y del amor, filosofías que llevaban al individuo a la solución personal del problema de la existencia, en favor de la confianza estoica en el entendimiento y en el desdén. Pero había de usar esos métodos estoicos no para resolver sino para destacar el problema, desaprobando todas las respuestas que no fueran la propia, la respuesta de la Iglesia católica fortificada. Para obtener neófitos debían convencerlos primero de lo insatisfactorio de la existencia mundana y demostrarles luego lógicamente que aceptar a la Iglesia era el único antídoto adecuado. El estoicismo, en la medida en que contribuyó al primer esfuerzo, ejerció gran influjo. Pues siempre se ha de recordar que los ascéticos, como todos los demás partidarios de la Contrarreforma, actuaban con propósitos inmediatos. A su modo, era una edad pragmática.

4. ESTILO ASCÉTICO.

Si la finalidad ascética era polémica y la pasión ascética, el odio, la técnica ascética era, como hemos dicho, técnica del entendimiento. Zárata lo afirma exactamente en el pasaje citado: «Pues si comparamos la misma vida con la eternidad no queda comparación». La concepción de lo absoluto no está formulada aquí por su propia perfección ejemplar, sino para atacar lo relativo; *continuamente*

se aplica el infinito a lo finito para que este último pueda desmerecer por contraste. Pero el proceso no destruye; desfigura. Ése es el secreto del estilo ascético. El infinito, concepto puramente lógico, se convierte en el instrumento de la desilusión. La desfiguración de su efecto se realiza naturalmente en el mundo limitado de la percepción, en la relatividad de su tiempo y de su espacio. Cuando se lo compara con el infinito, el tiempo sufre una rápida aceleración y el espacio se escorza, haciéndose confuso e ilusorio. Los objetos retienen sus formas, pero pierden la materialidad opaca de su existencia, de tal modo que cada percepción que proporcionan despierta inmediata sospecha. Frente a un aserto de verdad absoluta, se invita al lector a reconocer, a entender, la irremediable incertidumbre de las tentadoras revelaciones de los sentidos. La apariencia degenera en aparición.

Volviendo al pasaje de Zárte, notamos las continuas referencias a «humo», «sombra», «farsa», y «figura». Esas metáforas subrayan la naturaleza insubstancial de la existencia. La experiencia se convierte en el atributo de «los malos», quienes al fin se ven obligados a atacarla desde el punto de vista absoluto, el absoluto en la forma de la eternidad del infierno. En cuanto al tiempo, observemos su calidad dinámica en la frase «en un instante nace y en otro muere». Pero el ejemplo perfecto de esa desfiguración aparece en conexión con la percepción agradable del «río que va manso *al parecer*», reminiscencia de Garcilaso. Con la aplicación de la lógica del infinito y con la consiguiente aceleración del tiempo, el manso río se convierte en un furioso torrente inexorable que arrastra todo en su camino. Por último, vemos que es el demonio a quien se da por responsable de la engañosa perspectiva y, en esa forma, de todo el mundo inmanente del hombre.

En este pasaje, Zárte parece tener cabal conciencia de los sentidos opuestos del Renacimiento y de la Contrarreforma, pues dentro de él están cuidadosamente modeladas

cada una de las dos modalidades. Cada aspecto de su estilo revela alguna fase del nuevo dualismo, un dualismo consciente y dirigido que se propone dejar «espantados» a sus lectores. Son típicos los pares de adjetivos y de sustantivos: «experiencia» y «confesar», «ser» y «no ser», «velocidad» y «despacio», «parecer» y «realidad», «manso» y «fuerza», «vida» y «eternidad», «cerca» y «lejos», etc. Así, el mundo, en la medida en que es un término de un dualismo siempre presente, continúa existiendo para el ascético, aun cuando es desfigurado y desvalorizado por la inyección lógica de un infinito medicinal. Esos médicos del alma no podían permitirse desconocer la enfermedad que estaban tratando; conocían el Renacimiento y el mundo vital existencial que había revelado; conocían por completo su fuerza y su debilidad. No obstante, no podían percatarse de que su tratamiento, muy eficaz, podría llevar dentro del sistema espiritual a complicaciones más sutiles y en verdad más auténticas que la cura directa que estaban intentando.

Para que no parezca que estamos basando todas las conclusiones sobre un solo párrafo de Zárte, pasemos a ilustrar y aclarar las características diversas interrelacionadas de los escritos ascéticos, partiendo de otras fuentes. La *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada nos confirma con este ejemplo, entre muchos otros, de técnica ascética: «Porque en presencia de una eternidad, toda felicidad (por grandísima que haya sido) vanidad parece y así lo es». (Fray Luis de Granada).

A continuación señala la naturaleza como de sueño que tiene la vida del individuo ⁴ y concluye el razonamiento con una de las consabidas amplificaciones del tema *ubi sunt*: «¿Dónde está el poderoso Alejandro?», etc. La pérdida del valor inmanente y la aplicación de la eternidad, esto es, de lo absoluto, son expresiones simultáneas de un pensamiento único. Pero el gentil autor de la *Introducción del símbolo de la fe* no poseía un odio ascético completo

hacia el mundo inmanente, su ataque no era tan completamente negativo como el de Nieremberg, cuando decía: «No sólo es el mundo una nonada vacía, sino llena de ponzoña». (Nieremberg, *Epistolario*).

En este «sino» puede encontrarse toda la diferencia entre el ascetismo medieval y el de la Contrarreforma. Muchas veces antes se dijo que el mundo es vanidad, pero epítetos tales como «cueva de serpientes donde todo pasa enrevesado» indica un nuevo odio, un negativismo de valores que revela en este ascetismo la cualidad de reacción contra el Renacimiento.

Por mucho que fray Luis de Granada pueda retener del punto de vista positivo siempre debe ser entendido como un ascético de la Contrarreforma, pues aún cuando está hablando del Cielo, su lenguaje se conforma con la técnica esencial del dualismo en contraste lógico. El ejemplo siguiente no tiene nada del amor unificador de los místicos: «¿Por qué andas mendigando y buscando a pedazos lo que hallarás recogido y aventajado en este todo? Si es dulce el conocimiento de las criaturas, ¿cuánto más el del mismo creador? Si te deleita la hermosura, él es de cuya hermosura el sol y la luna se maravillan, él es el primer origen y solar de toda nobleza. Si te deleitan las amistades y buena compañía, allí está la de todos los escogidos». (Fray Luis de Granada, *Obra citada*).

Este es, una vez más, el estilo esencial de estos polemistas de la Contrarreforma. Es un argumento proyectado fuera de la página, en la dirección de «tú, miserable pecador», el lector. Para convencer a su entendimiento, el Cielo y la tierra están considerados como planos distintos que se prestan al razonamiento de esta manera: si tal cosa es verdadera *aquí*, entonces, dados los factores de infinito y eternidad, veamos lo que lógicamente debe resultar *allí*. El conocimiento de la realidad y su interpretación son así para los ascéticos, procesos separados, opuestos, en lugar de constituir la dirección única como en el

caso de los erasmistas o de los escolásticos anteriores. Hay un continuo retroceso y avance de una parte del dualismo central a la otra; el plano mundano (y uso la expresión en su sentido más amplio) así como está trazado en la pintura del tiempo, existe en la presencia de un plano divino inmediato pero enteramente distinto.

5. EL CAÍDO EN LA CUENTA.

Hemos visto ya algunos de los efectos desfiguradores de las palancas del infinito y la eternidad sobre la existencia estilística del espacio, tiempo y sustancia; hemos visto *cómo* el ilusionismo se unía característicamente a una conciencia exagerada de los tres; y hemos observado que esa conciencia surgía de un sentido de la limitación del yo con su consiguiente odio y frustración. Pasemos ahora a examinar el efecto del proceso en el lector, acribillado de apóstrofes, para quien estaba proyectado. Para empezar, debe advertirse que los ascéticos tuvieron éxito, según sus propios deseos; pudieron consolidar su ataque contra su concepción ampliada del pecado⁵ contra el valor justificatorio en sí del mundo inmanente, contra el amor, contra la investigación racionalista, etc. San Ignacio de Loyola, por ejemplo, denominó a los valores anteriores «divinidades de pasión» que insultaban la unidad de Dios. Como es natural, la propaganda ascética no podía realizar lo imposible y convertir a España en un vasto monasterio que estuviese aguardando la muerte, como no pudo eliminar de su estilo al mundo. La vida de los sentidos continuó, pero como un «frenesí deleitable» (frase que no es de Calderón ni de Tirso sino de Fray Luis de Granada) más bien que como un fin de valor en sí mismo. El deseo básico era «desengañar» al lector; el cual podía pecar pero nunca debía hallar sentido en la acción que fuera contra las convenciones. Mientras aun vivía en el mundo, sus ideas debían ser intencionadamente reguladas conforme a

una eternidad concebida, del mismo modo que habían sido reguladas las instituciones en las cuales debía creer, la monarquía y la Iglesia. Como lo formuló Malón de Chaide, el hombre ideal del tiempo era «el caído en la cuenta» que había ganado «la victoria de sí mismo», fórmula distinta de la de *honnête homme*, para quien el intercambio significativo con el mundo inmanente estaba regulado más bien que prohibido.

El efecto inicial de la técnica del contraste lógico no era intelectual; los ascéticos habían advertido que se precisaba más que argumentaciones racionalistas para sus propósitos. No era cuestión de cambiar las ideas del lector sino sus valores. Antes de poder convencerse se debía llamar y retener su atención; había que desconcertarlo. Era una técnica de propaganda designada para destruir deseos más bien que para crearlos, y estaba justificado todo lo que sorprendiera, maravillara o atrajese al neófito en potencia. A veces se empleaba un solo efecto, horror, fealdad, lo sexual —como en el tema constante de la Magdalena— la belleza como en el caso de fray Luis de Granada. Pero por lo general, era el contraste que acabamos de describir, el estilo esencial de los ascéticos que se reproducía a sí mismo en el tema. Así, los frecuentes retratos del momento preciso de la muerte (había muchos títulos como la *Agonía del tránsito de la muerte* de Alejo Vanegas) una revelación física del dualismo en su punto de máxima tensión.

Generalmente seguía un llamado al entendimiento. Por ejemplo: el ascético prometía que después de la muerte, la sabiduría divina eliminaría el irracionalismo de la vida, sus injusticias y desigualdades, «lo enrevesado del mundo: «...acá no castiga Dios los pecados como merecen ni premia buenas obras; andan trocados, a lo menos comunes, los males y bienes; luego otra vida; luego otro tiempo queda donde a cada uno reparte lo que merece». (Fray Hernando de Zárate).

O como lo formuló Malón de Chaide: «Si Dios anduviese siempre con la vara de alcalde, en dos días acabaría el mundo». Muchas veces se ha tenido este tema por una crítica de las condiciones sociales contemporáneas, pero en realidad no lo era, pues por lo regular acababa en una alarmante pintura del infierno más bien que en un sueño de mejoramiento humano. Aun fray Luis de Granada en la *Guía de pecadores* representa el infierno en términos de una infinita extensión de las aflicciones de esta vida, del todo comparable con los de Zárate, de San Ignacio o de Quevedo. ⁶

6. LA IDEOLOGÍA RESULTANTE.

El término «ideología» no es quizá adecuado aquí: de todos modos, no se lo debiera interpretar como si significase un sistema de ideas restringido y del todo consciente. Hasta este momento, hemos considerado las fuentes, la técnica y la dirección de la polémica de la Contrarreforma; debemos discutir ahora su efecto de hecho sobre los valores y las ideas de los tiempos. Sólo con la comprensión de esos nuevos esquemas de pensamiento, de esas nuevas actitudes humanas, puede demostrarse que el modo ascético del barroco deriva de la Contrarreforma.

Malón de Chaide tenía plena conciencia de la técnica de desconcertar por medio de contrastes, y la justificaba de este modo: «nunca un elemento se fortifica tanto como cuando topa con su contrario».

Pero, como ya hemos sugerido, el autor de *La conversión de la Magdalena* estaba equivocado: el contraste continuo no podía fortificar como no podía destruir. Desfiguraba y desecaba los valores de los que se le sometían. Quien había aprendido a interpretar en términos de lo absoluto, quien había aprendido a imponer deliberadamente el plano divino sobre las cosas de su vida, pensaba que el mundo había acelerado su tiempo ⁷ y había confundido y exagera-

do sus perspectivas. Cada individuo, en virtud de la relación particular de su «libre albedrío» con la línea vertical de la gracia divina, parecía hallarse a sí mismo progresivamente separado de lo que llegaba a ser una realidad ajena de espectáculo, una realidad a la que su alma ya no daba sentido, como en el caso de Garcilaso. El flujo interior de la percepción se convirtió en una fantasmagoría de ficciones muertas, inconexas y móviles; aquí se hallaba un mundo bajo la presión del contraste divino. Los marcos lógicos de las jerarquías eclesiásticas y sociales quedaron intactas y mantuvieron entero el cuadro desde fuera, pero dentro de él la creación cedió el paso a la decoración; el diseño a la autonomía de las partes; la vida a la ilusión; y la dignidad rectilínea a la tensión de la curva. Al imprimirse cada uno de esos cambios sobre las generaciones que siguieron a Trento las alarmó, las desconcertó y las «desengañó» más. Lo cual significaba, naturalmente, un agrandamiento más de la brecha entre ellos y su ambiente y, por lo tanto, una mayor desintegración de ese ambiente. No quiero decir una desintegración de hecho, pues la vida continuaba todavía, sino interpretativa. Estaba naciendo una ortodoxia revisada de valores.

Repitamos para mayor claridad: la Contrarreforma y sus polemistas estaban empeñados en una campaña para destruir la unidad inmanente, renacentista, del hombre y del mundo (unidad creada primero por la proyección del amor y luego por la valoración de la experiencia). Era su fin reducir de nuevo el hombre a los términos de infinito, a la interpretación absoluta y dogmática, y en la medida en que tuvieron éxito, caducó el valor orgánico del mundo, o sea, su organización desde dentro del ser del hombre (condición que recibió forma filosófica en el Renacimiento de manos de los neoplatónicos, con sus teorías combinadas de amor y de ideas). El individuo interpretó de modo distinto sus percepciones de lo exter-

no después de haberlas colocado en contraste lógico con lo infinito y con lo eterno. El mundo que veía a esa nueva luz sólo indicaba a sus ojos confusión, rapidez y muerte.

El mundo en el que creía —porque aun tenía que creer en uno— estaba organizado hacia el infinito por la escolástica ontológica (producto aristotélico y no platónico), así como por las jerarquías lógicas de la Iglesia y del Estado. De ahí, la combinación de rigidez y frenesí que caracterizaba la vida y la expresión de España al comenzar el siglo XVII.

Es mi creencia, y es ahora tiempo de expresarla, que lo que se conoce como estilo barroco es el resultado artístico de esas nuevas valoraciones del ambiente del hombre. Es una nueva expresión en líneas o en palabras del proceso de la desintegración de lo inmanente. La forma y el sentimiento renacentistas no pudieron haber desarrollado la extravagancia barroca por sí mismos; para este cambio fué necesario que el infinito se introdujera en la mente de los hombres. Puesto que, por esa introducción, la vida se había convertido en un confuso espectáculo separado de los valores del yo, lo chillón e inútil naturalmente atraía más la atención que lo funcional y sencillo; la orla y el decorado eran más valiosos como espectáculo que la intención. Al morir el sentido de las cosas, aumentaba proporcionalmente su efecto visual. Siempre que fuese posible, las partes más superficiales o más repulsivas de la realidad, eran las que servían de tema; pues tienen en común la capacidad de llamar atención inmediata hacia sí mismas, así como el hecho de que ambas sirven para negar, sólo por existir, la unión espiritual del hombre con su mundo. Los escritos de los ascéticos iniciaron esas dos tendencias básicas, como demostrará cualquier muestra tomada de ellos. Notemos el adorno visual en la descripción de la Transfiguración en Zárata: «las piedras rubíes, los ves-

tidos como nieve, el sol como un candil avergonzado de la gloriosa claridad del cuerpo de Cristo» (Fray Hernando de Zárate).

Así, la visión estética había pasado de los verdes suaves, pero llenos de vida, del Renacimiento, a un brillo de muchos colores, un brillo que llevaba en sí una sugerencia de muerte. Siempre que los ascéticos optaban por describir los valores mundanos (para poder destruirlos luego), hablaban en términos de joyas, de metales preciosos, de rasos, de exquisito amaneramiento y colores contrastados, esto es, de superficialidades táctiles y sensuales no fácilmente defendibles contra la eternidad. Para desempeñar su nuevo papel de tentador, el mundo tenía que cambiar su traje.

Aubrey Bell, de acuerdo con Croce, se refiere a este cambio de valores artísticos como a una cristalización inherente a la forma del Renacimiento, una «superficie sin alma». Pero simplifica demasiado; mientras la exteriorización tanto del arte como de la vida afectaba naturalmente a los esquemas anteriores, la esencia del sentido de esa exteriorización, el poder espiritual que se hallaba tras ella, puede atribuirse a la Contrarreforma. Y no quiero decir una Contrarreforma encerrada dentro de las fechas del Concilio de Trento, sino la que continuó haciéndose propaganda, del modo que hemos visto, durante los cincuenta años para los que Bell ha exigido explicación. Para Bell y otros, el barroco es un Renacimiento decadente; para nosotros es un Renacimiento transformado por la presión de la conciencia y de la voluntad humana en una sustancia de nuevo valor. Es una geología de metamorfosis más bien que sedimentación.

Para mayor confirmación de esta tesis, se puede demostrar que no sólo se transformaron los aspectos de las cosas en el espacio y en el tiempo, las imágenes que son el estilo, sino también las ideas y temas de la ex-

presión renacentista. No basta decir que se aceleró el tiempo, que los objetos del espacio se redujeron a sus apariencias, y que esa falta de organización del mundo inmanente llevó sus imágenes al estilo; debemos mostrar que también valores más conscientes, las filosofías, temas e ideas del Renacimiento, reciben tratamiento semejante. Cambios abruptos en estos campos del pensamiento humano, cambios que corresponden a lo estilístico, demostrarán que el proceso no era automático ni inevitable, sino que provenía del espíritu y de la determinación de los hombres.

Los ataques contra el amor, visto como una trascendencia personal que insultaba la unidad de Dios y que desconocía las estructuras formales y las sendas de existencia (odio distinto del odio profesado por el antifeminismo medieval), llevó a su desaparición de la literatura. Las obras que seguían la «línea» de la Contrarreforma presentaban la característica negativa del idealismo y de la autonomía del amor, y se quedaban con una ocasional concupiscencia aparejada a un mundo de apariencias sin sentido. Vale la pena notar que esa negativa no era una de las varias concesiones de Cervantes a sus tiempos. Ejemplo de esto es la novela picaresca, tal como la moldeó Mateo Alemán, porque en el mundo de continuo engaño y parecer que creó en el *Guzmán* —un mundo que siempre se retira del pícaro dejándole vagar sin esperanza a través de sus formas vacías y filosofar sobre su destino, muy al modo como los ascéticos habían concebido al hombre—, no había lugar para el amor: «Es amor una prisión de locura, nacida de ocio, criada con voluntad y dineros y curada con torpeza. Es un exceso de codicia bestial, sutilísima y penetrante, que corre por los ojos hasta el corazón, como la yerba del ballestero, que hasta llegar a él como a su centro no para. Es dios que no tiene misericordia, enemigo encubierto, amigo fingido, ciego certero, débil para el trabajo, y como la muerte fuerte» (Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*).