

MIENTRAS VIVAMOS DURMIENDO SOBRE UNA PASAJERA TRANQUI-

TROS MALES CON UNA CATEGORICA, ESENCIAL Y DEFINITIVA MOVILIZACION DE LAS CONCIENCIAS

LIDAD ESTAREMOS OLVIDANDO UN DESTINO.—ALGO MAS: LA RESPONSABILIDAD DE UN DESTINO

AÑO VI - N.os 49-50

AGOSTO DE 1950

POLITICA Y ESPIRITU

CUADERNOS MENSUALES DE CULTURA
POLITICA Y ECONOMIA SOCIAL

SUMARIO

TAREA DE LA INTELIGENCIA CATOLICA.—
INDIVIDUO, PERSONA Y SOCIEDAD, por *Jaime
Castillo V.*—VOCACION Y RESPONSABILIDAD
DEL PROFESIONAL CATOLICO, por *William
Thayer A.*—EL PREMIO NACIONAL DE ARTE.—
PREMIO NACIONAL DE LITERATURA.—MAS EN
TORNO A DEMOCRACIA Y HUMANISMO, por
Jaime Castillo V.—ORIGINALIDAD Y POSIBILIDA-
DES DEL ARTE CINEMATOGRAFICO, por *J. R.
Echeverría Y.*—NOTAS DE DOCTRINA MILITAN-
TE.—PANORAMA NACIONAL.—PANORAMA IN-
TERNACIONAL.—TEATRO Y CINEMATOGRA-
FIA.—LIBROS.—DOCUMENTOS: EL PODER CI-
VIL DE ESPAÑA SOBRE LA IGLESIA.—LA FA-
LANGE NACIONAL Y EL PROYECTO QUE EX-
TIENDE LA ENSEÑANZA DE RELIGION Y MOR-
RAL AL SEGUNDO CICLO DE HUMANIDADES,
discurso de *Tomás Reyes V.*

DEBEMOS GRITAR NUESTRA ANGUSTIA Y SALIR AL PASO DE NUES-

3936

POLITICA Y ESPIRITU

CUADERNOS MENSUALES DE CULTURA
POLITICA Y ECONOMIA SOCIAL

ADMINISTRACION - REDACCION

Ahumada 57 - Teléfono 89166
Casilla 3126 - Santiago de Chile

DIRECTOR

Raúl Oliva Murillo

SUB-DIRECTOR

Andrés Santa Cruz Serrano

COMITE DE COLABORACION

Jaime Castillo Velasco

Eduardo Frei Montalva

Radomiro Tomé Romero

Francisco A. Pinto S. C.

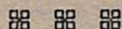
Javier Lagarrigue Arlegui

Sergio Baeza Pinto

Jorge Cash Molina

Julio Silva Solar

Hernán Poblete Varas



Valor de la suscripción a la serie de 12 cuadernos, Chile: \$ 170.—; otros países: 3.00 dólares. Las suscripciones son recibidas por la EDITORIAL DEL PACIFICO, S. A., Casilla 3126 — Santiago de Chile.

En razón del carácter de los Cuadernos, el Director será el único responsable de los artículos que, con o sin firma, aparezcan en ellos. Los originales deben ser dirigidos a la Dirección: Casilla 3126.—No se devuelven originales ni se insertan colaboraciones espontáneas que no correspondan al carácter de estos Cuadernos.—Se prohíbe reproducir íntegra o fragmentariamente los artículos de estos Cuadernos, sin indicar su procedencia.

Trabajaren en la preparación y redacción de este número:
—Raúl Oliva M., Andrés Santa Cruz S. y Jaime Castillo V.—

POLITICA Y ESPIRITU

AÑO VI - NUMEROS 49-50

AGOSTO 1950

TAREA DE LA INTELIGENCIA CATOLICA

No hace mucho que se celebraron unas sesiones del Congreso de los Profesionales Católicos. Es indudable que jornadas como las de que se trata, que procuran fijar el pensamiento de la inteligencia católica poseen fundamental importancia. Cabe hacer notar también que el Congreso sirvió para reunir —como desde hace tiempo no se hacía— a representantes de las diversas corrientes que, al igual que en el mundo entero, son visibles entre los católicos de este tiempo nuestro. Lástima grande que la elección demasiado unilateral de sus relatores haya alejado a muchos de sus reuniones.

Las inquietudes despertadas con motivo de la celebración de este Congreso ya constituyen un signo bien alentador. Por otra parte, los puntos de vista dispares, las controversias y aún las disputas ideológicas producidas dentro de él, nos parece que son señal más bien de la existencia de una cristiandad viva, despierta y en plena ebullición.

Sin embargo, el Congreso dejó en el ambiente terribles interrogantes: ¿Puede hoy día el intelectual católico vivir ideológicamente al margen de las cuestiones y de los problemas fundamentales de la época? ¿Puede hoy día el católico limitarse al encierro en la manipulación de abstracciones y de puras teorías? ¿Tiene derecho, en fin, el pensador católico para evadirse de lo real, para efectuar sencillamente un escamoteo del momento crucial actual de la humanidad?

Siempre será necesario volver sobre las ideas, adentrarse en los principios, recordar los fundamentos teóricos, adueñares del ideario con todas las perspectivas que ello tiene. Sin embargo, a una reunión de la inteligencia católica ahora se le exige más, mucho más, que una mera labor de disquisición ideológica. De nada valdría tratar con eximia habilidad en el orden teórico temas como la familia, la cultura o el bien común, o la materia que sea, si esos temas no se

correlacionan, al mismo tiempo, de manera estrecha con las angustias y las cuestiones de vida o muerte en que el mundo y cada nación sin excepción alguna, se debate. El hombre hoy día necesita del catolicismo más que el pensamiento abstracto, respuestas; más que la solución teórica, resoluciones a sus problemas. La idea, sí; pero, no la idea pura sino la idea que —sin miedo a contaminaciones— se junta al barro y a la tierra para dar contestaciones cristianas a todos los problemas que agitan las almas y los cuerpos de esta Humanidad en zozobra.

Acerca de reuniones de la inteligencia católica como la de que se trata nos sentimos en el deber de llamar la atención sobre cierto perjudicial intelectualismo, muy frecuente en las esferas católicas, que se ausenta del tiempo, del lugar, del hombre de esta época; en pocas palabras, de la vida. La verdad es que las élites intelectuales católicas antes que intelectuales deben ser católicas. Su intelectualismo las invita al juego de la idea por la idea, al uso de la inteligencia por el puro agrado de especular; por su intelectualismo, por otra parte, son llevadas asimismo a la reserva, a la inacción, a la actitud pasiva muy común en los medios intelectuales. Mas, como contrapeso está su catolicismo. Sobre estos aspectos dañosos del intelectualismo, en el pensador católico, tiene que prevalecer el cristianismo. Las inquietudes de elucubración, su manera de ser de intelectuales, en ningún momento pueden supeditar o pasar a llevar el deber que como católicos les corresponde en una hora histórica dada.

Pues bien, en cuanto cristianos, a los intelectuales católicos se les abre un amplio campo de trabajos y tareas urgentísimas, ante las cuales no caben juegos de puras ideas ni actitudes de dejadez o de abandono, menos aún si se presentan como la resultante de determinadas posturas de tipo religioso. A nuestros pensadores católicos se les abre hoy por hoy una perspectiva ilimitada y se les señala una función concreta, e ineludible; construir, delinear, preparar con sentido cristiano ese mundo del mañana cuyos contornos se dibujan lentamente en el horizonte. Necesitan poseer —como decía el Cardenal Suhard— la síntesis católica adecuada a la época que se avecina. Todo lo que hasta ahora se ha efectuado —siendo mucho— no pasa de ser el prolegómeno de la materia. Hasta el día de hoy queda en pie la ausencia o deficiencia del pensamiento de los cristianos contemporáneos para responder a las grandes cuestiones del presente y del futuro. A los intelectuales católicos les corresponde específicamente, junto a una cabal vivencia cristiana, concebir un pensamiento católico dinámico y actuante, que se proyecte con irradiación potente hacia afuera, que sin temor alguno penetre en la vida. Tal es la tarea urgentísima y propia que le corresponde al mundo de la inteligencia católica.

INDIVIDUO, PERSONA Y SOCIEDAD

por Jaime CASTILLO VELASCO

En los todavía recientes debates del Congreso de profesionales católicos, se han discutido larga y apasionadamente los temas envueltos en el título de este trabajo. Por tratarse de asuntos y controversias sobre los cuales hemos opinado anteriormente y sobre todo porque se han renovado allí—según nuestras noticias— argumentaciones, a nuestro juicio, inexactas e impregnadas de afectividad política, nos ha parecido oportuno intentar el esfuerzo de exponer un cuadro sintético de la controversia.

Nos colocamos aquí por entero en el punto de vista del tomismo, filosofía de cuya recta interpretación se trata. Queremos, así mismo, declarar que nuestra intención se dirige a desentrañar el significado político-social de las tesis en debate. De este modo nos parece hacer obra de sancaamiento, ya que se ofrece la oportunidad tanto de descubrir el "camouflage" ideológico de determinadas posiciones afectivas, políticas o personales, como la necesaria y justa conexión existente entre los temas especulativos y la realidad práctica.—J. C. V.

La tendencia a la individualidad es tan indispensable al ser humano como la tendencia a la comunidad. El problema consiste en encontrar el nexo que las haga compatibles entre sí. Pero, en cualquier caso la aspiración en virtud de la cual el hombre busca, conjunta y al parecer contradictoriamente, un margen de vida individual y un cuadro de vida común no podrá desaparecer jamás. Es difícil o acaso imposible construir y vivir la doctrina que permitirá al mismo tiempo una máxima capacidad de expresión individual y una máxima identificación en un bien co-

mún. Esta dificultad se traduce históricamente en un alternado vaivén. Las épocas de comunidad y las de individualidad se suceden unas a otras. Es lógico entonces que, cada cierto tiempo, se produzcan las consabidas reacciones. Ello se verifica porque hasta ahora ninguna comunidad social ha podido perdurar sin degenerar en el autoritarismo injusto; y ningún individualismo por su parte, ha dejado de negarse a sí mismo y, proveya, por lo tanto la aspiración hacia una reconstrucción del espíritu comunitario.

El conflicto que vive hoy en

día la humanidad podría ser quizás interpretado desde este punto de vista. En efecto, los movimientos socialistas y fascistas son claras muestras de reacción contra los cuatro siglos de individualismo liberal que el mundo ha vivido desde el fin de la Edad Media. Los dos espíritus —el comunitario y el individualista— luchan aún poderosamente a nuestra vista. Y el problema se hace aún más trágico para el hombre común, ya que las inexcusables deficiencias humanas del individualismo liberal están siendo reemplazadas por el pavoroso inhumanismo de los regímenes totalitarios, cuya acción sobre el alma de los hombres contemporáneos ha producido ya una serie de consecuencias verdaderamente desoladoras.

Es nada menos ante este problema que se sitúan las ideas de que aquí hablaremos. Creemos que la urgencia de una posición clara es tan vital y abrumadora para todos que el lector excusará, sin duda, la aridez y la sutileza de muchos de los puntos por tratar. No hay, sin embargo, más remedio. Porque es sobre la base de esa sutileza y esa aridez que un dialéctico cualquiera puede conducir a los hombres por la vía del individualismo o del totalitarismo, bien premunido, sí, de citas y de autoridades.

Pues bien, las reflexiones de los pensadores tomistas de nuestros días procuran, justamente, elaborar la doctrina que enfrenta a los dos extremos antes citados. Se trata de integrar los aspectos positivos de cada uno y dejar los negativos. Esto es: unir la tendencia hacia la reconstrucción de la comunidad con la tendencia hacia el desarrollo personal de cada hombre. Parece conveniente indicar aquí que tales reflexiones se hallan destina-

das a esclarecer dos puntos: primero, el que ya señalamos, esto es, la posición intermedia y, a la vez, integradora del Cristianismo; segundo, señalar las dos posiciones interiores al Cristianismo, o mejor al Catolicismo actual: una que retorna a la autoridad, a la coacción, a la exterioridad de los medios (y que se expresa en las dictaduras clericalistas), otra que espera más de la espiritualidad, de la intimidad, de la religiosidad inferna y de los medios "pobres".

I.—EL PERSONALISMO

La búsqueda de esa síntesis a que nos referimos no podía sino apoyarse en una concepción del hombre. En efecto, sólo sobre la base de una idea verdadera acerca de la naturaleza humana es posible construir un cuadro en el cual armonicen el interés social y el interés individual. Ello porque tanto uno como otro no son más que expresiones de esa misma naturaleza humana, vista desde ángulos diversos.

Ahora bien, dicha concepción del hombre se expresa en la idea de "persona". Ella recorre la esencia humana y, por su intermedio, se enlaza el bien propio de cada hombre con el bien propio de la sociedad. Una vez encontrada esta noción, se tiene el hilo conductor hacia una comunidad, en cierto modo, perfecta; es decir, una comunidad verdaderamente humana, en la cual todas las aspiraciones legítimas de cada uno estén satisfechas. Lo individual y lo social coinciden, porque ni el poder público oprime a los ciudadanos ni éstos sobrepasan el marco que a una sociedad de personas corresponde.

Veamos, sin embargo, con más detalle el contenido de esta idea de persona.

"Persona es la substancia individual de una naturaleza ra-

cional". Así dice la definición clásica. En el orden de los seres, ella empieza a aplicarse junto con la aparición del hombre. Efectivamente, el ser humano reúne los caracteres allí anotados: es un sujeto capaz de acciones racionales. Cada una de las palabras de la definición tiene un significado metafísico: ser sustancia o sujeto quiere decir tener existencia en sí mismo; ser individuo significa ser indiviso en sí y distinto de los demás; ser naturaleza es ser capaz de acciones; ser racional consiste en poseer inteligencia. Notemos desde ya lo que caracteriza a la persona es la última condición. En efecto, el ser humano coincide con muchos seres en las demás cualidades. Ser sustancia, ser individuo, ser naturaleza no son cosas exclusivas del hombre. La persona existe cuando a todo ello se agrega la racionalidad. Advirtamos pues desde ahora que los elementos indicados no son idénticos entre sí.

Así pues, "la persona denuncia lo que hay de más perfecto en toda la naturaleza, a saber, un sujeto coronado de racionalidad" (St. Tomás, Ia., q. 29, a. 3). Por lo mismo: "el nombre de persona queda reservado a las substancias que poseen esa cosa divina, el espíritu, y, por esta razón, cada una es por sí sola un mundo superior a todo el orden de los cuerpos, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad, no es na parte de este universo". (Maritain, Tres Reformadores, 30). La racionalidad hace que la persona "se eleva más allá de los horizontes de la naturaleza sensible, participe en el misterio de las esencias espirituales, devenga insondable como el Espíritu puro del cual es reflejo" (Lachance, El Humanismo Político de St. Tomás, I, 157). La persona "deviene trascendente, se evade de lo terres-

tre y va a perderse en lo Infinito" (Id., 157). Esta racionalidad, según la filosofía tomista y cristiana, es propia de un alma espiritual e inmortal. La idea de persona está unida a esas dos cualidades. La dignidad del hombre reside propia y precisamente en la subsistencia, es decir, en la capacidad para existir en sí de esa alma espiritual (Maritain, id, 31). Por consecuencia, "toda doctrina política que ignora la naturaleza racional del hombre, que niega, por consecuencia, su dignidad y su libertad, está viciada en la raíz y sume al hombre bajo condiciones inhumanas" (De Konink, La Primacía del Bien común, p. I). Sólomente en la medida en que se posee "un alma que es un espíritu" (Maritain, Los Derechos del Hombre, 13), el hombre puede ser distinguido de los animales y de las cosas.

El alma humana, la persona humana, aspiran naturalmente a realizar sus fines. "El hombre sólo será verdaderamente persona en la medida en que su comportamiento ético traduzca en acción la realidad metafísica de su espíritu (Maritain, Para una filosofía de la persona, 138). Este comportamiento se dirige tanto a la vida social como a la vida sobrenatural. "El hombre es un animal político, es decir, que la persona humana reclama la vida pública, la vida en sociedad". (Maritain, Derechos, 18). "La ciudad en tanto cuanto merece su nombre es una sociedad de personas humanas" (Id, 18) y se forma "como una cosa exigida por la naturaleza" (Id, 18).

Por lo demás, ya se sabe que el hombre ha sido creado por Dios para un fin eterno. Cada uno "es puesto en la medida de poseer el Infinito para sí, adquirir la posibilidad de ponerse en relación personal con el

Principio y el Fin de las cosas". (Lachance, id. 172). Por el hecho de poseer un intelecto, "el individuo humano es capaz de alcanzar su último fin". (Id, 172). "La persona pide ver la causa primera en su esencia, pide ser libre sin poder pecar, pide no sufrir, no morir. Estas aspiraciones de la persona habrían quedado insatisfechas por siempre en el estado de naturaleza pura. La gracia... nos hace tender hacia un estado final en que aquellas quedarán satisfechas de manera sobrabundante por un don que supera toda la naturaleza, porque es participación formal de la deidad". (Maritain, Para una filosofía, 72).

De este modo resulta que la personalidad supone algunas cualidades especialísimas. La persona es subsistente (se mantiene en la existencia "como un todo independiente (más o menos independiente), en el todo del universo y frente al Todo trascendental que es Dios" (Maritain, id, 132). La noción de persona "implica, así la de totalidad e independencia". (Maritain, Derechos, 73). Es lo más completo que hay en la naturaleza. Al existir en sí misma se revela incommunicable, es decir, que "mi naturaleza es mía, mi substancia es mía, mi existencia es mía, de tal modo que en el acto de existir no puedo comunicar con nadie ni con nada". (Maritain, Para una filosofía, 133). La subsistencia, la totalidad, la independencia, la incommunicabilidad, la autonomía son todas notas que constituyen la persona, relativamente si se trata de una persona creada, absolutamente si se trata de Dios.

Estos elementos no implican ausencia de toda comunicación. "La personalidad es un todo, pero no un todo cerrado, es un todo abierto. Tiende por naturaleza a la vida social y a la

comunidad". (Maritain, Derechos, 17). Por esta razón, la sociedad es un conjunto que reúne a todas las personas y puede definirse como "una sociedad de personas", un "todo de todos". (Maritain, id 18).

Hasta aquí tenemos el primer plano de aspiraciones propias de la persona: el de la sociedad temporal (en el que quedan incluidos los grupos inferiores y cuya regla se aplicaría aún a una suerte de comunidad como es la Iglesia). La persona aspira a realizar su bien, es decir, su fin. Al reunirse en sociedad, crea de inmediato un "bien común", es decir una finalidad que es propia del todo social y en el cual participan las personas individuales. El bien personal de cada hombre no puede ser ni inferior ni superior al bien común de la sociedad de personas humanas. Ello porque la personalidad constituye una perfección que, en este caso, se da en cada uno y en todos a la vez. El bien propio y la obra propia de la sociedad de personas "son y deben ser, por esencia, humanos y, en consecuencia, se pervierten si no contribuyen al desarrollo y mejoramiento de las personas humanas". (Maritain, Derechos, 19). "Este bien común no es el bien de los particulares y que no sería más que el bien de la colectividad considerada como una especie de singular". (De Konink, id, 9). "El bien común de la ciudad no es ni la simple reunión de los bienes privados, ni el bien propio de un todo que (como la especie, por ejemplo, en relación a los individuos o como la colmena en relación a las abejas) se relaciona con él y sacrifica a las partes a sí" (Maritain, id., 22).

El bien común pertenece, pues, a los hombres individualmente considerados, pero no como si el bien total de cada uno de éstos fuese sumado a los otros, ni tam-

poco como si fuera independiente de ellos, a la manera de una entidad apartada e incomunicable, sino, por el contrario, como aquello que realiza las aspiraciones personales, o sea comunes, de cada uno y de todos. De allí que el bien común es tal "como el medio universal de conocimiento" (de Konink, id, 54). "Es común al todo y a las partes" (Maritain, La personne et le bien commun, 45). "Si la sociedad humana fuese una sociedad de puras personas, el bien de la sociedad y el bien de cada persona no serían más que un solo y mismo bien" (Maritain, id., 53). El tipo de sociedad que de aquí resulta se define como "personalista y totalitaria". (Maritain, id, 58). Ella, junto con representar los derechos y libertades de la persona atendida su naturaleza espiritual, tiene por fin una "obra común". El carácter de comunitaria le viene de que reconoce el bien común "como superior al de los individuos" (Maritain, Derechos, 58). Para el Padre Lachance, la idea de bien común se caracteriza también "por su aptitud a la distribución y a la participación". Participan en él todos aquellos que realizan el ideal de la persona.

Sin embargo, toda esta concepción permanece en un plano metafísico. Quiere eso decir que se trata más bien de una ordenación ideal. Define las relaciones entre la sociedad y sus miembros bajo el supuesto de que todos éstos fuesen personas y tuvieran, por tanto, el comportamiento ético que a ellas corresponde. En la práctica, la cosa es mucho más compleja.

La persona humana es parte del todo social y del todo que forma el universo creado. Es un elemento que entra a constituir uno y otro. Si es elemento o parte, parece que los todos de que aquí

se trata debieran ser superiores a ella. Pero, Santo Tomás había dicho que "la persona es lo más excelente que hay en toda la naturaleza". Y aún agregó que "un bien de gracia es superior a todo el universo". La persona, en tanto recibe el don de la gracia, tendría, pues, que serlo. De allí que surja la cuestión de saber si la persona singular está ordenada a la ciudad y al universo o si éstos es hallan ordenados a aquella. A primera vista, se presentan textos contradictorios. Santo Tomás dice, en una parte, que la persona singular "se compara a la comunidad como la parte al todo". La primacía del bien común se revela aquí bastante neta. En otra parte, sin embargo, dice que el hombre no se ordena a la sociedad política según todo su ser. Queda pues algo que escapa a la primacía de la sociedad. Se dice también con frecuencia que "la ciudad es para el hombre y no el hombre para la ciudad". Pero se agrega, por otro lado, que el hombre "es parte de la ciudad y así su ser pertenece a la comunidad" (Santo Tomás, cit. por Lachance, II, 611).

¿Cómo resolver los equívocos teóricos, en presencia de una realidad que no hace sino ofrecer conflictos entre la sociedad y sus miembros?

Maritain utiliza aquí una distinción. "El yo humano está tomado entre dos polos: el polo individuo o individualidad y el polo persona o personalidad" (Para una filosofía de la persona, hum., 124). El nombre de individuo es común al hombre y a la bestia y a la planta y a la molécula y al átomo" (Id, 31). Denota simplemente la indivisión de cada cosa y el hecho por el cual esta cosa se distingue de otra que posee su misma naturaleza dentro de una misma especie o género. ¿Por qué se dife-

rencian Juan y Pedro? No porque son hombres, sino porque cada uno es un hombre determinado. Según la filosofía tomista, la individualidad, en los seres creados y materiales, proviene de la "materia prima". Se diferencian, en efecto, porque cada uno se constituye por una determinada cantidad de materia que le es propia.

En tanto que individuo cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un punto singular de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, cuyas leyes sufre; está sometido al determinismo del mundo físico. Pero cada uno de nosotros es también una persona y en tanto que persona no está sometido a los astros, subsiste entero en la substancia misma del alma espiritual y ésta es en él un principio de unidad creadora, de independencia y de libertad". (Maritain, *La persona et le bien commun*, 31).

Esta distinción entre individuo y persona fué ya propuesta por el P. Garrigou Lagrange. Es aceptada también por de Konink. Sin tratar explícitamente el asunto, éste revela de modo implícito su opinión. Bien que el hombre, el individuo, el miembro de familia, el ciudadano civil, el ciudadano celeste, etc., sean el mismo sujeto, son normalmente diferentes" (Id., 66).

"Lo que los personalistas entienden por persona es en verdad lo que nosotros entendemos por puro individuo, todo material y substancial encerrado en sí, y reducen la naturaleza racional a la naturaleza sensible que tiene por objeto el bien privado". (Id., 67). Más aún: "El bien del hombre puramente hombre, según el sentido que le acuerda Santo Tomás en los textos citados, no es otra cosa que el bien que le conviene en razón del individuo".

(Id., 69). "El bien común no puede jamás ser subordinado a este hombre puramente hombre".

Aquí vemos que la idea de persona está separado de la de "puro individuo" y que el bien individual o "bien privado" es otra cosa que el bien personal o común (declarados idénticos en textos ya referidos). Asimismo, el autor liga el "bien privado" a la naturaleza sensible, esto es, a la materia. La igualdad de puntos de vista con Maritain es perfecta.

Asimismo, el Padre Lachance—que según veremos, se pronuncia expresamente contra la distinción — reconoce, fuera de polémicas, su necesidad. "Si enseñada se concentra la atención sobre los caracteres particulares con que ella (la naturaleza en el hombre) reviste al concreto se obtiene la naturaleza individual. Si en fin se observa que ella es sujeto del ser, del pensamiento y de la acción, se llega a la idea de persona" (Id., I, 130. En la página siguiente, explica que el hombre no está en sociedad por sus "inclinaciones egoistas e individuales", sino porque tiene un "ideal intelectual, moral y artístico". "Sin bienes espirituales, le bastaría, como a los animales, vivir en estado gregario" (Id., 131). La comparación con el siguiente pasaje de Maritain viene de inmediato a la memoria.

Por lo demás, el padre Lachance atribuye a la materia "el relente de miseria que conserva siempre nuestro saber" y "la capa de impenetrabilidad contenida en el universo sensible" (Id., 154). Es, en el fondo, la misma idea de Garrigou y Maritain sobre las deficiencias humanas provenientes de su individuación por la materia.

Por último, el Padre Valbuena O. P. se expresa el respecto de manera clara y categórica

“La persona dice más que substancia individual o individuo de la naturaleza”. “Si el constitutivo de la persona se identificara realmente con la substancia individual sería inexplicable el misterio de la Encarnación”. El Padre Valbuena recurre directamente a Santo Tomás y señala una larga serie de citas. (Suma Teológica, Tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos).

La distinción entre individuo y persona es un producto de la capacidad abstractiva. No se trata de separar dos substancias o entidades que dividen al ser humano. “Notemos bien que no se trata de dos cosas separadas. No hay en mí una realidad que se llama *mi* individuo y otra realidad que se llama *mi* persona. El mismo ser todo entero es individuo en un sentido y persona en el otro. No distinguimos la personalidad y la individualidad en el ser humano como se distingue el hidrógeno y el oxígeno en el agua” (Maritain. Para una filosofía de la pers. hum., 136).

¿Para qué sirve, en suma, esta distinción? Para explicar las relaciones entre la sociedad y sus miembros. Dijimos que el bien personal de un hombre jamás se opone al bien común de la sociedad. Pero, en cambio, el bien del “puro individuo” (de Koinik), las tendencias “egoístas” (Lachance), la “individualidad” (Maritain) sí entran en conflicto con aquel. Del mismo modo, un poder público que no realiza el bien común caerá en conflicto con el bien personal de cada ciudadano. Por esto se puede decir que el hombre, en cuanto individuo, es decir, en cuanto se atiende a sus intereses egoístas, utilitarios, está sujeto al bien común temporal y éste prima sobre él. Pero el hombre, en cuanto persona, no está bajo la primacía del bien común, sino en

absoluta coincidencia con él y ambos bienes se complementan y se envuelven recíprocamente. Por último, la persona sobrepasa el bien común temporal de la ciudad, en cuanto tal, por todo aquello que la conduce a un fin sobrenatural y, en este sentido, la persona y su bien priman sobre la comunidad temporal. De allí que el Estado no puede legítimamente presionar la conciencia de alguien para que enseñe “matemáticas leninistas”, como dice Maritain, ni para que profese una concepción religiosa en la cual no cree.

Del mismo modo, el hombre, como individuo físico, está ordenado al bien del universo, en el sentido de que forma parte del conjunto de los elementos naturales y sufre sus leyes. Pero, la persona humana vale más, en cuanto persona, que toda la materia junta.

Sin esta distinción entre individuo y persona y sin la diferencia de planos entre lo temporal y lo sobrenatural no es posible explicar las contradicciones señaladas, ni se da cuenta del hecho de los conflictos reales entre sociedad e individuos, ni tampoco se refutan las concepciones individualistas de los pensadores modernos.

En resumen, la doctrina del personalismo tomista afirma: 1.—la identidad final del bien de la persona y el bien común social; ambos son la misma perfección mirada, una vez, desde el punto de vista de un sujeto singular y, otra, desde el punto de su participación por muchos; 2.—La primacía del bien común sólo se refiere a los hombres considerados en sus inclinaciones particulares opuestas al bien común; 3.—La primacía de la persona dice relación sólo con la existencia de un poder que suprime los valores de la persona-

lidad; 4.—Lo anterior supone una igualdad de planos: el orden temporal queda siempre subordinado al sobrenatural y, en consecuencia, el bien de la persona singular (una persona determinada) y el bien común temporal han de analizarse según el plano natural o sobrenatural de que se trate; 5.—De todos modos, el bien común divino se confunde —según la misma regla del N.º 1— con el bien de la persona singular en cuanto ésta aspira a su fin último, que es Dios.

De acuerdo con todo lo dicho, el individualismo consistiría en dar el primado al individuo sobre la persona, o lo que es lo mismo, sobre el bien común de la sociedad de personas. De allí que, en los regímenes liberales, se declare teóricamente intocable al ciudadano, que no exista una obra común por realizar, que la iniciativa particular no organizada se tome como la regla automática de todo orden social.

El totalitarismo, por su parte, consistiría en una especie de reivindicación del bien común, llevada, sin embargo, a tales extremos que, sobrepasando sus propios límites, sacrificaría la personalidad y, por lo tanto, el bien común. La sociedad totalitaria es aquella que, con el pretexto de recuperar la persona y salvarla de la anarquía, esclaviza al hombre desde el punto de vista del interés común. La sociedad individualista es aquella que, también con el pretexto de recuperar la persona y salvarla de la tiranía, niega al hombre la posibilidad del orden social y, por cierto, lo esclaviza en mil formas encubiertas.

* * *

II.—OBJECIONES.—

La exposición precedente muestra cómo hemos podido definir las notas del personalismo recu-

riendo a diversos autores. Maritain, de Konink y Lachance han sido los principales. Hé aquí, sin embargo, que los dos últimos son presentados comúnmente como las autoridades en las cuales se funda la crítica de aquella doctrina. Más aún, Charles de Konink escribió su libro "Primacía del Bien común", con el objeto deliberado de refutar las tesis del personalismo. Una polémica entre él y el padre Eschmann se siguió sobre este asunto. ¿Cómo explicar tales hechos, en vista de la coincidencia esencial existente entre dichos autores? Analizaremos aquí las objeciones propuestas por de Konink y Lachance; agregaremos también las que han formulado dos autores argentinos: el jesuita Ismael Quiles y el doctor Julio Meinvielle.

A.—El anti personalismo de De Konink.—En cuanto a este autor, la situación es muy sencilla. Como excelente tomista que es, él no podía dejar de sustentar la tesis de que el bien de la persona humana se identifica con el bien de la sociedad de personas humanas. En efecto, él mismo recuerda, — como ya dijimos — el problema del conocimiento. Aquí la esencia del objeto toma la forma de la idea universal o del objeto singular, según se la considere en la inteligencia o en la realidad exterior. La "personalidad" puede, asimismo, ser concebida en un hombre determinado o como participada por muchos: en el primer caso, su bien es el de una persona singular; en el segundo es el bien común. En ambos, sin embargo, hay identidad de naturaleza entre uno y otro bien.

¿En qué consiste, pues, la primacía del bien común a que de Konink se refiere? Sencillamente en la primacía del bien común sobre el bien del "puro individuo". De Konink ha confun-

dió personalismo con individualismo y ha imputado al primero la tesis de que el bien del individuo es superior al bien común. En efecto, si existe una cierta primacía del bien común y ésta no consiste en la relación que hay entre bien común y persona, no resta sino la superioridad del bien de la sociedad sobre el bien particular que pueda hacer valer un individuo en cuanto se opone a aquél. Algunos textos esclarecerán la cosa:

“El bien común difiere del bien singular por esta universalidad misma. Tiene razón de sobreabundancia y es eminentemente difusivo en sí en tanto que es más comunicable; se extiende más al singular que el bien singular: es el mejor bien del singular”. (Prim. del Bien común, 8).

El bien común es superior al bien singular, en primer término, por el hecho de abarcar una multiplicidad de seres y no uno sólo. “El bien común difiere del bien singular por esta universalidad misma”. (Prim. del Bien común, 8).

Los seres son más perfectos en la medida en que su apetito se extiende a un bien más alejado de su bien singular. En otras palabras, mientras más perfecto es un ser “más dice relación al bien común” (id., 14). Los irracionales no tienen un bien común; las personas sí lo tienen. Estas últimas pueden, sin embargo, “preferir el bien de sus personas al bien común, adhiriéndose a la singularidad de su persona...” “La sola singularidad no puede ser la razón per se (del individuo)” (id., 15).

“El bien común es en sí y para nosotros más amable que el bien privado” (id., 17). Por eso, “una sociedad constituida de personas que aman su bien pri-

vado por encima del bien común, o que identifican el bien común al bien privado, es una sociedad, no de hombres libres, sino de tiranos”. (id., 19).

Estas citas y otras muestran, que, en el pensamiento de de Konink, la oposición que se trata de esclarecer es siempre la que hay entre el bien común y el bien singular o, como él dice, de “la persona singular” o también el “bien privado”. En ninguno de éstos casos se trata de oponer la personalidad a la sociedad, el bien de la persona humana al bien común de la sociedad. Pero la primacía del bien común sobre el bien del individuo no es una tesis personalista, sino su negación. De Konink ha probado así ampliamente lo que se proponía, bajo la única reserva de que su ataque se dirigiera contra él y no contra el personalismo.

La diferencia entre este autor y los personalistas se reduce así a un equívoco. Y puede afirmarse que el error del notable escritor canadiense proviene de no haber distinguido en forma totalmente lúcida la individualidad de la personalidad. De allí que se vea obligado al empleo de una terminología confusa, como es la expresión “una persona singular” o “el bien privado de una persona”, etc., lo cual si bien es claro para quien lea sin prevenciones, puede resultar causa de oscuridades en el caso de que consciente o inconscientemente se pretenda aprovechar el sentido ambiguo de la expresión. Así, “persona singular” quiere decir, sin duda, individuo en cuanto opuesto al bien común, pero la circunstancia de ir mencionada la palabra “persona” podría hacer creer que el autor está oponiendo la persona al bien común y dando a éste una primacía que sólo tiene respecto de

los bienes individuales y egoístas del hombre.

Charles de Konink no ha dejado de reconocer el hecho de que la persona humana posee un bien trascendente, el bien que consiste en su fin último, o sea Dios. Tampoco pudo dejar de reconocer que, en cuanto tal, el bien de la persona humana sobrepasa el de la sociedad temporal. Eso es tan cierto que, en caso contrario, no se habría podido decir: "Obedeced a Dios antes que a los hombres". Ahora bien, era preciso, en tal caso, aceptar la tesis de que el bien común social no prima sobre el bien trascendental de la persona. Evidentemente, el asunto —conocidas ya las ideas ejes— no resultaba difícil de comprender. De Konink comete, sobre este punto, el error de no decir con claridad que la tesis anterior es exacta, sino que procura mantener la integridad de su principio verbal e insiste en que el bien común prima sobre el de la persona. Mas, como no existe prácticamente la posibilidad de mantener sin nuevas explicaciones esta afirmación después de que se ha reconocido la trascendencia del bien supratemporal, desplaza la cuestión hacia otro terreno y la resuelve diciendo que el bien de la persona no prima sobre el bien común, ya que la sociedad debe estar ordenada también a la realización de los fines últimos del hombre y, por lo tanto, en la medida en que ellos no fuesen realizables, la sociedad no estaría dispuesta de acuerdo con el verdadero bien común.

El argumento es sin duda, exacto. Pero, sin duda también el personalismo no lo niega. Maritain habla de una ley que llama de transgresión y según la cual "es esencial al bien común favorecer su progreso (el

de las personas) hacia los bienes absolutos que trascienden la sociedad política". (La personne et le bien commun, 68). No se resuelve pues con esta tesis la discrepancia. La cuestión se referiría sólo al hecho de que la persona humana tiene finalidades que sobrepasan los objetivos temporales de la sociedad y que, en esta misma medida, es preciso considerar la superioridad del bien de la persona respecto de ese bien común temporal. Ello no impide de ninguna manera que, en el plano de la vida sobrenatural se constituya de nuevo una relación entre bien trascendental de la persona y bien común trascendental. "A este nivel superior hé aquí que la persona de una comunidad nueva, cuyo bien será entonces a su turno más elevado" (Id., 73).

B.—Las tesis del P. Lachance.—Este autor parece ser el promotor de una serie de argumentos que más tarde se han repetido mucho. Su afirmación fundamental es, por cierto, la que ya conocemos: bien común de la sociedad y bien de la persona humana coinciden. Existe "una coincidencia perfecta entre el bien último de la persona humana y el bien propio del Estado" (Hum, polit. de St. Tomás, I, 141). El método aristotélico-tomista "permite percibir claramente que si no hay más que identidad material y parcial entre el bien propio de las personas y el bien común, hay sin embargo identidad formal y perfecta entre su bien último natural y aquel cuyo artífice es el Estado" (Id., 141).

A pesar de esto, el Padre Lachance habla continuamente, en su libro, de la primacía del bien común sobre la persona. "Nosotros no admitimos que ella sea (la persona) el primer principio del orden político; afirmamos, al

contrario, que ella es el sujeto gobernado por este orden y que debe conformarse a él. Del mismo modo que mantenemos la prioridad del orden de la naturaleza sobre los individuos irracionales del universo material, así mantenemos la prioridad del orden político-moral sobre los individuos racionales, designados con el vocablo de personas" (Id., 133). La "identidad formal y perfecta" se convierte en prioridad del bien común sobre el bien de la persona, lo cual como se observa surge del equívoco entre individuo y persona que Lachance no advierte.

En todo caso, lo que importa es que el P. Lachance desarrolla ya el falso argumento que reprochamos a de Konink, supone también que los personalistas afirman una primacía de la persona sobre la sociedad. De allí que se proponga refutar a quienes "se han comprometido sobre esta vía de la subordinación del Estado a la persona".

Por nuestra parte, sabemos ya de sobra que se trata de un error flagrante de los críticos. No volveremos sobre él.

El P. Lachance analiza también algunos argumentos personalistas. Se refiere por ejemplo a aquél cuyo fundamento está en la siguiente frase de Santo Tomás. "El hombre no está ordenado a la sociedad política según todo su ser, ni según todo lo que es en él". Lachance dice, al respecto, que este texto no demuestra que la persona es superior a la sociedad, sino sólo que hay allí una regla para apreciar el mérito o demérito de los actos humanos ante Dios. La explicación es falsa porque el problema del mérito o demérito de los actos está resuelto, en el texto citado, en función de la tesis general ya dicha, a saber: hay algo en el hombre que sobrepasa

el marco temporal de la sociedad. Esta regla permite solucionar la cuestión del mérito de las acciones humanas y por las mismas razones, su validez como principio esencial, para resolver el problema del bien común, permanece intacto.

Lachance intenta, asimismo, contestar el argumento que sigue: la persona humana tiene una finalidad extratemporal que es Dios, está referida a un Todo trascendente, tiene una dignidad absoluta, es capaz de alcanzar su último fin. De allí, entonces, los personalistas concluyen que la persona es más que la sociedad. El P. Lachance contesta que la persona no es en sí capaz de alcanzar tales objetivos. Ello ocurre sólo por intermedio de la gracia. "En efecto, no es la persona como tal lo que está ordenado a la visión inmediata de Dios, sino la persona que posee la gracia y las riquezas indecibles que la acompañan".

Por nuestra parte, recordemos que en el texto de Maritain más arriba citado (Para una filosofía de la pers. hum., 72) en el cual establece las aspiraciones sobre naturales de la persona, incluye precisamente el don de la gracia como aquello que permite la relación con el Absoluto. No hay, pues, diferencia en este punto. La tesis personalista se limita a decir que, en la medida en que se posee un bien trascendental, divino — sea por naturaleza, sea por la gracia de Dios —, la persona sobrepasa el plano de los valores de la sociedad temporal y esta no puede legítimamente, en este punto, coaccionarla o limitarla.

Los errores del P. Lachance se extienden también al problema de la individualidad como opuesta a la personalidad. El niega el valor de esta distinción. Ob-

jeta a ella que no es posible "oponer" el individuo a la persona, ni menos formular una antítesis. Por el contrario, sostiene que, en el hombre, "la causa propia y exclusiva de la diferenciación numérica, de la autonomía, y de la incomunicabilidad de las personas de la misma especie, reside en la individualidad de sus principios materiales" (Id., I, 113). La felicidad, el destino eterno, etc., pertenecen al hombre en cuanto individuo. "Es el individuo en nosotros el que es persona, es él quien tiene una suerte sublime y por consecuencia, ha de soportar las consecuencias de sus actos" (Id. I, 114).

El P. Lachance cree, por último, falsa la suposición personalista de que sólo el individuo está sometido al Estado y que, en cambio, la persona escapa a su dominio y aún le es superior (Id., 98 y III).

Estos argumentos no pueden dirigirse contra un personalismo como el de Maritain. Recordemos la cita de "Para una filosofía de la persona humana", p. 136. No se trata de una oposición de dos substancias separadas, sino de dos conceptos que expresan algo real: la individualidad puede ser separada abstractamente de la personalidad con el fin de explicar hechos, que, en caso contrario, no serían explicables.

Por lo demás, nadie niega que es el individuo humano el que está llamado a la felicidad y a la gloria eterna. Ni tampoco que la personalidad se da en un sujeto individual. Porque no se trata de una "persona" abstracta, sino de una persona real y concreta, la que existe en Juan, Pedro o Diego. Pero, este ser individual de tal nombre no aspira a la felicidad y a la gloria

eterna más que por cuanto a su individualidad se ha añadido algo que es justamente su personalidad. Si sólo fuese individuo no habría, para él, tales bienes. Es evidente que los argumentos del P. Lachance son idénticos a aquellos otros mediante los cuales el empirismo vulgar ha pretendido refutar las nociones fundamentales de la filosofía escolástica.

Por último, digamos que la imputación de ese dualismo en virtud del cual se suponía que sólo el individuo está sometido a la sociedad y la persona le es superior, revela una incapacidad sorprendente para comprender una tesis como es, por ejemplo, la de Maritain. El asunto ha sido ya tratado. Volvemos a puntualizar: el hombre en sus tendencias individualistas, exclusivas y egoístas, se opone al bien común de la sociedad y ésta puede limitarlas; el hombre, en cuanto persona y en sus aspiraciones temporales, se identifica con el bien común de la sociedad, el hombre, en cuanto persona y en sus aspiraciones sobrenaturales, no está sometido al bien temporal de la sociedad. Esta debe ordenarse para que el hombre pueda realizar, en lo posible, tales aspiraciones y éste, a su vez, al gozar de ellas identifica su bien trascendente con el bien común trascendente de todas las personas humanas, que es Dios.

Los errores del P. Lachance resultan así absolutamente inexcusables o asombrosos.

C.—La Crítica del R. P. Ismael Quiles.—El P. Quiles reproduce los mismos argumentos e interpretaciones (La esencia del tomismo, p. 343-344). Al presentar sus propios argumentos dice también que la personalidad "es la individualidad llevada a su más alto gra-

do". Eso no es exacto. La personalidad acompaña, sí, a la individualidad. Pero ésta no define a aquella ni vice-versa. Ambas juntos constituyen el grado más alto de seres: los seres racionales, lo cual no impide que el entendimiento las separe en cada caso.

Otro argumento del P. Quiles consiste en decir que es falso atribuir al individuo todo lo malo y a la persona todo lo bueno, pues hay mal y bien en cada uno de ellos. Maritain escribe: Comprendemos bien asimismo que la individualidad material no es ciertamente algo de malo en sí. ¡Nó! Es algo de bueno, puesto que es la condición misma de nuestra existencia. Pero es justamente en orden a la personalidad que la individualidad es buena, y lo que es malo es dar preponderancia, en nuestra acción, a este aspecto de nuestro ser" (La pers. et le bien commun, 36).

D—La crítica del Dr Meinville.

— En su libro "Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana", el Sr. Meinville desarrolla, amplía y detalla todos los argumentos que en esencia hemos refutado. Sostiene, asimismo, los errores de interpretación a que hemos aludido. No nos interesa, pues, seguir el hilo de cada uno de sus argumentos. Nos detendremos sólo en algunos aspectos que harán más palpable la ausencia de valor de crítica contra el personalismo.

El autor mencionado descalifica sus propias posiciones, en torno al problema de la individualidad y la personalidad, en una nota puesta al pie de la página 23. Allí dice: "Al sostener tan categóricamente que no hay distinción entre individuo y persona, suponemos que se trata de

un hombre concreto y singular porque es manifiesto que hablando en general el concepto de individuo, que es aplicable a los accidentes y a las substancias irracionales, tiene una extensión mayor que el de persona, que sólo se aplica a las substancias irracionales". De nuestra exposición anterior se deduce con claridad, nos parece, el hecho de que lo que "es manifiesto" para el señor Meinville es justamente lo que ha servido de base a los personalistas para proponer la distinción que él niega. No se trata, en efecto, de otra cosa que de la circunstancia señalada: ya que individuo y persona no son lo mismo, cabe distinguir ambos aspectos en un ser que, como el hombre, es indiscutiblemente ambas cosas a la vez. Agreguemos aún que es absurdo hablar de una posibilidad "en general" de hacer la referida distinción, para luego negar que ella sea admisible en un "hombre concreto y singular". Este, por ser individuo y persona, proporciona la oportunidad de aplicar la distinción entre ambos conceptos reconocida por el autor.

El señor Meinville pretende, asimismo, probar su tesis mediante el argumento que sigue: la individualidad de que hablan Maritain y Garrigou Lagrange no es la única. Existe otra en virtud de la cual toda substancia se individualiza por sí misma. Así el ser humano se individualiza por su misma substancia y en consecuencia, todo lo que constituye su substancia, incluida la personalidad, concurre a la individualización. No sería posible establecer entre ellas distinción de ninguna especie.

Respondemos brevemente: la substancia se individualiza por sí misma en oposición al accidente que sólo se individualiza

en otro. Este necesita, en efecto, reposar en una substancia, el color blanco en la muralla, para poder individualizarse. De todos modos, la substancia está sometida al principio de individualización que es la materia sellada por la cantidad. En consecuencia, cuando se afirma que la substancia se individualiza por sí misma sólo se está oponiendo su naturaleza a la del accidente; pero ello no altera el hecho de que, en suma, la individualidad de la substancia proviene de la materia cuantificada ni tampoco, por cierto, el de que el planteamiento de esta nueva cuestión no tiene nada que ver con la tesis de Garrigou y Maritain, ya que éstos se refieren al individuo que resulta por la aplicación de la cantidad a la materia prima.

Señalamos, por último, que los errores de fondo van acompañados en el señor Meinvielle con procedimientos polémicos inaceptables. Al tratar el argumento de que la persona humana alcanza el Absoluto sólo por la gracia de Dios, ataca a Maritain acusándolo de reproducir la herejía de Pelagio, ya que, para él, la persona humana, por sí misma, sin necesidad de la gracia, podría alcanzar su fin último, que es Dios. Con el objeto de comprobar su argumento cito el pasaje de "Para una filosofía de la persona humana, 72", que mencionamos más arriba. Pero corta su cita justamente donde Maritain agrega, sin más distancia que un punto seguido, la frase siguiente: "la gracia... nos hace tender hacia un estado final en que aquellas (las aspiraciones sobrenaturales de la persona) quedarán satisfechas de una manera sobreabundante..." **El crítico trunca la frase con el objeto de hacer decir a su autor**

lo contrario de lo que dice en el mismo texto que aquel está citado. No creemos que pueda haber una prueba más palpable de que se está cometiendo un error absolutamente voluntario.

CONCLUSION.—

Estas largas explicaciones eran necesarias. Queda, nos parece, en descubierto el error que, dentro del tomismo, sirve de base a las críticas del personalismo. Concluyamos que no habría sido posible una tergiversación tan evidente sin que se mezclaran razones más vitales que las exigencias de orden teórico. En el fondo, se trata, a nuestro juicio, de dos bandos cuyas tendencias políticas podrían caracterizarse así: los personalistas procuran fijar los derechos de la persona humana con el objeto de oponer una defensa al avance de cualquier totalitarismo. Su régimen político se apoya en la idea de una comunidad espontánea y libre, en una inspiración profunda del espíritu, en el respeto a la conciencia humana — la condenación de los métodos de fuerza que caracterizan a nuestro tiempo. Los antipersonalistas conservan el gusto de la exterioridad religiosa y pretenden apoyar de hecho las fuerzas del autoritarismo católico, aún cuando haya que llegar a la dictadura más formal. El caso del régimen español es el ejemplo vivo que sirve para separar ambos bandos. Y es también la causa en virtud de la cual se conserva, contra un autor como Maritain, tal odiosidad que se le rebate aún en las mismas cosas que los críticos acepten cotidianamente.

Nos ha parecido necesario agregar estas palabras para que el problema quede totalmente planteado.

VOCACION Y RESPONSABILIDAD DEL PROFESIONAL CATOLICO

por *William THAYER ARTEAGA*

(Extracto de la relación del tema desarrollado en el Congreso de Profesionales Católicos)

El fin último subjetivo del Hombre es la Felicidad, que sólo se encuentra en Dios, por lo que Este constituye nuestro fin último objetivo. En cuanto creatura, el hombre participa de la finalidad de la Creación, que es manifestar la Gloria de Dios, rindiéndole como creatura racional y libre culto de alabanza que constituye la gloria formal.

En esta vida, el hombre tiene como fin último, tender a la perfección moral (virtud), iniciando desde ahora el testimonio de alabanza a las Perfecciones del Creador, haciéndolas reflejarse en su Obra, que son las creaturas y, particularmente, en su creatura predilecta, el Hombre, único que puede analógicamente ser imagen de la Sabiduría y de la Bondad de Dios.

De lo dicho tenemos que la Vocación esencial del Hombre es su llamado a la perfección, pero, en un más estrecho sentido, vocación es el llamado que cada Hombre recibe para tender a su perfección, mediante el desarrollo de sus particulares potencias, talentos o aptitudes, en un lugar determinado y en un tiempo o época determinados y en el campo total de su vida: como hombre, hijo, vecino, nacional, ciudadano, amigo, estudiante, profesional, jefe, laico o religioso.

La Vocación profesional, o llamamiento a desempeñar un cierto tipo de trabajo, encasillable con mayor o menor exactitud dentro de los moldes de una profesión o de un grupo de profesiones, constituye sólo un capítulo, bien que fecundo en consecuencias, de la historia de nuestra integral vocación. Ella consiste en la misión de cumplir con el deber del trabajo, en aquel campo que, por corresponder más adecuadamente a nuestras aptitudes e inclinaciones, permita un mayor acercamiento a nuestra concreta perfección integral y una mejor colaboración al bien común de la sociedad en que vivimos.

Para el cristiano, toda esta concepción se encuentra superada o dignificada por la elevación entera de su actividad al orden sobrenatural de la Gracia. La Gloria de Dios se ha de manifestar por la incorporación de sus hijos adoptivos al Cuerpo Místico de Cristo. De este modo, la Belleza Increada y Perfecta, de la cual dan una pálida imagen la belleza y perfección de las creaturas, se refleja adecuada-

mente, como en un limpio espejo, en la Belleza y Santidad del Cristo Total, y la fealdad y malicia del Pecado, se redime y paga, con los méritos infinitos de Cristo, única vía de salvación. La vocación, para el cristiano, consiste en ser el miembro del Cuerpo Místico que Dios quiere que seamos y nuestra perfección cristiana se ha de medir por el grado de nuestra incorporación a El y no por la naturaleza de la función encomendada.

La vocación profesional, que descubrimos en nosotros por la posesión de inclinaciones y aptitudes para una actividad u oficio suficientemente conocidos, está siempre subordinada, como medio a fin, a nuestro objetivo último de perfeccionamiento integral, de donde resulta que, si por circunstancias especiales no podemos seguirla, nuestra finalidad no está definitivamente troncada, sino que debemos buscarla por otros caminos, quizá más abruptos y menos útiles socialmente hablando, pero aún en la soledad de una prisión injusta puede el ser humano acrecentarse día a día, en su perfeccionamiento moral, si nuestra profesión lejos de cumplir la función de medio adecuado a nuestro perfeccionamiento, nos lo obstaculiza, más vale dejarla, como más vale perder la vista o las manos, y entrar ciego o manco en la vida eterna, que con dichas facultades perdernos para siempre. Afortunadamente el hombre encierra tesoros insospechados de readaptación profesional y la elección de carrera, que debe ser facilitada por una suficiente y práctica Orientación Profesional, aunque importantísima, no constituye un hecho que, regularmente, envuelva el peligro de un error irreparable. Todo oficio encierra aspectos, proyecciones o posibilidades que permiten a quien lo ha escogido, buscar con ciertas expectativas un camino adecuado de perfeccionamiento. Esta amplitud de posibilidades humanas, frente a los estrechos marcos de cada profesión generalmente considerada, ha llegado a hacer creer a algunos en la "versatilidad profesional", negando la realidad de las vocaciones profesionales. El error se disipa considerando que ésta consiste no en la correspondencia con uno o dos o tres de los treinta o cuarenta mil oficios clasificados, sino en la mejor aptitud y el mayor agrado, para alcanzar el cumplimiento de nuestro fin humano y social dentro de cierto tipo de actividades, con preferencia a otro u otros. En todo caso: toda aptitud profesional supone una capacidad moral de ejercicio, esto es, una aptitud de sacrificio personal y social en dicha actividad, de donde las virtudes morales que principalmente pone a prueba la profesión, han de ser particularmente poseídas y desenvueltas por los que la escojan.

Entre los muchos problemas que plantea el ejercicio profesional, conviene destacar una vez más que éste es un medio de ganar el Cielo y no un medio de ganar dinero simplemente. La profesión no debe ser un paréntesis en nuestra vida moral, sino el medio propio y principal

de desarrollarla. Por igual razón, la retribución profesional ha de estar subordinada y hasta eclipsada, por el sentido misional de la carrera. No puede ni debe haber diferencias entre la atención gratuita que se presta a los pobres, o la que se presta a los adinerados. Si alguna la hubiera, deberá ser en favor de aquéllos que más directamente reflejan la imagen de Cristo y más estrictamente necesitan de nosotros. Los deberes profesionales, no llenan nuestra vida: hay deberes cívicos, familiares, nacionales, universales o humanos, que trascienden la profesión. Mal haríamos en descuidarlos, por buscar un hipertrofiado brillo profesional, pero igualmente censurable es descuidar los deberes de justicia conmutativa que nos obligan a una suficiente preparación profesional y a una adecuada eficacia en el ejercicio de la misma profesión, por atender a otros anhelos, por elevados que sean. "No hemos de hacer males, para que vengan bienes".

En general, un reordenamiento de las actividades de cada grupo profesional o gremio y de la integridad de éstos, como clases en la sociedad, debe tener una influencia decisiva en la acertada solución de los problemas críticos de orden técnico, jurídico, económico, moral y de toda especie que vive el mundo. Pero, sin una inspiración cristiana de estas acciones, emanada de una corporación de profesionales católicos, firmemente establecida sobre las sólidas bases de la enseñanza de la Iglesia, corremos el riesgo de agregar una profesión más en la caldera de los problemas sociales, que, lejos de acelerar el movimiento de la Comunidad en busca de su Bien propio —el Bien Común de la Sociedad Civil— puede producir un estallido fatal.

Sin temor de exagerar, creemos que se puede concluir, que en manos de los Intelectuales y Profesionales Católicos, está hoy como nunca, la palanca decisiva de nuestra ruina o nuestra salvación como pueblo de civilización cristiana.

EL PREMIO NACIONAL DE ARTE

Camilo Mori, pintor joven

Cuando estas breves líneas se publiquen, ya habrán aparecido en los diarios y revistas docenas de artículos, de entrevistas y de notas sobre la personalidad y el Arte de Camilo Mori. El Premio Nacional de Arte ha lanzado a Mori a las primeras planas de los periódicos. Expertos críticos han analizado su obra, curiosos cronistas han buceado en su vida privada y —caso insólito en la historia de los Premios— todo el mundo parece haberse mostrado de acuerdo en el merecimiento del pintor de Valparaíso para tan alta distinción.

Nos falta la autoridad suficiente para analizar de nuevo la extensa, la infatigable labor plástica de Mori. Otros lo han hecho ya y nadie seguramente con la brillantez y la profundidad de Antonio Romera. Sólo queremos insistir con unas palabras, sobre el título de esta nota: "Camilo Mori, pintor joven".

A pesar de su blanca cabeza —o acaso, tal vez, por eso mismo— Mori es un pintor que nos pertenece, que es nuestro, de las nuevas generaciones de artistas. Sensible y pleno de sabiduría, el laureado artista busca incesantemente nuevas formas, nuevas síntesis, nuevas conjugaciones del color. Su obra entera —observada con atención— ofrece una continuidad indudable, un concepto perdurable y único; pero su morfología es diversa, como si formas opuestas lucharan dentro del pintor imponiéndole un constante cambio de presión. Pintor de nuestro tiempo, abierto a la incesante búsqueda de nuevas modalidades expresivas que caracterizan a la época actual, Mori habla un lenguaje nuestro, vive nuestro siglo y se le vé apoyando y alentando a los artistas jóvenes; velando por ellos y trabajando junto a ellos.

Por eso celebramos desde estas páginas el alto Premio que el Estado ha concedido al maestro. El talento, la modestia, la perpetua inauguración de su espíritu creador, se unen en él con singular justeza. Es ejemplar, creemos nosotros, que el Premio Nacional de Arte haya recaído este año sobre Camilo Mori, este muchacho que pinta tan bien, desde hace tanto tiempo...

D. C.

NOTA: Para consultar una documentación completa sobre la vida y la evolución plástica de Camilo Mori, recomendamos la excelente monografía de Antonio R. Romera, ilustrada con dibujos del artista y con reproducciones de sus óleos. (Volumen II de los Cuadernos Del Pacífico, Santiago. 1949).

EL PREMIO NACIONAL DE LITERATURA

por *Hernán POBLETE VARAS.*

El Jurado encargado de discernir el Premio Nacional de Literatura, ha tenido este año un gesto tan inusitado como plausible. Con lo que llega a ser —al menos en apariencia— un cambio en el espíritu mismo de la institución, ha entregado el literario trofeo a un escritor que estaba lejos de ser, o parecer, postulante a tal galardón: José Santos González Vera.

José Santos González Vera ha publicado dos libros, algunos cuentos y artículos sueltos, y es colaborador permanente de una revista de importancia. Y aunque el nombre de ésta habla mil lenguas, González Vera ha realizado su tarea en su silencio de artesano. Sus éxitos han sido tan poco espectaculares como su vida de autodidacta. Sin encerrarse en una torre de marfil, ha cuidado también de no encaramarse a una tribuna. No ha hecho escuela ni ha perorado. Y probablemente muy pocos se hubieran ocupado de él, de no ocurrirle, como en el banquete bíblico, el hecho repentino de verse convertido en el primero entre los convidados.

Leer sus libros es sorprenderse. He aquí un chileno que escribe sobre nuestro pueblo sin que sus personajes hablen un lenguaje entre comillas. Nuestro campo desfila por sus breves imágenes liberado de criollismo. Cada una de sus páginas, maduras, sencillas, hermosas, tiene la clara perfección de un agua de curso sereno. No poetiza, no idealiza, ni descompone. Realista sin pasión, escéptico sin soberbia, va dando una lección de estilo sin retórica a cada vuelta de hoja.

Se ha dicho que el Jurado del Premio Nacional le ha escogido no tanto en atención a sus méritos, como para sacudirse por el expeditivo medio de adjudicarlo el codiciado Premio, el enjambre de las presiones, influencias y consejos de poderosos círculos. Triste cosa sería, de ser verdad, pues, si esto disminuye el mérito del favorecido, contribuya enormemente, por otra parte al desprestigio de nuestros medios literarios y de nuestros autores, que aparecen dispuestos a mover resortes de toda naturaleza para inclinar, hacia personajes ya determinados, el favor del Jurado.

Pero, cualesquiera que fuesen las razones que han movido a éste último, la elección ha sido bien hecha y establece un precedente de importancia.

El Premio Nacional de Literatura iba camino de convertirse en una suerte de jubilación: “¡Señor, Ud. ha trabajado ya veinte años y cuatro mil páginas... descansen todo lo que pueda en la paz que le otorga esta corona de cien mil pesos chilenos!”

Esto es absurdo. El Premio debe tender a honrar los resultados y no la labor. Y es más absurdo aún si se considera que este Premio es otorgado una vez al año, en otros términos, que cada doce meses es necesario buscar en Chile un autor de cierto nombre y mucha obra, para dar por cumplida su tarea.

Es necesario cambiar por completo el espíritu que anima a la ley que creó esta recompensa. De otro modo, nos veremos precipitados en el ridículo, que no hace mucho señaló Subercaseaux, de que en muy pocos años más sólo haya en nuestro país escritores coronados con el Premio Nacional de Literatura.

El Jurado de 1950 ha señalado un camino. He aquí un autor que es destacado entre sus colegas, y señalado ante el público, como digno de aplauso. Se le consagra, no se le extingue. Se le señala un camino, no se le detiene. Se le encumbra, pero no se hace de él un monumento. Así lo habrá comprendido González Vera, y así debiera entenderse en definitiva el Premio Nacional.

Y si se le entiende así, es necesario cambiar el sistema. Prémiese la obra o el autor de mayor importancia en el año. (No se le señale a nadie el final de una carrera, porque en esta carrera no hay final. Y cada muchos años, diez, quince o veinte, entréguese, al que tribunales más amplios y universales que un simple jurado, consideren como el más notable hombre de letras, un galardón definitivo y verdaderamente provechoso.

Si se ha de premiar la labor de una Gabriela Mistral, o de un Pablo Neruda, el actual premio es ridículo. Y es más ridículo que, al año siguiente, se haya de escoger entre la muchedumbre de los escritores chilenos, a aquel que más se destaque, para colocarlo de una plumada a la altura de talentos de alto vuelo.

El escándalo que la designación de González Vera ha provocado en círculos y cenáculos es digno de ser aprovechado para enmendar el espíritu del Premio fiscal, dándole un cauce más ancho y más preciso, que realice el milagro de acabar con las bajas querellas que, año tras año, se producen en torno al codiciado galardón.

MAS EN TORNO A "DEMOCRACIA Y HUMANISMO"

por Jaime CASTILLO VELASCO

En un número anterior de "Política y Espíritu" se publicó un comentario nuestro sobre el libro de Ismael Bustos: "Democracia y Humanismo". Dijimos allí que se trataba, a nuestro juicio, de una buena síntesis del pensamiento político que obedece al nombre de "socialcristianismo". Agregamos también que la obra carecía de originalidad y que el autor pudo haber aprovechado para desarrollar un pensamiento más personal el amplio material bibliográfico de que dispuso. Especialmente, cabía notar la excesiva tendencia a seguir en la exposición de los problemas particulares, el pensamiento y el texto de Jacques Maritain.

Ismael Bustos ha querido recoger nuestras rápidas apreciaciones en un artículo que el lector encontrará en el número anterior de "Política y Espíritu".

Se observará allí que el autor de "Democracia y Humanismo" indica dos críticas que le habrían sido hechas por el señor Correa Pastene y por el que esto escribe: una, la de falta de originalidad; otra, la de haber compuesto un "buen tratado de social cristianismo", elogio que, como se había visto, el autor no desea aceptar.

Por nuestra parte, no creemos necesario insistir sobre la primera de dichas objeciones. Al respecto, nos parece que toca al lector efectuar las comprobaciones del caso. Ismael Bustos, por su parte, dice que la crítica es aceptable. Pero, agrega en seguida, que él se aparta en algunos puntos del pensamiento de Maritain. Ha silenciado, sin embargo, dichos puntos y, por lo tanto, el lector se queda con la impresión que surge de los textos mismos. Esta no puede ser otra que la que ya indicamos en nuestra crónica.

La segunda objeción es de mayor interés. Ella supondría una incomprensión padecida por los críticos respecto del significado del pensamiento que alienta en "Democracia y Humanismo".

Quisiéramos indicar que todo el problema se reduce, a nuestro juicio, a una pura cuestión terminológica. El razonamiento del autor es sencillo: "social cristianismo" es el conjunto de proposiciones contenidas en las Encíclicas sociales; éstas se encuentran concebidas desde un punto de vista teológico y no político; luego, el "social cristianismo" no es un pensamiento político propiamente tal. Ahora bien, como el libro de Ismael Bustos no se propone plantear las cosas desde el punto de vista teológico, sino desde el político, resulta que toda insi-

nuación en el sentido de que su libro es un aporte al pensamiento "social cristiano" constituye una básica incomprensión de sus intenciones.

A este respecto, he aquí algunos esclarecimientos:

1º—Aceptamos plenamente la distinción entre un punto de vista teológico y otro puro y simplemente político en cuanto a los problemas de que aquí se trata. Las dieciséis páginas de la Introducción de Ismael Bustos son, por lo tanto, aceptadas y conocidas por nosotros. Ellas, en el fondo, no hacen más que transcribir, sintetizados y adecuados, los textos respectivos de Maritain, cuyas citas pueden confrontarse según las propias indicaciones del autor.

2º—De aquí se desprende que no son los conceptos contenidos en dicha Introducción los que permitirían resolver la dificultad propuesta por el autor. A nuestro juicio, lo que hay es que él ha dado importancia excesiva a una pura cuestión de palabras. En efecto, si previamente se define el texto de las Encíclicas como "socialcristianismo" y si luego se reconoce que dichos documentos papales pertenecen a un punto de vista teológico, es evidente que el "social cristianismo" resulta ser así una concepción que no se halla en la línea de los propósitos perseguidos por Bustos en su libro.

Pero, sin duda, este razonamiento puramente formalista no sirve para darle razón en lo esencial. Es evidente que cuando se habla de "social cristianismo" se designa un cuerpo de doctrinas y de actitudes prácticas que sobrepasan largamente el marco de los textos encíclicos. Estos pueden constituir uno de los aspectos de la concepción política llamada "socialcristianismo", pero que ellos sean una Teología Política, y no una Política propiamente tal, no excluye que aquella palabra designe, en el hecho, el conjunto de las tesis teológicas, filosóficas y políticas inspiradas en el Cristianismo.

El aporte de Ismael Bustos no consistiría, pues, en haber distinguido entre Teología y Política, ni tampoco en haber señalado la diferencia metodológica entre las Encíclicas sociales y cualquiera otra obra de filosofía política cristiana propiamente tal. Nó, su aporte consistiría en decir (lo que, por cierto, va contra una opinión ya muy generalizada) que el nombre de "socialcristianismo" ha de reservarse exclusivamente para las Encíclicas sociales.

Tal resultado parece no tener la importancia que el autor ha querido darle ni tampoco, creemos, es suficiente para rechazar la apreciación expuesta por nosotros en el sentido de que "Democracia y Humanismo" es una obra que servirá a muchos para conocer el pensamiento social cristiano.

ORIGINALIDAD Y POSIBILIDADES DEL ARTE CINEMATOGRAFICO

por J. R. ECHEVERRIA YAÑEZ

El presente ensayo sólo pretende aportar algunos datos y reflexiones para la mejor comprensión del arte cinematográfico y de sus posibilidades de desarrollo. En él me limitaré, por tanto, a considerar ciertos aspectos técnicos y estéticos del cinematógrafo y su aptitud para traducir las exigencias culturales de nuestro tiempo, prescindiendo, por ahora, de la importancia sociológica que reviste, en cuanto permite hacer llegar determinados sentimientos e ideas a un auditorio universal, sin distinción de culturas, países o clases (1).

I.—NATURALEZA Y APTITUD EXPRESIVA DEL LENGUAJE CINEMATOGRAFICO

Todo arte, por su virtud de sugerir una esencia emocional, puede ser comparado a un lenguaje: la obra artística tiene el mismo papel que la materia verbal en el lenguaje oral o escrito y debe ser trascendida por la comprensión estética en busca de la significación afectiva que el artista ha querido expresar. No obstante, la comparación resulta especialmente adecuada en el caso del cinematógrafo (2); desde luego porque, lo mismo que el lenguaje propiamente tal, admite un uso no artístico, meramente informativo de hechos o de conceptos, pero además, y sobre todo, por cuanto se desenvuelve cronológicamente. En efecto, el cinematógrafo, que, en cuanto ofrece una representación del espacio, está relacionado estrechamente con las artes plásticas, es

ante todo un arte temporal, es decir, que opera, al igual que la literatura y la música, mediante la creación de una síntesis puramente mental de imágenes sucesivas. Pues así como el lector de una novela o de un poema integra en una unidad de sentido las imágenes de lo que lleva leído con las que su lectura actual le sugiere, y quien escucha una sinfonía ha de sintetizar las imágenes sonoras que le son ofrecidas sucesivamente para captar la significación musical, el espectador de cinematógrafo se eleva a la conciencia de la significación cinematográfica a través de la síntesis de las imágenes visuales y auditivas que se le presentan (3).

(1) Sobre la posibilidad de este doble punto de vista para abordar el fenómeno cinematográfico, véase el artículo de J. J. Rinieri, "Présentation de la Filmologie", en "Revue Internationale de Filmologie" (Presses Universitaires de France), N.º 1, pág. 88.

(2) Se ha abusado bastante de esta comparación, tal vez por la inclinación natural del pensamiento a explicar lo nuevo por lo conocido. Véase, por ejemplo, la obra de Gilbert Cohen-Séat, "Essai sur les Principes d'une Philosophie du Cinéma", Introduction Générale" (Presses Universitaires de France) y cf. Caveing, "Dialectique du Concept de Cinéma", "Rev. Int. de Filmologie", N.º 1, pág. 74-75.

(3) Debe observarse que el elemento visual prevalece sobre

Tal es el **montaje** cinematográfico: la sucesión de vistas, en distintos planos, de diversos aspectos de un objeto, de diversas manifestaciones de una situación dramática, de diversas actuaciones de una persona, sincronizadas con palabras o sonidos que colaboran para formar en el espectador un conjunto de imágenes audio-visuales significativas, ha de conducir, mediante su integración sintética, a la comprensión final del sentido de toda la obra (4) El poder sugestivo de cada imagen depende, pues, de la sucesión en que interviene (secuencia) y del sentido de ésta.

Cabe aquí distinguir: a) las imágenes en sí mismas, en cuanto mera distribución de formas y colores en la pantalla; b) la significación inmediata, en cuanto tales imágenes representan hechos, cuerpos, movimiento, etc., y c) la significación mediata, en cuanto los hechos, cuerpos o movimientos representados, a su vez, signos en relación a la esencia emocional que la obra se propone expresar. Ahora bien, el carácter temporal del arte cinematográfico radica en que la significación —inmediata o mediata— de cada imagen no queda agotada en su sola presencia, pues influye sobre el sentido de las que le preceden o le siguen y sufre a su vez su influencia; en otras palabras, la imagen es sólo un dato, en sí mismo incompleto y oscuro, que las imágenes anteriores o posteriores de la obra vienen a iluminar e interpretar. Cada imagen visual desempeña, así, en el cinematógrafo un papel análogo al de una nota en la música; es sólo un elemento que el creador debe utilizar combinándolo con otros, hasta formar una sucesión coherente que equivale a la melodía musical. Mas no puede exa-

gerarse esta analogía, pues las diferencias son tan notorias como las semejanzas: desde luego en la música falta casi siempre la significación representativa en el sentido (b) mientras su omisión —vale decir, la vinculación directa de la imagen (a) con la esencia emocional (c)— sólo se ha intentado excepcionalmente en el cinematógrafo por vía de ensayo (5).

el elemento sonoro en la medida en que hay movimiento representado, debido a una preferencia inconsciente de nuestra atención. La comprensión de esta ley psicológica debe llevar a los autores cinematográficos a colocar el acento de importancia en la acción visible más que en el diálogo o en la música, de modo que el elemento sonoro venga a acentuar o a comentar el dramatismo visual, sin sobreponérsele. Es ésta una importante diferencia del cinematógrafo con el teatro, pues en éste la función dramática está siempre entregada al verbo. Después del abuso que se ha hecho del diálogo verbal, desde la invención del cine parlante, será útil que el cinematógrafo se imponga la tarea de reconquistar el silencio. Cf. René Clair, "Caractères du Récit cinématographique", "Revue du Cinéma", N.º 4, y artículo publicado en "Le Temps" (París) el 18 de Junio de 1932.

(4) Sobre el principio del montaje, véase el libro de Eisenstein, "El sentido del Cine" (Ed. Lautaro, Buenos Aires), pág. 7 y siguientes.

(5) Recuérdese, por ejemplo, el film "Ballet Mécanique" (1924) de Fernand Léger, con fotografía de Man Ray y Dudley Murphy, que constituye según su autor una tentativa para "libe-

Entre estas imágenes hay siempre una, privilegiada, que da la clave de la totalización que el autor quiere producir. Esta imagen identificadora puede ser anunciada por las que le preceden, si se desea producir un montaje claro y seguro, o surgir de pronto para alterar el montaje previsto, si se quiere un efecto sorpresivo, ya sea cómico o dramático. Por lo demás, gracias a una mayor educación del público, algunos momentos de la serie normal pueden ser suprimidos del todo o sólo insinuados (elipsis cinematográfica), sin que ello afecte a su intelección. Así, puede omitirse uno de los elementos de una determinada relación causal; por ejemplo, presentado el efecto, el autor puede confiar en que la imaginación del público va a poner la imagen-cause, sin necesidad de que sea mostrada, o vice-versa (6). En términos generales, el montaje nunca se hace sólo con las vistas del film, sino también con otras que el espectador imagina; la película es un sistema de estímulos para una síntesis en que intervienen no sólo los elementos que se ofrecen al espectador elaborados sino también otros, que su fantasía agrega. El montaje viene, pues, a ser, hasta cierto punto, una creación personal de cada espectador. Varía en cada individuo en función de su estado de ánimo momentáneo, de su temperamento, de su experiencia personal, de su instrucción, de la raza y el área cultural a que pertenece, etc. (7).

Esta incertidumbre del montaje, empero, representa sólo un cierto juego dentro de los límites del sentido general que el artista ha conferido a su obra. A veces el autor será tan claro y preciso que la imaginación del espectador no podrá sino colaborar con él; otras, en cambio,

permitirá cierto equívoco, dejará insinuados varios montajes, todos igualmente legítimos, de modo que los espectadores puedan elegir entre ellos o, al menos, confrontarlos.

Mas, en la medida en que el cinematógrafo sea un arte, el autor no puede dejar de hacerse presente de un modo personal, imprimiendo a la obra un sentido. Aun en el film documental y realista esta presencia se manifestará en el orden que se impone a la narración, en la diversidad de planos, en el criterio con que los hechos aparecen seleccionados, en el modo como el

rar los objetos". "El verdadero cinematógrafo, explica Léger en "Peinture et Cinéma" (1925), es la imagen del objeto totalmente desconocido a nuestros ojos y que es emocionante si se la sabe presentar". Aplicando estos conceptos, se creó en Francia, entre los años 1925 y 1923, toda una escuela destinada a cultivar lo que se llamó "cinematógrafo abstracto". A ella se entroncan, en mayor o menor medida, los films de Henri Chomette ("Juegos de luz y velocidad", por ejemplo), algunos de Germaine Dulac ("Tema y variaciones", "Arabesque", "Disque 957") y los de Eugène Deslacs ("La noche eléctrica" y "Marcha de las máquinas").

(6) Raymond Bayer, "Observation liminaire sur le filmologie", en el libro citado de Gilbert Cohen-Séat.

(7) Véase, para encontrar ejemplos de lo afirmado, el artículo de John Maddison, "Le cinéma et l'information des peuples primitifs", en "Rev. Int. de Filmologie", N.º 3-4, pág. 304 y sgts.

tiempo de la acción relatada se contrae, dejando de lado lo que se ha considerado insignificante, para dar lugar al tiempo propio del relato, etc. Ello ocurre con mayor razón cuando la obra se propone lograr una expresión poética; la personalidad del artista se revelará, entonces, en las metáforas a que recurre, mediante la presentación sucesiva o simultánea de objetos unidos por un mismo simbolismo emocional; en la articulación peculiar del flujo de las imágenes en diversos ritmos y en el modo de rimar las secuencias, es decir de provocar la recapitulación en el espectador mediante el retorno periódico de imágenes análogas.

En este aspecto, propiamente creador, el artista cinematográfico cuenta con recursos expresivos aún apenas utilizados; puede por ejemplo, alterar nuestra visión normal mediante la distorsión lírica de los cuerpos: puede privarlos de su aspecto cotidiano y rodearlos de un aura mágica, aterradora o erótica; puede humanizar las cosas materiales hasta hacer de ellas personajes del drama o, por el contrario, tratar a los seres humanos como simples elementos decorativos. Puede, en suma, dirigir, conforme a un estilo propio, la atención del espectador, para que éste tenga la conciencia de que el artista está ahí, hablándole a través de la visión cinematográfica.

II.—ENRIQUECIMIENTO DE NUESTRAS POSIBILIDADES PERCEPTIVAS POR EL CINEMATOGRAFO

Una de las aptitudes más características del arte cinematográfico, que ningún otro parece poseer en igual grado, es la

de jugar con el espacio y con el tiempo, dominándolos en favor de sus propios fines.

Cabe observar, desde luego, que siendo el cinematógrafo una arte temporal, la representación de un "espacio estático" no es jamás cinematográfica. Lo peculiar del cinematógrafo es la animación temporal del espacio, es decir, radica en la representación de movimientos o de cambios cualitativos.

En cuanto al movimiento, él puede estar en el objeto de la visión cinematográfica, en su sujeto, es decir, en la cámara misma, o en ambos (8). De aquí fluye, pues, la posibilidad de una representación del espacio más rica y compleja que la visión plástica habitual; gracias a su movilidad, la cámara puede descomponer el espacio visual, trasladando el punto de mira, darnos la impresión de que recorremos las distancias que nos

(8) La posibilidad de tomar vistas con la cámara en movimiento fué descubierta casi simultáneamente con el cinematógrafo mismo (ya en 1896 el operador Promio tomó, desde una góndola en marcha, las primeras vistas de Venecia). No obstante, sólo fué aplicada en escala digna de consideración —especialmente en el procedimiento del "travelling" — por Piero Fosco en "Cabinaria" (1915), más tarde por F. W. Murnau en "Nosferatu, el vampiro" (1924), por E. A. Dupont en "Varieté" (1925) y, sobre todo, por Abel Gance en "La Roue" (1921) y en "Napoleón" (1927). Esta evolución fué interrumpida provisionalmente por la irrupción del cine parlante que, en sus primeros tiempos, obligaba a mantener la cámara prisionera en una cabina cerrada para evitar toda resonancia. En

presenta. Si, al decir de Poincaré, "el sentido del espacio se reduce a una asociación constante entre ciertas sensaciones y ciertos movimientos" (9), el cinematógrafo puede ofrecernos la representación visual de estos movimientos condensados en el espacio inmóvil; puede transmutar el espacio visual estático en las visiones dinámicas que contiene en potencia. De este modo, un mismo objeto —una obra de arte, un edificio, un cuerpo humano— puede sernos mostrado a través de una multiplicidad de enfoques, que representan sus diversos aspectos desde distintos ángulos, o a través del movimiento de la cámara recorriendo sus superficies. En este último caso, lo inmóvil puede ser analizado temporalmente, puede cobrar una perspectiva temporal de que carece por sí solo (10). Pero el cinematógrafo ofrece además la posibilidad de modificar el ritmo normal del tiempo perceptivo, retardando o acelerando la fluencia de las imágenes. Puede alterar la sincronización habitual de nuestro tiempo íntimo con el tiempo cósmico. Puede mostrarnos en un minuto una serie fáctica que duró meses o en una hora los acontecimientos de pocos segundos. Nos permite, así, analizar un movimiento en cada una de sus fases sucesivas, gracias al ritmo retardado, o sintetizarlo visualmente acelerando su representación.

En relación a los cambios en que prevalece el elemento cualitativo, esta virtud expresiva del cinematógrafo se revela particularmente pródiga en resultados. En tales cambios, el tiempo es la dimensión primordial y, por tanto, de su ritmo depende por entero la conciencia que podemos tener de ellos. Así, la transformación de la expresión de un

rostro por la experiencia súbita del dolor, del placer o de la sorpresa, mirada a través de una secuencia en ritmo retardado, constituye una experiencia infinitamente más rica que la misma visión en el ritmo normal de nuestro tiempo perceptivo. Otro tanto puede decirse de la condensación de este tiempo mediante el ritmo acelerado: mostrarnos el florecimiento de un arbusto como una fulgurante explosión de colores o el crecimiento o la transformación de un ser humano a través de años en sólo unos pocos minutos, importa crear percepciones de que careceríamos sin el cinematógrafo. Es recomponer lo real según nuevos ritmos más accesibles a nuestra conciencia para extraer de él todas sus significaciones. Es tras-

cuanto a la división del relato de planos, ella aparece por primera vez en las obras de los ingleses Smith y Williamson, más sólo es aplicada en gran escala, con el consiguiente enriquecimiento del lenguaje cinematográfico, por D. W. Griffith en "The birth of a Nation" (1915) y por Cecil B. de Mille en "The Cheat" del mismo año.

(9) Henri Poincaré, "Der niéres penseés" ("L'espace et le Temps").

(10) Haciendo seguir a la cámara la trayectoria del movimiento de la atención sobre la superficie de la tela, según la expresión de Eisenstein (ob. cit., pág. 179 y sgts.), se puede obtener, mediante el cinematógrafo, una comprensión estética más perfecta de las obras de la pintura. Ello ha sido realizado por Enrico Grass y por el suizo Curt Oertel en Italia, por Thomas Bouchard y Paul Haessaerts en Francia y por el Museo de Arte Moderno de Nueva York.

poner a la escala de nuestra vista una mutación que, por demasiado rápida o demasiado lenta no admitiría de otro modo el análisis o la síntesis visual.

Por otra parte, siendo la placa fotográfica más sensible que el ojo humano, el cinematógrafo puede traducir visualmente fenómenos que no podríamos ver sin él. Puede así aproximarnos al mundo microscópico confiriéndole una dimensión humana. Puede superar la insuficiencia de nuestra percepción visual, reproducir para nuestra vista procesos físicos y biológicos normalmente invisibles; registrar, por ejemplo, una visión con ondas electro-magnéticas que no impresionan nuestra retina. Además, puesto que la cámara no exige del medio, para su funcionamiento, todas las condiciones que requiere la vida humana, puede penetrar, trabajando automáticamente, en mundos que el hombre no puede alcanzar. Puede explorar para nosotros los más hondos espacios submarinos o recorrer los espacios siderales. Puede mostrarnos, por ejemplo, la visión a distancia de nuestro propio planeta o las alteraciones que sufre el aspecto de las cosas a ciertas grandes velocidades que el hombre no podría resistir.

Por último, el cinematógrafo puede hacernos comparar, mediante la alteración variable de los ritmos y de los planos, lo que normalmente carece para nosotros de analogía. La contracción y distensión a voluntad del espacio y del tiempo nos creará un universo en que lo más rápido será sincronizado con lo más lento y en que lo más pequeño comunicará con lo más grande, en que la abertura de una flor durará tanto como un esbozo de sonrisa, y en que la vida de los bacterios será yuxtapuesta a los movimientos de los astros.

Si es verdad, como parece serlo, que el progreso espiritual del hombre va unido a la dilatación y afinamiento de sus posibilidades de percepción visual, se comprende que el desarrollo del cinematógrafo pueda constituir una verdadera mutación psicológica para la especie humana. La evolución cultural, en este aspecto, parece ir dirigida hacia una progresiva independencia de la percepción óptica respecto de las limitaciones espacio-temporales del sujeto. La invención del espejo, que hizo posible la vista por reflexión a voluntad, marca sin duda una etapa en este camino. Pero la verdadera liberación de la vista parece ocurrir en nuestra época, no tanto por la extraordinaria ampliación de la percepción visual que importan ciertos inventos y descubrimientos (el microscopio, los rayos X, el radar, etc), como por la posibilidad de registrar una visión desde un aparato dirigido a distancia, y sobre todo por la que aporta el cinematógrafo de crear nuevas percepciones y analogías mediante la contracción y distensión artificial del espacio y el tiempo. Se nos ofrece, así, además de nuestra visión propia y normal, la posibilidad de conferir realidad perceptiva a una visión hipotética, según la fórmula: esto vería yo si estuviera en tal punto del espacio, si viviera en tal instante, si mis sentidos estuvieran condicionados según otro orden, etc. Si se aplican estas posibilidades a un mismo objeto se puede obtener de él una síntesis suprapercceptiva que está formada por la reunión de múltiples visiones parciales provenientes de distintos ángulos, de diferentes instantes y condiciones.

Supongamos, por ejemplo, que se nos quiera ofrecer mediante el cinematógrafo la imagen sin-

tética de un monumento: veremos aparecer lentamente sus formas, asistiremos a su construcción como al crecimiento de un ser vivo, para contemplarlo después, en su plenitud expresiva, desde múltiples lados y en diferentes circunstancias; podrá mostrársenos, luego, la descomposición de su unidad plástica por la cámara en movimiento y su relación metafórica con fenómenos de otros órdenes, geológicos, biológicos, etc.; el montaje de estas distintas imágenes nos dará, entonces, la visión integral del objeto y una totalización de su sentido independiente de las limitaciones propias de un espacio y un tiempo determinados.

El cinematógrafo viene, pues, a ser un medio de expresión privilegiado para la nueva imagen del mundo que aflora en nuestro tiempo y que exhiben la física, las artes plásticas y la arquitectura contemporáneas (11). Según esta imagen, como es sabido, el espacio y el tiempo no son realidades independientes, sino sólo aspectos diversos de un continuo único que constituye la trama misma del mundo físico. Ahora bien, esto implica la posibilidad de un tránsito entre aquello que se nos aparece como tiempo y aquello que se nos aparece como espacio; o, mejor dicho, la posibilidad de disociar el espacio temporalmente y de condensar el tiempo en espacio. De aquí, el esfuerzo del arte de nuestro siglo por encontrar una visión más rica que la que resulta de nuestras percepciones habituales en el mundo del sentido común, una visión que capte el curso de lo real como tiempo especializable y los objetos como trozos de espacio transmutables en tiempo.

El arte cinematográfico, con sus múltiples recursos apenas explorados, parece ser, precisamen-

te, el medio necesario para el desarrollo de esta nueva visión. Gracias a él podremos obtener, tal vez, esa dilatación de nuestro mundo perceptivo que la época exige de nosotros.

III—LA CÁMARA COMO PERSONAJE DEL DRAMA.

El cinematógrafo puede, también, ceñir el desarrollo temporal de las imágenes al curso de una determinada conciencia humana y no a un tiempo común; en otras palabras, puede proponer al espectador la identificación de los movimientos de su cuerpo con los de la cámara, y de su mirada con las vistas que se le muestran.

Este recurso del cinematógrafo puede ser utilizado dramáticamente. Ello significa que se puede introducir al espectador dentro de un personaje de la acción dramática, crearle la ficción de ser "otro" sin dejar de ser él mismo. En otras palabras, el cinematógrafo permite suprimir un actor que pasa a estar representado por la cámara misma (12). Utilizando el lente como la

(11) Véase el libro de Siegfried Gideon, "Space, Time and Architecture. The Growth of a new tradition", Cambridge, The Harvard University Press, 1942.

(12) La posibilidad del cinematógrafo en primera persona de singular está implícita ya en la movilidad de la cámara y en la técnica del travelling, pero sólo encuentra sus primeras realizaciones parciales en las obras de Germaine Dulac, especialmente en "La souriante Madame Beudet" (1923) y en los films "Crainqueville" (1923) de Jacques Feyder y "L'Argent" (1926) de Marcel L'Herbier. En "Napoleón" (1927), Gance busca, en varias

mirada de un personaje, se logra que el espectador se asome al mundo desde una mirada ajena. Por ejemplo, cuando aquel por cuyos ojos se desea que miremos cae al suelo, no lo vemos caer; vemos un suelo que bruscamente se levanta hasta golpear la pantalla. El relato cinematográfico adquiere, así, un dramatismo sorprendente, ya que el movimiento de la cámara no sólo ofrece una visión más variada y más rica, más conforme a nuestra percepción normal desde este cuerpo móvil que es nuestro cuerpo, sino que invita al espectador a actuar. En efecto, la función de la vista, considerada en su aspecto puramente fisiológico, consiste en anticipar sensaciones táctiles y preparar el esfuerzo muscular. El presente de nuestra vista viene, pues, a ser un futuro virtual del tacto y de la acción de nuestro cuerpo; en este sentido, puede decirse, que cada mirada es un choque o una aprehensión en potencia. Así, pues, en la medida en que el espectador se introduce en la conciencia y la situación de uno de los personajes del drama, la representación cinematográfica de un determinado estímulo visual, como si estuviera dirigida a su propia conciencia, alcanzará a preparar, por lo menos en esbozo, una respuesta orgánica adecuada.

No obstante, la visión humana supera este marco puramente fisiológico; el hombre es tal vez el único ser vivo capaz de mirar con lo que podría llamarse, paradójicamente, un interés desinteresado. Desde un cierto ángulo, su evolución puede describirse como una progresiva espiritualización de sus sentidos. La consideración estética, lo mismo que la científica, participa de

este desinterés vital. Por esto es falso definir el arte como un medio para comunicar "emociones". Si se aceptara semejante definición, habría que concluir que las novelas policiales o pornográficas, por el solo hecho de provocar el terror o la excitación sexual, son obras de arte. Y no lo son; pues, por el contrario, lo que se pide a la obra de arte es que nos muestre una esencia emocional, que dilate, por tanto, nuestra comprensión afectiva, y no que nos "emocione". La actitud estética se aproxima más, según esto, al orden del conocimiento que al de la vida sentimental y activa.

Mas, el arte de ficción — novela, teatro, epopeya, etc.— provoca siempre un doble efecto: por una parte, el lector o espectador se proyecta simbólicamente en uno o en varios de los personajes; por otra, conserva la conciencia de que esta identificación es ficticia; en otras palabras, se desdobra de tal modo que participa a la vez del plano activo de la emoción y del plano desinteresado de la comprensión emocional.

escenas, introducir al espectador en la acción. El relato en primera persona de singular sólo aspira, sin embargo, a una realización cinematográfica integral en 1940, cuando Orson Welles proyectó realizar "Heart of Darkness", y sólo cumple esta aspiración en 1946 con el film de Robert Montgomery "Lady in the Lake".

Ahora bien, el dramatismo de la obra será tanto mayor mientras mejor se realice la confluencia de estos dos planos. La identificación de la vista del espectador con la cámara en el cinematógrafo viene, pues, a acentuar esta tensión dramática: por una parte, el espectador se ve personalmente amenazado o seducido y su cuerpo se prepara ya para adoptar la conducta que la vista insinúa; por otra, interviene la conciencia de su propia situación de espectador para desinteresarlo vitalmente y favorecer la visión estética.

Naturalmente, la referencia del espectáculo cinematográfico a la conciencia del espectador como si se tratara de su propia visión, presupone un elemento convencional, ya que en la percepción de nuestro movimiento la sensación óptica se da asociada a muchas otras (kinestésicas, táctiles, etc.) que el cinematógrafo no puede proporcionar. La ruptura de esta asociación normal plantea, pues, la exigencia de que el espectador no se resista a la convención que se le propone (13). El debe dejarse engañar, especialmente, en cuanto a la participación de su voluntad en los movimientos del punto de mira. En verdad, para que la ilusión fuera completa sería necesaria una suerte de hipnosis. Es posible que, en el futuro, un cinematógrafo en relieve susceptible de contemplarse en privado gracias a la televisión, pueda provocar tales estados. Mas ello no lo favorecería como arte. Por el contrario, al suprimirse en él la ambigüedad propia de la obra artística por la exclusiva acentuación del sentimiento de realidad del espectáculo, se perjudicaría la posibilidad del efecto estético, que se funda, como ya he explicado, en la coexistencia de este sentimiento con la con-

viación de su carácter ficticio.

Identificada la cámara con la vista de un personaje, el cinematógrafo puede intentar seguir el desenvolvimiento de su vida psíquica como se da realmente, sin limitarse al solo curso perceptivo. En otras palabras, puede querer conjugar las percepciones con los recuerdos y las esperanzas, el mundo de lo ajeno con el mundo íntimo, la realidad con el sueño. No se ha encontrado, hasta ahora, sin embargo, un modo de traducir visualmente la coexistencia del mundo imaginario con el de la realidad fáctica, ni el paso del uno al otro que se expresa en los juicios: yo estaba soñando y ahora he despertado, sufrí una alucinación, pero ya terminó (14). Las sobreimpresiones, el "flou" se revelan insuficientes para diferenciar estos dos mundos. No obstante, lo que falta aquí es, tal vez, una convención claramente comprensible para el espectador. En todo caso, aun limitándose a mostrar el orden de las cosas percibidas (y el mundo alucinatorio u onírico

(13) Una falta de adaptación al convencionalismo cinematográfico inhabilita al hombre primitivo para comprender este espectáculo. A menudo, ni aún el movimiento de la cámara le resulta comprensible: un plano panorámico horizontal de una casa, por ejemplo, se le aparece como la fuga de esa casa. Para él todo movimiento ha de estar en el objeto representado. Véase artículo citado de John Maddison, en "Rev. Int. de Filmologie", N.º 3-4, pág. 308.

(14) Jacques Guicharnaud, "L'Univers magique et l'image cinématographique", en "Rev. Int. de Filmologie", N.º 1, pág. 39.

en cuanto aparece como idéntico a aquél) el artista cinematográfico puede calcular el efecto de las imágenes que ofrece sobre el público, para que la imaginación de cada espectador agregue lo que se supone que el personaje representado por la cámara recuerda o imagina. Pero aquí interviene la personalidad propia del espectador para alterar el cálculo mejor fundado: ¿quién podría prever en efecto el modo personalísimo como cada cual va a completar la vida que la pantalla ofrece fragmentariamente? Según esto, el personaje desde cuya conciencia supuesta se toman las vistas no será solamente lo que quiere el artista cinematográfico, puesto que su vida ficticia resultará construida por aquél, que proporciona sus percepciones y su comportamiento, en colaboración con cada espectador, que agrega la vida íntima, los recuerdos y la fantasía.

La aptitud para el relato en primera persona de singular crea una separación bastante marcada entre el cinematógrafo y el teatro. El espectador teatral, en efecto, está en una posición neutral frente a la acción que se le presenta; o mejor dicho: si bien simpatizará más o menos con los conflictos, sufrimientos o gozos de los personajes, no puede mirar la situación desde la conciencia de uno de ellos como el espectador de cinematógrafo. La psicología de teatro es, pues siempre, una psicología de comportamiento y no "introspectiva". Además, el tiempo de la acción teatral es el tiempo común y sólo se le puede acelerar mediante cortes introducidos en la acción —entre actos— o mediante la palabra de un relator. De aquí que la elipsis teatral consista en la eliminación completa de ciertos trozos del tiempo de los personajes a fin de

leccionar las escenas significativas (15). El cinematógrafo, en cambio, puede variar su ritmo según las necesidades de la expresión; puede insinuar ciertas escenas sin detenerse en ellas e insistir en otras; puede, por tanto, recurrir a una elipsis matizada y relativa. La diversidad de planos puede ceñirse al curso de la atención del personaje que la cámara reemplaza y la sucesión de vistas al ritmo que corresponde a su pensamiento o a su estado afectivo: así, según si este estado sea melancólico, equilibrado o eufórico, la secuencia podrá tomar un ritmo diverso (por ejemplo, el de un Adagio, de un Andante o de un Presto). En otras palabras, el tiempo del relato cinematográfico puede sincronizarse con el tiempo propio de la conciencia de un personaje, en una medida que el teatro no puede alcanzar.

Si bien lo aleja del teatro, la aptitud del cinematógrafo para el relato en primera persona de singular lo aproxima, en cambio, a la novela llamada introspectiva. Esta suele ser más rica que el cinematógrafo, por cuanto puede presentar una mayor diversidad de imágenes, y, sobre todo, los pensamientos de:

(15) Me refiero principalmente al teatro clásico y al teatro burgués del siglo XIX. No pretendo negar, por cierto, el interés de las tentativas contemporáneas destinadas a presentar en el teatro la vida interior ("Les coulisses de l'âme" de Evreinoff, "L'inconnue d'Arras" de Salacrou, a manera de ejemplos). Pero creo que en ellas el teatro invade un dominio que, por derecho propio, pertenece al cinematógrafo y sufre la influencia de éste.

personaje en toda su sutileza; pero el cinematógrafo, aunque limitado a la presentación de imágenes visuales o auditivas cuenta con la ventaja de poder ofrecerlas directamente, es decir, sin el intermediario de la palabra, que sólo cuando es utilizada poéticamente logra ser algo más que una referencia abstracta.

IV.—EL MONTAJE INTER-SUBJETIVO.

Uno de los efectos dramáticos propios del cinematógrafo es, pues, el de permitir al espectador mirar el problema ajeno por los ojos de aquel que lo vive, introducirse como sujeto en su visión. Pero, si en toda situación dramática hay un conflicto entre varios personajes, ¿por qué mirar el drama sólo desde la conciencia de uno de ellos? El cinematógrafo puede introducirnos sucesivamente en los diversos actores del drama, darnos la visión de un mismo conflicto desde distintas conciencias y ofrecernos su síntesis mediante el montaje. Un mismo hecho creará en los diversos personajes una distinta cristalización histórica; cada uno tiene una carga afectiva divergente y un impulso que contradice el de los demás, y percibe, por tanto, los datos del conflicto con cierta peculiaridad, que los demás juzgarán tal vez como una deformación en beneficio de la acción que desea justificar o de la finalidad en que está interesado. Desde sí mismo cada uno de estos personajes obedece a una estricta lógica vital que no parece admitir contradicción. ¿Qué es entonces la realidad, la situación concreta que los personajes enfrentan, considerada en sí misma, es decir, prescindiendo de la peculiaridad con que las diversas conciencias la captan? El procedimiento tra-

dicional para averiguarlo consiste en esforzarse por contemplarla con absoluta neutralidad e indiferencia: es lo que el sentido común llama una "consideración objetiva". Pero ¿se da acaso la "objetividad" sin una "subjetividad" que está interesada en ella? ¿Se puede concebir el "objeto" de otro modo que como una de las posiciones de la relación sujeto-objeto. ¿Y acaso no está esta relación impregnada de una cierta apatía o aversión del sujeto por el objeto? En otras palabras, ¿no será esta pretendida "objetividad", esta supuesta relación de neutralidad e indiferencia, una pérdida del objeto, de su auténtica significación emocional, mediante la disolución conceptual de su singularidad? En todo caso, siendo el objeto en la especie una situación dramática, un nudo de pasiones, ¿cómo pretender que el espectador se eleve a su comprensión estética si se prescinde del elemento pasional? ¿cómo podría verificarse la transposición del interés vital del personaje en el interés estético del espectador si aquél ha sido eliminado como sujeto afectivo, que, por serlo, capta la realidad conforme a cierto peculiar estilo?

El cinematógrafo puede ofrecernos el conocimiento de la multiplicidad cualitativa tal como se da a las diversas conciencias, es decir, sin la voluntad de equiparar que caracteriza al conocimiento científico; puede permitirnos coordinar en una síntesis las diversas significaciones afectivas que un hecho, una situación, un ser humano, pueden llegar a adquirir, y restituírnos así una objetividad en que aparecerá superada por integración, pero no eliminada, la relación del objeto con un sujeto determinado. Si se trata de un conflicto

dramático, el cinematógrafo nos presentará la unidad intersubjetiva de este conflicto, abordando sucesivamente el punto de vista de cada uno de los que en él intervienen. La visión desde estos distintos sujetos nos ayudará, pues, a proporcionarnos un conocimiento trágico de la situación representada, es decir, una aprehensión y justificación moral de los diversos sentimientos y exigencias que están en lucha una comprensión de que cada uno de los personajes tiene su razón profunda para actuar como actúa, que, aunque contradictoria con la de los demás, no puede sacrificar; que la colisión de ellos es, pues, ineludible y no admite una salida mundana.

Y aunque no se trate de una oposición dramática, sino de una acción vivida en común, el cinematógrafo podrá enriquecer el relato de esta acción, abordándola sucesivamente desde las distintas conciencias que la viven o la presencian.

Consideramos algunos ejemplos. Se puede concebir una ilustración cinematográfica del Quijote, que nos ofrecería en contrapunto las mismas escenas, vistas alternativamente desde la conciencia de don Quijote y desde la de Sancho. El mundo caballeresco que don Quijote ve en su desvarío, mundo moralmente jerarquizado, impregnado del sentido medioeval de la existencia, aparecería transformado en la conciencia de su escudero en el mundo común de la época moderna. Al trasladarse el punto de mira de una mónada a la otra, los castillos se transmutarían en ventas, las damas en labradoras, los gigantes en molinos de viento, los príncipes y caballeros en funcionarios y mercaderes. Este cambio de conciencia debería realizarse de tal modo que el público pudiera com-

prenderlo fácilmente, sin la ayuda de un relator. Por ejemplo, los objetos, los cuerpos y los rostros, deberían aparecer misteriosos o amenazadores cuando fueran mirados por don Quijote; chatos y bonachones, cuando los viéramos a través de los ojos de Sancho.

Puede también imaginarse lo que sería una trasposición cinematográfica de "Los Hermanos Karamazov" en que el espectador asistiera al desenvolvimiento de la acción sucesivamente a través de la conciencia de cada uno de los tres hermanos. Un mismo hecho, o un mismo personaje, habría de adquirir una fisonomía diferente según si penetrara en el mundo apasionado y turbulento, sensual y colérico de Dimitri, en el mundo radiante y confiado de Aliocha, o en el mundo pálido y enigmático, progresivamente caótico e inconexo de Iván. Las bufonías de Fedor Pavlovitch, la piedad del padre Zossima, el orgullo de Catalina Ivanovna, tendrían en estos distintos mundos una significación diversa según el temperamento y el interés propio de cada uno de los hermanos. Por ejemplo, ciertos rasgos de Gruchenka, que la hacen amable y seductora a los ojos de Dimitri, serían omitidos o deformados cuando la misma Gruchenka apareciera ante la conciencia de Iván, para quien es una mujer como muchas, porque no la ama. Pero, además, cada uno de los hermanos vive experiencias que le son exclusivas, presencia hechos que no se dan en la conciencia de los otros, tiene, en suma, un pasado propio, de tal modo que los acontecimientos que constituyen la acción común, al agregarse a estos pasados diversos, se cristalizan en cada uno de ellos con un sentido diferente. Por ejemplo, para Aliocha es

decisiva la influencia que ejerce en su vida el Venerable, y su experiencia religiosa culmina con el éxtasis en el jardín. Los hechos posteriores de su vida aparecerán, desde entonces, marcados por una tónica piadosa. Para Dimitri, por el contrario, tienen una importancia excepcional los conflictos con su padre, primero sobre la cuestión del dinero y luego en su rivalidad por Gruchenka. La certidumbre de que Gruchenka no se entregará a su padre adquiere para él el carácter de una liberación y lo lleva a correr enloquecido de felicidad hacia la fonda en que ella está con los polacos, a simpatizar allí con todos los asistentes en una suerte de orgía delirante, que se aquieta en la escena de amor, bruscamente interrumpida por la llegada de las autoridades que vienen a arrestarlo. Una sucesión de varios ritmos cinematográficos, como los distintos movimientos de una sinfonía, debería poder traducir para el espectador la significación emocional de este proceso captado desde dentro. Para Iván, por último, es decisiva su experiencia de la crueldad del mundo, y los hechos que vive, sus diálogos con Smerdyakov, el asesinato de su padre, el arresto de su hermano, sus conversaciones con el demonio, lo conducirán paulatinamente a la locura que sólo se manifestará ostensiblemente para los demás en el curso de su declaración judicial. Al introducirse la cámara en la conciencia de Iván podríamos asistir al desarrollo de la enajenación; los mismos hechos que ya nos habrían sido presentados ante la mirada de otro de los hermanos aparecerían ahora, apenas reconocibles, ante la conciencia perturbada de Iván. En definitiva, este montaje intermonadológico mostraría el esfuerzo o los fra-

casos de cada personaje en la tentativa de superar las limitaciones que su naturaleza le impone, de elevarse a la comprensión de los demás, y debería poder acentuar en el espectador esa compasión hacia el ser humano que se desprende de la novela de Dostoyevsky (14).

No parece exagerado afirmar que, por esta virtud de incorporar lo diverso en una unidad sin homogeneizarlo, el cinematógrafo puede erigirse en uno de los instrumentos de una nueva actitud cultural. Si en vez de eliminar dentro de una concepción abstracta la riqueza que nos aporta cada singular punto de vista hacia lo real, supiéramos coordinar sus datos en una totalidad omnicomprendiva, si supiéramos admitir, por ejemplo, que todo personaje o suceso histórico corresponde en algún aspecto a cada una de las versiones que recibimos de él, que el alma de una nación, de una cultura, de una ciudad, es en realidad lo que ven en ella todos los que de algún modo saben interpretarla, que cada ser humano es la síntesis nunca conclusa de lo que ofrece a todos aquellos con quienes tiene vínculos afectivos, que hay una radical heterogeneidad en lo existente, nos habríamos liberado de la ley psicológica e histórica que nos obli-

(16) Algo de lo dicho se encuentra en "Citizen Kane" de Orson Welles, pues la vida de Kane aparece narrada sucesivamente por diversos personajes que intervinieron en ella. Sin embargo, Welles, no empleó aquí la cámara como la mirada de estos distintos personajes, inhibido quizás por el fracaso de su proyecto de cinematógrafo en primera persona para "Heart of Darkness".

ga a marchar a saltos, quemando hoy lo que ayer adoramos para adorar mañana lo que hoy quemamos, habríamos iniciado el camino de un crecimiento continuo y orgánico en el orden moral y cultural.

El cinematógrafo puede ayudarnos a rechazar el hábito perezoso de la opción, estimularnos en el esfuerzo de la visión integradora. En este aspecto, corresponde muy especialmente a las exigencias culturales y a la singularidad histórica de nuestro tiempo y expresa una tendencia que se puede reconocer también en la filosofía, en la literatura y en la sociología contemporáneas.

Pero basta con estas insinua-

ciones cuyo desarrollo me apartaría en exceso de los límites en que deseo mantener este ensayo.

En él sólo he querido mostrar que el cinematógrafo es un arte cuya riqueza de posibilidades aún tenemos que descubrir. Muchos servicios puede prestar a otras artes, divulgándolas, pero tiene, además, un repertorio expresivo autónomo y en ello radica principalmente su valor. El día que cese su explotación exclusivamente comercial, que se le estudie experimentalmente en las universidades y que se forme cooperativas de artistas y de sabios para ensayar nuevas realizaciones, este valor logrará un más perfecto cumplimiento.

Diciembre de 1949.

NOTAS DE DOCTRINA MILITANTE

INTELLECTUALIDAD Y POLITICA.

“El Imparcial” de 8 de Julio publica un resumen del informe leído por el señor Julio Phillippi, en el reciente Congreso de Profesionales católicos, sobre el tema “El intelectual católico ante la acción política”.

Desarrolló allí algunos conceptos que son de indudable interés, cualquiera que sea la posición ideológica en que el lector se coloque. La idea central reside, por cierto, en principios de filosofía social tomista. El problema del bien común, como superior al del individuo e idéntico al de la persona, es expuesto de una manera clara.

Aquí lo que nos interesa es el hecho de que el relator obtuvo también algunas conclusiones de orden político práctico. Para él, el proceso social chileno se caracteriza por “la insuficiencia de las formas jurídicas”, lo cual significa que la defensa del orden legal puede constituir de hecho una acción contra la justicia. De allí que el recurso a las facultades acoradas al Ejecutivo, en el último tiempo, no sean, para el señor Phillippi, la fórmula salvadora. Por el contrario, el fracaso de tales medidas se manifestaría en el ambiente de intranquilidad que se observa hoy en día. De allí también que los movimientos sociales a que hacemos referencia no sean, a su juicio, motivo de alarma ni escándalo. En otras palabras, se trataría de ir sencillamente a la reforma del sistema legal, es decir, del sistema social imperante, como único modo de ir resolviendo los problemas que, para algunos, sólo muestran caracteres temibles. No hay más remedio que insistir en un criterio semejante,

ya que la propaganda de los sectores de Derecha, en los cuales militan también otros católicos, continúa acentuando únicamente el aspecto legalista de la cuestión.

Para el señor Phillippi, la tarea consiste ahora en trabajar porque el proceso se desenvuelva dentro de los marcos del bien común, y en tal forma que ningún grupo posponga el interés de la colectividad a fin de hacer valer los suyos.

En esta forma queda definida la situación teórica. Si el informe añadiese luego algunas indicaciones que permitieran fijar el contenido del “bien común”, en presencia de los hechos mencionados, se habría podido llegar a una amplia visión del momento. Nos parece, en efecto, necesario decir que, de una exposición puramente teórica, puede surgir la impresión habitual de que los cristianos no llevan jamás su posición hasta la realidad misma. Es conveniente, nos parece, dejar de mano la posición de árbitros que observan la lucha desde lejos y administran a los combatientes la medalla de la verdad o de la justicia. El papel del intelectual consiste, a nuestro juicio, en luchar por esa verdad y esa justicia y hacerla realidad mediante el sacrificio. Una pura posición de aislamiento ayuda al error y a la injusticia. Y, por lo demás, se hace extremadamente sensible al ataque marxista. En efecto, ¿qué responder a un marxista cuando nos dice que la lucha social se desarrolla entre explotadores y explotados y que, en consecuencia, es preciso elegir un bando, participar en esa lucha y defender la verdad desde allí mismo? El intelectual cristiano que se limitara a administrar jui-

cios morales rendirían un pobre tributo a su causa.

A nuestro juicio, el informe del señor Phillippi sirve para llamar la atención sobre este punto; es el problema de la teoría y la práctica el que está en juego. ¿Se puede defender realmente la verdad y conservar, al mismo tiempo, la luz de la inteligencia? Los marxistas no han podido conseguirlo, porque, para ellos, com-

prometerse en la lucha ha pasado a ser lo mismo que renunciar a la inteligencia y a la crítica. Los cristianos se han complacido demasiado en la actitud puramente crítica. Ha llegado el tiempo de que todos ellos muestren su capacidad para cumplir bien los dos papeles. De eso depende, en fin de cuentas, el sentido de la historia actual.

J. C.

PANORAMA NACIONAL.—

SINDICATO UNICO O SINDICATO MULTIPLE

La sugerencia hecha en Consejo de Gabinete por los Ministros falangistas de ir a la reforma del régimen legal sobre sindicatos imperante en Chile, substituyendo el sistema de sindicato único actualmente vigente, por el de sindicato múltiple o de libertad sindical, ha provocado reacciones diversas y suscitado una agitada controversia.

La primera reacción ha sido, en general desfavorable y contraria al cambio sugerido. Sectores que representan normalmente intereses y puntos de vista contrapuestos —como capitalistas e industriales y la derecha económica, por una parte, y obreros y empleados y los partidos y grupos que podríamos llamar populares, por otra, —han acogido, en su mayoría, aún cuando por distintas razones, con igual recelo y hostilidad la iniciativa referida. Hasta en el seno de la Falange Nacional, partido cuyos Ministros la insinuaran, la reforma propuesta ha encontrado cierta resistencia entre los empleados y obreros que militan en sus filas.

La verdad es que las reacciones referidas, aunque injustificadas en lo que respecta a algunos grupos, son muy explicables. Aun sin que pesaran como han pesado los intereses de ciertos partidos políticos como el comunista, es comprensible que la reacción de los trabajadores haya sido en parte y espontáneamente desfavorable al sindicalismo múltiple o libertad sindical.

Es un hecho el que en los últimos años las fuerzas que pugnan por aplastar y destrozarse el poder de los trabajadores, han influido fuertemente en todas las reformas legales que se han efectuado — por ej.: aprobación de la llamada Ley de Defensa de la Democracia y otras — y en la política antisindical seguida por el Gobierno de Concentración Nacional hasta Febrero último, y aun propugnada por ciertos sectores de la actual combinación de Gobierno. Esto ha creado en los sectores del trabajo el temor de que todo cambio o innovación no sea sino fruto de la presión o iniciativa de tales fuerzas, y, por lo mismo, esté sólo destinada a debilitar o destruir aun más las organizaciones sindicales chilenas. En las circunstancias actuales, resulta, pues, muy comprensible el que a primera vista se haya creído ver en esta reforma una nueva acción encaminada a destruir o aminorar las conquistas alcanzadas por el proletariado chileno. Tal reacción no es sino fruto de un cierto “conservantismo” que el temor ha contribuido a crear en buena parte del proletariado. El espíritu conservador es siempre fruto

del miedo, del temor a perder algo que ya se tiene. Así como los capitalistas son conservadores debido a que un cambio de la actual estructura social y económica iría en desmedro de sus intereses y los haría perder su situación de privilegio, el proletariado también sufre de "conservantismo" cuando se opone a las modificaciones o cambios debido al recelo nacido del hecho de que los efectuados en los últimos años han tendido más que nada a disminuir o dejar sin efecto las ventajas y beneficios obtenidos después de años de esfuerzos y de luchas.

La reacción de parte del proletariado chileno ante la iniciativa que comentamos, se comprende así claramente, aun cuando ello no impide que carezca de fundamentos serios.

Esta actitud se debe, además, a un error muy difundido que consiste en creer que la multiplicidad sindical se realiza a través de sindicatos industriales o de empresa. Nada de eso hay. El sindicalismo múltiple no se hace efectivo sobre la base de empresas o industrias; su fundamento central es la profesión. La libertad sindical se realiza y encuentra expresión concreta a través de sindicatos profesionales, con derecho a federarse y confederarse. Su implantación requiere, en consecuencia, una reforma total y profunda de toda nuestra legislación sindical.

Por otra parte, en los sectores antisindicalistas tampoco ha sido bien recibida esta posible reforma. También en ellos ha hecho presa el temor; el de que la libertad sindical lleve sólo a un incremento del espíritu demagógico "propio de los sindicatos", al producirse entre los diversos sindicatos o centrales sindicales una intensa competencia para conseguir más beneficios para sus respectivos afiliados. El sindicato múltiple, al parecer de los capitalistas, acarrearía un aumento de las peticiones de los trabajadores, lo que contribuiría a agravar la ya "difícil" situación creada a las industrias por los desbordes del sindicalismo. La libertad sindical conduciría sólo a la intensificación y al recrudecimiento del espíritu de lucha de las clases trabajadoras para alcanzar nuevas conquistas, debido a la pugna por conseguir adeptos que se produciría entre los diversos sindicatos y centrales sindicales.

Como se puede apreciar la sugerencia de ir a un cambio de nuestro régimen sindical ha encontrado inicialmente sólo hostilidad y oposición. Sin embargo, no ha tardado en manifestarse en algunos de los sectores del trabajo una reacción al respecto, fruto de un análisis y estudio más tranquilo del problema, que los ha llevado a concluir que bajo el régimen de libertad sindical, los derechos ya conquistados y las posibilidades de nuevos avances en el camino de su redención encontrarán una mejor y más adecuada defensa.

EL SINDICATO ÚNICO: INSTRUMENTO TOTALITARIO

No ha dejado de llamar la atención el hecho de que el régimen de sindicato único sea defendido en Chile por algunos sectores o grupos que más presumen de democráticos, siendo que tal sistema gremial ha sido y sigue siendo el régimen característico y propio de los países totalitarios. Hitler lo impuso en Alemania e igual cosa hizo Mussolini en Italia. Bajo el Gobierno del Mariscal Petain fué también implantado en Francia. En todos estos países, una vez derrotado el Eje, la presión de los trabajadores y de los partidos democráticos obtuvo el restablecimiento del régimen de libertad sindical o de sindicato múltiple, contra la oposición de fascistas y derechistas.

Hoy, el sindicato único impera como sistema legal en la España de Franco, en el Portugal de Oliveira Salazar y en la Rusia Soviética y países dominados por ella. En los demás, la existencia de una clase trabajadora libre y luchadora ha sido causa del establecimiento del régimen de sindicato múltiple, o de su restablecimiento cuando él había sido destruido por algún transitorio Gobierno dictatorial.

Al respecto, es útil recordar que en Chile el régimen de sindicato único fué implantado también bajo un gobierno de facto y dictatorial. Después, recuperada la normalidad institucional del país, se mantuvo sólo por el desinterés de los legisladores por todo lo referente a la vida gremial y por el predominio entre ellos de quienes sólo ven en los avances y progresos del proletariado, un peligro para los intereses capitalistas que representan. Así las clases trabajadoras en Chile se han habituado a considerarlo como el único posible, ignorando que en todos los países libres y democráticos, una de las más preciadas conquistas del proletariado es el haber alcanzado la sustitución de tal régimen por el de libertad sindical o sindicalismo múltiple.

De ahí que, en general, los trabajadores de todas partes del mundo hayan luchado siempre en favor del respeto a la libertad sindical. Esta es la consecuencia necesaria y corolario indispensable del derecho a sindicarse. Este sin aquélla carece las más de las veces de verdadera trascendencia y pasa a ser letra muerta, carente de significación práctica.

LIBERTAD Y UNIDAD SINDICAL

El sindicato único ha sido, como hemos visto, el régimen característico de los países totalitarios. Y ello por una razón muy simple: es el que mejor se presta para su control por el Estado; éste puede fácilmente, como lo ha demostrado la experiencia, convertirlo en un dócil instrumento de la política gubernamental mediante la intervención directa que le permite asumir su control. O bien provocando o agudi-

zando en su interior conflictos y divisiones que esterilicen su acción. Lo ocurrido a la clase obrera chilena en los últimos años es una clara demostración de la verdad de este acerto: las luchas internas la han debilitado y quebrantado en tal forma que ya no conserva ni la sombra de su antiguo poderío. Es muy fácil dividir y, así neutralizar, a asociaciones integradas por individuos a quienes no une una común ideología o programa.

La unidad por sí misma nada significa y ella jamás servirá para mantener juntos a quienes separan diferencias profundas de carácter político, doctrinario o de concepciones de la vida misma. Por el contrario, estas diferencias, cuya existencia y subsistencia es por hoy inevitable, son precisamente el arma que se utiliza para crear y agudizar los odios y las divisiones en los sindicatos y centrales sindicales.

En cambio, existiendo diversas organizaciones que agrupen en su seno a los individuos que une una ideología común, la acción no se ve ya obstaculizada por la lucha y la pugna interna y cada una de ellas actúa con férrea disciplina y gran decisión.

Ello permite, entonces, llegar fácilmente a la unidad de acción de los distintos sindicatos y centrales sindicales en torno a objetivos de carácter gremial e incluso respecto de programas prácticos de mayor amplitud. La unidad de acción es más posible existiendo pluralidad de organizaciones que respondan seriamente cada una de ellas, a intereses, doctrinas y puntos de vista comunes. La experiencia así lo ha demostrado: en Francia y en los países de Europa en general, por ejemplo, los diversos sindicatos y centrales sindicales, sin perder su independencia y sus caracteres propios y distintivos, han actuado en conjunto cuando los intereses gremiales así lo exigían.

Pocas cosas han sido más fatales a la clase obrera que la unión forzada dentro de una misma organización de hombres a quienes separan hondas y profundas divergencias. El que la ley imponga un sindicato único no ha podido impedir jamás que, en tales circunstancias, se produzcan las divisiones. En Chile hemos visto cómo las luchas entre comunistas y socialistas dentro de las organizaciones sindicales, han sido siempre causa de divisiones y rupturas. El sindicato único conduce solamente a una de dos soluciones: la división al margen de la ley que lleva necesariamente a la ineficacia, o la imposición de la dictadura de un grupo dentro del sindicato, solución esta última que es la causa de que los comunistas sean los más ardientes defensores de tal sistema sindical.

En las circunstancias actuales en Chile, el Partido Comunista tiene una razón más para oponerse enconadamente a la reforma sugerida por los Ministros falangistas. Reducidos los comunistas a la ilegalidad por la Ley de Defensa de la Democracia, encuentran en los

sindicatos el único campo posible para desarrollar sus actividades y en ellos conservan y mantienen, debido a la unidad impuesta por la ley en tales organizaciones, un control que utilizan constantemente con móviles y fines políticos y con olvido de los verdaderos intereses de la clase trabajadora. Desaparecido el sindicato único y reemplazado por la libertad sindical, se verían los comunistas reducidos a sus verdaderas proporciones en los medios sindicales y no podrían seguir actuando mimetizados como lo hacen actualmente.

No es, pues, extraño que los comunistas y quienes siguen fielmente sus consignas, sean hoy adversarios enconados de la reforma de que nos ocupamos. Los comunistas y sus simpatizantes y seguidores inconscientes, en la variada gama que existe enquistada en los más diversos grupos, en nombre de la unidad sindical, han lanzado una intensa campaña en contra de la iniciativa de los Ministros falangistas tildando a éstos de traidores a la clase obrera.

Paradójicamente, se han sumado a esta cruzada los socialistas, cuando ellos, precisamente, han demostrado y comprobado la verdad de cuanto hemos afirmado precedentemente. Cuando no pudieron imponer sus puntos de vista dentro de los organismos sindicales, y ello respecto de problemas políticos y no gremiales, no trepidaron en dividir la C. T. CH. que agrupaba a todos los obreros chilenos, formando una nueva central. Palparon en carne propia que el sindicato único conducía a la división, camino por el que ellos optaron, o a la imposición de la dictadura de un grupo; en el caso chileno, la del Partido Comunista. Sin embargo, hoy, insensibles a su propia experiencia, o víctimas una vez más de la demagogía y del simplismo que los perdieran en el pasado, se oponen a esta reforma y se unen a la campaña en su contra.

Sobre los autores de la iniciativa de ir a la implantación en Chile del régimen de libertad sindical, junto con cuantos sinceramente desean un mejoramiento y progreso efectivo de las masas asalariadas del país, recae la pesada responsabilidad de conseguir que su proyecto sea justo y debidamente apreciado por la opinión pública y que los trabajadores se compenetren de las ventajas que él significa para ellos. La realización de esta iniciativa está condicionada al resultado que se obtenga en esta tarea que es previa e indispensable y llena de obstáculos puestos por la ignorancia y la mala fe. Una reforma que no contara con el favor de los trabajadores sería, probablemente, contraproducente y podría esterilizar los beneficios que ella debiera traer consigo.

A. S. C.

PANORAMA INTERNACIONAL

¿PUEDE EUROPA SER NEUTRAL?

Junto con conocerse, hace cinco años, las noticias sucesivas de las derrotas de Alemania y del Japón, el mundo entró por el camino de un optimismo amplio y generoso. Se creía sinceramente que, en la post-guerra, podría continuar esa colaboración entre las Democracias de Occidente y la Rusia Soviética que había sido factor decisivo de la victoria. La cooperación que dos mundos filosóficamente opuestos habían realizado en los campos de batalla debía continuar, en tiempos de paz, para bien de la Humanidad.

Así nació la Carta de San Francisco junto a cuya cuna las grandes potencias demostraron sus propósitos de unidad para el futuro, logrando imponer sus puntos de vista comunes sobre los pequeños países.

Iba a ser la última vez.

Qué lejanas nos suenan ahora las bellas frases del preámbulo de la Carta: "Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas, resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra... a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana... en la igualdad de derechos de las naciones grandes y pequeñas" Y continúan los bellos propósitos: "Resueltos a practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos, a unir nuestras fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales..."

Que lejano nos parece todo eso y apenas hace cinco años que esas resoluciones fueron solemnemente firmadas por rusos, por norteamericanos, ingleses y franceses...

No es el objeto de este artículo buscar al o a los culpables del término de este estado de cosas, de este optimismo sincero que se apoderó la Humanidad y que, por desgracia, iba a tener tan corta duración. Contentémonos con constatar que, en menos de cuatro años, el mundo de las naciones unidas se transformó en un mundo dividido por una cortina de acero, en un mundo enemigo, en otras palabras, en un mundo que si bien no conoce los horrores de la guerra activa, no conoce tampoco la tranquilidad de la paz.

La guerra "fría" o la guerra "de nervios" tal es el nuevo estado jurídico en que nos estamos acostumbrando a mover y a actuar. De un lado la Rusia Soviética y las llamadas "Democracias Populares" (que no son ni democracias ni populares), del otro todo el mundo occidental. Entre ambos grupos no existen prácticamente relaciones, no se hablan, no conversan ni siquiera discuten. La Organización de las Naciones Uni-

das, que terminó prestando el único servicio de servir de tribuna para hacer pública aquella división, no presenta ahora ni siquiera esa triste utilidad.

Frente al bloque soviético, los países de Occidente se organizaron. Todos tuvieron que tomar posición. Hasta la Confederación Helvética abandonó su tradicional neutralidad para colocarse, si no jurídicamente, por lo menos diplomáticamente en el campo aliado. Esta unión tomó forma jurídica con el Pacto del Atlántico, copia ni siquiera disimulada del Tratado de Río de Janeiro, suscrito dos años antes por todos los países americanos. Los países del Continente europeo, Francia especialmente, no trepidaron en asumir los compromisos derivados del Pacto convencidos de que el verdadero sentido del acuerdo era obligar a los Estados Unidos a defender a Europa de cualquier ataque venido del Oriente. La confianza en la bomba atómica y en el poder bélico norteamericano permitía a los europeos dormir tranquilos, alejaba de sus espíritus el temor a una invasión y les aseguraba, por lo menos, un período largo de esa paz que tanto anhelan.

La noticia de que la Unión Soviética poseía también la bomba vino a echar por tierra, en forma sorpresiva, violenta y rápida todas estas ilusiones. Si los Estados Unidos no poseían ya la inmensa superioridad bélica que se les suponía, caía por su base todo el sistema occidental recién construido. Dejaba de representar para los países europeos una seguridad unilateral de que contarían con la protección norteamericana y se transformaba en una alianza propiamente tal, en un pacto que les significaba graves riesgos en caso de conflicto. En otras palabras, para la opinión europea, el Pacto era un instrumento diplomático caduco, bueno para otros períodos de la historia. En varios de los países del viejo continente, y especialmente en Francia en que se siguen manteniendo más vivo que en cualquier otro el espíritu de crítica, de independencia, de agilidad mental, se estimó que la posesión por la Unión Soviética de la bomba atómica exigía una revisión completa de la política exterior y que era absurdo insistir en mantener sistemas construidos con un objetivo distinto y que, por lo tanto, tenían que ser inoperantes.

¿Qué desean exactamente quienes así piensan?

Para comprenderlos es indispensable considerar que existe en la opinión europea — y debemos insistir en que la francesa es la más captable en este sentido — una inquietud atroz, una angustia de cada hora ante una posible guerra, un deseo violento, llevado hasta la exageración, por mantener la paz. Para ello son buenos todos los recursos y todos los medios, aun aquellos que pudieran parecer descalificados y contrarios a la moral y a la tradición altiva y patriótica de la Europa occidental.

No se trepida en reconocer que la política de firmeza seguida frente a Rusia por las potencias occidentales ha tenido algunos resultados favorables y que Moscú se ha visto impresionado ante la voluntad claramente expresada por las Democracias de defender en común su independencia y su soberanía. Se acepta también que a su haber habría que cargar el hecho de que la U. R. S. S. no se haya atrevido a cargar la mano en los puntos que el Occidente señaló como "casus belli": Finlandia, Yugoslavia, Irán. Se acepta como un hecho que, gracias al Plan Marshall, las naciones europeas más amagadas por el comunismo, como Italia y Francia, se hayan recuperado desde el punto de vista económico, en forma de alejar toda posibilidad de un triunfo legal de los extremistas.

Pero, por otro lado, se hacen notar las fallas y los errores de tal política, se hace, junto al "haber" el balance del "debe". En primer lugar, por razones de orden político, el pacto de alianza es incompleto y no cubre zonas de gran importancia estratégica como la Península Ibérica, Egipto, Indochina. En segundo lugar, si la política de firmeza ha salvado del comunismo en Europa a unos doscientos millones de seres humanos, no lo es menos que, entre tanto, la potencialidad soviética se ha visto incrementada por 500 millones de chinos. Por último, si bien es posible que aún sobrevivan detrás de la cortina de acero varias decenas de miles de resistentes dispuestos a ayudar al Occidente, lo que es en cambio seguro es que, de este lado de la cortina, se encuentran varios millones de quinta-columnistas dispuestos a ayudar en la forma más conveniente, y sin el menor escrúpulo, a los ejércitos de Stalin.

Todo esto, con la extraordinaria inteligencia y la fina intuición que caracterizan al francés, lo siente, lo huele y lo palpa el hombre de la calle. Por lo demás, las noticias que le llegan desde Estados Unidos a través de la prensa no parecen tampoco destinadas a sembrar la tranquilidad en gente que vive atemorizada por el espectro de la guerra. El patético llamado de Einstein, señalando al mundo los desastrosos efectos de una guerra atómica; las severas declaraciones de Ralph Lange sobre el uso de la bomba a hidrógeno; los misterios del caso de espionaje del profesor Fuchs en Inglaterra; todo ello ha creado en Francia un psicosis de temor muy digna de tomarse en cuenta porque puede inducir a la opinión pública de este país, influyente como la que más en el resto de la Europa Occidental, a buscar caminos y soluciones que el decoro o la tradición hubieran hecho descartar hasta no hace mucho.

Los primeros síntomas de este nuevo estado de espíritu de la opinión francesa, decepcionada por la falta de garantías de una ayuda efectiva y oportuna por parte de los Estados Unidos en caso de agresión soviética y atemorizada por los compromisos que Francia contraía en caso de una guerra entre "los dos colosos", vieron la luz en el día-

rio "Le Monde", que goza de gran prestigio en Francia, sobre todo en materia de política exterior. En un editorial que fué objeto de los más vivos comentarios — lo que prueba la actualidad del sujeto abordado— se comenzó por hablar, a comienzos de año, de la conveniencia de otorgar a la Europa Occidental un cierto grado de autonomía que redujera sus posibilidades de verse mezclada en un conflicto mundial. En forma muy velada se hacía presente la oportunidad de buscar un sistema que permitiera, sin romper por ello el frente diplomático con Estados Unidos, establecer un plan que excluyera toda idea de agresión por parte de Europa Occidental.

Otros editoriales posteriores, especialmente algunos firmados por un joven periodista de gran prestigio, Jean Jacques Servan-Schreiber, recién becado por los Estados Unidos y que viajó por toda la América, incluso Chile, aclararon la idea que se había insinuado en "Le Monde". Si resumimos la argumentación, podríamos decir así: Actualmente, todos los países de Europa están protegidos, en realidad, por los Estados Unidos. Esta protección latente ha jugado en favor de Finlandia, de Yugoslavia y del Irán, países que no están, sin embargo, comprendidos en el Pacto del Atlántico. Por lo tanto, también habría podido jugar en favor de Francia, aun en el caso de que no hubiera suscrito ningún compromiso de ayuda mutua. Si el Pacto del Atlántico, es decir el principio de la "self and mutual aid" fuera reemplazado por una simple garantía unilateral por parte de los Estados Unidos en favor de la Europa Occidental, ni ésta ni aquéllos perderían nada en la práctica. La intervención de los signatarios europeos del Pacto del Atlántico se limita a la posibilidad de ser o atomizados u ocupados por la fuerza soviética, lo que no representa ninguna ayuda para los Estados Unidos. Por el contrario, si el Pacto del Atlántico fuera reemplazado por una garantía unilateral norteamericana, habría posibilidades de que Europa escapara a la guerra, ya que la Unión Soviética trataría seguramente de evitar la creación de un campo de batalla suplementario, débil es cierto, pero, con todo, capaz de ocasionarle pérdidas en material y en hombres.

Toda esta tesis, que reposa en la idea de que, en caso de guerra, tanto Estados Unidos como Rusia podrían tener interés en respetar la neutralidad de la Europa Occidental, lleva, por lo tanto, a una conclusión extraña: el principio de la defensa mutua debe ser reemplazado por una nueva doctrina Monroe que no se limitaría ya al continente americano, sino que abarcaría buena parte de Europa, y, aún, regiones situadas en el Asia o en Africa. No deja de ser curioso, para nosotros americanos, ver como los europeos buscan indirectamente el establecimiento de una doctrina que nosotros nunca reconocimos como válida y que durante años nos hemos esforzado de reemplazar justamente por el principio de la defensa mutua que los europeos parecen temer ahora.

Etienne Gilson, escritor célebre, miembro de la Academia Francesa y que es bastante escuchado en los círculos católicos, salió también a la palestra defendiendo con la autoridad de su pluma, en el mismo diario "Le Monde", los puntos de vista de Servan-Schreiber. Gilson sostiene que, en el evento de una guerra con Rusia, Francia podría permanecer neutral y que no es seguro que su neutralidad fuera violada por los Soviets. Recuerda a este respecto que Suiza y Suecia lograron mantenerse alejadas de la última conflagración mundial y que fallaron los presagios de los agoreros que predecían su invasión por el nazismo alemán. Además, expresa su creencia de que Rusia no desea la guerra porque está convencida de que, tarde o temprano, el capitalismo occidental caerá bajo el peso de su propia putrefacción. A su juicio, Rusia no necesita de la guerra para hacer triunfar las teorías del marxismoleninista. En este frío optimismo de Moscú residirían las mejores perspectivas de paz.

Estos artículos, sumados a muchos otros, tuvieron una repercusión extraordinaria.

Tanto así que uno de los escritores más respetados de Francia, Raymond Aron, salió en defensa de la tesis contraria en otro diario de gran influencia, el "Figaro". En varios artículos ha defendido allí el Pacto del Atlántico y el sistema de alianza estrecha entre Estados Unidos y Francia. A su juicio, sería una fatal ilusión creer que la Unión Soviética, en caso de guerra con los Estados Unidos, estaría dispuesta a respetar la neutralidad europea. Francia, Italia, Suiza, Bélgica, los Países Nórdicos, poseen una potencialidad industrial tan considerable, tan necesaria para una guerra, que los rusos, aunque no quisieran (y Aron duda mucho de que no quieran) no podrían dejar de apoderarse de esas fuentes de riqueza. Agrega que la tesis de la neutralidad no sería otra que el triunfo de la capitulación anticipada, que la suscripción voluntaria de un nuevo Munich. Cree él, y no le falta razón, que en esta segunda mitad del siglo veinte, ya no es posible elegir entre la beligerancia o la neutralidad. Ahora — escribe — él que no es capaz de batirse por sí mismo, como hombre libre, tendrá que batirse, como esclavo, por su amo. Los que piensan como Aron, y son muchos sobre todo en las esferas del Gobierno, estiman que sería ingenuo creer que desde el momento en que Francia dejara de pertenecer al sistema de defensa conjunta creado por el Pacto del Atlántico, entraría en un período de tranquilidad y que las actividades comunistas terminarían de inmediato. La realidad es que, a menos de llamar al Partido Comunista a participar en el Gobierno, a menos de evacuar Indochina, a menos de abandonar los beneficios del Plan Marshall, con o sin Pacto del Atlántico, Francia seguiría sufriendo la guerra fría.

Además, si no son seguras las ventajas de la neutralidad propuesta

se divisan, por el contrario, claramente sus peligros. Sería más que ingenuo pensar en el supervivencia del Plan Marshall y en que Estados Unidos seguiría ayudando a los neutrales con la generosidad ilimitada con que ayuda a los aliados. La consecuencia inevitable de este retraimiento norteamericano, de esta vuelta al aislacionismo, sería la catástrofe financiera y económica de toda la Europa Occidental.

Refiriéndose a la tesis optimista de Gilson de que a Rusia, por doctrina, le conviene la paz, Raymond Aron recuerda de que esa doctrina fué abandonada por Lenin quien señaló a menudo que la guerra es un factor decisivo para el triunfo del comunismo; y que, gracias a la guerra de 1914, se instauró la Unión Soviética; que gracias a la segunda guerra mundial y al ejército rojo, impuso su dominación sobre la Europa Oriental; que, gracias a la guerra, Mao-Tse-Tung domina actualmente Asia.

Recuerda asimismo que la propaganda soviética se inició contra los Estados Unidos no a raíz del Pacto del Altiplano, sino del Plan Marshall; y que todo esfuerzo destinado a restaurar la economía europea fué juzgado por el Kominform como un acto imperialista. Con no poca razón escribe: "Al firmar el Pacto del Atlántico, Francia no se colocó en un bloque en contra de otro. En realidad, Francia se encontró en una posición determinada el día en que el Kremlin decidió que aceptar el Plan Marshall significaba estar en contra de la U. R. S. S."

Termina uno de sus más resonantes artículos haciendo notar el peligro de denunciar o revisar el Pacto del Atlántico para tranquilizar a Stalin. Asegura que si eso sucediera, el Kremlin estimaría que el Consejo de Europa o el Pacto de Bruselas son otras tantas provocaciones. Y ello porque "para los tiranos, la libertad misma es una provocación".

Entre tanto, ¿Cuál ha sido la actitud del Gobierno francés? Con una circunspección muy propia del señor Bidault, no se ha pronunciado y ha evitado, hasta el momento, cualquiera declaración oficial en uno o en otro sentido. Sabe bien, que, como gobierno, tiene que encontrarse de acuerdo con el "Figaro"; pero no ignora tampoco que la opinión pública se inclina en favor de "Le Monde". Entre ambas tesis, el gobierno ha insinuado una tercera, menos peligrosa que la de Gilson y de Servan-Schreiber, pero destinada a conseguir el apoyo de la opinión pública. Se ha anunciado que en las reuniones de Londres, Francia insistirá en que el mejor método para detener el avance del comunismo hacia el Oeste consiste en desarrollar una "economía de paz" en Europa, garantizada por la potencia de las armas norteamericanas.

En otras palabras, Francia busca un porvenir económico auspicioso, haciendo recaer todo el peso de la civilización occidental sobre el contribuyente de los Estados Unidos.

Si este punto de vista parece a primera vista carente de justicia, podemos asegurar que no es carente de apoyo popular. Se esgrime un fuerte argumento: el de que si se obliga a los países europeos libres a cumplir, por propio esfuerzo, las obligaciones militares contraídas en el Pacto del Atlántico, se deshace, de un solo golpe, toda la obra magnífica conseguida gracias al Plan Marshall. En otras palabras, el Pacto y el Plan son opuestos; a nadie ha de extrañar que los europeos prefieren el segundo al primero...

Hemos creído de interés señalar estos nuevos aspectos de orientación de la política exterior de Francia que, lo repetimos, pueden llegar a tener gran influencia sobre el resto de Europa.

A un observador imparcial, no puede escapar el peligro de este pacifismo ciego que se percibe en Francia y que recuerda demasiado los tiempos de Munich y los desastres de 1940.

Para hacer frente a este estado de ánimo, se hace más indispensable que nunca una aceleración del movimiento de unión europea tanto en el terreno económico como en el político. Ya los Soviets están realizando, detrás de la cortina de acero, esta unidad, pero bajo su absoluta y total hegemonía. Si Europa quiere hacer frente a la amenaza moscovita, si quiere salvar los valores humanos, si quiere obedecer a los imperativos militares y económicos de la seguridad, es indispensable que realice, libre e igualitariamente, la Unión Occidental.

Pero, sobre todo es indispensable que se cree una mística occidental capaz de enfrentarse a la mística comunista. La defensa de la civilización cristiana exige una nueva política en lo social y en lo económico por la cual los pueblos estén prontos a luchar y que reemplace, bajo el imperativo de la Justicia Humana, la bandera de la Libertad y de la Democracia que no logra ya conmover a un continente agotado, desangrado y, sobre todo, desilusionado.

* *

DON ARTURO ALESSANDRI

La historia es, primordialmente, una visión de perspectivas y estamos aún demasiado cerca de don Arturo Alessandri para saber su significación histórica.

Su imagen se mueve aún en nuestras retinas llena de realidad; su voz aún resuena familiarmente en la vida nacional; la cálida cordialidad de su trato y la profunda penetración de su irresistible simpatía humana aún comprometen el afecto personal de muchos miles de chilenos y forman la escuela y la substancia de algunas de nuestras más valiosas y decisivas virtudes cívicas.

Ese hombre vehemente y hasta impaciente, cuyas explosiones geniales hemos celebrado, criticado y admirado durante cincuenta años varias generaciones, fué, para Chile, el creador casi milagroso en muchos momentos de esa serenidad suprema, de esa paciencia fecunda que son, en el plano nacional, la legalidad y la libertad en la paz.

Porque amaba ardientemente la paz política y social, debió combatir más que otros por ella y sufrir el exilio y el dolor de la opresión, aún en su familia.

Estuvo cerca de todas las clases sociales y penetró en la intimidad de todos sus problemas, porque este país fué para él una pasión inmensa e infinitamente rica en contenido; una pasión que lo engrandeció hasta el genio creador de una nueva etapa en la historia cional.

Su bondad ilimitada no revistió jamás ropajes convencionales; brotaba de un corazón grande, sin cauces, ni precedentes, ni medidas.

Los historiadores juzgarán su obra. Nosotros, sus contemporáneos, sólo podemos dar testimonio de esa inmensa vitalidad que parecía ser la vitalidad misma de nuestra democracia y cuya ausencia en el futuro nos llena de temor.

TEATRO Y CINEMATOGRAFO

LAS ZAPATILLAS ROJAS

Cinematografía y ballet.

La danza es, quizá, uno de los impulsos artísticos primarios del hombre; por eso, una película que muestra escenas de ballet, presentadas por intérpretes eximios, tiene un fuerte atractivo. Si agregamos a ello el lucimiento que allegan a esta clase de espectáculos los artificios del cinematógrafo, aunque tengamos que lamentar lo fraccionario de la visión coreográfica, habrá que convenir en que el saldo es suficiente para un amplio disfrute del espíritu. Esto constituye, a nuestro juicio, el mérito principal y, en cierto grado independiente, de esta película.

Pero hay más. Combinado con el ballet discurre el drama, que aquí toma el aspecto de la oposición violenta de dos egoísmos: el egoísmo del arte y el egoísmo de la vida, representada, esta última, por una de sus manifestaciones más vigorosas y excluyentes: el amor.

Por regla general, el arte y el amor; o, más bien, la perfección en el arte y el amor, exigen una entrega total. Aquello de que no se puede servir a un mismo tiempo a dos señores se aplica aquí literalmente.

Esta es la tragedia de la protagonista, tensa entre los dos requirimientos: el de la danza, a la que se ha entregado; y el de

amor, para entregarse al cual debe abandonar a aquella; celosa y excluyente la una; celoso y excluyente el otro. Ambos irreductibles.

El símbolo de este conflicto es el tema del ballet "Las Zapatillas Rojas", cuyo intérprete principal es la heroína del drama. Basado en una leyenda nórdica, narra el caso de una bella muchacha que, para ir a un baile, compra unas zapatillas mágicas. Pasada la medianoche, quiere ella volver a su casa; pero los encantados zapatos ignoran el cansancio y la arrastran a bailar sin descanso. Nadie puede liberarla del hechizo, ni su amante. Solo cuando muere de fatiga pueden quitarle las fatídicas zapatillas. Pero, naturalmente, es tarde.

Del mismo modo que en la ficción coreográfica, en el drama es la muerte la que pone fin al conflicto. Antes de expirar, la hermosa bailarina pide a su marido que le quite las zapatillas rojas con que, momentos después debía salir al escenario, demostrando así, simbólicamente, su deseo de entregar su aliento postrero al amor.

Esa es la técnica fundamental de la película: la combinación de escenas bellísimas de ballet, con episodios patéticos. En ella, el ballet y el drama han sido conjugados con notable acierto para producir una obra de innega-

ble mérito artístico, que sucesivamente deleita y entristece.

Para algunos, el teatro debe basarse en la realidad; para otros, debe servir de vehículo para fugarse de ella. El drama que muestra la cinta que comentamos es o puede ser una escena de la vida real y ésta no es, ciertamente, un texto de moral. Nos abstenemos, pues, de censurar lo que en esta película hay de contrario a ella.

La admirable presentación de una escenografía complicada y de los múltiples trucos exigidos por la fantasía de un cuento infantil ha servido para poder apreciar la enorme importancia estética del acabado artilugio de la tramoya cinematográfica y las posibilidades de recíproca influencia perfeccionadora que presentaría una colaboración más estrecha del cinematógrafo con las artes tradicionales.

SERGIO BAEZA PINTO

L I B R O S

GABRIELA MISTRAL: LOS POEMAS DE LAS MADRES.

Entrar en el mundo de los poetas es, incuestionablemente, un acontecimiento espiritual. Buscar las raíces secretas de sus obras, descender desde la imagen, desde la expresión lograda; el verso, la prosa, hasta sus más inadvertidas motivaciones es, no sólo adquirir experiencias vitales extraordinariamente ricas, sino también iniciar un camino seguro e infalible para desentrañar los contenidos culturales de las diversas épocas, y para encontrarse, más al fondo aún, con la estructura quizás si más simple y primaria del espíritu humano. En los poemas está el hombre entero, metido dentro con toda su humanidad, lo alto y puro de su alma y lo irracional y tenebroso que alienta en él, y, sobre todo, está el hombre como confesándose, como hablando en sueños de las cosas que quiere decir y, también, de las que desea callar, como sometido a un extraño poder que le obliga a darse entero, a quedarse como vacío para verse, más tarde, recreado en el poema:

Así, pues, leer la poesía de los grandes poetas no sólo es resbalar por sobre la superficie del verso o de la prosa (indicación que parece pueril) o sorprenderse de pronto cogido en el celestial encanto de las palabras, sino que es un trabajo que, para ser realizado, requiere de una gran tensión interior y de una gran esperanza. De una gran tensión interior porque es necesario captar la obra en sí, pero también su contorno, su clima, ese "elán" que le ha dado el ser y que es un momento de toda una vida espiritual. De una gran esperanza

porque, no importa lo que se haya dicho o lo que haya escrito sobre los poetas, siempre es posible descubrir en sus creaciones algo nuevo sobre el hombre, la explicación de un misterio porque, como es bien sabido, no hay en el mundo dos seres que tengan los mismos ojos.

Premunidos de estas breves reflexiones nos encontramos con "Los Poemas de las Madres" de Gabriela Mistral (1) un libro cuyo valor poético nos parece insuperable.

En "Los poemas de las Madres", está quizás la más auténtica Gabriela Mistral, la más verdadera, porque en ellos se refiere de muchas y muy diversas maneras a la que ha sido, sin duda, la vértebra capital de su obra: el instinto maternal, más que ese instinto, el misterio de la maternidad que sobrepasa, evidentemente, el aliciente meramente biológico del instinto.

Es este, pues, un esfuerzo de la insigne poetisa por penetrar en el hondo misterio que la obsesiona y está hecho con un inmenso amor que conmueve y que, a veces, estremece, porque si el amor es imposible encontrar la solución de los misterios. Ella canta la maternidad y la canta con una intensidad sobrehumana, y por eso mismo, pura y cruda a la vez como la Escritura.

Canta al hombre, al esposo, porque hace posible en ella el milagro de la concepción.

(1) Editados en una bella y lujosa edición por la Editorial del Pacífico S. A. y acompañados de valiosas ilustraciones realizadas por André Ræz y un estudio crítico sobre este pintor hecho por el señor Romera.

“¡Amame, ámame ahora un poco más! Yo ¡tan pequeña! te duplicaré por los caminos. Yo, ¡tan pobre! te daré otros ojos, otros labios, con los cuales gozarás al mundo;...”

Canta, en cierta medida, a la tierra que le ofrece profusamente, sus bellezas, porque en ella ve un anticipo de la hermosura que adornará a su hijo.

...“Yo he mirado largamente los pétalos de una rosa, los palpé con delectación; querría esa suavidad para sus mejillas. Y he jugado en un enredo de zarzas, porque me gustarían sus cabellos así, oseuros y retorcidos”.

Canta su propio ser porque ve en él cierta solución de continuidad de la vida humana, un destino generoso que le permite vivir, no sólo en sí misma, sino también en otros.

“Ahora soy sólo un velo; ¡todo mi cuerpo es un velo bajo el cual duerme un niño!”

Y reza, a ratos, al Dios bueno que todo lo ha hecho posible.

“Como los vasos que las mujeres ponen para recoger el rocío de la noche, pongo yo mi pecho ante Dios; le doy un nombre nuevo, le llamo el Henchidor y le pido el licor de la vida. Mi hijo llegará buscándole con sed”.

Así, pues, esta poetisa genial y por sobre todas las cosas, sorprendentemente lúcida, va tejiendo la trama de una revelación invaluable que permite comprender mejor y más profundamente el alma de la mujer, especialmente, en esa etapa extraña en que camina “grávida de amor” como ella dice. Todos tenemos, pues, una inmensa deuda de gratitud hacia este ser privilegiado que nos va mostrando, paso a paso, el dolor y la dicha, el desconcierto y la fé, de aque-

llas mujeres que sienten como les crece lentamente en la carne, esa dulce infirmitad que más tarde será el hijo, de aquellas mujeres de donde venimos todos los que somos en la tierra y que necesitamos comprender.

Pero más allá de estas gratas impresiones, hay algo en los poemas invenciblemente triste, algo que desgarrar también al que los lee; una grande e increíble soledad que embarga el espíritu y que nos vá diciendo claramente que nada de lo que se añora de el mundo puede satisfacer realmente. Nada de lo que ella anhsa, con pasión violenta, quedará para siempre junto a su ser para acompañarla. Todo se le irá de entre las manos un día, el hombre que la amó y que quizás busca, también, su propio destino.

“¿Para qué viniste, si el que te trajo te odió el sentirte en mi vientre?”

El hogar del que el padre duro e inflexible, que es en el poema como la justicia de los hombres, cruel e insensata muchas veces, la arroja por su pecado. Y aún, el mismo hijo que quizás si alguna vez se sienta desarraigado, y abandone a la madre que es como un árbol grande; silencioso y firme, y que no siente ni comprende la terrible inquietud del hombre. Todo se le irá de las manos y, entonces, volverá ella los ojos hacia El que no pasa, hacia El que en un tiempo fué el Henchidor, y que más bien es El que Consuela.

Así en la obra de Gabriela Mistral se encuentran y se confunden, el encanto de la vida, el amor humano, sufrido y fecundo, y el misterio que la sostiene y que le dá sentido: la carne y la soledad.

Gabriela Mistral canta ya muy alto en el ámbito americano, su figura recia de mujer permanece también sumida en otra soledad,

en la de su genio. Ella nació en un pueblecito chileno, pobre y desamparado, y desde allí su voz clara fué siendo escuchada poco a poco en todos los rincones de la tierra y en esa voz, en su acento, hay mucho de nuestra patria, de nuestros hombres, de nuestros hechos. El sol que nos alumbró hirió también sus ojos, el viento del norte, conoció, también, su cuerpo y dejó en su oído la huella de su silbido penetrante, nuestro campo la vió retozar.

Ahora, en un suelo que no es el suyo, ella recuerda y escribe, sobre esas cosas comunes a la humanidad que todos comprenden, sobre los niños pobres, sobre las madres, sobre las alegrías y las penas que todos sentimos, y al hacerlo, al decir las mismas cosas con una voz nueva alcanza su consagración defini-

tiva, porque sólo es gran poeta o poetisa él o la que nos habla a nosotros, la humanidad, con una hondura familiar, de aquellos hechos que forman la gran cadena de la vida humana.

Así, pues, hay que frecuentar la obra de Gabriela Mistral no sólo para gozarse en su estilo pleno de fuerza y lozanía, sino también, para entender más.

Uno se pregunta, si es cierto lo que decía Vico de Homero, que su poema era el genio de su pueblo ¿cuál es el destino que la Providencia asigna a esta patria nuestra, hoy ignorada y pequeña, si tiene semejantes hijas? Si cómo aseguran, los grandes poetas con los precursores de las creaciones culturales de los pueblos ¿cuál es la misión de este Chile a quién tantas voces anuncian al mundo?

J. Cash M.

DOCUMENTOS.—

EL PODER CIVIL DE ESPAÑA SOBRE LA LA IGLESIA

Protesta aparecida en "Ecclesia", de Madrid, órgano de la Dirección Central de Acción Católica Española, en su núm 465, correspondiente al 10 de Junio de 1950.

Para el día 4 de Junio último estaba anunciada en San Sebastián la clausura de unas "Jornadas de la Joven" de Acción Católica. Bajo el tema "Seré luz que ilumine" y "Firme en la fé y heroica en el ejemplo", el programa ampliamente difundido por todos los Centros de Acción Católica y publicado en la prensa diaria de Guipúscoa, decía literalmente así: "10,30 de la mañana, Misa de campaña en la plaza Circular del Ensanche de Amara. Oficiará el Excmo. y Rdo. señor Obispo auxiliar de Zaragoza, D. Lorenzo Bereciartúa. Disertará el muy ilustre doctor D. Santos de Beguiristain. 12 del mediodía, acto de afirmación juvenil mariana en el frontón Gross. Primero, interpretación de cantos, bailes regionales y clásicos de la Schola Cantorum de Nuestra Señora del Coro; segundo, disertación de la presidente nacional de Acción Católica, señorita Carmen Enriquez de Salamanca; tercero, clausura del acto por el reverendo señor don Ramón Ormaechea, subdelegado diocesano de Acción Católica. Cuatro de la tarde, concentración en la Alameda de Calvo Sotelo e iniciación de la procesión con las imágenes de la Virgen de Aranzazu y la del Coro. Ofrenda de flores de todos los pueblos de la provincia. Despedida a la Virgen. Alocución final, en castellano y vascuence, por el excelentísimo y reverendísimo señor Obispo auxiliar de Zaragoza.

Los actos no se han celebrado. Los Dirigentes Eclesiásticos y Seglares de la Acción Católica de Guipuzcoa se han visto forzados a suspenderlos, aunque prometían grandiosa solemnidad, porque el Gobernador civil de Guipuzcoa no ha otorgado el permiso necesario. Informes confidenciales pero dignos de crédito, aseguran que el pretexto fué el carácter nacionalista vasco que la concentración de las jóvenes de Acción Católica tenía. No es necesario que gastemos demasiadas palabras en expresar nuestro disgusto. Ni las personalidades eclesiásticas, que avalaban con su participación y presidencia de los actos; ni el contenido del programa, ni la organización de Acción Católica, esencialmente apostólica y compuesta por miembros

de variadas tendencias políticas —prenda de su efectivo apoliticismo— autorizan interpretación alguna política de los actos frustrados en San Sebastián.

Lo único que en todo el asunto tiene carácter político es la denegación del permiso; y eso con la peor clase de política, sembradora de funestas consecuencias para el futuro.

La actitud de las autoridades civiles es una innecesaria ofensa a un prelado, a unos eclesiásticos y a unas dirigentes católicas de quienes se desconfía; a un pueblo cuyas costumbres y lengua se confunden con el nacionalismo; a una organización de apostolado cuya estricta espiritualidad no se entiende.

Todo francamente lamentable.

LA FALANGE NACIONAL Y EL PROYECTO QUE EXTIENDE LA ENSEÑANZA DE RELIGION Y MORAL AL SEGUNDO CICLO DE HUMANIDADES

Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados por el Presidente de la Falange Nacional, diputado don Tomás Reyes Viña, en sesión del 9 de Agosto de 1950.

Señor Presidente: para la Falange Nacional, el fundamento de la vida social, así pública como privada, debe identificarse con los valores morales, del cristianismo.

No implica este concepto una declaración de confesionalidad, pues claramente distingue lo estrictamente político de lo específicamente religioso y, ante el pluralismo ideológico de la sociedad contemporánea, respeta la más amplia libertad de la persona, dentro del margen del bien común, como condición primera del reconocimiento de su dignidad.

En virtud de estos principios, la educación, que naturalmente es misión de la familia, si es ejercida subsidiariamente por el Estado, no puede prescindir en su orientación de la voluntad de los padres, como tampoco puede desconocer, salvo que traté de forjar hombres deshumanizados, la necesidad de satisfacer las inquietudes del espíritu donde ocupan las primeras jerarquías la noción del Ser Supremo, de Dios, y la del fin último y trascendente de hombre.

Las ideas recién enunciadas bastarían para fundar nuestro voto favorable al proyecto que, con eximición voluntaria, hace extensiva al segundo ciclo de Humanidades y a otros planteles de educación la enseñanza de reli-

gión y de moral. Sin embargo, se hace indispensable plantear otro orden de consideraciones.

La materia en debate es de aquellas que todavía enconan el ambiente. Circulan las más variadas versiones sobre los objetivos indirectos, parásitos, de este proyecto de ley. Mientras hay, por expectativas opuestas, quienes se ilusionan con la crisis del Gobierno, no faltan los que creen en la gran oportunidad para gestar la unidad política de los católicos y, a la inversa, en la estructuración del frente laico y popular; más allá se advierten los que imaginan ver tenderse el manto doctrinario para postergar lo económico social y, de otro lado, los que divisan la gran pugna por aparentar ser los mejores representantes de los intereses de la iglesia.

No creo en tanto maquiavellismo ni en su eficacia.

Para nosotros los falangistas es perfectamente claro que participamos del Gobierno actual, en un período extraordinariamente difícil de la vida nacional, para cooperar lealmente a la solución de aquellos asuntos de carácter económico-social vivos, angustiosos y apremiantes y para procurar la subsistencia de la democracia y su más integral aplicación. Vana pretensión, y sobre todo insincera, sería la de sentirnos satisfechos por la labor rea-

lizada; las metas que nos propusiéramos conjuntamente los partidos de Gobierno aún están distantes, por lo que, mientras estemos participando de la responsabilidad gubernativa, no cejaremos en nuestra lucha por el más cabal cumplimiento de esos propósitos.

Ningún compromiso, a no ser el del respeto al adversario, limita a los partidos de Gobierno en relación con proyectos de la naturaleza del que se discute. Por lo tanto, cada cual conserva plena libertad en la defensa de sus principios y tiene el más legítimo derecho para procurar que esta iniciativa se convierta o no en ley de la República.

Si, por resolución del Jefe del Estado o por propia determinación, nuestra participación en el Gobierno debiera terminar, continuaríamos como siempre velando por la justicia y por la libertad.

Si la incompatibilidad de puntos de vista nos condujera a tal fin, no seríamos nosotros los que procuraríamos prolongar una situación artificial.

Estimamos que las disposiciones del proyecto en debate no debieran dar pábulo a tantos extremos en su urgencia, ni a tanto despliegue de energías para impedir su despacho.

Muchos meses transcurrieron mientras otros partidos formados por católicos integraban el Gobierno sin que este proyecto fuera considerado. Ahora, sin embargo, con premura desconocida, que llega hasta hacer tomar carácter de sospechosa a esta noble iniciativa, parece como que se quisiera recuperar el tiempo que, con culpable negligencia, se tuvo a este proyecto de clases de religión y de moral en la carpeta de los asuntos intocables.

Se ha dicho que este proyecto es inconstitucional. El régimen de separación de la Iglesia del

Estado establecido en la Constitución de 1925 no se opone a que, como encargado del bien común, el Estado cumpla su labor educacional en concordancia con la voluntad de los ciudadanos que envían sus hijos a las escuelas de la Nación.

Bien podría discutirse el porcentaje de católicos en Chile y el grado de cumplimiento de sus obligaciones como tales, pero nadie podría negar la preeminencia del catolicismo entre las religiones practicadas en el país. De ahí, que, sin vulnerar la Constitución, existan las clases de religión y de moral en las escuelas primarias y en el primer cielo de humanidades, como existen las subvenciones para las escuelas particulares gratuitas, en su mayoría católicas. No es sólo la tolerancia la que permite estos u otros hechos, sino el reconocimiento del ambiente cristiano predominante y la obligación de la autoridad de respetarlo.

Más aún, por este proyecto se repone algo que ya existió. Si mal no recuerdo, fué en el Gobierno del señor Ibáñez, siendo su Ministro de Educación don Aquilino Vergara, cuando se suprimieron las clases de religión en los cursos superiores.

¿Por qué, pues, se señala como inconstitucional algo que se ha practicado, sin la réplica de nadie, durante muchos años de plena vigencia de nuestra actual Carta Fundamental?

La libertad señor Presidente, es el gran principio invocado para presentar como regresivo el que se dicten clases de religión y de moral. Defendemos como nadie la libertad y precisamente creemos que otras fórmulas diferentes de las actuales serían más eficaces para dar expresión genuina al concepto de libertad en la educación. Pueblos de cultura más avanzada que la nuestra, fieles también a los principios

democráticos, se esmeran por que todos los ciudadanos puedan elegir libremente la educación de sus hijos y, para ello, a través de sistemas equivalentes a la repartición proporcional de los recursos fiscales entre todos los que estén en edad escolar, se deja a la familia en la más amplia libertad para escoger el establecimiento que ha de complementar la formación de sus hijos.

Católicos o protestantes, judíos budistas o mahometanos, hijos de cualquiera religión, tendrían la oportunidad por excelencia de optar por el régimen educativo y por la formación espiritual más acorde con sus íntimos deseos.

No sólo sería preocupación de los educadores el de responder a una confesión determinada, sino que también, bajo la supervigilancia del Estado, existiría la más noble emulación pedagógica y científica para satisfacer la ambición máxima de un padre de familia: la mejor educación de sus hijos.

Todavía parecieran quedar quienes consideran al catolicismo como oscurantista, como anti-científico, como deprimente de la personalidad. Dos mil años de cristianismo no es esa la huella que dejan en la historia de la Humanidad. La dignidad del hombre, la civilización de los pueblos, el acervo de su cultura, las más altas cumbres del pensamiento, del arte y de la ciencia de todos los tiempos, son la mejor respuesta a las más fuertes objeciones que incluso con razón pudieran formularse.

Parece también como si con sorda desconfianza se temiera que la religión pudiera utilizarse para defender el régimen establecido, la organización del capitalismo y de su secuela de pauperización, se creyera que con la religión fuera aparejada la con-

solidación de los privilegios y de los intereses egoístas.

No, señor Presidente. Todo eso contradice en su esencia los principios cristianos.

La Democracia, régimen de igualdad y de derecho, ¿en qué podría fundarse mejor que en la hermandad predicada por Cristo y en su enseñanza de amar al prójimo como a si mismo?

¿Qué podría resguardar mejor la libertad del hombre ante la amenaza del totalitarismo fascista o comunista, que el concepto de la propia dignidad, que la apreciación de los valores espirituales?

¿Dónde encontrar mejor que en el cristianismo una lucha constante en contra de la esclavitud, en contra del menosprecio de la mujer, en contra de la destrucción de la familia?

¿Acaso la moral y las buenas costumbres, esa misma moral y buenas costumbres de que habla nuestra Constitución, no tienen en el cristianismo las normas más excelsas para distinguir el bien y el mal, entre los que se debate el hombre en la tierra?

¿Hay palabras más candentes para condenar la opresión y la injusticia y, a la vez, más plenas de esperanza para aquéllos que la sufren que las que se encuentran en las páginas del Evangelio?

Los proletarios del mundo, hacinados en todas las naciones ¿no pueden hacer su bandera, precisamente, de la bandera social cristiana, que tiene como su primer objetivo el de su redención?

Y los que se creen dueños absolutos de la tierra y la riqueza, disponedores de sus bienes: ¿cuándo se sienten más enrostrados y desposeídos que por la voz viva de Cristo?

Y, señores Diputados, la paz, el bien sublime que los pueblos, desesperados no encuentran ¿cómo buscarla mejor que siguiendo

do el camino del Gólgota y abrazando su Cruz?

¡Qué más decir!

Para la Falange Nacional, que un cristianismo auténtico llegue más ampliamente al pueblo de Chile, no será para hacerlo fa-

nático ni sometido, será para hacerlo más digno, más noble, más chileno.

En esta fe es que damos nuestros votos favorables al proyecto en discusión.

He dicho, señor Presidente.

CONTADORES DE COSTOS UNIDOS

O. SEPULVEDA O.

C. KENNEDY K.

A. RAMIREZ N.

PLANIFICACIONES ADMINISTRATIVAS Y
CONTABLES

DISEÑO E INSTALACION DE METODOS
DEL COSTO

INFORMES TECNICOS Y PERITAJES

MOVIMIENTO DE OFICINAS TOTALMENTE
MECANIZADO

C O N T A D U R I A CON INVENTARIO
PERMANENTE Y BALANCE GENERAL
M E N S U A L

DIVISION AGRICOLA

DIVISION MANUFACTURAS

DIVISION CONSTRUCCIONES

DIVISION INDUSTRIA PESADA

DIVISION COOPERATIVAS

DIVISION COMERCIAL

MORANDE 246

Dirección Telefónica: OSO

FONO 62475

OFICINA 409

Santiago de Chile

CAS. 4188

INDICE

	Págs.
TAREA DE LA INTELIGENCIA CATOLICA	1
INDIVIDUO, PERSONA Y SOCIEDAD, por <i>Jaime Castillo Velasco</i>	3
VOCACION Y RESPONSABILIDAD DEL PROFESIONAL CATOLICO, por <i>William Thayer Arteaga</i>	17
EL PREMIO NACIONAL DE ARTE, por <i>Darío Carmona</i>	20
EL PREMIO NACIONAL DE LITERATURA, por <i>Hernán Poblete Varas</i>	21
MAS EN TORNO A DEMOCRACIA Y HUMANISMO, por <i>Jaime Castillo Velasco</i>	23
ORIGINALIDAD Y POSIBILIDADES DEL ARTE CINEMATOGRAFICO, por <i>J. R. Echeverría Yáñez</i>	25
NOTAS DE DOCTRINA MILITANTE	39
PANORAMA NACIONAL	41
PANORAMA INTERNACIONAL	46
TEATRO Y CINEMATOGRAFIA:	
DON ARTURO ALESSANDRI	53
LAS ZAPATILLAS ROJAS, por <i>Sergio Baeza Pinto</i>	54
POEMAS DE LAS MADRES, de <i>Gabriela Mistral</i> , por <i>Jorge Cash M.</i>	56
EL PODER CIVIL DE ESPAÑA SOBRE LA IGLESIA ..	59
LA FALANGE NACIONAL Y EL PROYECTO QUE EXTIENDE LA ENSEÑANZA DE RELIGION Y MORAL AL SEGUNDO CICLO DE HUMANIDADES, discurso de <i>Tomás Reyes V.</i>	61



Este número de POLITICA Y ESPIRITU, Cuadernos mensuales de Cultura, Política y Economía Social, se terminó de imprimir el 26 de Agosto de 1950 en los Talleres de la "Editorial del Pacífico, S. A." (San Francisco 116, Santiago de Chile).

INDICE

1951

... .. LA LEY DE LA RESPONSABILIDAD CIVIL
... .. LA LEY DE LA RESPONSABILIDAD CIVIL
... .. LA LEY DE LA RESPONSABILIDAD CIVIL
... .. LA LEY DE LA RESPONSABILIDAD CIVIL
... .. LA LEY DE LA RESPONSABILIDAD CIVIL



EDITORIAL DEL PACIFICO S. A.

www.archivopacificoaylwin.cl

EJEMPLAR \$ 20,00

AGOSTO DE 1950

PRINTED IN CHILE

TALLERES EDIT. DEL PACIFICO S. A.