Sección Bibliográfica

MARTÍN HEIDEGGER: *Sendas perdidas: Holzwege.* Losada, Buenos Aires, 1960.

Heidegger es uno de esos pensadores que provocan o una adhesión incondicional o un desprecio absoluto. En realidad, su obra contiene lugares de una oscuridad insoportable. Y, a veces, su discurrir se convierte en un vacuo «juego de palabras». Estas dificultades no hay que atribuirlas a las traducciones, con cuya insuficiencia todos contamos. Heidegger ha hecho de la oscuridad un mecanismo para que el lector superficial se retire y el verdadero aficionado a la filosofía profundice, con él, en la «revelación del ser».

Todo lo cual no obsta para que Heidegger sea, en efecto, uno de los filósofos más grandes de nuestros días. La obra que acabo de leer me lo confirma. He realizado su lectura como si se tratara de una novela: quiero decir, que no podía abandonar la lectura antes de llegar al final, y esto a pesar de las dificultades que surgen esporádicamente.

Uno de los trabajos de esta obra se titula: *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto».* Voy a dar una versión más o menos esquemática de él. El lector confirmará mi juicio sobre Heidegger.

El sentido de la famosa frase de Nietzsche no coincide con lo que, a primera vista, parece significar. El grito «Dios ha muerto» forma parte de una pieza —«El frenético»— que pertenece a *La ciencia jocunda.* Nietzsche habla de un hombre loco que, en plena mañana, se dió a buscar, con una linterna, a Dios. Tropezó con muchos incrédulos que le burlaron. ¿Estará escondido? ¿Tiene miedo? Así preguntaban. El loco utilizó la linterna como una «ironía»: sabía muy bien qué había ocurrido. Con frenesí les declara que Dios ha muerto, y que «nosotros le hemos matado; vosotros y yo». Nietzsche —vidente como nadie— se hace eco de este acontecimiento y escribe, con una belleza insuperable, estas palabras:

«¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hicimos? ¿Cómo pudimos sorber el mar? ¿Quién nos dió la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando soltamos esta tierra de su sol...? También se descomponen los dioses. Dios ha muerto. ¿Cómo nos consolaríamos nosotros, los peores de todos los asesinos? Lo más po-

deroso y sagrado que, hasta ahora, poseyera el mundo, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos...? Este enorme acontecimiento está en camino aún y vaga; todavía no ha penetrado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, las hazañas necesitan tiempo, aun después de haberse hecho, para ser vistas y oídas.»

Nietzsche nos dice después que el loco se fué a las iglesias y «se puso a cantar en ellas su *Requiem aeternam deo*».

Heidegger tiene una teoría muy original sobre la «interpretación» —muy parecida, a mi juicio, a la del sicoanálisis—. En las palabras hay siempre «más» de lo que aparentemente dicen. El intérprete —el hermeneuta— desentraña todo aquello que, al autor, le era inconsciente. (Son famosas sus interpretaciones de Novalis y Hölderlin.)

Nietzsche creía que había muerto el Dios de los cristianos. Normalmente, Nietzsche siempre creía una cosa y decía otra. Tiene razón Heidegger al afirmar que «la frase *Dios ha muerto* significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida... La filosofía occidental, entendida como platonismo, se acabó».

Heidegger hace dos observaciones que hay que tener muy en cuenta. Por una parte, incluso lo sensible pierde su validez, su propia esencia, al destituir, de esa manera, su opuesto —lo suprasensible—; se desemboca así en el «nihilismo»; la frase de Nietzsche, pues, es una descripción de la esencia del nihilismo. Por otra parte, esa acción nihilista es muy antigua —casi dos milenios—, y en ella consiste la metafísica occidental. «Si Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real está muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido su fuerza obligatoria y, sobre todo, despertadora y constructiva, ya no queda nada a que el hombre pueda atenerse y por lo cual pueda guiarse... El nihilismo, el *más inquietante de todos los huéspedes,* está a la puerta.» Luego añade: «El nihilismo, pensado en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de Occidente.»

La Edad Moderna —de carácter antiteísta y antropocéntrico—, en la que la técnica es la expresión de que el hombre es autónomo y se ha liberado de lo trascendente, viene a coronar y rematar ese proceso ya largo de la historia occidental. «Lo creador, otrora propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del hacer humano.»

De ese crimen —del nihilismo— son cómplices no sólo los incrédulos, también lo son los cristianos. Las confesiones religiosas no hacen al caso. La metafísica occidental significa esa acción convertida en destino. El nihilismo es la «lógica intrínseca» de la historia de Occidente.

Para Nietzsche, el nihilismo tiene dos caras, es ambiguo. Significa no sólo la acción negativa de destituir lo suprasensible, sino también la positiva de constituir una «nueva posición de valores».

Es muy curioso ver cómo Nietzsche realiza el cambio. Como lo suprasensible es inerte, inoperante, carente de vida, la nueva posición buscará «lo más viviente: la parte positiva del nihilismo consistirá en entronizar el «ideal de la vida pletórica».

Los valores son los cánones y las pautas que se marca a sí misma la vida. Veamos cómo llega Nietzsche a esa conclusión.

El valor es un «punto [objeto] de vista». El valor se pone siempre «para un ver». El hombre hace que aparezca —se desvele— un aspecto determinado de las cosas: se fija —mira— en algo que, previamente, ha despertado su atención. Lo visto y mirado se convierte en «lo que importa»: «vale mientras se pone como lo que importa».

Los valores —como puntos [objetos] de mira —son las «condiciones» que hacen posible la «continuación» y el «aumento» de la vida. Nietzsche —apunta Heidegger—escribe «conservación-aumento», dando a entender que se trata de un solo concepto: la conservación es ya, *ipso facto,* aumento o es ya decadencia. Es la vida la que organiza los puntos de mira —los valores—: ella es la que pone valores.

Ahora bien; la vida —el devenir— es para Nietzsche, en su esencia, «voluntad de poder». «Voluntad de poder, devenir, vida y ser significan lo mismo en el lenguaje de Nietzsche.» Así, pues, los valores son las condiciones que se impone a sí misma la voluntad de poder: las condiciones que hacen posible «el aumento de poder [de vida] del que pone el valor».

En el nihilismo no sólo se anulan los valores suprasensibles, se anula también el lugar y el dominio donde se asentaban. Ese nuevo dominio —acabamos de verlo— es la vida humana como voluntad de poder.

Se impone una «recta» inteligencia de esa «voluntad de dominio» antes de seguir. Dice Nietzsche: «Donde hallé lo viviente, hallé voluntad de poder; y aun en la voluntad del sirviente hallé la voluntad de ser dueño.»

Voluntad de poder significa «querer-ser-dueño», es decir, «ordenar». Ser dueño, ¿de quién? Ordenar, ¿a quién? Llegamos a un punto en que se pone de manifiesto la profundidad de Nietzsche y la profundidad de Heidegger al interpretarle. «Ordenar —que, sin duda, debe distinguirse del mero dar órdenes a los demás— es superarse a sí mismo y más difícil que obedecer. Voluntad es concentrarse en lo dado. Sólo a quien no puede obedecerse a sí mismo, es preciso propiamente darle órdenes.»

Lo que la voluntad quiere, ya lo tiene: se quiere a sí misma. Para esto, debe superarse a sí misma y ponerse por debajo de sí misma para poder ejercer dominio sobre sí misma. La voluntad creará, así, una indigencia que hace posible la superación. «La esencia del poder descansa en el ser-dueño de la fase alcanzada en cualquier momento... Además, el poder no se limita a asumir la prepotencia de la fase alcanzada por causa solamente de la próxima fase, sino únicamente para apoderarse de sí mismo en la absolutez de su esencia.» Esto significa lo siguiente: la voluntad es «el hacerse poder del poder» —dominar al mismo poder—. Vida significa «voluntad de voluntad». «Su poder —dice Heidegger—estriba en la entrega de sí misma.»

La vida se realiza, pues, en un «eterno retorno» sobre sí misma, «eterno retorno de lo igual».

Podríamos, así, decir del hombre que es un viviente cuya «esencia» consiste en la «voluntad de poder» y su «existencia» en el «eterno retorno de lo igual».

Con esta concepción de la voluntad de poder, Nietzsche responde al anhelo más fundamental de la metafísica de la Edad Moderna: anhelo de «lo absolutamente indudable», de la certidumbre: *firmum et mansurum quid stabilire* —que decía Descartes—. El filósofo francés lo encontró en el *ego cogito*. Pero, según Heidegger, ese anhelo es muy antiguo: ya Aristóteles buscaba lo mismo, bajo la forma de *subjectum* —*εποκειμενον*, lo inalterable y firme—. Así la «subjetividad» moderna equivale a la «sujetidad» aristotélica.

Veamos cómo Nietzsche satisface ese mismo deseo de seguridad. «La voluntad de poder al poner como valor necesario la conservación, esto es, la seguridad en la persistencia de sí misma, justifica al mismo tiempo la necesidad de seguridad.»

Surge, después de esta exposición, una pregunta ineludible: ¿cuáles son esos valores decisivos para la conservación-aumento de la voluntad de poder?

Por lo pronto, «la verdad» es uno de ellos. ¿Por qué? La conservación de una fase de poder alcanzada significa que tiene sobre ella un dominio tal que, en cualquier momento, puede utilizarlo para defender su seguridad. Esa acción, por su parte, tiene todo el carácter de un «instalar», y lo instalado se convierte en un «constante». Y Nietzsche, fiel en esto a las casillas clásicas, llama «ser, existente, verdad» a esa constante, a esa «permanencia disponible». La verdad —identificada con ese «constante»— es un instrumento de la voluntad de poder. «El hombre verdad no significa ahora la desnudez de lo existente, ni la coincidencia de un conocimiento con el objeto, ni la certidumbre como

inteligente entrega y aseguramiento de lo representado. La verdad es ahora el aseguramiento afianzador del ámbito a base del cual la voluntad de poder se quiere a sí misma. Respecto del aseguramiento de la fase de poder alcanzada en cualquier momento, la verdad es el valor necesario.»

Pero no basta lo alcanzado. Para ir más allá de sí misma, la voluntad de poder ha de advertir, en sí, nuevas posibilidades. Al arte corresponde crear posibilidades. «El arte es la esencia de todo querer que abre perspectivas y las ocupa..., excita la voluntad de poder y la espolea a querer más allá de sí.» Es —dicho con las palabras felicísimas del propio Nietzsche— «el gran estimulante de la vida». El arte supera, en valor, a la verdad. Dice Nietzsche: «Tenemos el arte para que no nos hundamos en la verdad». También: «El arte vale más que la verdad».

Así, pues, la posición de valores es dual, apoyada en la unidad esencial de la voluntad de poder. Heidegger pregunta ahora, no por la verdad, que es condición de su conservación y aumento, sino por aquella otra verdad «en que mora la voluntad de poder».

La voluntad de poder *es quererse a sí misma,* es decir, saberse a sí misma: «lo existente, lo εποκειμενον, el *subjectum,* mora ya a la manera del saberse a sí mismo». Es el *ego cogito:* consiste en un «representarse-a-sí-mismo».

Propio del *subjectum* es también la «seguridad» con que realiza su «representar». Gracias a ese aseguramiento, la «verdad» de lo existente consiste en la «exactitud del representar».

Al ser exacto el representar, «queda justificado, como justamente efectuado y disponible».

En el ser de lo existente hay una doble pretensión de «exactitud» y de «justicia», que satisface la voluntad de poder en cuanto es «verdadera».

Lo «justo» es lo «conforme a derecho». Y «el derecho = la voluntad de perpetuar la proporción de poder alcanzada en un momento determinado» (Nietzsche).

Cuando la humanidad realiza el «ser hombre» —como ocurre hoy— según estas determinaciones, según esta posición de valores, aparece un tipo de hombre distinto del anterior: aparece el «superhombre». «La esencia del superhombre no es una patente para el delirio de una arbitrariedad. Es la ley fundada en el ser mismo, de una larga cadena de altísimas autosuperaciones de previa realización para que el hombre pueda llegar a madurar... El superhombre no se pone nunca en el lugar de Dios, sino que el lugar donde penetra el querer del super-

hombre es otro dominio, con la fundamentación de lo existente en otro ser. Este otro ser de lo existente se ha convertido entre tanto —y eso caracteriza el comienzo de la metafísica moderna— en la subjetividad.»

Aunque haya cristianos, el mundo suprasensible ha muerto, ha dejado de ser operante eficaz. La fuerza viene, ahora, no de lo suprasensible, sino de la propia subjetividad del hombre como voluntad de poder. «La tierra misma ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que se produce como absoluta objetivación en el querer del hombre. La naturaleza, por ser querida a base de la esencia del ser, aparece por todas partes como objeto de la técnica... Con el comienzo de la lucha por el dominio de la tierra, se consuma la era de la subjetividad.»

No hay hazaña histórica que se parezca a ésta. Nietzsche es consciente: «Pero ¿cómo lo hicimos?..., ¿cómo podíamos beber todo el mar?, ¿quién nos dió la esponja para borrar todo el horizonte?, ¿qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol?»

Heidegger dice que la respuesta está en los tres últimos siglos y medio. «El hombre se ha sublevado en la yoidad del *ego cogito*. Con esa sublevación, todo lo existente se convierte en objeto. Lo existente es absorbido, como objetivo, en la inmanencia de la subjetividad.»

Heidegger ruega que no se confunda la aceptación de la muerte de Dios, de lo suprasensible, con la adhesión a la filosofía de Nietzsche. En efecto, a continuación el pensador alemán somete a crítica el pensamiento nihilista de Nietzsche.

La afirmación de Nietzsche tiene dos dimensiones: una de ellas es la muerte de Dios; la otra —no advertida por él— es la muerte del ser mismo. El pensar según valores «pone el ser totalmente a un lado». El ser queda sacrificado en aras del valor. «El pensar axiológico de la metafísica de la voluntad de poder, es mortal en un sentido extremo porque no deja ascender al ser mismo, es decir, la vitalidad de su esencia. El pensar en valores hace que el ser no pueda llegar de antemano a morar en su verdad. Pensándolo, desde el destino del ser, el *nihil* del nihilismo significa que nada es el ser. El ser no llega a aparecer a la luz de su propia esencia.»

Pero este no dejar que el ser aparezca en su verdad no es característico solamente de la metafísica de la voluntad de poder. Es la nota de toda la metafísica occidental. «La historia del ser empieza, y necesariamente, con el olvido del ser.» Toda la metafísica occidental es nihilista. El nihilismo es algo que le ocurre al ser. «La metafísica es una época de la historia del ser mismo.»

Para Heidegger, Nietzsche ha consumado el olvido del ser. Por eso tiene predilección por las palabras del loco en la pieza de Nietzsche: «Busco a Dios, busco a Dios.» Hay que buscar al Ser. Y éste es el sentido de la propia filosofía de Martín Heidegger.—ROMANO GARCÍA.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Vives-Goethe.* («Revista de Occidente», Madrid.)

Lo que me ha sido más interesante es la diversidad de temas. Dos hombres tan diversos como Goethe y Vives, dos épocas también distintas. Ambas, sin embargo, son de crisis; superlativa la del Renacimiento; parcial, no tan honda, la Romántica. Ello da a esas dos vidas tan dispares de temple y ambición una estructura análoga. «El hombre Vives está hecho de lo que ha heredado del pretérito y de lo nuevo que va a desarrollarse y aclararse, puesto por él originalmente como un germen en el futuro» (pág. 44). «... Vives, que con la periferia de sí mismo se alarga como tentacularmente hasta esa magnífica anticipación (de la modernidad), vive con su centro normal la figura de vida propia al 1500... Frente a todos los hombres de estos dos siglos XV y XVI tenemos que emplear la partida doble y distinguir entre lo que son y piensan por inercia del pasado inmediato, y lo que son y piensan por su cuenta...; la estructura de su vida era dual y contradictoria» (pág. 62).

«... Goethe... era un ser bifronte: con una de sus caras viene del pasado y lo acepta; con la otra, ensaya y vislumbra el porvenir. Por un lado, Goethe no es sino la culminación de cuatro siglos de humanismo; por otro, es la superación de las viejas humanidades y el punto de partida para una nueva visión de lo humano... Bajo todos los automatismos que la época ponía en él, Goethe se rebela...» (páginas 97 y 98).

* * *

En épocas de crisis se hace más patente, diríase que se exagera esa condición del hombre que le hace ser en marcha, que «viene de algo y va hacia algo» (pág. 44). La más extrema manifestación de tal movilidad consiste en que «el hombre puede tener y sostener ideas contrarias a las creencias en que está. Es más..., en alguna medida esto es lo normal».

No sólo «ideas» contrarias: «...junto a esta creencia firme..., opera en el fondo de la vida de Vives *otra fe contrapuesta,* menos compacta,

menos precisa, pero, por ser más reciente, también más vivaz...» (páginas 47 y 48). «Luchan, pues, en el fondo de la mente viviana y en la figura de vida vigente en su tiempo *dos creencias antagónicas* trabadas y en lucha» (pág. 49. Subrayados míos).

Ortega ha recogido la agudísima distinción teológica entre fe viva y fe muerta o inerte y la ha aplicado a su concepto filosófico de «creencia»: «Probablemente, como él (Vives) y los humanistas de su tiempo seguían creyendo en Dios, pero con fe inerte..., muchos hombres de hoy siguen creyendo en la «cultura», pero como en algo que está ya tras ellos y no delante» (pág. 65).

* * *

«... nuestra vida... tiene sus cimientos...; las creencias no sólo —repito— religiosas, sino de cualquier orden. Son lo que nos es absolutamente incuestionable...; de tal modo nos es incuestionable eso en que creemos (que), nos es la realidad misma, que no reparamos, de puro creer en ello, en que se trata de una creencia nuestra.» Pero tomamos o confundimos las creencias con la misma realidad *sólo «a veces»* (pág. 44). ¿Qué es esto? ¿No se caracterizan las creencias, frente a las ideas —y entre otras cosas—, porque «*se confunden para nosotros con la realidad misma* —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros...?» (O. C., V., 384). «Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma» (íd., 385). «Porque ellas nos ponen delante de lo que para nosotros es la realidad misma» (íd., 387). ¿Habrá que admitir conceptos cuyos rasgos esenciales sufren modificaciones?

Pues sí, en cierto modo: «... la misión del pensamiento es construir *ejemplaridades;* quiero decir, destacar entre las figuras infinitas que la realidad presenta aquéllas en que, por su mayor pureza, esa realidad se hace más patente. Una vez entendida en su caso ejemplar, la realidad se esclarece también en sus formas turbias, confusas y deficientes, que son las de mayor frecuencia... Esa (ejemplaridad)... es una línea muy precisa, por debajo de la cual caen innumerables formas..., que son *modos deficientes...*» (O. C., VI, 462). Al principio del ensayo *Ideas y creencias* define Ortega su concepto de «creencia» con valor de «ejemplaridad», en su grado de «mayor pureza». Este «concepto ejemplar», esta «idea» al estilo de Platón, se aplica en «Vives-Goethe» a concretas realidades humanas, esclareciéndolas también «en sus formas turbias, confusas y deficientes, que son las de mayor frecuencia».

Cuando una «creencia» no nos es —entera y simplemente— realidad, nos hallamos ante un «modo deficiente» de creencia. El grado extremo de esa deficiencia es la fe muerta, inerte.

* * *

Vives-Goethe es una recopilación de conferencias no editadas hasta hoy en castellano. Sobre ambos temas ya se conocen del autor otros escritos. Como en Velázquez, el retrato es en Ortega más frecuente el breve ensayo que la gran composición. Varios ensayos de Ortega sobre un mismo tema de humana concreción nos suelen alcanzar visiones que ahondan una a una, pero cuyas líneas no casan entre sí con toda exactitud. (Otra cosa si a la investigación concreta sustituye un desarrollo de teoría general.) Lo concretamente humano lo trata Ortega con lápiz esquemático y preciso de arquitecto sólo en cuestiones de «estructura», con el pincel vago y amoroso del impresionismo en el detalle, en la unidad de la figura. Como para Velázquez —primer impresionista— son imprecisos los cuerpos «en su realidad», para Ortega «las cosas en su realidad son, «poco más o menos», sólo aproximadamente ellas mismas, no terminan en un perfil rigoroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia. La precisión de una cosa es su leyenda. Lo más legendario que los hombres han inventado es la geometría». *(Velázquez,* Colección «El Arquero», páginas 36 y 37.) Dígame un solo lector si sabe *exactamente* lo que quiere.

* * *

«A veces... ese yo, esa vocación, aun siéndolo auténticamente, no son claros, son equívocos, vacilantes, confusos» (pág. 31). Ortega, por la variedad, extensión y penetración de sus lecturas, es, ante todo y sobre todo, un eminentísimo lector, «el» lector. Sus ideas se inspiran en ideas leídas con más frecuencia incluso que en meditaciones propias. Su «teoría general de la vida humana», por ejemplo, recoge en muchos puntos sueltos formulaciones que en modo germinal encuentra Ortega en Goethe. No en vano afirma: «No creo que nadie antes de Goethe haya en Europa meditado tanto sobre la vida humana» (pág. 120). Cierto que las fuentes de Ortega son siempre diversísimas. Shakespeare aparte (pág. 158), Fichte aparte (pág. 127), Dilthey y Hermann Cohen aparte (pág. 138), la obra entera de Ortega se llena de referencias a los ante-

cesores y precursores de sus ideas: Víctor Hugo (pág. 139), Camoens (pág. 140), Píndaro (pág. 31), San Agustín (pág. 152), Mallarmé (pág. 133), Fontenelle (pág. 135)... La lista, aun sin salirse de esta obra, resultaría interminable. Muy curiosa la referencia que en la página 137 se hace, a través de Macrobius y en comparación con Dilthey y Goethe, a la «doctrina vetustísima de los egipcios» sobre «los componentes de la vida», referencia que en la página 117 se amplía a la cultura egipcia como un todo, a la babilónica y al Viejo Testamento, y que recuerda, por ejemplo, el análisis que de unos versículos del libro de Amós se efectúa en las páginas 218 y siguientes del *Toynbee*. Pero la cita clásica que de un texto orteguiano puede aducirse, a fin de señalar cómo su pensamiento se fué desarrollando antes en el análisis y crítica del pensamiento ajeno que en aisladas reflexiones propias —como fuera el caso esto último en Descartes, pésimo lector—, es la de aquellos párrafos, emocionantemente abstractos e inverosímilmente bien escritos, del «Prólogo para alemanes», páginas 66 a 76, en que expone en detalle que a su «idea de la vida como realidad radical» llegó *a través* de la crítica de la idea husserliana de «conciencia».

Volviendo a Goethe, este libro de hoy nos permite precisar, entre otras cosas, hasta qué punto el orteguiano concepto de «vocación» es deudor del de *Persönlichkeit* (págs. 94 y ss., 131 y ss.). Marías ya había señalado que Ortega «encuentra su idea de vocación leyendo a Goethe». El caso es que no entiendo de qué modo un novato en Ortega —que confunde, sobre las planas de *A B C*, la *España invertebrada* con las *Meditaciones del Quijote*— pudo, no hace mucho, sostener que el madrileño se dedicó a ocultar las fuentes de sus concepciones. Un aficionado a Ortega menos parcial adquiere la impresión contraria: asustado tal vez por la irritante novedad de sus criterios, se afana en ampararse tras ilustres valedores de sus tesis. La causa última es, no obstante, otra y más profunda: «... Si tomamos una (filosofía) más antigua, veremos al trasluz de ella, como gérmenes, como tenues perfiles, aún no encarnadas, muchas de las ideas posteriores —si se tiene en cuenta el grado de explicitación, de riqueza, de dimensiones y distinciones propio al tiempo en que aquella añeja filosofía fué pensada...—, nuestra filosofía actual es, en gran parte, la reviviscencia en el hoy de todo el ayer filosófico.» (*Origen y epílogo de la filosofía*, páginas 28 y 29.)

Este mismo tema se actualiza y concreta en torno a Goethe: «... Lo que puede interesarnos... es estudiar... qué partes de su obra y de su vida... *sólo ahora cobran pleno sentido*...; hay un Goethe que ni sus contemporáneos ni las generaciones anteriores a la nuestra *pudieron* ver.» Porque, enfocado a la inversa, cada presente significa

una visión nueva del pasado: «Después de su muerte..., Goethe ha seguido viviendo en la mente europea; pero esto significa que cuanto ha pasado a Europa y al mundo en conexión con Europa desde 1832 le ha pasado también a él. *Su figura se ha ido modificando al choque con las nuevas experiencias que el hombre europeo ha ido haciendo...*» (Pág. 101. Subrayados, míos.)

* * *

La prosa suele ser algo barroca. En las páginas en que el autor consigue sencillez es excelente. A veces tiene un tono melancólico, cansino; a veces se desdobla en alegres intervenciones del humor. Se desliza en ocasiones hacia la vanidad, bien que provocada su explosión por sistemáticos silencios. Insiste Ortega en que, para hacer frente a las deficiencias que la hora tiene, «debemos ponerlas de manifiesto, acusarlas, definirlas enérgicamente, porque si hacemos eso veremos que al hacerlo las negatividades se nos convierten en positividades». Es preciso construir «una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones, y en ellas se apoye para existir con plenitud...; se trata de la última ilusión: la ilusión de vivir sin ilusiones...» (págs. 106 y 108). Dos o tres alusiones al hecho o la doctrina comunista son inoperantes, son triviales. Hay en las páginas 115 y 116 una conmovida referencia a Thorton Wilder. Recojo una observación que califico, por su exactísimo alcance, de genial: «... la (cosa) más difícil de todas: tener a la vez talento y buen sentido» (pág. 64).—EDUARDO CIERCO.

OSCAR DOMÍNGUEZ: *El campesino chileno y la acción católica rural.*—FERES, Estudios socio-religiosos, núm. 15, Friburgo; CIAS, Santiago de Chile, 1961.

Han comenzado a aparecer ya los primeros tomos de la interesante colección que nos anunciara FERES (Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio Religiosas). Su intención general es auscultar el mundo hispanoamericano y detectar sus movimientos, que a veces pueden parecer irrazonados, pero que responden a una situación muy especial y concreta. Hispanoamérica no es el receptáculo de los descontentos o de los indisciplinados. Se condena a Hispanoamérica en bloque, invocando una rebeldía de sus habitantes, que los hacen ineptos para todo lo que no sea un cuartelazo que cambie a los generales de turno y no falta quién la condene

por el conformismo social de toda comunidad católica; y así, como en la imagen de Chesterton, un autor nos convence de que la culpa la tiene la haraganería innata del hispanoamericano y en la página siguiente de nuestro manual de descrédito a América, otro autor nos enseña que el desorden se debe más bien a las condiciones infrahumanas de trabajo, por lo cual un obrero debe permanecer en su puesto de labor más horas que en cualquier parte del mundo; otro estudioso nos recuerda los 50 millones de analfabetos adultos, y desde esta realidad explica todos los problemas; pero en la página siguiente un estadístico nos revela que la Argentina tiene el porcentaje menor de analfabetos de toda América, menor aún que ciertos países europeos, y sin embargo...

De toda esta visión no se desprende, claro está, el error de todos estos juicios; se desprende más bien que Hispanoamérica es una realidad sociocultural sumamente compleja, que resiste una apreciación unilateral, que tampoco se comprendería con la suma de todos sus problemas, pues se ignoran a ciencia cierta los porcentajes que debemos incluir de cada sumando.

Pero, ¿por qué preocuparnos de un continente que tenemos a más de 2.500 millas, cuando el polvorín está cruzando el Mediterráneo?, parecen decir muchos de los que constituyen la *élite* europea. Frente a la convulsionada América pretenden entonces adoptar una actitud similar a la que se tenía antes de la Segunda Guerra Mundial o, peor aún, un comportamiento de fortaleza separada por el foso, pero este enfeudamiento nos parecería correcto si no recordásemos la triste suerte de toda fortaleza, tan similar a un sarcófago.

La verdad evidente es que Hispanoamérica está ligada a Occidente de una manera inevitable. Sobre aquel continente se asienta la mitad de la Iglesia y la tercera parte del llamado mundo libre. Socios pobres o hijos anárquicos no podemos desentendernos de los hispanoamericanos.

Así lo ha entendido la Iglesia que, al decir de Pío XII, tiene sus esperanzas en aquel continente, y en su seno se ha organizado un notable equipo de estudio de la realidad americana, y como primicias de sus inquietudes nos brindan tres colecciones con 42 títulos iniciales. Uno de ellos es el libro que nos ocupa, cuyo autor pertenece a la Universidad Católica de Santiago de Chile.

Debemos considerar a esta obra como un interesante aporte para realizar posteriormente una investigación sociológica, nos advierte en el prólogo F. Houtart, quien tuvo a su cargo la dirección del trabajo en general.

El libro consta de dos partes netamente diferenciadas. En la pri-

mera aporta datos para la interpretación económico-social de la agricultura chilena, y en la segunda parte nos muestra dos experiencias apostólicas realizadas en el ambiente antes descrito por la Acción Católica Rural chilena.

Para aquellos que deseen aproximarse al conocimiento del agro chileno (y estaríamos tentados a poner «hispanoamericano»), este libro es excelente. Su descripción se limita al campo chileno, pero la situación agraria de ese continente es lo suficiente homogénea para que diera muestra de probeta de la situación general.

En los primeros capítulos analiza la distribución de los suelos, de la tierra cultivable; del hombre que la habita como propietario, inquilino, etc.; la condición de la mujer en el medio agrario, etc. Más adelante insiste sobre la necesidad de reformar el *status* agrario para obtener una mayor productividad y con el mayor beneficio elevar el *standard* de vida campesino.

En la segunda parte, se refiere a la acción que ha realizado sobre este medio la Acción Católica, apoyada por dos instituciones nacidas de su celo: la Acción Católica Rural y el Instituto de Educación Rural. Finaliza este pequeño tomo con unos anexos que nos hacen conocer los estatutos del mencionado Instituto, los programas de los cursos que se han dictado y los programas de los cursos de formación para sus propios dirigentes.

La obra nos ha parecido un interesante intento de dar a conocer, en nivel de divulgación, los aspectos sobresalientes de la realidad agraria chilena y de la acción apostólica realizada en su seno. Este intento declarado y la advertencia del prólogo de considerarla solamente un primer paso, nos limitan para juzgarla críticamente; porque, tratándose de una obra de este tipo, está claro que se han cubierto los objetivos con holgura y que alcanza los fines propuestos. Por otra parte, todo primer paso debe ser mirado con gran benevolencia, pues de la comprensión y del eco que despierte depende la posterior marcha. De todos modos esperamos con ansiedad un trabajo más definitivo, porque, verdaderamente, para quienes nos interesamos con cierta dedicación por el estudio de estos problemas, lo necesitamos con urgencia.

Sin lugar a dudas que FERES tiene un lugar propio entre las entidades internacionales que estudian ese campo: la CEPAL, FAO, UNESCO, ONU, etc., y este lugar de ninguna manera puede ser el pretender realizar la obra que ellos ya ejecutan, sino el de brindar soluciones cristianas a los grandes problemas americanos. Esta obligación, coaccionada por el imperativo del Maestro, de quien nos cuenta el Evangelio que «todo lo hizo bien», esto es, acabadamente, nos exige un punto de mira determinado de antemano como el más alto y el

más exacto. Ello, que es claramente comprendido por los editores sin duda alguna, nos hace esperar alborozadamente las nuevas apariciones sabiendo que nos encontraremos con la respuesta justa que andamos necesitando.

A pesar de todas nuestras esperanzas, quisiéramos señalar en esta obra un detalle que nos hubiera gustado encontrar más y mejor perfilado. Me refiero al parágrafo segundo del capítulo IV, titulado «Líneas fundamentales»; en él determina las motivaciones de la Acción Católica en el medio agrario y en la sociedad en general. Concordamos plenamente con la intención del autor y con la idea que adivinamos en sus palabras; pero, dado que creemos que representan de alguna manera un cambio de frente en los puntos de vista habituales, ellos se deben defender con mejores argumentos y precisando mejor, para evitar que por endeblez de la defensa se rechace una idea que es intrínsecamente buena. Generalizaciones como aquella que dice: «La pastoral a la antigua enseñaba a dirigir a los fieles. La pastoral nueva debe enseñar a actuar con el militante, sin dejar las responsabilidades y mandatos propios del sacerdote», nos parece injusta si dice algo, o un juicio excesivamente vago. Además, cuando juzga el autor la Acción Católica como movimiento apostólico, puede prestarse por impropiedad en el lenguaje a que se interprete el apostolado como algo similar al proselitismo, un arriar las almas hacia corrales santísimos, pero en definitiva una interpretación demasiado lata de la vocación a ser «pescadores de hombres». A fuerza de amar la libertad de los hombres, tan valientemente sostenida por San Pablo y ejemplarmente defendida por el mismo Cristo en la parábola del joven rico, al que deja marchar con una triste sonrisa, nos resistimos a ver al sacerdote como director de la vida cristiana, como lo afirma en la página 43: especie de torno religioso que transforma un tronco en piezas de ebanistería. La predicación no ha variado en esencia, a pesar de la televisión y el cine. La tarea apostólica, esto es, «llevar la palabra», sigue siendo la misma desde los primeros tiempos. El apostolado se realiza con el ejemplo del testimonio de nuestras vidas y con una predicación que ofrece un marco de posibilidades, dentro de las cuales, en la minoría de edad, rige la Ley y, a medida que se llega a la adultez que desea el Apóstol, entramos a la libertad, puesto que Cristo «nos ha hecho libres para la libertad» (Gal., V-1).

De todos modos, este libro resulta muy interesante de leer y una divulgación de primera agua por el acopio de datos que trae. Sumarle a estos méritos el relato de la experiencia apostólica llevada a cabo por la Acción Católica chilena son tres poderosos argumentos para recomendar el libro.—HUGO MARTÍNEZ VIADEMONTE.

JOHN COLLIER: *Los indios de las Américas.* Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1960. 303 págs. + fotografías.

John Collier es uno de los más brillantes indigenistas de Norteamérica y ha sido comisionado de Asuntos Indígenas, de 1933 a 1945, en los Estados Unidos. Asimismo, como especialista en esta clase de problemas, es una autoridad de la americanística y tiene en su haber numerosas publicaciones de índole antropológica. La más completa de todas ellas es la que hoy presentamos en estas páginas.

La obra está dividida en cuatro capítulos, dedicados 1) a la prehistoria de las culturas indígenas, 2) a la descripción de las culturas prehispánicas situadas al sur de Méjico actual, 3) a las culturas indígenas, prehispánicas y contemporáneas que se encuentran en Norteamérica (Estados Unidos y Canadá), y 4) al movimiento indigenista y a las posibilidades sociales y culturales del indio americano.

El capítulo dedicado a la prehistoria indígena arranca de la última glaciación norteamericana (25-20.000 años ±), pues es a partir de estas fechas cuando se acepta la llegada de los primeros asiáticos por el estrecho de Behring. En tal sentido, es sumamente conservador, ya que algunos yacimientos arqueológicos norteamericanos han sido fechados de acuerdo con una cronología más antigua que la que nos da Collier (18.000-13.000), así como la fase Mankato del período Wisconsin puede que sea también más antigua de lo que se ha venido considerando hasta ahora.

Aparte del hecho de que Collier acepte estas fechas poco audaces, lo cierto es que sus apreciaciones sobre la ecología de los primeros episodios culturales americanos es correcta. Así, en este capítulo, Collier describe los principales productos agrícolas indígenas, algunos de origen botánico americano, y en conjunto se refiere a plantas como el maíz, la papa, el camote, la mandioca, la piña, el aguacate, la alcachofa, los cacahuetes, las fresas cultivadas, los fríjoles, la calabaza, el cacao, el hule, la quinina, la cocaína y el tabaco, así como otras plantas de menor importancia histórica en lo cultural.

Sobre estos puntos, Collier hace consideraciones acerca de la habilidad técnica de los indígenas en cuanto al cultivo y aprovechamiento de dichas plantas y en cuanto a su expansión universal. En dicho sentido, señala Collier, el indígena americano ha sabido poner a su servicio el medio ambiente natural, y para ello ha contado especialmente con la fuerza de cuatro factores principales: *a)* con la profunda cohesión de los grupos sociales primarios, *b)* con una perfecta integración de personalidad, *c)* con un concepto religioso e idealista de

la vida y del mundo y *d)* con una actitud flexible frente al medio que le permitió ser ampliamente plástico.

Respecto a las culturas indias más avanzadas y a la conquista española, Collier señala para las primeras aquellas cualidades reconocidas por todos los americanistas: monumentalismo, organización política, social y religiosa fuertes y cohesivas, economía bien desarrollada, gran densidad de población y un magnífico desenvolvimiento cultural en general. La paradoja que aduce Collier, en este sentido, es que mientras en tiempos prehispánicos esta población estaba bien abastecida, actualmente es una de las más pobres de América.

Quizá valdría la pena recordar, sin embargo, que la masa principal de aquellas poblaciones indígenas vivía en condiciones miserables y que sólo las oligarquías dirigentes gozaban del esplendor que pudieron legar a los siglos posteriores. En sí, el monumentalismo no sería más que la expresión de un gran esfuerzo laboral y técnico, soportado el primero por la población trabajadora, y el segundo, elaborado propiamente por los grupos especialistas al servicio del Estado.

Por otro lado, no cabe duda que el baremo que empleamos actualmente para medir el nivel de vida es mucho más exigente que el de entonces, y, por tanto, las escalas de comparación no resultan iguales para una época que para otra. En este caso, es preciso señalar que las oligarquías indígenas vivían relativamente muy bien y gozaban de un elevado nivel de vida y de seguridad personal en comparación con el resto de las clases sociales que formaban parte de aquellas sociedades; pero las fuentes nos proporcionan suficientes datos en el sentido de que podemos darnos cuenta de que la mayoría de la población indígena no vivía propiamente conforme a sistemas uniformes de bienestar social y económico. Si acaso, podemos decir que estaba bien adaptada a su régimen ambiental: bio-cultural. Sobre este particular valdría la pena de abundar en el futuro, pues existe un cierto romanticismo político-científico con el que se trata de idealizar el pasado indígena en términos de una abundancia económica y de una democracia político-social que, por lo menos en las altas culturas, debe verse con grandes precauciones, y en cierto modo debe aplicarse más bien a las poderosas oligarquías gobernantes en aquellas regiones.

El capítulo dedicado a la conquista española está orientado a mostrar los grandes males que supuso para la población indígena. Este es un tema en el que efectivamente son ciertas algunas afirmaciones del autor, pero no encontramos ninguna descripción positiva que se refiera, por lo menos, al carácter progresista del mismo proceso de aculturación que sufrieron, mediante el aporte de técnicas y formas

de organización social hispano-europeas, tanto la cultura material como la cultura espiritual indígenas.

Estos son problemas que requieren una cierta serenidad, y en este sentido la obra de Collier, fundamentalmente eticista, viene a dedicar sus conocimientos antropológicos más a acentuar el carácter destructivo del proceso de aculturación hispánica que a establecer las condiciones históricas que caracterizan este proceso en términos no sólo políticos y económicos, sino también en términos de una dinámica que llevó a la formación de las actuales naciones americanas y, por tanto, a un hecho de gran envergadura y trascendencia en el futuro de la historia universal.

En cuanto a los indígenas de Norteamérica, culturalmente menos desarrollados que los del Sur, Collier describe las cualidades de su adaptación fundamental al medio viéndolas como una *armonía ecológica* que les permitió vivir con cierta felicidad espiritual. Es igualmente crítico con los métodos políticos y colonizadores empleados por ingleses y franceses en los territorios bajo su administración, aunque quizá debido a la menor importancia histórica de las culturas indígenas norteamericanas, la exposición crítica es menos abundante y prolija que en el caso español.

Por último, Collier trata el problema de los indígenas contemporáneos y su adaptación a la cultura moderna, o más bien de la adaptación de ésta a los modos de ser indígenas. Sobre este punto, Collier señala cómo la supervivencia del indio está garantizada por su enorme capacidad para vivir en grupo que le caracteriza. Actualmente, los indígenas americanos representan unas 40.000 unidades sociales o comunidades, cuyo desarrollo y progreso han emprendido los gobiernos americanos mediante una vigorosa política indigenista en los últimos años.

Collier considera que el movimiento cooperativista será la aportación creadora más importante del indio americano a la economía de aquellos países. Asimismo, Collier estima que habrán de producirse grandes aumentos demográficos en la población indígena americana. Sin embargo, nos parece que el desarrollo biológico y cultural en general del indígena americano no se está produciendo en la dirección de afirmarse como una entidad diferenciada de las naciones americanas constituídas, sino más bien integrándose en ellas, de forma, digamos, que el indio *aymara* o el indio *tzeltal* se convierten, respectivamente, en boliviano y mejicano, a menos que las condiciones históricas actuales estén apuntando a la creación de tantas nacionalidades y culturas específicamente distintas como tantas son —40.000— las comunidades que apuntan un claro progreso biológico y cultural.

Independientemente de su ardor idealista y romántico, dotado con indudables valores humanistas, a los que nos sumamos, la obra es desigual desde el punto de vista científico, aunque puede considerarse como un magnífico tributo al movimiento indigenista como pasión de un hombre que ha demostrado sus buenas intenciones a lo largo de su vida de incansable trabajo y fecunda lucha por el progreso del indio americano. En ese sentido, este libro es sumamente valioso.—CLAUDIO ESTEVA-FABREGAT.

UNA NOVELA DOMINICANA (1)

América presenta una sorprendente individualidad original y desde el comienzo se manifiestan en su literatura caracteres propios que se van acentuando a lo largo de su evolución. La sociedad original formada en el curso de esa evolución lleva el eco de sus peculiaridades a la expresión literaria. Uno de estos rasgos es la naturaleza: el campo primero, la ciudad después.

El hecho de que la novelística hispanoamericana esté determinada por lo rural y de que su héroe por excelencia sea la naturaleza durante el siglo XIX y parte del XX, se debe a que el hombre americano vivía de la tierra y se sentía impelido a la conquista de la llanura ubérrima. Pero esta dispersión hacia el campo dió como resultado una pobre literatura costumbrista.

Por eso en la literatura hispanoamericana de comienzos del siglo XX no es el hombre quien se apodera del paisaje y domina la naturaleza; es la tierra la que avasalla al hombre y lo conquista. Sólo cuando el hombre triunfa de su contorno y se impone a él aparece la novela urbana y sus protagonistas son hombres que luchan para libertarse de problemas que los agobian y que vienen determinados por la morfología de la sociedad. La novelística de ese período deja de ser reflejo de la realidad para convertirse en testimonio íntimo de esa realidad. En ella el ser humano cobra toda su vigencia moral.

Es necesario que vaya entrando el novecientos para que los países americanos den figuras definitivas en las que se reconoce ya cuánto hay de cuajado, de espléndidamente cumplido, en la lucha de América por el hallazgo de su propia expresión. Y esta expresión aparece en la novela, género literario que ha ido ligado al nacimiento de las

(1) CARLOS FEDERICO PÉREZ: *Juan, mientras la ciudad crecía...* Novela. Ediciones «Arte y Cine», Ciudad Trujillo, República Dominicana, 1960; 203 páginas, s. p.

literaturas nacionales en Hispanoamérica. Puede afirmarse que la novelística de la América de habla española ofrece ya un considerable panorama en el que sobresalen unas cuantas obras en las que se reconoce, además de su universal valor, una entrañable significación americana.

La novela moderna es ya esencialmente urbana. Detrás de cualquiera de los personajes novelísticos de nuestros días encontramos siempre la ciudad con sus problemas, con sus influencias, con sus palpitaciones. La ciudad que absorbe al hombre y sopla su aliento sobre él. Por eso la novela actual, al margen de sus inmensas diferencias locales, es una respuesta a la pregunta de cómo es el hombre, la teoría de su carácter y de su proyección en la sociedad.

En la novela antigua —en la novela hispanoamericana principalmente— se nos enseña qué es el hombre; en la de la etapa ocho y novencentista se indaga cómo es, y en la actual se nos revela el porqué y el paraqué del hombre. Por eso la novela de hoy nos muestra al hombre en sus ciudad, con su acción y las consecuencias últimas, ayudándonos a comprender con claridad la exacta naturaleza de la situación humana de nuestro tiempo. Pero, aunque se indague la esencialidad de seres solitarios como los héroes de Graham Greene, por ejemplo, al novelista le interesan sobre todo los conflictos que se producen en la zona de roce, cuando la soledad deviene compañía, cuando el solitario entra en la ciudad y capta al hombre en su diario vivir, en su permanente batallar.

La novela que hoy se impone —claro que no de manera exclusiva— es aquélla en la que el hombre se encuentra a sí mismo en su inmediatez humana, aquélla que nos hace comprender que la culpa de otros hombres es también nuestra culpa; aquélla, en suma, que nos revela el porqué y el para qué del hombre. En ese proceso, la novelística hispanoamericana ha pasado, pues, de los escritores costumbristas de mediados del siglo XIX a los novelistas telúricos de comienzos del XX y, de éstos, a los que presentan en sus obras la sicología del ser y nos dan una visión exacta de su realidad y de su destino. Y a este grupo pertenece Carlos Federico Pérez, autor de la novela dominicana *Juan, mientras la ciudad crecía.*

* * *

En *Juan, mientras la ciudad crecía* reconstruye Carlos Federico Pérez la existencia de un cuerpo social. Regidos por fuerzas conservadoras o revolucionarias —la novela es un choque entre estas dos fuerzas—, los hombres y mujeres que en ella conocemos determinan, casi sin ad-

vertirlo, la transformación espiritual y material de la urbe en que viven, la vieja Santo Domingo de Guzmán. Por eso, por encima de la vocación heroica del protagonista está la fuerza influyente del ambiente, determinado por la evolución de la sociedad en una especie de morfología humana. Esta misma evolución morfológica del hombre es la que determina el proceso de crecimiento de la ciudad. Y esto lo advertimos a través de una acción dinámica en la que Juan y los seres que le rodean —conservadores o revolucionarios— son protagonistas conscientes o inconscientes.

Para los que no son capaces de advertir ese cambio se hace visible, a través de sus actos, la conciencia de frustración. Para los otros, en cambio, hay un aliento nuevo en sus vidas, iluminadas por esa luz misteriosa que, hecha esperanza, no les permite renunciar a sus aspiraciones de futuro. Pero todos los personajes, incluyendo la vastedad de seres anecdóticos que pueblan la novela, sienten el influjo que, a medida que se van integrando en la vida social, ejerce la ciudad sobre ellos.

En este sentido la novela de Carlos Federico Pérez es una obra esencialmente hispanoamericana, libre del lastre de lo meramente folklórico. Es una novela social, una novela de integración moral y sicológica del ser americano, una novela esencialmente dominicana. Lo es por la concepción y por el desarrollo, por la desgarradora influencia que la ciudad ejerce sobre el destino histórico de sus habitantes y por su sentido eminentemente pragmático, que es otro de los rasgos característicos de la literatura hispanoamericana.

Por otra parte —y esto es muy importante en la novelística moderna— la ciudad la reconoce el lector por ella misma, porque el autor ha renunciado al fácil recurso de las citas de localización. Lo que atrae el interés por ella, lo que nos da una idea exacta de su transformación es, precisamente, la morfología de la sociedad, determinante por el impulso generador que de ella deriva a través de los seres que la pueblan, de su crecimiento material y de su metamorfosis espiritual.

Además, el pasado dominicano está visto en *Juan, mientras la ciudad crecía,* con perspectiva histórica. Carlos Federico Pérez ha tenido el acierto de no insistir en las vinculaciones de sus personajes con la realidad, manteniéndolos dentro de sus propios límites, con lo que deja a la imaginación el amplio margen de libertad que requiere toda novela. Pero si en la obra de Carlos Federico Pérez hay imaginación, el campo imaginativo está liberado de falseada abstracción. Tal es la esencia del realismo evocador de esta novela, porque *Juan, mientras la ciudad crecía* evoca un pasado en el transcurso del cual

el hombre dominicano abandonó su soledad para entrar en la ciudad y mostrarnos en ella sus problemas, su vida, su constante batallar, prescindiendo el autor, deliberadamente, para dar fuerza a su narración, de cualquier material extranarrativo. ¿No se está operando, acaso —Koestler, Greene, Camus, etc.—, una nítida reacción contra el enrarecimiento de lo narrativo?

La trama de la novela es limpia y sencilla, corriendo por sus páginas con un fluir suave, sosegado. No reside en ella, sin embargo, todo el valor de *Juan, mientras la ciudad crecía,* sino en los factores temporales que conforman a sus protagonistas. Así, con un empuje claro, escueto, y con una simplicidad emocionante, la novela va desarrollando sus actos concretos —su trascendencia— dentro del marco histórico que la convierte en algo activo y eficiente.

Y por ahondar en lo sicológico, esta novela se afinca en sustancias dominicanas esenciales, puestas en ella para mostrarnos cómo los dominicanos se enfrentan a un pasado exento de grandeza. Por eso lo heroico, la imagen del héroe, revive en la mente del lector en tantas figuras conocidas, a través de cuyo proceso sicológico se opera la metamorfosis. Metamorfosis que el autor ha conseguido plasmar a lo largo de los elementos diferenciales que se advierten en cada una de las partes de la novela y que señalan el proceso evolutivo de la sociedad en su tiempo.

Acción constante, diálogo ágil y ligero, sin ser superficial, dibujo preciso de los caracteres, son características del estilo que, unidas a sus toques de buen humor y de ironía, en un lenguaje claro y sin desviaciones, hacen que *Juan, mientras la ciudad crecía,* la novela dominicana de Carlos Federico Pérez, incorporada a la novelística hispanoamericana moderna, se lea con interés nunca decaído.—MANUEL VALLDEPERES.