CENIT

sociología
ciencia – literatura

Sumario

Luis Fabbri: **Anarquía y Comunismo en el pensamiento de Malatesta.**—H. Koechlin: **Crítica de la ciencia.**—Emilio Ucar: **Canto a los forjadores españoles de la justicia y de la libertad.**—Mark Twain: **Jorge Wáshington, su infancia y mi acordeón.**—Germán Arciniegas, T. S. Eliot, J. Huizinga, Eduardo Mallea, José Ortega y Gasset, Gustavo Pittaluga, Oswald Spengler: **Ideas sobre la Cultura.**—André Prunier: **William Godwin, el anarquista pacífico (1756-1836).** — Dos relatos: **Dos chiquillos, El ramo de rosas.**—Alberto Carsí: **Aportación a la sociometría: Ensayo sobre la psicología colectiva.**

NOTAS

Campio Carpio: **Figuras del teatro rioplatense.**—Denis: **José Prat.**—José M. Suárez: **Destino de los precursores.**—F. del Pino: **La razón no basta.**

7

Julio, 1951

REVISTA MENSUAL

"LA C.N.T. EN LA REVOLUCION ESPAÑOLA"

En «LA C. N. T. EN LA REVOLUCION ESPAÑOLA» hablan los textos con prioridad a la tesis y al comentario. La obra abarca el periodo más álgido de la historia social española, desde 1911 a 1939. El periodo de depresión económica y de crisis política; el auge del sindicalismo; la época del terrorismo gubernamental; el renacimiento y la decadencia de la democracia española; los movimientos populares contra el caciquismo eclesiástico, contra el capitalismo y contra el Estado; la gran epopeya antifascista del Pueblo español a lo largo de tres trágicos años de guerra civil; las realizaciones revolucionarias del Pueblo en el aspecto económico, social y cultural quedan debidamente registradas en esta obra, cuyo primer tomo está ya presto a entrar en máquina, y cuyos dos otros volúmenes, casi por entero preparados, se publicarán seguidamente.

Este primer volumen constará de 400 páginas, formato 14 × 22 en buen papel de edición y páginas de ilustraciones en papel especial. Cubiertas a un color y sobrecubiertas a dos colores. Será vendido al precio de 600 francos ejemplar.

* * *

NOTA IMPORTANTE. — Ponemos en conocimiento de todos los lectores de CENIT que causas ajenas a nuestra voluntad han retrasado la fecha de aparición del primer volumen de esta importante obra emprendida por el Secretariado Intercontinental de la C.N.T. de España en el Exilio.

Como consecuencia, y haciéndonos eco de varias cartas recibidas en este sentido de nuestros lectores, prorrogamos igualmente el plazo para la admisión de suscripciones para el mismo, a título de cooperadores en la edición de la obra, y que facilitaba un descuento de 100 francos para el primer volumen a los que nos enviaran su importe por adelantado.

Todos aquellos compañeros que deseen adquirir dicho primer volumen al precio de 500 francos deberán, pues, enviar dicha cantidad antes del 30 DE JULIO, a «C N T» Hebdomadaire, C.C.P. 1197-21, 4, rue Belfort, Toulouse (H.-G.), especificando en el dorso del giro el destino de la cantidad y la dirección exacta a la que debe ser enviado el libro.

CENIT

REVISTA MENSUAL DE SOCIOLOGIA, CIENCIA Y LITERATURA

Director: A. GARCIA.—24, rue Ste-Marthe, París (X).

Administrador: M. VILARRUPLA. — 4, rue Belfort, Toulouse (Haute-Garonne).

Precios de suscripción: Francia, 180 francos trimestre; Exterior, 210 francos.

Número suelto, 70 francos.

Paqueteros, 15 por 100 de descuento a partir de cinco ejemplares.

Giros: «CNT», hebdomadaire. C.C.P. 1197-21, 4, rue Belfort, TOULOUSE (H.-G.).

CENIT

REVISTA DE SOCIOLOGIA, CIENCIA Y LITERATURA

Año I | Toulouse, Julio 1951 | N.° 7

ANARQUIA Y COMUNISMO EN EL PENSAMIENTO DE MALATESTA

LOS criterios de reorganización social de Malatesta, como los de casi todos los anarquistas desde 1880 (exceptuados por algún tiempo los españoles), han sido siempre comunistas. Y el comunismo de Malatesta—socialización de la propiedad y distribución de los productos según las necesidades—, se remonta más allá, a 1876, cuando (como he tenido ocasión de decir en los apuntes biográficos) en el congreso de las secciones italianas de la Internacional, en el de Florencia, él, Costa, Cafiero y otros formularon antes que nadie la concepción del comunismo anárquico, aceptada luego por Kropotkin, Reclus, la Federación del Jura y poco a poco por todo el anarquismo internacional, excluida la minoría individualista, que, aun habiendo tenido precursores aislados desde hacía mucho tiempo, comenzó a manifestarse en el movimiento y en la propaganda sólo después de 1890.

Es sabido que antes de 1880 la generalidad de los anarquistas militantes eran y se decían «colectivistas», como Bakunin: socialización de la propiedad y distribución «a cada uno según su trabajo», o «a cada uno según el producto de su trabajo». El colectivismo anarquista continuó luego defendido durante otros diez o quince años por una gran parte de los anarquistas españoles, hasta que también entre éstos el nombre cayó en desuso, atenuándose poco a poco toda disidencia doctrinaria sobre la cuestión.

Pero no hay que confundir el comunismo de los anarquistas de los últimos tiempos de la Primera Internacional, y de después, con el comunismo autoritario y estatal de Carlos Marx, de 1848, y menos aún con el comunismo bolchevista actual. Mientras Marx confiaba la realización del comunismo al Estado democrático (y Lenin, después, al Estado dictatorial), los anarquistas lo confían a la libre y voluntaria organización de los municipios, de los grupos y de las asociaciones obreras confederadas. Esta diferencia abría un abismo entre las dos concepciones. Aunque desde el punto de vista estrictamente económico también Marx aceptaba la fórmula comunista de la distribución según las necesidades (la aceptaba por otra parte como previsión de un futuro lejano, además de hacerlo subordinadamente a su concepción estatal), prácticamente la diferencia entre colectivistas anarquistas y comunistas anarquistas era ínfima, en comparación con la diferencia enorme entre el anarquismo de las dos tendencias y el comunismo autoritario. Diferencia ésta que no se refería sólo al lejano porvenir, sino también y sobre todo al movimiento inmediato y a la orientación misma de la revolución.

El comunismo anarquista de Malatesta, como el colectivismo de Bakunin (y como gran parte del anarquismo durante cerca de una veintena de años aún), incluía al comienzo en su bagaje intelectual y entre sus argumentos de propaganda muchas ideas marxistas o de los marxistas (materialismo histórico, miseria creciente, concentración del capital, ley férrea de los salarios, etc.); pero eso no tenía nada que ver con la concepción práctica del movimiento revolucionario y de la revolución, ni con la cuestión más importante del sistema—autoritario o libertario—de realización del comunismo.. Sobre estos últimos puntos, los únicos que verdaderamente interesaban y se reflejaban en el movimiento práctico, el disentimiento entre los anarquistas y el marxismo fué radical y fundamental desde los primeros momentos. Es preciso agregar, además, que también sobre las cuestiones doctrinales más arriba señaladas Malatesta fué de los primeros en sustraerse a la influencia marxista y en abandonar los apriorismos pseudocientíficos de Marx. Desde este punto de vista, Malatesta podría ser considerado como un precursor de los revisores del marxismo si hubiese escrito más sobre el particular, como hizo su amigo y compañero Saverio Merlino (y más tarde Tcherkesoff y otros), junto y de acuerdo con el cual, desde antes de 1890, combatió las teorías marxistas, desembarazándose de ellas completamente...

En el mismo campo anarquista, el comunismo de Malatesta se diferenciaba bastante del de muchos de sus compañeros. La diferencia no es tal vez muy visible, tratándose, más que de otra cosa, de ten-

dencias en su mayor parte poco pronunciadas, casi subconscientes, de diversidad de medidas en la propaganda, de actitudes mentales subordinadas y, en el punto de partida, de matices apenas perceptibles. Pero la diferencia existía; y si al comienzo pudo pasar inobservada, con el tiempo adquirió consistencia. Esa diferencia era determinada sobre todo por el sentido relativista con que Malatesta aceptaba el comunismo, en tanto que otros muchos lo predicaban en el sentido más absoluto. Mientras para muchísimos anarquistas el comunismo se convirtió, poco a poco, casi en un artículo de fe, fuera del cual no concebía otra anarquía posible, Malatesta no cayó nunca en esta especie de dogmatismo. Aun defendiendo la concepción comunista de la anarquía, prefirió durante mucho tiempo, hasta después de 1900, llamarse genéricamente «socialista-anarquista», y luego simplemente «anarquista», sea por consideraciones de táctica contingente, sea por no circunscribir en una fórmula demasiado exclusivista el principio de la anarquía.

Cuando, en torno a 1890, se interesaba en un proyecto de organización internacional de los anarquistas y estaba viva todavía en España la polémica entre los colectivistas y comunistas del anarquismo, Malatesta se levantó para defender el derecho de ciudadanía de los primeros en el seno del partido anarquista, no sólo por amor a la concordia revolucionaria, sino también porque veía en los colectivistas compañeros como los demás, «de cuyo experimento no hay que asustarse y que, incluso en ciertas circunstancias y en ciertos países, puede ayudar a superar (en la revolución) las dicultades de los primeros momentos». Y más tarde, cuando surgieron y se afirmaron las diversas tendencias individualistas y antiorganizadoras en el anarquismo italiano, Malatesta se esforzó, aparte del primer período—y aun sosteniendo rigidamente sus ideas contrarias a aquellas tendencias—, por mantener con sus adeptos las mejores relaciones de cooperación revolucionaria, en la opinión de que, con la mayoría de ellos, la disidencia era más de palabras que de sustancia. «Entran en el anarquismo todos y sólo aquellos modos de vida que respetan la libertad y reconocen en cada uno el mismo derecho a gozar de los bienes naturales y de los productos de la propia actividad.»

«Es indudable que el ser concreto, real, el ser que tiene conciencia, siente, goza y sufre, es el individuo, y que la sociedad, lejos de ser algo superior de que el individuo es el instrumento y el esclavo, no debe ser más que la unión de hombres asociados para el mayor bien de cada uno. Y desde este punto de vista se podría decir que todos somos individualistas. Pero, para ser anarquista, no basta querer la emancipación del propio individuo, sino que hay que querer la emancipación de todos; no basta rebelarse contra la opresión, sino que hay que negarse a ser opresores; es preciso comprender los vínculos de solidaridad, natural o deseada, que ligan a los hombres entre sí; es preciso amar a los semejantes, sufrir por los males ajenos, no sentirse felices si se sabe que otros son desgraciados.» De aquí la necesidad del esfuerzo «para encontrar a los problemas prácticos de la vida las soluciones que respeten mejor la voluntad y satisfagan mejor los sentimientos de amor y de solidaridad». Y como estaba convencido, «hasta prueba de lo contrario, de que cuanto más hermanados estén los hombres mayor es el bienestar y la libertad de que puede disfrutar cada uno», Malatesta llegaba a la concepción comunista-anarquista, que es la que mejor armoniza la independencia individual con el bienestar común. Pero como se daba cuenta también de las inmensas dificultades existentes para practicar, «antes de un largo período de evolución, el comunismo universal voluntario considerado como ideal supremo de la humanidad», llegaba a la conclusión expresada en la siguiente fórmula: «La mayor cantidad de comunismo posible para realizar lo más posible de individualismo, es decir, el máximo de solidaridad para disfrutar del máximo de libertad.»

En este punto me parece necesario recordar que posteriormente a 1897, la posición de Malatesta frente al comunismo se modificó un tanto, no respecto del principio en sí, sino a propósito de sus posibilidades prácticas en relación al tiempo y a los medios efectivos para realizarlo. «En 1897 (en tiempos de «L'Agitazione», de Ancona) el comunismo me parecía una solución más sencilla y más fácil de lo que me parece ahora.» Por eso en los escritos posteriores hallamos más acentuado el relativismo de Malatesta sobre el particular; subordina en ellos el comunismo todavía más que antes no sólo a la voluntad de los trabajadores asociados que deberían realizarlo, como habían hecho siempre, sino a las disponibilidades suficientes de la producción, a una organización más consciente del mutuo acuerdo, etc. No obstante, con todas las reservas y concepciones sugeridas por el estudio y por la observación de los hechos sociales, sus preferencias fueron siempre para el comunismo.

«El comunismo es un ideal. Sería un régimen, un modo de convivencia social en el que la producción se organizaría en interés de todos, de manera que utilizaría más el trabajo humano para dar a todos el mayor bienestar y la mayor libertad posible, y todas las relaciones sociales tenderían a garantizar a cada uno la máxima satisfacción, el máximo desarrollo material, social e intelectual posible. En comunismo, según la fórmula clásica, cada uno da según sus capacidades y recibe según sus necesidades»... Tal régimen económico no puede ser aplicado nunca autoritariamente, por un gobierno cualquiera; a lo sumo, un gobierno no podría realizar más que un falso comunismo de cuartel, en el cual ninguno estaría satisfecho y la igualdad sería formal, aparente, enmascarando las más horribles desigualdades. «No es posible una sociedad comunista si no surge espontáneamente del libre acuerdo, si no es variada y variable como exigen y determinan las circunstancias exteriores y los deseos, la voluntad de cada uno». En suma, el verdadero comunismo no es posible más que en la anarquía. «La fórmula clásica que hemos citado puede subsistir sólo si se interpreta con otra: cada uno da y toma lo que quiere. Y esto supone la abundancia y el amor». Por tanto, una realización suficiente del comunismo anárquico está subordinada a la obtención de un determinado progreso material en la producción y moral en las relaciones humanas, progreso que encuentra hoy un obstáculo insuperable en la ordenación estatal y capitalista, pero al cual la revolución abrirá el camino.

«Yo me digo comunista—escribía todavía Malatesta en 1929—porque el comunismo me parece el ideal al cual se acercará la humanidad a medida

que crezca el amor entre los hombres y la abundancia de la producción les libre del miedo al hambre y destruya así el obstáculo principal a su fraternización». Pero, afirmando esto, se preguntaba cuál podía ser, en espera de que la evolución madurase el ideal, la forma práctica de organización de la propiedad en el seno de la revolución. «¿Cuáles serán las formas que asumirán la producción y el intercambio? ¿Triunfará el «comunismo» (producción asociada y consumo libre para todos), o el «colectivismo» (producción en común y reparto de los productos según el trabajo de cada uno), o el «individualismo» (a cada uno la posesión individual de los medios de producción íntegro del propio trabajo), u otras formas compuestas que el interés individual y el instinto social, iluminados por la experiencia, puedan sugerir? Probablemente, las formas posibles de posesión y de utilización de los medios de producción y todos los modos de reparto de los productos serán experimentados al propio tiempo en las mismas o en distintas localidades, y se entrecruzarán y se acomodarán de manera diversa, hasta que la práctica haya enseñado cuál es la forma o cuáles son las formas mejores.»

En el escrito de que he tomado estas líneas—que es el más reciente, tal vez el último suyo sobre el particular—, Malatesta examina aparte los tres sistemas económicos mencionados y delinea las ventajas y defectos principales de cada uno. El individualismo completo sería antieconómico e imposible; también, por ahora, sería imposible y antilibertario el comunismo completo especialmente si es extendido a un territorio demasiado vasto; al colectivismo, por lo demás, se podría dirigir muchas de las objeciones posibles al primero y al segundo, aun previéndose que tendrá vastas aplicaciones en un primer período transitorio. Y a pesar de sus preferencias por el comunismo, Malatesta se decide por el método experimental que deja a cada tendencia cimentarse libremente en los hechos, porque «las sociedades humanas deben ser el resultado de las necesidades y de la voluntad, concurrentes o en contrastre, de todos sus miembros, que, probando y volviendo a probar, hallan las instituciones que en un momento dado son las mejores posibles, y las desarrollan y cambian a medida que cambian las circunstancias y la voluntad».

Entre tanto, en la revolución y después, «la necesidad de no interrumpir la producción y la imposibilidad de suspender el consumo de las cosas indispensables harán que, a medida que se proceda a la expropiación, se tomen los acuerdos necesarios para la continuación de la vida social. Se hará lo que se pueda, y siempre que se impida la constitución de nuevos privilegios, se tendrá tiempo de buscar los mejores caminos... Se puede preferir el comunismo, o el individualismo, o el colectivismo o cualquier otro sistema imaginable, y trabajar con la propaganda y con el ejemplo por el triunfo de las propias aspiraciones; pero es preciso guardarse bien, so pena de un desastre seguro, de pretender que el propio sistema es el único e infalible... y que se le debe hacer triunfar de otro modo que con la persuasión que viene de la experiencia de los hechos. Lo importante, lo indispensable, el punto del cual hay que partir, consiste en asegurar a todos los medios para ser libres».

Como se ve, la brújula que ha guiado a Malatesta hasta el último momento en la investigación de las soluciones de todos los problemas, es siempre la misma: «la libertad». Tal fué, su efecto, su constante «leitmotiv».

Luis FABBRI

CRITICA DE LA CIENCIA

A crítica que Herbert Read, García Pradas y otros hacen del anarquismo revolucionario tradicional, y especialmente su refutación de un utopismo de la violencia, que durante largo tiempo ha desfigurado nuestra ideología, me parece indispensable, a fin de que el anarquismo de nuestros días no se pierda en un callejón sin salida. Juzgo, sin embargo, que esa crítica debería ir acompañada de una crítica de la ciencia. A falta de ésta, se correrá el riesgo de caer en otro utopismo, es decir, de un romanticismo de la violencia en un utopismo «científico».

Pradas va muy lejos al pretender que nuestro ideal se resuelve en un problema científico. Parece admitir que el progreso humano que deseamos provendrá únicamente de un esfuerzo en común de las ciencias naturales, históricas y psicológicas.

Esa convicción me sorprende desde un punto de vista teórico y desde un punto de vista práctico. Anarquismo significa realización de la libertad. Admito que para cualquier realización hace falta saber positivo, y que en una época como la nuestra, cuyo semblante social está formado en el más alto grado por los descubrimientos científicos modernos, hacen falta para cualquier realización incluso conocimientos científicos. Como la libertad no es nada en lo abstracto y todo en lo concreto, hace falta saber algo de lo concreto y de lo material de nuestro mundo. Pero, ¿qué es lo que nos hacen avanzar todos esos conocimientos ante una falta de conciencia libre y humana? En una sociedad libre, la construcción de puentes, por ejemplo, es indispensable, pero el puente en sí mismo no tiene nada que hacer con la libertad. Puede servir como enlace estratégico al ejército de un tirano.

¿Hay una ciencia de la libertad? Me parece que no. Existe una ciencia libre, pero no hay libertad científica. La libertad está tan poco abierta a la ciencia como la belleza, la justicia o Dios. Así, la estética no creará jamás arte, la jurisprudencia no creará jamás justicia, la teología no creará jamás religión, y un «anarquismo científico» no creará jamás libertad. Por otra parte, toda verdadera ciencia tiene necesidad de libertad. Así, podría formularse su relación cambiando una frase célebre de Proudhon sobre la relación entre la libertad y el orden: la libertad no es la hija, sino la madre de la ciencia. La ciencia es una forma de actividad de la conciencia libre. Presupone la libertad, no podría crearla.

En la práctica, nos encontramos ante el hecho de que la ciencia está en vías de devorar a su madre. Es que la conciencia libre se ha transformado cada vez más en conciencia «cientificada», lo que dará muerte a la ciencia misma. La conciencia de la libertad no era bastante fuerte para dominar a su hija.

En los siglos pasados las ciencias naturales significaban para los hombres la liberación de los dogmas opresivos de las iglesias. Gracias a un error comprensible, se pusieron en las ciencias naturales las mayores esperanzas para el progreso humano. La filosofía positivista dominaba los espíritus más progresivos. Por eso el socialismo creía llegado el tiempo para la realización de un paraíso social gracias al saber positivo, ante todo el marxismo, que esperaba la salvación de un perfeccionamiento de los medios de producción, es decir, de la técnica. Por eso el anarquismo de Kropotkin lleva en sí los rasgos del pensamiento demasiado simplista de su tiempo. El hecho de que la técnica, el resultado práctico de las ciencias naturales, no había creado un paraíso hasta entonces, sino una miseria obrera, no se tomaba muy en serio. Se creía, cada cual a su manera, en una revolución que llegaría un día próximo y que produciría el milagro. Hoy no nos es difícil comprobar ese error trágico.

Las ciencias naturales no eran posibles sino gracias al despertar de un espíritu libre, pero sus resultados han llegado a oprimir a los seres no menos cruelmente que los viejos dogmas. La física no ha creado únicamente las bombas atómicas, sino muchas otras cosas que podrían facilitarnos la vida. Con todos los conocimientos positivos no hemos llegado a hacer que la sociedad se aproveche de esas cosas. Se calcula desde hace mucho tiempo cómo podría llegarse, pero el caso es que no se ha llegado hasta aquí.

Ante todo, la física y la química han creado la fábrica. El centralismo brutal de la técnica se ha impuesto a la vida física y moral de los hombres y ha dejado a su libertad de movimiento y de respiración muy poco espacio. Las autonomías de los municipios, de los grupos, de las regiones y aun de países enteros desaparecen día tras día. Libertades e independencias, donde existen aún, llegan a ser progresivamente formalidades y pierden su significación real. Paralelamente, los cerebros de los hombres se hacen cada vez más autoritarios, más «tecnificados». Las ideologías antaño libertarias se transforman en ideologías autoritarias, a menudo bajo las etiquetas de la libertad. Su desenvolvimiento entraña la transformación del socialismo libertario en socialismo de Estado.

Un ejemplo ilustrativo nos lo ofrece el Jura suizo, región de relojería, antiguamente centro importante del anarquismo socialista. En aquellos tiempos reinaba el trabajo a mano. Cada obrero era un artista que sabía componer por completo un reloj. No había perdido el contacto vivo con la Naturaleza, poseía en general un pequeño terreno propio. La fábrica redujo al obrero artesano a proletario. El nuevo modo de trabajo hizo el trabajo más «productivo» y más «racional», pero la mano y el cerebro del obrero degeneraron. Pronto estuvo maduro para la organización de masa del marxismo. Hoy no hay ya anarquistas en el Jura.

Aun el anarquismo obrero que se ha conservado

hasta ahora ha sufrido, de grado o por fuerza, la influencia de la industrialización. El anarcosindicalismo, si no vuelve la espalda a la realidad al considerar la socialización de un país industrializado, no puede prescindir de la centralización inmanente a la sociedad industrializada. He aquí cómo resuelve el dilema: proclama la autonomía de los talleres y de los grupos profesionales, y supone la centralización técnica y administrativa, indispensable para un funcionamiento de la economía, como libremente consentida por los productores. Con todo, queda el hecho de que un taller industrial no posee autonomía natural y orgánica, de que no representa sino una rueda de una máquina inmensa. Una centralización administrativa y técnica tal como el sindicalismo la prevé puede expresar durante cierto tiempo de entusiasmo una voluntad común y un consentimiento libre. Pero esa libertad no posee la base de autonomía natural que podría garantizarla. A fin de que la economía pueda marchar, y el movimiento de las ruedas conservar su ritmo común, las jurisdicciones más importantes deben ser confiadas a los funcionarios centrales. No creo que los compañeros españoles me contradigan si digo que la socialización del país rural de Aragón, por una parte, y la socialización de la industria catalana, por otra parte, han demostrado que la industrialización significa para una socialización verdaderamente libertaria y federalista un obstáculo indudable.

La voluntad libertaria debe por eso, según mi convicción, buscar una salida no solamente del capitalismo, no solamente del estatismo, sino al mismo tiempo de nuestro sistema de industrialización, lo que significa un cambio de la base de nuestra manera de vivir. Se trata de un problema esencialmente moral, y sólo en segundo término científico.

En tales condiciones, afirmar que el progreso del anarquismo se haría en los laboratorios me parece absurdo. Hay que dominar los laboratorios, en lugar de dejarse dominar por ellos. Se debería ser capaz de cerrar un laboratorio si la vida lo exige.

«Pero, ¿no es eso un ataque a la libertad? La ciencia natural, ¿no es la investigación de la verdad? ¿Cómo podría ser perjudicial a la libertad humana?» Quien hable así sólo tiene razón a medias. La ciencia descubre un montón de verdades. Penetra en todos los objetos, en todas las cosas que componen nuestro mundo. En todas partes descubre relaciones, causalidades sin fin. Llega a establecer determinismos y leyes en la inmensa Naturaleza que nos rodea. Hay una sola cosa que no descubrirá jamás: el hombre y la libertad moral que reside en su conciencia subjetiva.

Quien me haya seguido hasta aquí invocará las ciencias del hombre. Hablemos ahora de la sociología, de la psicología y de la Historia.

Gustavo Landauer habla al principio de su obra titulada «La Revolución» de la sociología. «La sociología—dice—no es una ciencia.» El anarquista alemán comprende en la sociología todas las investigaciones históricas. Podría extenderse su frase también a la psicología. ¿Qué es lo que se quiere decir caracterizando las «ciencias del hombre» como no ciencias? El sociólogo, el historiador, el psicólogo, se ocupan de las relaciones, de los actos, de las evoluciones y de las reacciones de sus semejantes. El «objeto» de los estudios sociológicos, históricos y psicológicos es el hombre. La especie, es decir, el sér humano, es al mismo tiempo el «sujeto» de esos estudios. De ese curioso estado de cosas resultan consecuencias graves. El sociólogo, el psicólogo, llegan a descubrir verdades objetivas. Pero esas verdades sólo son verdades a medias, porque el hombre de ciencia no puede considerar su objeto sino desde un punto de vista personal. Sus estudios son siempre un reflejo de su personalidad subjetiva, de sus deseos, de sus ideales, de sus intereses. La verdad entera se compondría del objeto y del sujeto y de sus relaciones recíprocas. El descubrimiento de la verdad entera rebasa la posibilidad científica a causa de la lógica más simple, la cual nos dice que jamás un sujeto puede hacer de sí mismo su propio objeto. Este dualismo, en el cual nuestra vida física, moral e intelectual se desenvuelve, establece el límite extremo de las posibilidades de la ciencia.

Reconociendo ese límite, el sociólogo, el historiador, el psicólogo, podrán hacer una obra útil. Serán modestos y no tocarán a lo que será siempre para ellos un enigma. Ante todo, no tocarán a la libertad. Porque es justamente la libertad la que tiene su puesto no en la objetividad de las cosas, sino en la subjetividad de la personalidad.

La ciencia del hombre, reconociendo la libertad, reconocerá al mismo tiempo en la libertad su propio límite. El historiador, considerando el hecho de la libertad personal como un factor esencial en el desenvolvimiento de las sociedades, renunciará a establecer «leyes» y determinismos históricos. El sociólogo renunciará a la voluntad de construir sobre verdades objetivas y científicas sistemas que garantizarían la felicidad y la libertad para la Humanidad. El psicólogo, conociendo su propia subjetividad, conocerá la subjetividad de los demás y no atacará su libertad. No olvidará que su análisis se queda siempre en la superficie, que no llega jamás al fondo del alma. Está aquí ante lo que sólo puede ser vivido, nunca reconocido desde el exterior. Sus estudios científicos le facilitarán el contacto con su cliente, y este contacto conservará siempre el carácter de una comunicación recíproca.

Por otra parte, toda ciencia que desconoce sus límites es liberticida. No hay nada más opresivo que una verdad científica que tiene la pretensión de representar una verdad de vidas. Así, toda sociología, sea burguesa, socialista o «anarquista», que no reconoce el límite de sus posibilidades, conduce fatalmente a la planificación total de la sociedad, que no deja espacio alguno a la libertad de los hombres. Un sociólogo «cientista» no sabe nada de la libertad justamente porque se cree en posesión de la verdad entera. Juzga poder organizar la libertad para todos los hombres, y así crea la esclavitud.

Sucede lo mismo con la psicología. Un psicólogo que desconoce los límites de su ciencia hace más mal a sus semejantes que un sacerdote o un juez burgués serían capaces de hacerles. Ante un psicólogo así, has perdido toda tu personalidad. No eres más que un objeto, que él mide según sus verdades, a su juicio objetivas y que no son, por lo menos a medias, sino reflejos de su propia subjetividad. Ante un juez puedes defenderte. Con un médico no hay discusión posible. No se discute seriamente con enfermos. Tus mejores argumentos son vanos, y si crees haber dominado a tu psicólogo, tu sentencia está dictada: sujeto enfermizo.

Una sociedad de mañana planificada científicamente sería la prisión más terrible que se pueda imaginar. Sería peor que la prisión obediente siempre a ciertas reglas. Sería un manicomio en el cual se estaría encerrado a perpetuidad a merced de los poderosos y de su arbitrariedad ilimitada.

Mi conclusión es la siguiente:

La ciencia no lleva en sí misma garantía para el progreso de la humanidad hacia la libertad. Así el progreso que nosotros queremos realizar como anarquistas no es científico. Toda estimación excesiva de los conocimientos científicos conduce a la intolerancia y a la negación de la libertad.

La ciencia en sí misma no es buena ni mala. Es buena si sabemos hacer con ella algo bueno.

El anarquismo es la realización de la libertad en las relaciones sociales. En esta tarea histórica, el conocimiento del mundo objetivo (es decir, la ciencia) representa su papel. Pero no será sino un medio en manos de la conciencia, que se negaría a sí misma dejándose dominar por su servidor.

No hay progreso histórico que no sea influido por el saber positivo. Pero esa influencia no es el progreso.

El anarquismo es así comparable a una obra de arte que ha sufrido la influencia inspiradora de un descubrimiento científico, pero que no por eso es una obra de ciencia.

H. KOECHLIN

CANTO A LOS FORJADORES ESPAÑOLES DE LA JUSTICIA Y DE LA LIBERTAD

«Día llegará en que el mundo será de la Paz, la Libertad y la Justicia. Y el lodo que guardo para el hombre, será sólo el recuerdo de un instante en que la humanidad se agitó entre las furias desatadas de fuerzas que coincidieron en destruir y reconstruir, amasando con miseria y hambreando con dolor. Y que fueron capaces de sobrevivir al llanto organizado que se trocó en dientes blancos, y al grito que saltó a la risa llevando de la mano una cadena de hombres que no vanamente se llaman hermanos.»

(Ernesto Maya (h.)—«El Gran Parto»)

I

LA RISA

Se fué saltando ligera una mañana
de sol, en primavera.
Llevaba el pelo suelto y la garganta viva
—¿recordáis?—; llevaba
la salud de sus pocos años vírgenes
—ramo de cascabeles
que agitaba sin cesar—
y movía, al correr, los muslos firmes bajo el vestido
como alas de pájaros sin jaula.
Se fué saltando,
se fué saltando ligera una mañana
de sol, en primavera.
¿No la visteis pasar por los caminos,
hurgadores del alba?
¿No la visteis vosotros, campesinos?
¡Cómo tenía de flexible el módulo!
¡Cómo se daba toda al aire
de las bocas, su gracia!

Camaradas:
nuestra niña, la Risa, fué muy lejos
—se perdió una mañana—
y hoy ha vuelto a las bocas entreabiertas
de silencio y de grana.
En ataúd ha vuelto, con vendas ataviada,
vieja y muerta,
con arrugas de dolor y carne en llaga
(Por algo en el asombro
los ojos se asomaban.)

Amigos: esta ya no puede ser la Risa nuestra.
Aquélla
se perdió caminando una mañana
¡y habremos de encontrarla solamente el día
que sepamos buscarla!

II

LA TIERRA

Tierra que sube a mis espigas.
(Ha de venir el Dia..)
Pan que amasas con mi harina.
(¡Ha de venir...!)
Fuerza que crece con mi fuerza.
(Ha de venir el Dia...)
Cárcel que cierras con mi reja.
(¡Ha de venir...!)
Balas que matan con mi plomo.
(Ha de venir el Dia...)
Caja que encierra mis escombros.
(¡Ha de venir...!)
Tierra, tierra, a que me vuelves muerto.
(Ha de venir el Dia...)

¡Ha de venir el Dia!
Ha de venir...
¡Ha de venir!

III

EL ALBA

Los dias se suceden y los años,
los minutos y las horas enterradas
y el hombre serio, allá, en la proa de los montes,
sigue esperando todavia el alba.

¡Cómo piden los tallos de la hierba!
¡Cómo crece por valles y montañas,
por rios y por llanos, el grito de la tierra!
Y las estrellas, siempre, siempre, ¡qué lejanas!

IV

EL LLANTO

¡Basta ya de llantos, camaradas,
basta ya de lágrimas!
Por los tallos amargos
que trepan con empeño las hileras de muertos
—los muertos negros de la Libertad—;
por tanta sangre ida
y por las costras quebradas que nos dejan;
por el hierro sepultado en el vientre de las madres,
por las piernecitas heridas de los niños,
por las manos anchas, sin culpa, del trabajo,
¡basta ya de llanto, camaradas,
basta ya de lágrimas!

Ha llegado el aire ingrávido
que ha de girar, girando como trompo,
el corazón subido
hasta los altos soles de la frente.
Palomas de milagro fecundarán la espera
y en una sola lumbre encenderán las venas.
Entonces, camaradas,
ya no será inútil el brazo destrozado
y en las ramas amargas
por las que trepa el empeño de una hilera de [muertos
—los muertos rojos de la Libertad—
florecerá la rosa más cálida y fragante!

V

EL ENCUENTRO

¡Anda, levanta tu azadón, labriego,
que amanece en la noche la mañana!
¡Anda, tu martillo levanta, compañero
del hierro y de la escuadra! Albañil:
haz hervir tus cales pronto. ¡Vamos,
que ya asoma la luz en los andamios!
Toma tú también tus herramientas, médico.
(Hoy la sangre galopa las arterias
y sus pisadas tiemblan por el cuerpo.)
Tus plumas tú, poeta, periodista;
y tú el cuchillo, descuartizador.
¡Anda, prepara tu fusil, armero!
Ponte el hacha al hombro, leñador;
empuña tu hoz, labriego.
Y tú, foguista, alienta el fuego
que ha de hacer crujir los leños
y voltear la rueda. ¡Maquinista:
tu puesto aquí, severo el ojo!
Ya platea los barros del camino
un sol de acero.

Y ahora, ¡todos a una, vamos!
¡La pereza hay que vencerla, compañeros,
con brazos y con puños bien nervados
templados en la espera del encuentro!

VI

LA CANCION

¡Alegría del surco!
(De los surcos de la tierra y del cerebro)
¡Ya está aquí, ya está aquí
la serena beatitud de la mañana
y, al fin, un son de paz triunfando en el trabajo!
El hombre ríe
y una vez más, llenando los huecos de los suelos,
curva y curva su figura lenta

¡Vamos! Vamos a darle entonces un puñetazo
a la boca cerrada del recuerdo, amigos; [sonoro
al pasado, que es la sombra de la realidad
con sol de frente.
Trepados en el mástil más blanco de la noche
gritemos nuestra victoria aquí, sobre el recuerdo,
como pariendo el alba!
Camaradas: cuando se tiene los ojos firmes mirando
no hay que volver la cabeza nunca [el horizonte
aunque suenen rumores en la espalda del viento.

Aquí está el blando pan dorando su corteza
al humo de la mañana,
la primera caricia, la primera idea
y el primer martillo levantado. ¡Tuyos son!
Detrás, la orilla doblada del camino;
adelante, ese campo de trigo todo verde.
No cantemos la canción «De dónde vengo»;
alcemos fuerte el himno «A dónde voy».
¡Hundámonos en la segura huella
y con liviana ala
daremos siempre el salto hasta la nube!

Un puñetazo sonoro;
Vamos a darle un puñetazo sonoro, pues,
al pasado, compañeros,
en la boca maldita del recuerdo;
porque ahora la vida comienza, la senda y la
en la alegría del surco que labrasteis, [canción,
en la eterna música libertaria del viento
y en la gloria del amor reconquistado!

La vida, la senda y la canción.
Riego y semilla
florecerán los sueños.

VII

LA RISA, OTRA VEZ

Para Otoño volvió tan fresca y nueva,
labriegos,
tan sencilla como el pan caliente
que elabora la espiga junto al brazo.
¡Ahora sí que la visteis, hurgadores del alba!
¡Ahora sí que la visteis, enterradores!

Para Otoño volvió. Traía
el pelo suelto y la garganta viva
de cascabeles,
y movía, al correr, los muslos bajo el vestido
como alas de pájaro sin dueño.
Para Otoño volvió junto a la cal y al torno,
ágil y virgen...
¡Y ahora sí, camaradas,
ahora sí que es nuestra para siempre,
para siempre!

¡Unica y nuestra
como el encontrado Destino!

Emilio UCAR

JORGE WASHINGTON,

SU INFANCIA Y MI ACORDEON

SOY hombre metódico, y voy a proceder metódicamente. Esta narración se refiere en primer lugar a Jorge Wáshington, «el hombre que jamás mintió», y en segundo lugar, a las personas que son verdugos del prójimo por creerse dotadas de genio musical.

La anécdota de Jorge Wáshington es admirable; pero comencemos por las consideraciones musicales que deben servir de introducción a la mencionada anécdota del niño Wáshington, «incapaz de mentir».

Supongamos que un vecino de mi tutor tiene, como mi vecino, el capricho de violar la calma sagrada de la noche con los bufidos de un trombón. ¿Qué hará el tutor? De seguro considerará un deber la resignación cristiana, y un privilegio de su exquisita naturaleza compadecer al desdichado cuyos instintos buscan solaz en esa discordancia. Yo no he sido siempre de apacible condición, y si hoy me siento penetrado de benevolencia para los malvados que por afición destrozan el tímpano de sus vecinos, esto se debe a una tristísima experiencia personal que fué consecuencia de ese mismo instinto de que hablo, desarrollado en mí sin que la voluntad tomara parte en ello. El infiel de la acera de enfrente, ese infeliz que aprende a tocar el trombón y cuya lentitud en el adelanto llega casi a los confines del milagro, reanuda noche tras noche sus ejercicios, sin que yo lo maldiga, pues, antes bien, lo compadezco tiernamente desde el fondo de mi corazón. Hace diez años, el mismo crimen hubiera sido castigado ferozmente, pues yo habría incendiado la casa del malhechor. Yo era entonces víctima de un aprendiz de violinista, y puedo llamar inconcebibles los sufrimientos que me infligió aquel hombre durante las dos o tres semanas que sufrí su intolerable vecindad. El mal no consistía en que el infame tocara siempre «Old Dan Tucker» y que no tocara otra cosa, sino en que lo hacía tan mal, que yo rabiaba invariablemente si estaba despierto, o tenía una pesadilla si estaba dormido. Con todo, sufrí valientemente la prueba y me abstuve de toda violencia; pero un día aquel desalmado proyectó un nuevo crimen. Su intento de tocar «Home, Sweet Home» fué superior a mi resistencia, y procedí a la ejecución de la venganza que meditaba hacía largo tiempo: incendié su morada.

Después me atacó un miserable clarinetista. Sólo tocaba la escala. A éste también le dejé libre el campo mientras siguió por la vía que se había trazado para su genio. Pero llegó el momento fatal de las innovaciones; pretendió tocar una tonada lúgubre, y yo sentí que la luz de la razón me abandonaba en el potro de aquella exquisita tortura. Impulsado por un arrebato irrefrenable, consumé el acto de justicia.

Pasaron dos años, y en ese tiempo tuve que apelar a las vías ejecutivas contra un cornetista, un buglista y un fagotista. No fué esto lo único que experimenté durante los dos años de que hablo. También se interpuso en el camino un bárbaro que creía estar dotado de las facultades excelsas del genio para tocar los timbales.

Si en aquel tiempo el trombonista de hoy hubiera vivido cerca de mí, habría conocido los efectos mortales de mi cólera. Pero como he dicho, lo abandono a su suerte, y si perece, que sea por obra de su propia perversidad. Mi experiencia como aficionado es tal, que siento piedad por todos los que, como yo en un tiempo, tienen la desdicha de caer en las tentaciones de la melomanía. Yo sé que cada uno de nosotros lleva en las fibras ocultas de su sér una inclinación invencible para tal o cual instrumento músico; está fuera de lo humano resistir a la tentación de aprender a tocar ese instrumento; tarde o temprano hay que cultivar la ingrata tierra de la monomanía. ¡Pensad un instante, vosotros, los que despertáis frenéticos cuando una mano incierta procura subrayar las cuerdas de un violín, agotándose en tentativas inútiles y desmoralizadoras! ¡Tarde o temprano llegará el momento en que vosotros también, hombres intolerantes, seréis intolerables! Habláis con ligera ferocidad contra aquel que os ha despertado de un sueño delicioso, llenando el ambiente nocturno con los horrores de una nota peculiarmente diabólica; pero al considerar que todos los hombres somos hermanos en el destino de una común miseria, veréis la injusticia de vuestra indignación.

El monomaníaco del trombón es algo más que un prójimo para mí: es un desventurado que exterioriza su infortunio. Tiene momentos de inspiración, ¿cómo negarlo? Yo lo sé, lo siento cuando uno de los bramidos de su instrumento levanta mi cabeza de las almohadas, y me obliga a sentarme sobre el lecho, trémulo, cubierto de un sudor frío. Mi primer pensamiento es el del terremoto; pero al sentir que la tierra está inmóvil, y al pensar que hay trombones en su anchurosa superficie, me asalta la idea del suicidio, y sin quererlo, pienso en el sueño inalterable de la tumba. Un instinto que asoma en mi corazón, dirige mi mano hacia el lugar en donde están las cerillas productoras del incendio con que he castigado a los perturbadores de mi sueño. ¿Pero voy a incendiar la casa del trombista? Esto sería una impiedad. La Providencia traza caminos misteriosos, y el hombre del trombón es víctima de su destino. Pienso que sufre y que su tribulación no tiene acaso remedio. ¡Voy a envolverlo en las llamas de un incendio punitivo?

Yo me creía inmunizado de la locura funesta a cuyo impulso nos proclamamos músicos, desafiando la manifiesta voluntad de Dios, que nos manda aserrar madera o hacer otra cosa útil y permitida por las leyes. Pero he aquí que un día caí víctima

del instrumento llamado acordeón. Hoy lo odio fervientemente, tanto como el que más; pero entonces sentí, sin saber cómo, una adoración idolátrica y repugnante por sus melodías. Compré un acordeón colosal, y aprendí a tocar «Auld Lang Syne». Hoy, que puedo reflexionar fríamente, creo que sólo por inspiración pude haber elegido aquella tonada, que es la más horrible y descorazonadora de cuantas permite la caja de un acordeón. ¿Quién me la indicó entre las sombras de mi fatal ignorancia? No creo posible que haya en todo el Universo una canción comparable con aquélla en lo que se refiere al poder perfecto de difundir la desesperación en la especie humana. Mi corta carrera musical ha sido por esto insuperable.

Llevaba seis u ocho días de ejecutar «Lang Syne», cuando tuve el pensamiento vanidoso de introducir mejoras en la melodía original, y al instante la adorné con arabescos y variaciones. Mi genio inventivo produjo instantáneamente un resultado. Tal fué la presencia de la patrona en mi habitación. La expresión de su rostro era de viva oposición a mis tentativas creadoras.

—Señor Twain, ¿conoce usted otra melodía?—me preguntó.

—No conozco otra, señora—contesté con tono suave y conciliador.

—En tal caso, tóquela usted tal como es, y absténgase de variaciones, pues los huéspedes ya tienen bastante con la composición original.

Sí; ya tenían bastante. Ya tenían demasiado los infelices. La mitad de la pensión quedó vacía, y la otra mitad habría quedado lo mismo si la señora Jones no me hubiera puesto en la calle.

Sólo pasé una noche en la casa de la señora Smith, porque a la mañana siguiente, la patrona se me presentó para decir:

—Puede usted marcharse a la hora que quiera. Por mí ya baja usted la escalera. He tenido otro como usted. Era un pobre loco que tocaba el «banjo», bailaba y hacía saltar los cristales con el ruido de su música. Usted no me dejó cerrar los ojos en toda la noche, y creo que si se repite la experiencia, vengo y le rompo el acordeón en la cabeza.

Por lo visto, la señora Smith no era muy aficionada a la música. Me mudé a la casa de la señora Brown.

Durante tres noches consecutivas mis vecinos disfrutaron de «Auld Lang Syne», genuino e inadulterado, salvo algunas discordancias, que, a mi entender, fueron favorables para el efecto de la ejecución. Sin embargo, los huéspedes se mantuvieron relativamente tranquilos. Intenté las variaciones, y no bien hube comenzado, se produjo el motín. La opinión unánime era adversa a las variaciones. Había logrado cuanto podía ambicionar en la esfera del arte, y dejé aquella casa sin pesar. En efecto, uno de los huéspedes perdió la razón, y otro intentó arrancarle el cuero cabelludo a su propia madre. Yo estaba perfectamente convencido de que a la siguiente audición el parricidio se habría consumado.

Fuí entonces a vivir a la casa de la señora Murphy, italiana de prendas estimabilísimas. La primera vez que toqué las variaciones, un anciano macilento, abatido, de faz cadavérica, entró en mi cuarto, y se quedó mirándome, con el rostro iluminado por la expresión de una inefable dicha. Puso la mano sobre mi cabeza y miró hacia arriba con la unción del creyente. Después me habló, y yo sentía que sus palabras llegaban a mi oído entrecortadas y trémulas por la emoción que embargaba al buen anciano.

—Joven—me dijo—. Dios bendiga a usted. Dios le bendiga como yo lo bendigo. Lo que ha hecho usted, sobrepuja a cuanto yo pueda decir para alabarlo. Desde hace muchos años sufro una enfermedad incurable. He luchado en vano para resignarme con mi suerte. El amor a la vida se sobreponía en mí a todos los consejos de la razón y de la fe. Usted es mi benefactor. El cielo se lo premie. Desde que oí tocar las variaciones de usted, ha entrado en mí la persuasión de que esta vida es indigna de nuestro amor. Ya no quiero vivir... No sólo estoy resignado a la muerte, sino que la quiero y la espero con ansia.

El anciano se arrojó a mis brazos, y derramó abundante lágrimas de felicidad. Yo estaba sorprendido; pero, a pesar del asombro que me causaban las palabras y el llanto del anciano, el orgullo embargaba mi pecho. Cuando el anciano llegó al umbral de la puerta, yo le despedí con una de mis variaciones más dilacerantes. El se dobló como la hoja de la navaja cuando la cerramos de golpe. Cayó en el lecho del dolor, y no lo abandonó sino cuando lo sacaron en una caja metálica. Mi acordeón lo había curado.

Todo pasa, y la pasión que yo sentía se extinguió. Un día me encontré, libre para siempre de la influencia maligna del acordeón. Mientras fuí músico, yo no era un hombre, sino una calamidad a quien acompañaba la desolación y el desastre. Sembraba la discordia en las familias, entenebrecía el espíritu de las personas joviales, desesperaba a los melancólicos, apresuraba la muerte de los enfermos, y creo que turbaba la paz de las tumbas. Fuí causa de incalculables daños, e infligí sufrimientos indecibles como mi execrable música. Como compensación, sólo fuí autor de un acto caritativo: el de llevar la resignación al pecho de aquel anciano.

Otro de los beneficios que me produjo el acordeón, fué el de no pagar en las casas de huéspedes, pues las patronas se allanaban a toda clase de arreglos por la satisfacción de verme partir con el instrumento debajo del brazo.

Creo que lo anterior habrá llenado uno de los dos objetos que me propuse al tomar la pluma, pues desde que mis lectores sepan la verdadera naturaleza del mal melódico, perdonarán a cuantos infelices turban el sueño de sus vecinos para cultivar el genio de que se sienten dotados.

El otro objeto de mi trabajo era referir la anécdota admirable del niño Jorge Washington, incapaz de mentir. Me proponía en efecto hablar de aquel cerezo o manzano—no sé si era cerezo o manzano —, aunque ayer me lo refirieron a mí... La parte relativa a la música ha sido tan larga, que ya no es posible hablar del niño Washington, entre otras cosas, porque olvidé el cuento.

Pero juro que era conmovedor.

Mark TWAIN

IDEAS SOBRE LA CULTURA

I

TODA cultura es la cultura de una forma de espíritu particular, una meditación de varios siglos sobre la vida del hombre en un marco dado. Pronunciad una palabra, la misma palabra, en las mesetas áridas de Castilla y en las pendientes verdosas de los Andes: esa palabra tendrá dos coloraciones distintas, dos intenciones diferentes, dos valores desiguales. Acabará por adquirir en cada lugar un estilo que no corresponderá sino a él. La cultura romana es introducida en Inglaterra. Pasan los siglos y héla aquí transformada hasta el punto que los que la habían introducido en el tiempo de los Césares no podrían ya reconocerla hoy. En cuanto a nosotros, en América, hace cuatro siglos apenas que combinamos nuestros colores, que manejamos nuestras palabras, oralmente y sobre el papel, que elaboramos lo que será tal vez en algunos siglos la cultura americana. Estamos en el período creador, descubrimos nuestros símbolos con un ardor que, en todas sus manifestaciones, se parece al de la juventud. Así es en el Norte como en el Sur. Al lado de un viejo zorro británico, el americano del Norte parece un joven pastor cándido y agresivo.

Tenemos todos allá abajo, en el otro hemisferio, antecedentes de tal suerte diferentes de los de los europeos, que se nos presenta a veces como pertenecientes a dos mundos opuestos. No hemos conocido la monarquía. Hemos gozado, o sufrido, de tres siglos de paz no interrumpida. Un erudito, en un estudio sobre Europa, ha dividido la vida de las naciones en períodos de veinticinco años y ha podido demostrar que en veinticinco siglos ningún país ha vivido tres períodos consecutivos sin que sobrevenga una gran guerra. En tres siglos de colonización bajo la bandera española, excepto la presencia de los nobles, y compartiendo la vida del menudo pueblo de la península y de los indios, hemos fundado la democracia. En un siglo de independencia, hemos asegurado la libertad. Semejante evolución debe ser considerada por lo menos como diferente de la de Europa. Nuestra cultura está en camino de nacer con una inspiración distinta en otras llanuras, sobre otras montañas. Sería ingenuo decir que somos ya cultos. En realidad, elaboramos nuestra cultura. En cambio, tal vez seamos ya civilizados.

La civilización de nuestro tiempo es el producto de un proceso universal de imitación. Es pasiva. La difusión del alfabeto, la más grandiosa empresa que haya soñado el siglo XVIII, es una cosa tan simple en nuestros días que con el método Laubach se ha enseñado a leer y a escribir a varios millones de personas en un solo año, lo mismo en China que en Méjico... Ocurre lo mismo en cuanto a las otras facilidades que la civilización ofrece al mejoramiento de la condición de las masas y al progreso de las naciones. Hoy, la civilización es más que cualquier otra cosa un problema de cantidad, un problema de dinero...

... Hay otra cosa. En la evolución actual de la civilización interviene un factor enteramente nuevo: las comunicaciones Todos los inventos se propagan hoy con una rapidez que no se habría soñado jamás en otro tiempo. La civilización, en nuestra época, no es ya un fenómeno circunscrito a un solo continente. Tiende a vaciar el mundo entero en el mismo molde. Europa vive, en una proporción mucho mayor de lo que ella imagina, sobre una civilización americana importada de América de Norte. Y nos damos más cabal cuenta todos los días de hasta qué punto la civilización, esa «luz» del siglo XVIII, no es sino un barniz superficial, un barniz relativamente fácil de dar. La civilización pasa sin detenerse en las paradas, cosa que no puede hacer la cultura.

Germán ARCINIEGAS

II

El término «cultura» tiene diferentes asociaciones según pensamos en el desarrollo de un «individuo», de un «grupo» o «clase», o de «toda una sociedad». Forma parte de mi tesis que la cultura del individuo depende de la cultura de un grupo o clase, y que la cultura del grupo o clase depende de la cultura de toda la sociedad a la que pertenece dicho grupo o clase. Por tanto, lo fundamental es la cultura de la sociedad, y lo que debe examinarse primero es el significado del término «cultura» con relación a toda la sociedad. Cuando el término «cultura» se aplica al manejo de los organismos inferiores—a la labor del bacteriólogo o del agricultor—el significado es suficientemente claro, pues hay unanimidad con respecto a los fines por alcanzar, y podemos estar de acuerdo en si los hemos alcanzado o no. Cuando se aplica al mejoramiento de la mente y espíritu humanos, hay menos probabilidades de que estemos de acuerdo en lo que es la cultura. El término mismo, en su significación de algo que debe ser buscado conscientemente en los asuntos humanos, no tiene una historia muy larga. Como algo que debe alcanzarse mediante el esfuerzo deliberado, la «cultura» es relativamente inteligible cuando nos ocupamos en el autocultivo del individuo, cuya cultura se destaca desde el fondo de la cultura del grupo y de la sociedad. También la cultura del grupo tiene un significado determinado en contraste con la cultura menos desarrollada de la masa de la sociedad. La diferencia entre las tres aplicaciones del término puede captarse mejor si se pregunta qué significado tiene, con relación al individuo, el grupo, y la sociedad en conjunto, la «determinación consciente de alcanzar la cultura». Podrían evitarse muchas confusiones si nos abstuviéramos de poner frente al grupo lo que únicamente puede ser el objetivo del individuo, y ante la sociedad en conjunto lo que solamente puede ser el objetivo de un grupo.

El sentido general, o antropológico, de la palabra «cultura», como la emplea, por ejemplo, E. B. Taylor en el título de su libro «Primitive Culture», ha florecido independientemente de los otros sentidos; pero si consideramos las sociedades altamente desarrolladas, y especialmente nuestra sociedad contemporánea, debemos considerar la relación entre los tres sentidos. En este punto la antropología penetra en la sociología. Entre los hombres de letras y moralistas, ha sido común el discutir la cultura en los primeros dos sentidos, y especialmente en el primero, sin relación con el tercero. De esta selección, el ejemplo que más fácilmente

viene a la memoria es la «Culture and Anarchy», de Matthew Arnold. Arnold está interesado especialmente en el individuo y en la «perfección» a que debe aspirar. Es cierto que en su famosa clasificación de «Bárbaros, Filisteos, Populacho» se ocupa en la crítica de clases; pero su crítica se limita a una censura de estas clases a causa de sus deficiencias, sin considerar lo que debería ser la función adecuada o «perfección» de cada clase. El efecto, por tanto, es el de exhortar al individuo que quisiera alcanzar la determinada especie de «perfección» a la que Arnold llama cultura a elevarse por encima de las limitaciones de cualquier clase, en lugar de realizar sus ideales más elevados.

La impresión de superficialidad que la «cultura» de Arnold produce en un lector moderno se debe, en parte, a la ausencia de fondo social en su cuadro. Pero también se debe, en mi opinión, a que deja de tomar en cuenta otras formas en que empleamos la palabra «cultura», además de las tres ya mencionadas. Hay varias clases de realizaciones que podemos considerar en diferentes contextos. Podemos pensar en el refinamiento de las maneras, o «urbanidad y civilidad»; si es así, primero pensaremos en una clase social, y en el individuo superior como representante de lo mejor de esa clase. Podemos pensar en la «erudición» y un conocimiento íntimo de la sabiduría acumulada por el pasado; si es así, el hombre de cultura es el erudito. Podemos pensar en la «filosofía» en su sentido más amplio; un interés en las ideas abstractas y alguna pericia para manejarlas; si es así, podemos querer significar el intelectual (reconociendo que actualmente este término se emplea de modo muy impreciso para abarcar a muchas personas que no sobresalen por la fuerza del intelecto). O quizás estemos pensando en las «artes»; si es así, queremos significar al artista y el aficionado o «dilettante». Pero pocas veces tenemos presentes todas estas cosas al mismo tiempo. No encontramos, por ejemplo, que la comprensión de la música o de la pintura figure explícitamente en la descripción del hombre culto hecha por Arnold; y nadie negará que estos conocimientos desempeñan un papel en la cultura.

Si examinamos las diversas actividades culturales indicadas en el párrafo anterior, debemos concluir que la perfección en cualquiera de ellas, con exclusión de las otras, no puede conferir cultura a nadie. Sabemos que las buenas maneras, sin instrucción, inteligencia o sensibilidad para las artes, tienden hacia el mero automatismo; que la erudición sin buenas maneras o sensibilidad, es pedantería; que la habilidad intelectual sin las atribuciones más humanas es admirable, únicamente, como lo es la brillantez de un niño prodigio ajedrecista; y las artes sin el contexto intelectual, son vanidad. Y si no hallamos la cultura en ninguna de estas perfecciones, consideradas aisladamente, tampoco debemos esperar que una sola persona sea idónea en todas ellas; llegaremos a la conclusión de que el individuo completamente culto es un fantasma; y buscaremos la cultura no en un individuo ni en un grupo de individuos, sino en esferas cada vez más amplias; y nos veremos impulsados, finalmente, a buscarla en la estructura de la sociedad como conjunto. Esto me parece a mí una reflexión muy evidente; pero frecuentemente no se repara en ella. Las gentes siempre están prontas a considerarse cultas en base a su eficiencia en una sola actividad, cuando no sólo no son deficientes en otras, sino que hasta las ignoran. Un artista de cualquier clase, aun cuando sea un gran artista, por esta sola razón no es un hombre de cultura; los artistas, frecuentemente, son no sólo insensibles a las artes que no practican, sino que, a veces, tienen maneras deplorables o condiciones intelectuales reducidas. La persona que contribuye a la cultura, sea cualquiera la importancia de su contribución, no es siempre una «persona culta».

De esto no se sigue que carezca de significado el hablar de la cultura de un individuo, o de un grupo o clase. Sólo queremos decir que la cultura del individuo no puede ser aislada de la del grupo, y que la cultura del grupo no puede ser abstraída de la del conjunto de la sociedad; y que nuestra noción de «perfección» debe tener en cuenta simultáneamente los tres sentidos de la «cultura». Ni tampoco debe inferirse que en una sociedad, cualquiera sea su grado de cultura, los grupos interesados en cada actividad cultural serán distintos y exclusivos; por el contrario, únicamente por la compenetración y compartición de los intereses, por la participación y mutua apreciación, podrá obtenerse la cohesión.

T. S. ELIOT

III

En la Antigüedad, el sentido del vocablo latino «cultura» no se había alejado apenas del sentido primitivo y literal con que lo usamos diariamente al hablar del cultivo del arroz, de los bacilos, etc., es decir, del sentido de cuidar, cultivar, criar. Por analogía, esta significación podía extenderse a las cosas del espíritu. Testigo, el ejemplo de Cicerón: «Cultura animi philosophia est». Este sentido inmediato o, si se quiere, agrario, ha prevalecido siempre en numerosas lenguas modernas. En francés, es perfectamente correcto hablar de «la culture des belles lettres, des beaux-arts», y el término puede hallarse aisladamente en frases como esta: «Leur culture était toute livresque et scolaire.» Pero raras veces se usa «cultura» en el sentido general del alemán «die Kultur», que corresponde a nuestro «beschaving»; y «civilización» sigue siendo, en francés, el equivalente de «beschaving». También en inglés las relaciones entre ambos términos son algo distintas. «Cultura», en el sentido general de civilización, fué incorporado al idioma en cierto modo como un don, por la notable obra—a pesar de que una de sus tesis fundamentales ha prescrito hace largo tiempo—de E. B. Taylor: «Primitive Culture» (1871). Con todo, «civilización» conserva también en inglés el predominio absoluto. «Cultura» define más bien la civilización peculiar de un individuo, y ha conservado un delicado matiz específico; este vocablo se halla íntimamente emparentado con el alemán «Bildung», aunque se encuentre también en la acepción general, e incluso en el plural.

Es curioso que el «Deutschez Worterbuch» de Grimm, en los fascículos aparecidos respectivamente en 1860 y 1873, no mencione la palabra «Kultur» ni en la letra C ni en la letra K. Sin embargo, desde el siglo XVIII este término había penetrado ya en la lengua alemana en el sentido de civilización. Como prueba, Adelung habla en 1782 de «Geschichte der Kultur» y Schiller de «Morgenröthe der Cultur».

Raras veces la fortuna de una palabra se ha hallado tan estrechamente unida a una obra determinada como la alemana «Kultur» al libro de Jacob Burckhardt: «Die Kultur der Renaissance in Italien». No se deduzca que el gran suizo, al que denomino el espíritu más inteligente del siglo XIX, lanzó al mercado, en 1859, un libro que produjo inmediatamente sensación. Algunos años más tarde se habían vendido apenas doscientos cincuenta ejemplares. La gloria de Burckhardt pertenece a la categoría excepcional de las glorias eminentemente póstumas (el autor murió en 1897). En su «ensayo» («Versuch»), como titulaba modestamente su obra, Burckhardt había realzado y ennoblecido simultáneamente el concepto Renacimiento y el concepto Cultura, y preparaba un porvenir brillante e internacional a ambos vocablos. En efecto, la palabra «cultura» fué adoptada sin violencia alguna por casi todas las lenguas que sentían necesidad de ella. Una sutil conexión la relacionaba íntimamente con «cultus», de la misma raíz que «colere», criar, cultivar. Sin embargo, y como ya hemos dicho, «civilisatión» y «civilizatión» se hallaban harto profundamente arraigadas en francés y en inglés para que se dejaran suplantar por «cultura». La lengua y la literatura alemanas, eminentemente ricas y complejas, continuaron siendo el dominio de «Kultur», tomado como equivalente de «la civilización».

J. HUIZINGA

IV

La cultura no es sólo el producto final de lucubraciones circunscriptas, sino, lo que la engrandece, una especie de voz librada o palabra esencial en que al fin se manifiesta aquello que el hombre tiene de aparentemente más inexpresable. Cuando los pueblos han sufrido mucho y los hombres han pasado por muchas vicisitudes, vejaciones y hambres, cuando la gente más común agostada y desarmada ha padecido muchas injusticias, cuando los hombres han esperado mucho y se han cansado de esperar, cuando los que han esperado en infinitas vigilias el cumplimiento de promesas que no se han cumplido, y los desesperados llorado muchos infortunios, y los estudiosos han velado sin confesión ni triunfo visible, y los artistas trabajado sin éxito, y las gentes de paz, pasión y amor llegado al crimen por la sola ley humana de no saber cómo querer, cuando en fin una gran ola de desaliento ha parecido ir a sumergir grandes fragmentos de dolor expandido, la queja que se libera en definitiva, la palabra que se salva, el documento que se rescata, esa queja, esa palabra, ese documento son la cultura. Cultura es lo que el hombre que cultiva la tierra lleva cultivado en el rostro. Cultura es lo que los libros dicen y cultura lo que dejan de decir, pero quisieron decir. Cultura es coronación de grandes, majestuosos sufrimientos. Cultura es todo aquello que no gana, sino que hace ganar; cultura es lo que no triunfa sino después; cultura es espera.

Por eso la gente joven, en su estado más meditativo o aspirante, la reclama, sin vacilación, sobre otros bienes, siendo lo propio de la juventud el desdeñar la materia de toda riqueza comerciable, salvo la que se comercializa en el ideal o en el sueño. Y porque ni vileza es cultura, ni agresión es cultura, ni depredación es cultura; por ser exactamente la cultura cuanto asume sobre los órdenes caprichosos y los desórdenes del espíritu el papel de libra o balanza, del que saldrá la desmesura medida, lo incalculable calculado, lo extremado centrado.

En lo individual la cultura tiene tan sólo su laboratorio o sitio de primeras experiencias: lo que prueba si el producto sirve o no sirve es la calidad de su estímulo al alma general. Y es sugestivo cómo el alma general va a su vez laborando naturalmente sus cultivos superiores, afinando su material de decepción o esperanza, acrecentando su propia lucidez ante los acontecimientos y las cosas, depurando sin titubeos su instrumental selectivo. Contra todo se puede llevar ataque menos contra esta acción íntima y madurante que al fin da su fruto cuando no en el padre en el hijo, y que escribe en las cárceles su signo y sobre el banquete su profecía y sobre el agua misma las únicas palabras que no se borran porque el agua las conduce salvadas en los ininterrumpidos navegantes.

Taciturno el poder que olvide o desdeñe las reglas que, sin cuidarse de él, la pura idea madura en sus zonas profundas. El espíritu de la acción vale más que la acción, y de él se obtiene la única esencia válida en juicio; el acto como acto es tan impresionante como transitorio; por debajo de la acción inmediata o ademán, otra cosa queda pendiente, y la precede y procede, como el aire que el pelotazo escinde y cierra en su proyección. La cultura es el último tribunal y rechaza otro testigo que las esencias, deslindándolas de los actos, que no prueban nada separados de su espíritu conductor. Los actos no tienen destino; lo que tiene destino es el orden en relación al cual los actos se producen, y en relación al destino de ese orden se consuma la suerte definitiva de los actos. Vistos desde el punto de vista de ese orden lo que se declara vil puede revelarse angélico y lo que se declara angélico puede naturalmente revelarse vil. La cultura tiene parentesco con ese orden espiritual en que toda tendencia humana se encuentra con el veredicto de la justicia inmanente. Por lo pronto la cultura, además de llamar las genialidades individuales a la norma del genio colectivo, refina soberanamente los resortes de la convivencia y otorga a la medida del hombre sus posibilidades más altas en el álgebra de la sabiduría cognoscitiva y expresiva.

Las culturas son infinitamente diversas, pero las une su poderío real sobre todos los poderes pragmáticos, su estirpe y su condición eminentemente inalcanzable—a diferencia de estos últimos poderes—por expedientes que no sean en extremo legítimos. La cultura es indivisible de la creencia fértil y central en el hombre como ente dueño de sus facultades de ser y opinar. La cultura defiende al hombre proporcionado por su ingénita condición y no desproporcionado por ningún poder humano. La cultura define a los hombres más allá de toda ficción o apariencia, se les resiste y los resiste, les sobrevive; y a través de todos los tiempos conoce hasta en sus variaciones menos perceptibles las falsificaciones del mundo, la vicisitud de conciencia, los reclamos de la justicia, las anomalías de lo físico, el curso de los astros y la dirección de los ríos.

Eduardo MALLEA

V

La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.

Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo «cultura». Esas funciones vitales—por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos—, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, un vago contenido a este término. La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción. Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como «vida espiritual» —sobre todo en Alemania—. Las reflexiones que estamos haciendo nos permiten, afortunadamente, dar un sentido preciso a esa «vida espiritual», expresión mágica que los santones modernos pronuncian entre gesticulaciones de arrobo extático. Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo: entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, nuestro sentimiento destaca uno donde encuentra la peculiar calidad llamada «justicia». Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al sér viviente, o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido. Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo, incluso la exigencia de que debe ser. Lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal substancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria, que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad. En la ideología moderna, «espíritu» no significa algo así como «alma». Lo espiritual no es una substancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio. Los griegos llamarían a la espiritualidad de los modernos «nus», pero no «psique»—alma—. Pues bien; el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen por sí mismos, aunque se abstraigan de su utilidad para el sér viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura. Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, «vida espontánea».

No creo que el más escrupuloso beato de la cultura y de la «espiritualidad» eche de menos privilegio alguno en la anterior definición de estos términos. Sólo que yo he cuidado de subrayar en ellos una faceta que el «culturalista» procura hipócritamente borrar y deja como en olvido. En efecto, cuando se oye hablar de «cultura», de «vida espiritual», no parece sino que se trata de otra vida distinta e incomunicante con la pobre y desdeñada vida «espontánea». Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. El culturalista se embarca en el objetivo «espiritual» y corta las amarras con el substantivo «vida», «sensu stricto», olvidando que el objetivo no es más que una especificación del substantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. Esa «raison» que pretende no ser una función vital entre las demás y no someterse a la misma regulación orgánica que éstas, no existe; es una torpe abstracción y puramente ficticia.

No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más «terre à terre» que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual.

José ORTEGA y GASET

VI

Hay, sin duda, un aspecto meramente «suntuario» de la cultura individual. En las épocas de intensa vida espiritual, en los siglos de espléndido vuelo del alma humana—Grecia, Renacimiento, siglo XVIII (para ceñirnos a nuestra cultura occidental)—, ese cultivo del espíritu «per se», como fin de sí mismo, ha creado tipos maravillosos de hombres, de mujeres, de convivencias, de sociedades. El trasiego del siglo XX y la estrechez económica que atravesamos excluyen de nuestro campo visual y substraen en cierto modo a nuestro examen crítico ese tipo epicúreo y fastuoso de la cultura individual. Por otra parte, cabe preguntarse si es lícita en esta hora de colaboraciones multitudinarias, de fatigas comunes y de exigencias colectivas, esa complacencia hermética del saber que le segrega en la torre de marfil, sordo a las angustias y a los gritos del mundo. Más aún: cabe plantear la cuestión de las relaciones entre una rica cultura individual impermeable a las corrientes vitales del medio externo, y la cultura universal que se nutre al propio tiempo de todo lo que se sabe y de todo lo que se hace.

Vislumbramos también una neta separación entre ciertas modalidades específicas de la cultura y aquella forma genérica que cada uno de nosotros reconoce en sí mismo o en personas de su contorno que llamamos personas cultas y ensalzamos en ocasiones como dotadas de una gran cultura. Eliminamos así de nuestro campo visual, al tratar de la cultura en general, tipos y especies de cultura que no atañen a nuestro problema. Son éstas: Por un lado la erudición, la cultura especializada y profunda, rica en detalles y datos en un campo acotado del saber; y por otro lado la cultura téc-

nica, cuyos fundamentos, cientificos o empiricos, conducen a la competencia y a la habilidad profesional, cuando no abocan a los grandes descubrimientos o inventos, fruto casi siempre de intuiciones geniales, esto es, de cualidades nativas de la mente.

De este modo, nos acercamos a una definición, o cuando menos a una concepción más definida y concreta de la «cultura» individual, de lo que puede y debe ser nuestra cultura.

¿Cultura de libros o cultura de cosas? ¿Cultura como deporte o cultura como deber? ¿Cuál es, de todos modos, la finalidad de una cultura?

Entrevemos, por de pronto, que la respuesta a las dos primeras cuestiones ha de ser ecléctica. Ni libros solos, ni solamente imágenes, cosas, hechos sueltos y percibidos en su atropellada espontaneidad, sin norma. Tampoco el mero deporte del leer o del conocer, que es dilettantismo, algo menos que la afición de nuestros públicos toreros. Ni la dura obligación que—fuera del campo profesional—doblega el espíritu de los pobres de espíritu en reverencia mitológica ante la cultura y los reduce a la peor de sus formas: la pedantería.

La cultura ha de tener, pues, su base en la raíz profunda de los hechos vitales; su regla en las lecturas de textos y autores cuyo sentido histórico y cuyo valor literario sirvan de soporte crítico para gustar sin empacho de los libros de menor cuantía, del deleite cotidiano de la lectura fácil; y su gracia en la expresión externa y en la íntima selección de los temas, de las épocas, de los hombres y de las artes.

Me asalta ahora el temor de que hayamos llegado demasiado pronto a un concepto ideal de la cultura que se nos ofrece así, para la mayoría, como una lejana y casi inaccesible aspiración. Pero es éste el sino de la vida del espíritu. O le acatamos sin reservas, o renunciamos a sus bienes. El programa y el propósito han de fundirse con el ideal. Hay que abandonarse a esta tendencia innata del alma hacia lo perfecto y disciplinarla con el método y con el gusto. Es posible que el resultado visto desde fuera por los demás sea de todos modos mediocre. Se ajustará, sin embargo, a nuestras «potencias», como decía Santa Teresa, y será por tanto satisfactorio para nuestro propio espíritu.

La cultura es, en suma, cultivo de nuestro espíritu en función extraeconómica, por fuera y por encima de las actividades profesionales y de los oficios; mas cuidando de que sus raíces más hondas se nutran en el suelo mismo en que arraigaron primeramente nuestra vocación y nuestra sensibilidad, de donde arrancaron a un tiempo nuestra personalidad intelectual y nuestro sér físico, de donde brotaron nuestra obra y nuestras apetencias, nuestras realizaciones y nuestros ensueños.

De este modo, por esta senda, a través de este análisis somero, entrevemos tres facies distintas, tres aspectos, enlazados el uno con el otro, de nuestra personalidad: por un lado nuestro oficio, esto es, nuestra actividad económica; por el otro lado, nuestras apetencias sensuales y espirituales, nuestros deseos, nuestras añoranzas y ensueños; por fin, nuestra cultura, que se ha formado en virtud de elementos aportados a la vez por el oficio, por los ensueños y por el vasto mundo, por el ambiente en que vivimos y por los mensajeros del pensamiento universal.

Gustavo PITTALUGA

VII

Existe una enorme diferencia entre el hombre y los demás animales todos. La técnica de los animales es «técnica de la especie». No es ni inventiva, ni aprendible, ni susceptible de desarrollo. El tipo abeja, desde que existe, ha construído sus panales exactamente lo mismo que hoy, y los construirá igual hasta que se extinga. Los panales son en la abeja lo mismo que la forma de sus alas y el color de su cuerpo. Sólo el punto de vista anatómico de los zoólogos permite distinguir entre la estructura corporal y el modo de vida. Pero si se parte de la forma interna de la vida, en vez de la del cuerpo, entonces esa táctica de la vida y la distribución del cuerpo son una y la misma cosa, y «ambas» son expresión de «una misma» realidad orgánica. La «especie» es una forma no de lo quieto y visible, sino de la movilidad; no de lo que es así o de otro modo, sino del hacer así o de otro modo. La forma del cuerpo es forma del cuerpo «activo».

Las abejas, los termites, los castores, edifican construcciones admirables. Las hormigas conocen la agricultura, la construcción de carreteras, la esclavitud y la guerra. La cría de la descendencia, las fortificaciones, las migraciones ordenadamente planeadas, son cosas muy extendidas en la naturaleza. Todo lo que el hombre puede hacer, hácenlo también otras formas animales. Son tendencias que dormitan en forma de «posibilidades», dentro de la vida movediza. El hombre no lleva nada a cabo que no sea accesible a la vida en «conjunto».

Y, sin embargo, nada deeso tiene en el fondo que ver con la técnica humana. La técnica de la especie es «invariable». Esto es lo que significa la palabra «instinto». El «pensamiento» animal está adherido al ahora y aquí inmediatos; no conoce ni el pasado ni el futuro. Por eso no conoce tampoco la experiencia ni la preocupación. No es verdad que las hembras de los animales «se preocupen» de sus hijos. La preocupación es un sentimiento que presupone un saber en lejanía acerca de lo que ha de suceder; del mismo modo que el arrepentimiento es un saber acerca de lo que sucedió. Un animal no puede ni odiar ni desesperar. El cuidado de la cría es, como todo lo demás, un impulso obscuro e incógnico en muchos tiempos de vida. Pertenece a la «especie» y «no al individuo». La técnica de la especie no es solamente invariable, sino también «impersonal».

La técnica humana, y sólo ella, es, empero, «independiente» de la vida de la especie humana. Es el único caso, en toda la historia de la vida, en que el ser individual «escapa a la coacción de la especie». Hay que meditar mucho para comprender lo enorme de este hecho. La técnica en la vida del hombre es consciente, voluntaria, variable, personal, «inventiva». Se aprende y se mejora. El hombre es el «creador» de su táctica vital. Esta es su grandeza y su fatalidad. Y la forma interior de esa vida creadora llamámosla «cultura»: poseer cultura, crear cultura, padecer por la cultura. Las creaciones del hombre son expresión de esa existencia, en forma «personal».

Oswald SPENGLER

WILLIAM GODWIN,

EL ANARQUISTA PACIFICO (1756-1836)

NO de los reproches que se pueden dirigir a los franceses, incluso a los internacionalistas, es el de ignorar sistemáticamente lo que se hace en el extranjero, y tomar a su país por el ombligo—o el cerebro—del Universo (1).

El resultado de ese método nacional falsea todas las perspectivas. Es él quien presenta nuestra Gran Revolución (y a algunos de sus precursores, tal el cura Meslier) como el origen de todas las cosas y conduce a considerar al anarquismo—e incluso a la anarquía, puesto que se trata nada menos que de esta constante eterna del espíritu humano—desde un ángulo esencialmente político. Se ha dicho que su clima propio es la demagogia insurreccional y terrorista; su programa, la dictadura directa de las masas o de algunos fanáticos actuando en su nombre. Nada es más convencional ni, desgraciadamente, más estéril que ese «anarquismo» de linchamiento y de ciego pillaje que fué, sin duda, el de Jacques Roux y sus imitadores, y que equivale a suprimir toda garantía de seguridad y libertad individuales. Querer ver dentro del anarquismo una «ala izquierda» impaciente y «rabiosa», jacobina o bolchevique, una secta nacida de las saturnales sangrientas del resentimiento y de la voluntad de poder (para zozobrar pronto en el sentimiento de culpabilidad y la voluntad de servidumbre que reinstauran el orden bajo las más tiránicas formas), es desconocer la fecundidad real de una idea constituída, ante todo, por la responsabilidad del hombre para consigo, por la repulsa de mandar y de servir, por el respeto al prójimo y por el dominio de sí mismo.

Verdad es que para dar con el anarquismo menos ruidoso, esencialmente individualista y no violento, a la vez voluntarista y liberal, en el mejor sentido del término, económicamente constructivo y consciente del inmenso esfuerzo que exige, hay que buscarlo sin duda—Proudhon y el proudhonismo puestos aparte—en los hijos de la Revolución inglesa de 1648 y de la Revolución americana de 1775 mejor que entre los de la Revolución francesa. Y esto nos invita a buscarnos antepasados anglosajones a fin de pedirles el secreto de un antídoto para los militarismos industriales y los totalitarismos revolucionarios que nos envenenan en espera de aplastarnos. Azotes son éstos que desde hace más de siglo y medio dan la vuelta al mundo y que nacieron en Francia con la nación armada de Carnot, de Robespierre y Saint-Just, y de Napoleón, el «jacobino galoneado».

Uno de los primeros que reaccionaron saludablemente fué precisamente el inglés William Godwin.

LOS INGLESES AMIGOS DE LA REVOLUCION EN 1793

Los bebedores de sangre, los amigos de arengas incendiarias, no son siempre los verdaderos innovadores ni los verdaderos rebeldes. En 1793, Jean Paul Marat reclamaba trescientas mil cabezas para desembarazar a Francia de los traidores, «agentes de Pitt y Coburg». Pero Pitt tenía bastante quehacer en su propio país, con una oposición audaz e inteligente que desaprobaba la guerra y fraternizaba con «el enemigo, sin traicionar a nadie». Oposición que no contaba, sin embargo, sino con unas pocas cabezas, pero bien sentadas.

Así, mientras que la Revolución francesa no arrasaba las bastillas (desiertas) del antiguo régimen sino para convertir a la nación entera en un campo atrincherado y celebrar en él las fiestas de la guerra y del terror—punto de partida de una reacción de la que no hemos terminado de cosechar los frutos—, podía verse una Inglaterra pacífica y liberal, la de Fox y Sheridan, «colaborar» con el espíritu de Voltaire, de Diderot y de Condorcet, saludar el aniquilamiento de los privilegios feudales por los feudales mismos, y acoger con el mayor favor uno de los libros más audaces que un pensador haya osado firmar: «L'enquête sur la Justice politique», de William Godwin.

El autor pertenecía al pequeño círculo de letrados, artistas y filósofos compuesto, entonces, por: Tom Paine, el atrevido proclamador de los «Derechos del Hombre»; William Blake, poeta y grabador visionario que recorría las calles de Londres cantando, cubierto con un gorro frigio; Holcroft, autor dramático, hijo de un zapatero, anarquista antes de que se hablara de anarquismo; Ricardo Carlyle, el impresor ateo; Price, apologista de la República y miembro de la Sociedad de la Revolución; Wordsworth, el renovador de la poesía inglesa, que vino a Francia respondiendo a la llamada de la libertad; su amigo, el genial Coleridge; Southey, autor de «Walt Tyler», drama que glorificaba la rebelión de los campesinos ingleses; Hazlitt, Lamb, Llyod; de Quincey, prestigioso ensayis-

(1) Abramos, por ejemplo, la «Historia de la Anarquía», de Sargent et Harmel (obra de la que ya he dicho cuáles son las insuficiencias y los aciertos en un artículo publicado en «Paru», que me atrajo la censura conminatoria de ciertas autoridades libertarias, pero que no ha perjudicado en nada los lazos de camaradería que me unen a los principales interesados). Abrámosla, e inmediatamente notaremos un hecho que Harmel y Sargent no han tratado jamás de ocultar, a saber: que nuestros historiadores se han visto obligados a limitarse y a consultar exclusivamente la literatura accesible en «lengua francesa». Tal documentación conviene, sin duda alguna, perfectamente—y ellos lo han demostrado—al estudio de Proudhon y del proudhonismo en Francia, pero no basta para dar a conocer los orígenes y la evolución del movimiento en el extranjero.

ta; sin hablar de mujeres encantadoras como Mary Wollstonecraft, la intrépida fundadora del feminismo militante, las célebres actrices Siddon y Perdita Robinson y tantas otras.

Sólo Edmond Burke, teórico del derecho natural, que pasó al conservadurismo por oposición a las «atrocidades francesas», se hallaba al margen. Los demás apoyaban la sublevación emancipadora del «enemigo», como habían apoyado la secesión de las colonias americanas, sublevadas contra la metrópoli británica con la ayuda de Francia.

Pero, ¿es que la Revolución francesa constituía «un bloque», como ha pretendido demostrar más tarde Georges Clémenceau? ¿Era preciso—para ser amigo de ella—aprobar indistintamente la acción de todos los partidos que la reivindicaban, enviándose recíprocamente a la guillotina? O, aun más, ¿la razón pertenecía, en derecho, al que decapitaba a todos los demás?...

Una tarea muy delicada incumbía a los testigos de ese drama en el que los dioses aullaban su sed, como en nuestros días a los testigos de las revoluciones que se han producido después de la primera guerra mundial: extraer el acto liberador del acto opresor, en el momento en que la rebelión se transforma en tiranía; separar la revolución del despotismo vigorizado que ella misma engendra, espada en mano, y que habla en su nombre. Esta distinción, entonces difícil, pero extremadamente fecunda, no ha sido aún captada, en 1951, por la conciencia popular francesa. Lo fué, en grados diversos, por los hombres que hemos citado, desde 1792.

Pero si la revolución de los franceses, legítima en sus comienzos y en apariencia victoriosa, fracasó desastrosamente por la elección errónea de los medios, ¿qué métodos proponer, en adelante, para promover la libertad, la igualdad y la fraternidad de todos los humanos? «A esta pregunta es a la que contestaba el espeso volumen de Godwin.»

EL HOMBRE MAS AVANZADO DE SU TIEMPO

Dos fuerzas se disputaban el mundo político, en la época en que Godwin tomó la pluma para redactar la «Enquiry on Political Justice», y parecía casi imposible escapar a la alternativa de un alistamiento comparable al que «se impone hoy a los progresistas y liberales, a los partidarios o artesanos de la paz», etc.

Abucheados como «jacobinos», a causa de su irreductible oposición a la política de Pitt, los «radicales» ingleses de 1792 se hallaban, aparentemente, destinados a ser confundidos por la opinión pública con el enemigo nacional, y a consecuencia de ello, sea a capitular, sea a confundir su causa con la del partido dominante en Francia, cualesquiera que fuesen las reservas de que rodearan su aceptación de la guerra dinástica, por un lado, o del terror revolucionario, por el otro.

Godwin, situado entre los antiguos y nuevos sistemas de alienación (feudalismo o nacionalismo, «monarquía personal» o «dictadura» de la «voluntad general»), no podía hallar refugio más que en sí mismo y, hasta cierto punto, en la tradición liberal y protestante que hacía de la casa de un inglés su fortaleza, de su conciencia un dominio inviolable, y de la coherencia consigo mismo la más británica de las virtudes. Alejóse del dilema político fundando su teoría de la causa justa, no sobre el Dios de la Historia y la razón de Estado, como tampoco sobre la solidaridad gregaria de la sociedad espontánea, sino sobre la autonomía de la «individualidad humana», considerada como sede de toda inspiración y de toda razón, de todo saber y de toda voluntad. Era ésa una posición «intelectual», es decir, esencialmente ligada a una forma particular de la energía mental; la que los teólogos llaman «libido sciendi» y que forma, a su entender, con la pasión de sentir, la de dominar y el amor de Dios o del Destino, los cuatro factores esenciales (los tres primeros profanos, sagrado el último) de toda actividad en el hombre.

Que fuese posible edificar una moral práctica sobre el deseo de saber y de comprender, sobre la necesidad de verdad, es decir, la realidad organizada por la razón, era uno de los temas favoritos de la «filosofía de las luces», tema del que no nos detendremos aquí a discutir los diferentes aspectos. Bastará con decir que, para Godwin, discípulo de Hume, el carácter de un individuo aparece como el producto de la experiencia o sensación y de su resultante inmediata, el juicio u «opinión»; tal es, para él, el origen verdadero y único de los actos humanos. Mas no todos son directamente dictados por el juicio de la experiencia: pueden serlo, como con mucha frecuencia sucede, por la opinión vulgar o «prejuicio» y por la imitación no razonada de conductas cuyo espectáculo nos da el mundo. La «ignorancia» y el «error», raíces del mal moral, son así consideradas como persistencias, como supervivencias de sensaciones y de opiniones separadas de su contexto real; son productos de la inactividad mental o de una actividad insuficiente. Inversamente, el conocimiento de la verdad conduce al bien moral: a la justicia concebida por Godwin, no como un compromiso de intereses o un equilibrio de fuerzas, sino como un dictado de la razón.

Es en este ideal razonable donde Godwin busca un refugio y un guía para el hombre contra el mundo político sacudido por las potencias; y es este ideal el que opondrá a esas potencias, en el mismo terreno en que ellas se presentan adornadas con los atributos de una falsa «justicia», invitando a sus contemporáneos a seguirle en una posición intelectual claramente antipolítica: la búsqueda y aplicación, pero sobre todo la propagación, educativa y pacífica, de las verdades sobre las cuales reposa la «concepción racional de la justicia».

UN LIBRO FUNDAMENTAL

«L'Enquiry on Political Justice» se desenvuelve en el terreno de la crítica social abstracta y no en el de la denuncia virulenta de los abusos o de la reivindicación de reformas, y se halla totalmente exenta del profetismo apasionado que fué causa del favor de que gozaron Rousseau y sus herederos. Tampoco se propone descubrir corrientes objetivas favorables en la evolución de las cosas, fundar un movimiento organizado o establecer un plan concreto de sociedad futura. No trata más que de problemas comunes a toda sociedad; pero eso, hay que convenir en ello, con un rigor y una amplitud de visión incontestables. Y es en estos términos casi algebraicos como formula el tema fundamental del anarquismo: la superioridad de las soluciones «individuales» e «interindividuales» frente a las solucio-

nes «institucionales» de los problemas humanos.

La obra es lenta y de un estilo pesado, meditativo, atestado de repeticiones y de precauciones que la han envejecido mucho. Godwin no posee el brio oratorio ni la aspereza epigramática que caracterizan al polemista; pero da al lector una impresión seria y tranquilizadora. Ningún efecto de inspiración ni de estilo; una dosificación minuciosa de la expresión; el gesto impávido del hombre sosegado que sabe a dónde va y lo que dice. «L'Enquiry» se presta mal a las citas y menos aún, quizás, a la traducción, pese a que Benjamîn Constant, el autor del admirable tratado del «Espîritu de conquista», tratara de dar una versión francesa y haya llamado la atención sobre ella en sus «Misceláneas políticas y literarias». Pero toda una generación de hombres preclaros, en Inglaterra, ha leîdo y discutido esa obra, reeditada dos veces en cinco años, a pesar de su carácter abstracto, su volumen y su precio elevado (dos libras esterlinas). Los trabajadores que debîan fundar más tarde el primer movimiento obrero organizado del mundo, acudiendo al llamamiento de Roberto Owen y de otros precursores cuyos nombres han permanecido en la obscuridad, eran esos mismos explotados de las fábricas que habîan formado sociedades de centenares de miembros para comprar en común y pasarse de mano en mano—de cerebro en cerebro, podrîa decirse—el libro que contenîa, según se decîa, la revelación completa del misterio de la injusticia y la llave de un mundo futuro de armonîa y libertad. Y casi es imposible exagerar la influencia que ejerció (pese a que más tarde cayera en olvido) en la formación de las tradiciones libertarias que dominaron al naciente laborismo inglés y que aun le impiden igualarse políticamente a las más brutales formas del socialismo estatal. Mas no es sólo un papel de explicación histórica el que debe reconocérsele, y el escritor anarquista Jorge Woodcock, que ha, por decirlo asî, descubierto de nuevo a Godwin, no se ha equivocado al considerarle como el más actual, tal vez, de los grandes pensadores libertarios.

LA LECCION MAESTRA DE GODWIN: LA FUERZA DE LA OPINION

El mundo totalitario instaura el «monopolio de las instituciones» humanas, aprisionadas todas en la red burocrática de los «organizadores» y en la policîaca de los «delatores» y «provocadores» de todo género. Pero no puede hacerlo sin instaurar igualmente el «monopolio de la opinión». En este terreno, que es el del pensamiento, su tarea es mucho más difícil, ya que el «control» y el uso sistemático de los medios materiales y organizadores de propaganda no son suficientes; se trata de adueñarse de las conciencias, y, en el estado actual de las técnicas psicológicas, el monopolio, de la información y del juicio privados se considera imposible.

Indicado parece, pues, conducir la acción anarquista a su terreno más favorable, a aquel en que obtuvo, en el pasado, sus mayores éxitos: al terreno de la opinión privada, del pensamiento, en tanto que escapa a cualquier otro «control» que el del pensamiento mismo.

En este terreno la sensibilidad del adversario es extrema. Prueba de ello es la actividad febril de los ministerios de Propaganda—«violación mental de las masas»—; la caza desesperada de la herejîa, aun secreta, y, en fin, el considerable alcance moral, aun en el calabozo mejor guardado, de las formas elementales de apelación a la opinión întima, a la conciencia profunda, que son «la huelga del hambre» y otros modos de «resistencia no violenta».

De todos los pensadores anarquistas, Godwin es precisamente el que más ha insistido sobre la omnipotencia social de la opinión, hasta el punto de no admitir otro terreno de combate que el de la razón humana, otro medio de acción que el enunciado, tranquilo y lúcido, con argumentos en su apoyo, de lo que considera la verdad.

Es que Godwin tenîa ante los ojos los resultados falaces de la demagogia pseudoliberadora de los círculos revolucionarios franceses y de los Comités de salvación pública, y, por otra parte, los notables efectos de la difusión filosófica y científica operando lo que Proudhon llamará una «demopedia», a través del movimiento enciclopédico-liberal llamado del «aulklarung» o de las «luces».

De espîritu sosegado y ponderado, Godwin debîa forzosamente preferir los esfuerzos de «información» sincera a las farsas de la «agitación». Y gracias a su temperamento—que era el de un hombre de gabinete y no de tribuna y barricada—se lanzó a la empresa de situar de nuevo la lucha emancipadora en el terreno de la penetración pacífica de las ideas.

A propósito de la valîa de este método de penetración, un paréntesis nos parece necesario.

CONVERTIR Y CONVENCER AL ADVERSARIO

Malatesta, en un artículo de su revista «Pensiero i Volontà», publicada durante el fascismo, comprueba, con cierto desaliento, que si algunos millares de hombres son sensibles al encanto de las ideas, son muchos millones los que permanecen indiferentes a ellas. Ofrecerles razones convincentes no basta para convertirles en anarquistas; necesitan «hechos consumados». De donde la necesidad, para la minoría convencida, de organizarse insurreccionalmente para apresurar las realizaciones en gran escala antes de pretender convencer a los no idealistas, ineducables por otros medios que los del ejemplo y el prestigio de la victoria. Este argumento es de un peso incontestable, puesto que basado en la experiencia de toda una vida de militante, vida que fué consagrada casi enteramente al esfuerzo de «convencer razonando», de viva voz y con la pluma, honesta, clara y coherentemente.

Sin embargo, nos parece que no es un argumento sin réplica. Si los anarquistas no pueden, por la sola virtud de las ideas, agrupar más de algunos millares de convencidos, ¿cómo conseguirán imponer, con las armas en la mano, contra un mundo enemigo, las realizaciones de gran extensión de que tienen necesidad a los hombres ordinarios para creer en la Anarquîa, como Santo Tomás tuvo necesidad de tocar la llaga de Cristo para creer en su resurrección? Y esas mismas realizaciones, una vez impuestas y defendidas, siempre hasta cierto punto por la violencia de las armas, en tal o cual ciudad o provincia en la que los anarquistas «dominen la situación», ¿serîan acaso más auténtica-

mente «libertarias» que las concesiones eventualmente obtenidas en el terreno de la persuasión y sin armas? ¿Conseguirían más adhesiones, profundas y serias, que un anarquismo situado deliberadamente al margen de la violencia y ofreciendo a los hombres de «todas» las clases sociales la garantía de su independencia personal y económica —amenazadas o arruinadas hoy por el Estado—, y eso mediante el abandono de privilegios tan contestables como las responsabilidades acaparadas y las propiedades jurídicas sin efectiva y útil posesión?

Estamos de acuerdo en que el anarquismo comunista insurreccional no rechaza a nadie, ni aun a los sacerdotes, los aristócratas o los burgueses, que en todas las épocas le han proporcionado cabecillas o auxiliares abnegados. Y eso ha permitido demostrar, entre otras cosas, que los movimientos revolucionarios hallan frecuentemente sus más activos y celosos militantes entre gentes a quienes su poder nocivo o su riqueza inútil repugna. Pero, ¿qué dice el insurrecto al posesor en eventual ruptura de casta? En síntesis, lo siguiente: «Sé mi hermano, o te mato.» ¿Y qué le propone? La aventura de una guerra civil, de una expropiación total, el rancho colectivo y quizás, como término, la guillotina. Que eso baste para convencer a millares de idealistas convictos de un sentimiento de culpabilidad y ansiosos de su salvación espiritual, probado está. Pero millones de hombres ordinarios, así «catequizados» conminatoriamente, considerarán siempre al anarquismo como enemigo, a menos que no vean en él «una quimera inofensiva». ¿No hay, quizás, modo alguno de atraer hacia la anarquía a los hombres ordinarios? En este caso, resignémonos a no ser jamás sino una débil minoría. Pero no apartemos de golpe, de esa minoría, a aquellos en quienes los gustos aventureros no van hasta la guerra civil exterminadora de los culpables, o cuyo masoquismo social no llega a la resignación del santo hombre Job; desdeñaríamos deliberadamente toda posibilidad, aun teórica, de llegar a ser una fuerza social.

Después de todo, el número de las gentes que no quieren obedecer ni mandar, robar ni ser robados, matar ni morir, es quizás «bastante grande» para que abandonemos «los demás» a los Estados y partidos belicosos, donde tienen el puesto que les conviene.

Y es ante aquéllos ante quienes sería hora de interrumpir los vanos clamores y «razonar» en voz baja.

De arriba abajo de la escala social, muchas gentes reflexionan sobre la absurdidad de un mundo concentracionario en el que sin cesar el bando de los verdes y el partido de los rojos luchan disputándose el pan y la vida de los que no son ni capitalistas de «derecho común» ni comisarios «políticos». Esos hombres ordinarios forman légión.

¿Comerán? ¿Vivirán?

Eso depende, acaso, de un poco más de luz en los espíritus.

André PRUNIER

DOS RELATOS[1]

I

DOS CHIQUILLOS

A chiquilla que se detiene en el rellano oscuro y palpa la puerta buscando el llamador de hierro representa unos doce años. Peina sus cabellos cobrizos en largas trenzas que al andar le ondean en la espalda como dos incipientes alas. La faldita tableada azul marino está descolorida y cuenta con más de un siete que el vuelo disimula, la blusa de tela blanca plagada de zurcidos se deshila por las sisas. En las sandalias se aprecian, por la diversidad de hilos, los cosidos efectuados en distintas ocasiones... Y sin embargo, cuando Nati abre la puerta y contempla a la recién llegada, queda perpleja unos instantes, dudando si será realmente aquella la personita que debía venir a recoger dos platos de comida.

Nati la esperaba, la esperaba ansiosa, impaciente, y en el intervalo se ha recogido los rebeldes rizos negros con cintas diferentes y ha cambiado el vestidillo de sarga a cuadritos por este otro de percal con grandes flores rojas. Se ha colgado al cuello un collar de gruesas cuentas verdes y se ha marcado varios chavos en la frente. La esperaba..., pero no creáis que sólo hace unas horas que aguarda a Alicia, la chiquilla del médico, cuyo padre preso y madre enferma la han dejado a expensas de la caridad de todos. Nati la esperaba desde siempre, desde que, siendo chiquitina, acompañaba a su abuela donde hacía faenas y ésta le decía: «Da las gracias, da las gracias, condená, que ellos te calzan y tapan tus carnes». Y Nati sentía quemarle las mejillas, trabársele la lengua, arderle los ojos, y de la garganta salirle unos sonidos roncos, tartamudeantes, que nadie comprendía.

Los niños de la casa solían reírse en esos momentos y entonces Nati no sabía qué hacer con las manos, cómo ponerlas, dónde guardarlas, en qué postura lograr su invisibilidad. Sí, Nati esperaba ser ella quien diera un día, y ese día es hoy. Ella, tan pobre, tan miserable. Ella, daría.

La recién llegada saluda sin turbación y, a una invitación de Nati, avanza por el estrecho pasillo hacia la única habitación de la casa. Por el balcón abierto entran los gritos de la chiquillería callejera, los acordes del organillo, los trompeteos enervantes del basurero, los quejidos de un fandanguillo que emite una radio a gran potencia. Del piso superior llegan los cantos de una muchacha: «La Hija del Albaicín era una rosa de mayo...»

Alicia deja la bolsa sobre la blanca mesa de pino arrimada a una pared y fija sus ojos en las flores de papel que adornan la cómoda. El papel está viejo, cubierto de polvo; los colores, chillones, se agrupan caóticos... La mirada va hacia el ventanuco de cuyo marco pende un espejillo roto que sabe de pieles macilentas, de muecas de cansancio, de arrugas prematuras; de pinturas baratas y grasientas...; sigue el hueco del cristal que falta en el balcón, tapado en su parte inferior con el cromo de un calendario, las tres sillas cada una de su estilo, la cama desvencijada, el colchón raquítico que deja al descubierto los alambres del somier, la colcha bermeja, el camastro cojo, y vuelve a las flores con un ligero gesto casi imperceptible de extrañeza y desagrado.

Nati saca el cacharro de la bolsa y va hacia la diminuta cocina. Se oye trajín en el fogón. El choque del cucharón en las paredes de la cazuela de barro, el cucharón contra las lozas de Valencia, las tapaderas...

El silencio en el pisito es denso como el abigarramiento del barrio. La figurilla estática de Alicia se destaca fúlgida en el opaco escenario que la circunda. En sus labios se inicia una sonrisa. Nati le alarga la bolsa con la comida dentro. Los segundos aumentan su aturdimiento y, de súbito, sucede lo inesperado: Nati dice:

—Gracias, muchas gracias.

La voz es gutural, parece surgida de improviso, al margen de la conciencia, nacida del fondo del ser.

La sonrisa de Alicia se abre en una flor, su cabeza se inclina ligeramente con graciosa reverencia y sale airosa, hacia la escalera, hacia la calle, hacia su casa, donde Carlitos, el hermano chico, aguarda. Atraviesa la baraúnda de rapazuelos sucios y malolientes, semejante a un soplo de brisa en el ardiente agosto. Anda con paso rítmico, flexible; esbelta. Nati se ha asomado al balcón y la sigue desde lejos; en sus ojos aparecen lágrimas. Cuando Alicia es un punto borroso, vuelve el rostro hacia dentro y, recostándose en el barandal, inspecciona el lúgubre cuartito como una extraña, como si acabara de conocer aquellos viejos enseres. La silla de cuerda con los travesaños rotos, los desgarros de la colcha, las flores de papel... Nati se abalanza sobre ellas y las destroza, luego se echa sobre la cama, sollozando.

* * *

Tiene Nati el gesto ceñudo y la piel morena. En su mirada se lee desdén. Dicen sus hermanas mayores que no es bonita, pero yo os aseguro que lo sería si aprendiera a sonreír; ¡son tan lindos sus ojos de reina mora!

Hace quince días que Alicia viene y aquella pri-

(1) Aún no había aparecido el número pasado de CENIT, en el que se abren nuestras columnas a los escritores españoles que ahora surgen y que ningunas tienen abiertas, cuando un amigo nos hizo llegar estos dos relatos. Valiosos por sí, mucho más por lo que prometen. La autora—se trata de una muchacha—, condenada, por el momento, como el poeta de «Pueblos de la Meseta», al anonimato, alza el vuelo y se aleja, captándolo—¡con qué fineza!—, de cuanto la rodea... — L. R.

mera impresión no sólo no ha desaparecido, sino que se va grabando con caracteres más profundos. Ante la serena y suave figurilla que es Alicia, Nati se siente cohibida, inferior. Ella no quisiera, pero los labios repiten a diario:

—Gracias, muchas gracias.

Y así que Alicia ha marchado, se revuelve furiosa contra sí misma, apretando los dientes y rumorea: «La odio, la odio. ¡La odio!»

Y un mediodía, apenas cerrada la puerta, corre tras la figurilla rubia y se le echa encima. Ruedan las dos por la estrecha escalera y la suciedad de los desgastados escalones roza el rostro de Alicia, llenándosele la boca de tierra. La bolsa de comida ha sido lanzada al rellano, el cacharro se ha destapado y se ha derramado el potaje por el suelo. Hay unos minutos de silencio, hasta que Alicia reconoce a Nati y exclama:

¿Te has lastimado?

—¡Oh! ¡Qué desgracia, Nati, tropezar conmigo!

La interpelada, se yergue, confusa.

—No, no...

—¿Quieres ayudarme? Me parece que me he torcido un pie. ¡Me duele tanto!

Callada, Nati intenta levantarla y ambas cogidas salen a la calle. Alicia se apoya en la pared y viendo la expresión acongojada y seria de Nati le dice, sonriente, dominando su dolor:

—No te preocupes, no será nada, telefonearé a la señora Fuddman para que vaya a visitar a mamá a la clínica, y en cuanto a los demás asuntos, ya hallaremos solución. La señora Fuddman es muy animosa, ¿sabes? Es mi profesora de idiomas.

—Sólo... sólo... la comida de Carlitos.. El me espera.

Y ante la desolación de la chiquilla, Nati rompe su mudez, respondiendo:

—No, eso no es problema, arriba queda más, aguarda

Y sube aprisa, brincando de cinco en cinco los escalones crujientes, coge un jarro con el fondo abollado, saca de la cazuela otro cucharón, el suyo, y lo vierte en él. Vuelve con premura al lado de Alicia. Todo el odio que creía sentir se la difuminado. La animadversión es simpatía. La bruma matutina de su angustia empieza a despejar. Las dos enlazadas avanzan despacito por las callejas húmedas, salpicadas de inmundicias. Avanzan entre niños de caras churretosas, de brazos largos y secos como cañas hueras, de piernecillas enclenques. Avanzan lentamente por el laberinto de travesías y de vez en cuando el bulto negro de una vieja encorvada, apostada en el resquicio de una puerta, saboreando el refilón de sol que, como migaja, desciende hasta allí, exclama:

—¡Pobreta! Com t'ho has fet, filla?

Desembocan en el Paseo de San Juan y a poco penetran en el hogar de Alicia. Es un pasillo claro y sencillo, de paredes blancas y cortinas alegres. El hermano chico retrocede con la aparición de la otra muchachita. Alicia la presenta:

—¿Sabes, Carlos? Esta es Nati, la nieta de la señora Rosa, la que nos hacía las faenas. ¿Te acuerdas?

El niño asiente con la cabeza, sin apartar sus ojos claros de la forastera. Alicia prosigue sus explicaciones al chiquitín, mientras se acomodan en una salita del estudio.

Bajo un ventanal se ve una mesa camilla con profusión de libros y libretas en desorden; lápices de colores, plumas, una caja de acuarelas y dos vasos de agua de color indefinido.

A la derecha, una librería con un globo terráqueo encima y varios botecitos de cristal guardadores de minerales. Enfrente un piano abierto. Sobre él descanso un búcaro de cristal vacío (las manos que arreglaban las flores están ausentes) y una fotografía de mujer que enmarca un bello cuadro plateado. La mujer es joven, viste de blanco y un tul de ilusión le aureola el rostro.

La ruta seguida por Colón a través del Atlántico decora un testero, de los otros penden numerosos dibujos ejecutados por dedos infantiles: una gran tabla de multiplicar del ocho, las estaciones del año, las partes de un vegetal...

Durante la charla de Alicia, Nati ha revisado la estancia, comparando sin darse cuenta, lo que motiva cierta desazón. El tobillo de Alicia aparece hinchado, su expresión es implorante. Nati comprende que la necesita. Este sentimiento la eleva ante sí misma y se queda.

Comen los tres, en una mesa chica, el parco potaje repartido con aparente equidad por Alicia. La mirada de Nati no se aparta del piano.

—¿Quieres tocarlo?—indaga, solicita, la muchachita rubia.

—¡Oh, no! ¿Sabes tú?

—Un poco... Aprendo... Prometí a papá estudiar una hora diaria, y qusiera darle una sorpresa cuando salga libre. Mira, preparo esto.

Las manos de Alicia teclean una cancioncilla popular.

«Que li darem en el noi de la mare
que li darem que li sapigue bó,
panses y figues, i mel i olives
panse y figues i mel i mató».

Las notas mecen dulcemente una cuna, mecen unas ansias, mecen unos sueños.

En las mejillas de Nati hay lágrimas.

En su interior tumultuoso y confuso, ignorándolo ella, besos, infinidad de besos, que emergen a borbotones.

* * *

Han pasado muchos días. Alicia y Nati sentadas en las escalinatas del Paseo de San Juan, hojean un libro. El pie de Alicia ya no lleva el yeso que lo ha comprimido varias semanas. Nati peina sus cabellos hacia atrás, sin chavos ni bucles, y su cuello no luce collares. Conversan.

—Eres muy valiente—asegura Nati.—No te da miedo quedarte sola por las noches, y siempre estás contenta.

—Sí, sí que me da—responde la muchachita rubia—, pero, verás, no puedo tener miedo.

—¿No?

—No. ¡Papá me repite, tanto en las cartas como en las visitas, que confía en mí! Carlitos me llama Flor de Luna y—Alicia baja la voz—dice que soy una princesa india. Las princesas, compréndelo, han de ser valientes... Además, confiando papá... A veces lloro sin que me vean... ¡Si lo supieran!

El rostro de Alicia se arrebola

Callan un momento. Un taxi se desliza perezoso por la calzada. El silbido de un tren horada la somnolencia ciudadana. El hermano chico corretea con

los brazos abiertos hasta el Arco del Triunfo y vuelve dando pequeños saltos.

Nati reanuda la charla.

—En casa creen que no sirvo para nada. Mi padre se pasa el día en la taberna, y por la noche, cuando mi madre llega cansada de la fábrica, se pelean. Y no sé, al final uno u otro me insulta...

Alicia le estrecha las manos vigorosamente y el gesto de cariño, más locuaz que cualquier palabra, halla eco en el corazón de Nati.

—¿Quieres que juguemos como Carlos? Mira, al ir hacia arriba es una abeja, al volver un saltamontes. Hoy es el día de los insectos. Yo seré una libélula. Fíjate en este animalito de aquí—insiste Alicia, mostrando un dibujo del libro—, el que tiene las alas hermosas y transparentes; espera, primero te leeré cosas de ella, de qué se alimenta, cuánto y dónde vive. Mamá me enseñó estos juegos.

—¿Yo también podré ser libélula?—inquiere Nati tímidamente.

—Claro—afirma la figurilla blanca.

En los ojos de Nati brilla alegría, su expresión es radiante. Sonríe. Un mundo de tristeza queda roto.

II

EL RAMO DE ROSAS

Desde entonces, siempre he tenido la certidumbre de que el señor Steiner me regaló aquella mañana un ramo de rosas, aunque todos afirman que debí perderlas...

Nos encontramos, a mediados de mayo, en una amplia vía que desemboca en la Plaza de Cataluña; hacía varios años que no nos veíamos y me costó trabajo reconocerle. Pasé por su lado dudando, y aún no había andado dos pasos, dándole la espalda, cuando me volví casi gritando:

—¡Señor Steiner! ¡Señor Steiner!

Sí, era él, era mi antiguo profesor de Literatura. El cuello de su camisa, siempre blanco y almidonado, y su impecable corbata, siempre a rayas, se hallaban ahora substituidos por una bufanda parduzca, y a pesar de lo entrado de la temporada primaveral, se envolvía en un amplio gabán de mayores dimensiones que las suyas, de ese color indefinido de las prendas que llevan años en activo sin esperanza de relevo. Los zapatos agrietados aquí y allá, con el polvo amasado formando una nueva capa, elevaban sus puntas en señal de protesta. Pero, sin embargo, era él. Lo despojé, en mi mente, de esta nueva indumentaria y le devolví, como vivía en mi recuerdo, su traje gris, severo, y sus zapatos negros, flamantes.

Deseé abrazarle, pero ese pudor extraño que coarta nuestros más nobles impulsos me lo impidió, y a él también debió de ocurrirle lo mismo, pues me apretó tan fuerte la mano que casi me hizo daño, mientras balbuceaba:

—Pequeña, pequeña, ¡qué sorpresa...! Sí, ¡qué sorpresa...! No, no has cambiado mucho.. Cuéntame, cuéntame..

Mientras hablábamos, para no interrumpir el paso, nos fuimos acercando a la esquina, donde se hallaba una mujer sentada al lado de una amplia cesta de flores, en su mayoría rosas.

Le expliqué al señor Steiner que la causa de pasar por allí a aquellas horas se debía a mi operación; sí, a las 11 me esperaban en la Clínica X, para operarme de apendicitis. Uno de mis familiares iría en seguida, después de la intervención, pues no podía abandonar sus ocupaciones todo un día; esto habría representado un desequilibrio económico en el balance mensual. Entonces el viejo profesor suspiró, como a quien le han facilitado un camino. Debido a asuntos políticos, me contó, lo habían desposeído de su cátedra y no podía ejercer ningún cargo oficial. Mientras contaba su odisea de profesor particular, yo contemplaba las rosas, dispuestas en pequeños ramos, apretadas como besos. La mirada del anciano coincidió con la mía, y sus pequeños ojos grises se iluminaron, mostrando el antiguo brillo metálico.

—¿¡Recuerdas—me dijo—aquel día que cogiste flores del jardín del colegio? Yo te vi cortarlas desde una ventana, formaste un ramo magnífico, estabas ebria de alegría, poseída por el egoísmo sublime que nos hace desear a veces, para nosotros solos, todo lo bello; por eso convoqué a los chicos y les regañé a ellos... No quería amargar tu ilusión..., ni podía quedar impune tu falta... Y me marché antes que de costumbre, para que sacaras tus flores del escondrijo.

Sonreí.

—Los chicos se enojaron conmigo—comenté—y estuvieron varios días sin hablarme; pero fuí feliz, muy feliz, aquella tarde.

La florista se hallaba de pie, ante nosotros, ofreciéndonos las rosas. Mis ojos no se apartaban de las flores. Yo las deseaba como hacía años, las quería mías, mías. Un ansia indescriptible habíase apoderado de mi ser, y esperaba de un momento a otro que él me las ofreciera. La cara del profesor envejeció, en un instante se llenó de arrugas. Bajó los párpados, enfundó las manos en el gabán, y lo vi perderse entre la multitud, encorvado, arrastrando sus deteriorados zapatos.

Cuando volví en mí de los efectos del cloroformo, pregunté por mi ramo de flores. Mi hermana las buscó por la habitación... Las enfermeras negaron que las llevaran... Mas yo estoy segura que las tuve; eran rosas de té, capullos apenas abiertos; parecían besos de alegría, y tenían perfume de tiempos que fueron...

APORTACION A LA SOCIOMETRIA

ENSAYO SOBRE LA PSICOLOGIA COLECTIVA

UBLICAMOS en anterior número de CENIT un atisbo sobre la Ciencia, todavía en cierne, llamada «Sociometria», que nos fué sugerido por la lectura de un trabajo sobre el particular publicado en el n° 49 de la notable revista francesa «Sciencias et Avenir», trabajo muy acertadamente documentado, con interesantes gráficos trazados con magistral destreza, de Jean Vinemanouse, que demuestra ser sencillamente psicólogo, es decir, cultivador de esa parte de la Filosofia que trata del alma, sus facultades y operaciones, la cual se intenta aplicar a los estudios sociales que tanto preocupan a la familia humana desde siempre.

Nuestro modesto trabajo ha sido acogido con singular entusiasmo y nos hemos visto favorecidos por multitud de comunicaciones y súplicas estimulándonos para que insistamos, y, la verdad, esta solicitud y delicadeza de las personas que tanto nos han honrado nos crean una situación de apuro tan grande que nos será imposible superar con éxito, pues una Ciencia Nueva, que ni siquiera consta en el Diccionario, cuya sustentación parece ser exclusiva de la Psicologia, ¡nada menos!, formada de elementos espirituales que no se pueden «pesar» ni «medir», y que solamente pueden estudiarse con la auscultación sutil de las facultades de las almas está muy alejada de nuestra especialidad, que es la Geologia, ciencia que se abre paso y avanza a golpes de martillo, con el microscopio y el frasco de ácido en la mochila; las montañas como fondo, y objeto de los estudios el panorama eterno del mundo físico, constituído exclusivamente de rocas, de minerales y de fósiles.

A pesar de lo dicho, y por si algo utilizable pudiera recogerse de nuestro árido campo en esta clase de estudios, nos atrevemos a redactar el presente Ensayo en calidad de aportación de sugerencias a la causa común que tanto nos interesa.

* * *

La Sociometria es, como su nombre indica, una ciencia de observación, de experimentación y de análisis, que trata de estudiar el estado actual de las relaciones sociales y de explicar el «por qué» de tal estado; y no es una ciencia pedagógica que se dedique a la enseñanza y al perfeccionamiento humano unipersonalmente. Esta segunda parte será cuidada y atendida, seguramente, cuando se llegue a la evidencia en cuanto a las causas del actual estado de las relaciones sociales entre las personas.

Recomiendan los iniciadores de la «Sociometria» la creación de un Teatro intensamente social y sistematizado para reformar criterios sobre diversos casos de la vida colectiva.

Quizá esto sea conveniente, pero acude a los puntos de la pluma algo que constituye un avance a esta parte del sistema del nuevo estudio, y es la serie de preguntas siguientes: ¿Qué es casi todo el Teatro actual, incluso el lírico? ¿Qué es la mayor parte de la Literatura, especialmente la novela? ¿Qué son los relatos de viajes? ¿Qué es la Historia, y aun la misma Biblia, sino ejemplos de estados espirituales, es decir, verdaderos estudios de Psicologia?

La novela, sobre todo, desciende a detalles y facetas del carácter tan sutiles y delicadas, que muy raramente se podrá llegar a mayor extremo. Existen en las obras literarias reacciones espirituales infinitas ante infinito número de manifestaciones del espíritu humano, estudiado hasta en sus más remotas consecuencias.

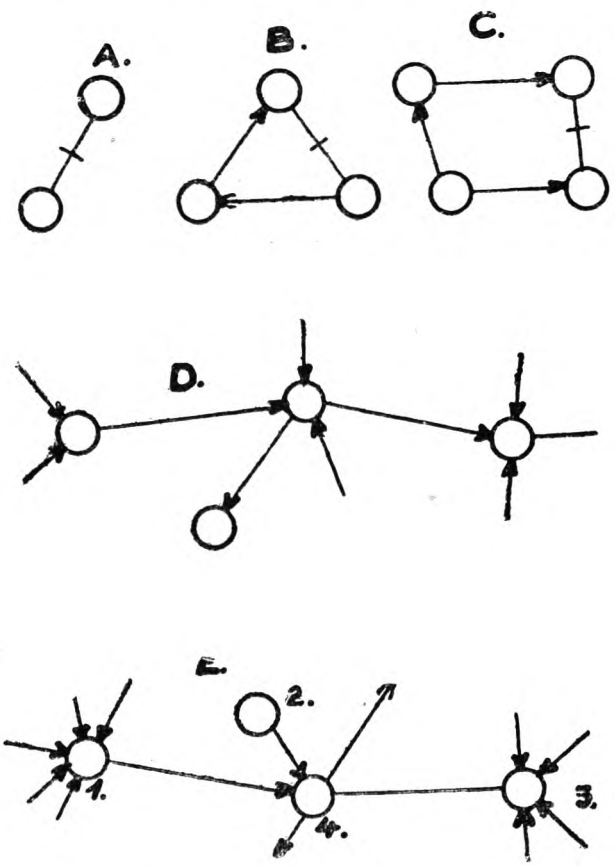
Lo que conviene realizar, a mi entender, son resúmenes sistemáticos de los temas psicológicos en general, una especie de Diccionarios que resultaria riquísimo en soluciones y abundantísimo en doctrina social de aplicación inmediata en cada orden de problemas.

Para iniciar sólidamente la formación de una ciencia práctica de las relaciones y reacciones humanas y sociales, es decir, individuales y colectivas, ante los mil problemas de la vida, existe, además, una cantera enorme e insuperable de conocimientos expresados con detalles meticulosos en las obras de multitud de autores, cuyos nombres están en todas las mentes, pero cuyos postulados permanecen ignorados u olvidados en su mayor parte. Todas las obras de los grandes escritores de todos los tiempos y de todos los países, y sobre todo y ante todo las del inmortal Cervantes, por no citar más que a uno, son microscopios psicológicos que nos descubren los secretos de las almas mediante la exposición de hechos concretos, y muchas veces la deducción filosófica de los mismos.

El italiano Edmundo de Amicis puede ser citado particularmente como ejemplo. Su obra «Los amigos» es, en realidad, una obra netamente social, pues en ella se hace la disección del alma humana en todos sus aspectos, especialmente en los dos extremos principales y divergentes, que son la sinceridad, en tanto que espontaneidad y desinterés, y la falsedad, en tanto que disimulo y egoísmo.

Al estudiar la Amistad con la amplitud con que lo hace Amicis, se deduce lo que es capaz de dar el individuo a la colectividad, y por lo tanto «cuán-

do» y «dónde» podemos contar con él, y el bien o el mal que puede producir en el seno de la multitud porque, en definitiva, las fuerzas espirituales



Ingeniosos gráficos del trabajo de Jean Vinemanouse, que es el a, b, c, de la infinita serie a que se presta este Estudio.
A. Reciprocidad de dos individuos.
B. Relaciones en triángulo.
C. Relaciones en rectángulo.
D. Relaciones en cadena.
E. Relaciones varias y Polarizaciones.
1, 2, 3. Polarizaciones directas.
4. Polarización indirecta.

en virtud de las que obra el hombre son las mismas para todos los casos de su vida de relación

* * *

La índole del tema y la vía en que se sitúa a la Sociometría parecen demostrar que se trata de una ciencia con más excepciones que generalidades, y unas y otras sujetas a cambio constante, regido y determinado por las variaciones que el desarrollo de las demás ciencias y de ella misma, forzosamente, le han de ir ocasionando. Siendo un instrumento de progreso que es dinamismo y que acusa tan variadas reacciones en los individuos con el tiempo, no puede estacionarse como una cosa inerte, como una piedra o un monumento, que son cosas estáticas y prácticamente inmóviles mientras existen.

En virtud de estas directrices y de cuantas dejamos de expresar, se forma en la Humanidad una especie de tejido invisible, pero eficaz en sus efectos; mejor diríamos una red de un entrecruzado complejo y variado hasta el infinito, dadas sus combinaciones que según la ley matemática de todas las combinaciones se pueden efectuar aun con escasos factores.

Los elementos pueden, pues, ser pocos y simples, pero el conjunto de la red o tejido es siempre complicado y trascendental, de forma que no es conveniente despreciar ninguno de sus más sutiles aspectos.

* * *

Es evidente, y por lo tanto no necesita demostración, que el género de relaciones que cada ser humano establece con otro ser (que es el caso más simple) lo condicionará la combinación de las reacciones derivadas de las cualidades o defectos que cada uno posea.

Partiendo del principio de que todos los problemas se complican con la adición de factores, y viendo que, a veces, se hace difícil el acuerdo entre dos personas, nos asombra pensar lo que ocurriría en los casos en que se tengan que poner de acuerdos «dos mil», «doscientos mil» o «dos millones» de seres humanos.

Es claro que si solamente hubiera dos calificativos, por ejemplo: buenos y malos, en seguida se manifestaría en la sociedad humana este hecho y se formarían dos grupos bien definidos; pero como, no es menester decirlo, ocurre que son muchos centenares de factores de orden espiritual los que intervienen en la formación de dichos grupos, de aquí viene la división y subdivisión de la multitud, tan variada y tan difícil de clasificar.

Ampliemos el ejemplo y supongamos, no obstante, que sólo existen ocho cualidades y ocho defectos; total dieciseis. Y supongamos también que sean las primeras: Simpatía, Afinidad, Atracción, Amor, Confianza, Tolerancia y Condescendencia, Interés moral y Admiración y Amistad; y los segundos, opuestos a los primeros: Antipatía, Discrepancia, Repulsión, Odio, Desconfianza y recelo, Intolerancia, Indiferencia y Aversión. Nos hallamos ya ante un problema irresoluble, pues el número de combinaciones posibles se obtienen multiplicando 16 veces × 2 × 3 × 4 × 5, etc., etc.

Ante semejante panorama, hemos querido profundizar más todavía, y, con ayuda del diccionario, hemos hecho dos listas: una de «cualidades» de los hombres, y otra de «defectos», resultando de tan laborioso como interesantísimo trabajo la existencia de 346 cualidades y 537 defectos, en total 883 calificativos. Cifras que, si acudimos a la ley matemática de las combinaciones, ya mencionada, no se puede imaginar el número de combinaciones posibles: tremendo escollo y formidable amenaza para quien se atreviera a abordar semejante empresa en toda su amplitud, pues la vida del hombre es un relámpago para ello, igual exactamente que para enfrentarse con la eternidad y con el infinito, que son la misma cosa, lo cual significa que existen muchas cosas imposibles para el hombre.

Hemos citado a Edmundo de Amicis y su libro «Los Amigos», en el cual estudia este autor eminente gran número de facetas del infinito poliedro de la Amistad, y a nosotros nos interesa esto grandement, porque ¿qué es el trato social fundamental, más que amistad? Es decir, «Afecto puro, desinteresado y recíproco», que dicho de otro modo podría ser: «Vínculo que agrupa a los seres humanos», cuyo origen puede ser la coincidencia de una de las 346 cualidades, y el lugar de relación sencillamente la Vida con sus innumerables ocasiones que nos ofrece para establecer el contacto social, en el que, indefectiblemente, surgen sus efectos: «la afinidad», la «repulsión», o el término medio: «la indiferencia».

Y el mecanismo de la sociabilidad es así porque las personas poseemos esa variedad de elementos espirituales que en cada uno son su alma, su personalidad, su manera de ser, pues si no la Humanidad, en vez de ser una colectividad o una serie de colectividades, sería un rebaño o una serie de rebaños. Lo que distingue fundamentalmente a las personas es poder seleccionar sus amigos o sus compañeros, constituir una pequeña o grande sociedad conscientemente, hecho que forma el eje y la base fundamental de la Nueva Ciencia Sociométrica, la que no es más, según mi criterio, que la puesta en números, o sea en expresiones algebraicas o ecuaciones, lo que estamos desarrollando con letras, con palabras escritas y con párrafos dotados de signos gramaticales en el presente escrito.

Otro hecho de gran trascendencia en los estudios psicológicos de las multitudes es la innegable existencia del llamado «inconsciente», esa especie de automatismo cerebral que nos inclina, aun a pesar nuestro, en uno u otro sentido, con la agravante de su variabilidad, en la cual influyen hechos fortuitos que cambian en un momento dado e imprevistas circunstancias nuestro criterio, y por tanto nuestra conducta social. De esto hace una buena referencia el escritor Balmes en su libro «El Criterio».

Así, parece ser que el estudio de la Sociometría no ha de terminar en saber «cómo» y «por qué son así» las relaciones sociales de los hombres en general, es decir, de los átomos, o los nudos de la red espiritual que es la multitud, sino abarcar también la «terapéutica» o ciencia de los remedios de las irregularidades funcionales.

Y en este punto es dable preguntarse y contestarse a sí mismo: ¿Se prestarán todos los individuos a las observaciones y estudios que la Sociometría reclama? Naturalmente que sí. Y sobre todo cuando se empiecen a notar sus buenos resultados. Pero aunque así no fuera, ahí están las Escuelas elementales y superiores; las Academias y los Institutos; las Universidades; las Escuelas industriales, agrícolas y mineras; los períodos de aprendizaje; las granjas, los talleres, las oficinas, todos los sucesivos filtros por que ha de pasar el ciudadano en cada caso para llegar al máximo dominio de sus facultades, centros que nos pueden dar las coordenadas de las estelas de los individuos.

Además, ahí están la Antropología y la Grafología, con la precisión y la eficacia alcanzadas, para ayudar a esta meritísima investigación. Nadie, seguramente, se negará a descubrirse a sí mismo con el buen fin de superarse y superar la colectividad social, pues hoy en día fácil es comprender que la gran máquina que constituyen todas las actividades humanas reunidas está bastante descompuesta; tiene piezas cambiadas de lugar, le falta lubricación, está desnivelada, oxidada en parte, hay algo roto en ellas y mucho resentido, funciona con dificultad e irregularidad, hace emplear generalmente un esfuerzo que no es compensado por el beneficio obtenido. Por esto hay tantos descontentos de su suerte; por esto existen tantos grupos y grupitos que no son más que ventanas para asomarse a la esplanada del destino rudo y adverso, sin ver jamás no solamente los resultados de la ciencia y la práctica de la justicia, sino ni siquiera el alba producida por el sol de la esperanza de que este bello ideal se realice por primera vez en la vida.

Si a este fin se dirige la humanidad, de sobra encontrará eficaces colaboradores en su propio seno. La paz, el amor, el mutuo respeto, la fraternidad y el compañerismo serán motores que darán al progreso y a la felicidad humana el impulso definitivo.

Alberto CARSI

NOTAS

FIGURAS DEL TEATRO RIOPLATENSE

En su corta existencia, la escena ríoplatense cuenta en su haber con un decena de nombres, algunos de ellos ya ilustres, que, por sus condiciones particulares de artistas, han traspuesto las fronteras para incrustarse en la historia de la literatura mundial. Entre ellos, es obligado mencionar en primer término a Florencio Sánchez, al que bien podría llamársele magnífico por los personajes tan humanos y anchos de heroísmo que se desenvuelven en su obra, rebosante de grandeza espiritual. Pero a este autor, que es precursor del teatro propiamente sudamericano en lo que tiene de típico entre el campo y la ciudad, le siguen González Pacheco, Martínez Cuitiño, Alejandro Berruti, Deffilips Novea, Pedro E. Pico, para mencionar un conjunto, si de distintas épocas, de cierta influencia en las generaciones futuras.

Cada uno de estos autores tiene una función específica dentro de su arte. Algunos bien lograda, malograda otros, por ejemplo, Deffilips Novoa, que prometía constituirse en un elemento destacado, con grandes posibilidades de triunfo, cuando la muerte le arrebató. Las dos modalidades de Pico y Berruti, lo abigarrado de las figuras creadas por Martínez Cuitiño y lo heroico y lírico en González Pacheco son pruebas de lo logrado. En su total creación, dentro de la comedia y el drama a que los ha conducido el vigor y ternura de Florencio Sánchez, estos dramaturgos resumen casi lo más serio de la escena en esta parte de América en cuanto el teatro tiene como espectáculo popular y campo de acción donde los personajes dirimen sus contiendas y plantean los problemas que agitan al alma humana de cada colectividad. Con ellos, el teatro ríoplatense ha adquirido un gran impuso, sin desmedro, desde luego, de varios otros nombres muy respetables que han contribuído con su aporte para llevarlo al alto grado de jerarquía en que se encuentra hoy; como González Castillo, etc.

Uno de los discípulos de tales maestros es Eugenio Navas, que, aun frente a la crisis impuesta por el cinematógrafo a la farándula, continua produciendo, confiando en que finalmente el teatro tendrá que imponerse como espectáculo del presente y del porvenir. Hombre nacido apenas antes del siglo, ha producido ya una media docena de obras abigarradas, de puro nervio. Con ideales propios en cuanto a la función del teatro como medio educativo y manumisor de la humanidad, considera que éste tiene un mañana inmediato indiscutible como obra de arte frente al cinematógrafo. El teatro exige bien pocos elementos para convertirse en agradable espectáculo; los actores son reales y pueden desarrollar sus actividades y entusiasmos con todo el vigor de la improvisación. En el cinematógrafo, en cambio, deben moverse como ruedas de una máquina: los intérpretes desempeñan un papel acomodado a las conveniencias de un solo hombre, el director. El teatro es múltiple y vivo; el actor es un hombre y puede dejarse arrebatar por los entusiasmos; convivir con el público y temblar ante su emoción. Eugenio Navas entiende así el porvenir del teatro, como parte íntima del pueblo, como su propia representación, obedeciendo siempre a los impulsos más sanos, más heroicos.

Por ello los personajes de la farándula creada por Navas son hombres de todas las capas sociales, como en el teatro de Dicenta o de Ibsen, identificados con el asfalto de la ciudad o el polvo de todos los caminos del mundo. Su teatro está constituído por caldereros, albañiles, carpinteros, maestros de escuela, pintores, poetas, amas de casa, es decir, por todos los constructores y cantores metropolitanos y campesinos, fuerza gigantesca que ha elevado en todos los tiempos las más altas preces de la creación. Y para que tuvieran un mundo bien ancho donde actuar y desenvolver sus pensamientos, Navas ha creado escenas de pequeño número de personajes, a fin de que no se atropellen dialogando. Su teatro es siempre, sin artificio, y con cordura acentuada. Sus hombres no hablan un lenguaje ampuloso y rebuscado, tormento para los tímpanos del espectador; se expresan en la misma forma en que nos expresamos todos en la vida ordinaria, en el taller o la oficina, con esa frescura propia de personas dignas.

Desde el punto de vista técnico propiamente dicho, es probable que Eugenio Navas no haya logrado aún ser un maestro de la escena, diestro en el manejo de sus figuras. No sería éste desde luego un defecto para el conjunto de la obra en sí, ya que esa particularidad más bien tiene un efecto plástico, carente no pocas veces de sentimiento; se trata del artificio, del efectismo, tarea no fácil ni común a muchos autores teatrales. Difícilmente pueden aunar estas dos condiciones: la del sentimiento y la de la plasticidad, en una obra. Pero lo evidente es que dentro de su construcción, Navas ha logrado dar arquitectura propia a su teatro, y que con los materiales arrancados de la vida cotidiana de los hombres ha desarrollado las trapisondas de sus dramas con verdaderos efectos artísticos, como lo demuestra la virtud de tener frecuentes representaciones tanto en el interior como fuera del país, galardón que viejos maestros quisieran para sus obras.

Después de haber hecho sus armas con «La Justicia», en colaboración con Isidoro Aguirrebeña, Eugenio Navas levantó campamento aparte con «La Desconocida», drama en tres actos en que la búsqueda de un «átomo de amor hacia sus semejantes», hace a un personaje no «empuñar el arado y labrar la tierra para extraer el fruto», sino cargar el fusil para asesinar a sus semejantes, a sus hermanos. Emplea sus fuerzas físicas en destruir... en convertir a la humanidad en un cementerio. Esta misma inspiración campea en «¿Matar? No», comedia, también en tres actos, donde expresa que «el tirano podrá encadenar sus manos, pero quedarán libres sus pensamientos», y por eso nos conmina a la pelea: «La vida os llama. ¡Luchad hasta que seáis soberanos, esto es, hombres libres».

Ya en «El Imperio de la Fuerza» se acentúa este pensamiento inicial que predomina en su obra y que, con el correr de los años, fué completándose en «La Guerra», en «Frente a Frente» y en «¡Victoria!», donde el problema social aparece en cada frase pronunciada por los personajes. Es que Eugenio Navas concibe el teatro no solamente como una simple representación más o menos artística de ese problema, sino como el problema mismo llevado al teatro. Es decir, que el teatro es la escena de la gran tragedia humana, y que se equivoca quien busque solamente en él la farsa o la comedia del inmenso drama del mundo. Llevado por este pensamiento, Navas ha acometido la tarea de volcar en escena «Sin novedad en el frente», de Erich María Remarque, y «La Madre», de Máximo Gorki, con el ánimo de presentar dos panoramas de contornos universales, dominantes en nuestra civilización, en los que la piedad se enfrenta con la animalidad y se aborda el eterno problema de la felicidad humana.

En «La cuna sin hijo», drama también en tres actos, los

personajes, dominados por el principio de la paz, razonan de esta manera: «En este pequeño altozano plantaremos almendros que serán los centinelas de la primavera. Aquí, a sus pies, construiremos una «usina» que, aprovechando sus aguas, dará luz a todos los contornos. Nuestro corazón nos lleva hacia ello y, aunque sangremos en el camino, hemos de recorrerlo hasta borrar de la vida la angustia del día. Buscaremos el camino de la serenidad. «¡Hay que libertar el trabajo, dignificándolo! ¡Hay que libertar la tierra, amándola!»

Y se expresan de este modo porque Navas es un poeta de aquilatadas condiciones, pues aparte de haber llevado a la escena el sacrificio de Federico García Lorca en «El crimen fué en Granada», donde incluyó lo más selecto de los ya clásicos romances del poeta granadino, ha publicado cuatro libros de versos: «La voz de las madres», «Sueños de infancia», «La voz de los niños» y «Ruedo español». Y su verso, igual que el lenguaje de sus personajes teatrales, es sencillo y animado; profundo de pensamiento y dotado de ese humanismo sano que aparece en todas las literaturas sin artificios deslumbrandes ni aparatosidad prosaica. Los motivos de Navas son arrancados de la gran cantera del dolor universal, frente al cual se conmueve su alma tierna y trata de plasmar sus emociones en el lenguaje de la gente común, para que todos lo entiendan. Es su voz un trozo de sentimiento, una manifestación vibrante que sobresale entre todas, exponiendo sus preocupaciones, sus angustias y su gran sed de humanidad, de comprensión, de igualdad. Es su mensaje el de las madres a los niños, el del calor hogareño, que es la gran fortuna de la familia bien entendida, grito de angustia que tiembla cuando los complicados problemas de la civilización pretenden privarnos de esa felicidad, única del hombre de la calle que aún no ha sido posible arrebatarle. Y para que éste mantenga como columna arrogante en las tormentas, Navas teje sus dramas y sus romances con esa multitud de pensamientos y de ilusiones, de esperanzas y de sueños; mundo de la fantasía del que nunca debiéramos de huír. Navas nos transporta a él, con dulzura paterna, en que la palabra no logra expresar el profundo cariño que parece en un gesto, en una actitud vigilante y armoniosa para que seamos justos, para que nuestra conducta sea clara como agua de manantial y para que nuestro corazón aflore a los ojos y a nuestros actos en el afán inmenso de ser cada día mejores.

Quien haya leído la obra de Eugenio Navas, del autor teatral y del poeta, habrá observado la dulzura ingenua de sus personajes. La bondad natural de las gentes de todos los pueblos del mundo que tanto nos ha dado para que nos identifiquemos con ellos. Son sus personajes vendedores ambulantes, organilleros, afiladores, verduleros, constructores, desde el arquitecto al peón, navegantes, desde el capitán al simple fogonero, obreros, campesinos, deambulando por este mundo dolorido, pero que no es el peor de todos, al fin.

Navas se adueñó de esos hombres para construir su universo poético, que nos entrega con sus emociones en letrillas y romances de corte antiguo, siempre agradables al oído y al corazón, sedientos de dulce soñar y olvido. En la obra de Eugenio Navas encontramos un sedimento de ternura frente a lo escabroso y trágico del dolor cotidiano. No es novedad privativa suya, pero sí particularidad singular que le distingue de otros autores teatrales rioplatenses contemporáneos que, como Gregorio de Laferrere, Edmundo Guibourg y Samuel Eichelbaum, han llenado también la escena de creaciones con anchura de corazón fraternal.

La obra de Eugenio Navas tiene el sello inconfundible, que ha dominado el alma desde los tiempos más oscuros de la historia, de leal rebeldía y de muda resignación, las dos formas características en que se manifiesta el gran drama del mundo.

Campio CARPIO

JOSE PRAT

Un amigo me escribe le diga algo de la vida y el carácter de Prat. Otros amigos, desde que Prat murió, sabedores de la amistad que a él me unía, me han escrito muchas veces incitándome a trazar una biografía suya, acompañada de un estudio de su obra. Algunos, recordando que, en cierto modo, había prometido este estudio, me han preguntado que para cuándo lo dejo.

Había prometido realmente, en cierto modo, este estudio. El día que Prat murió, vinieron a darme la noticia, adonde trabajaba, amigos comunes. Salía aquel mismo día un semanario redactado por aquellos amigos. No querían dar simplemente la noticia de su muerte. Era menester que escribiera yo unas líneas. Allí mismo, en aquel mismo momento, las escribí. Atropelladas. Con lágrimas—no me avergüenzo de decirlo—corriendo por mis mejillas.

No he escrito nunca más nada acerca de Prat. No por falta de voluntad: por falta de sosiego, del sosiego necesario para decir cuanto querría decir de él. La vida, que nos trae y nos lleva siempre a su capricho, nos ha traído y llevado a nosotros, españoles, desde aquella fecha—1932—, mucho más a capricho aún. No hemos sido, desde entonces, sino algo así como pelotas en manos de un jugador. Ahora mismo, ¿qué somos? Pluma en el viento.

Voy a desenterrar, para responder al amigo que quiere le diga algo de la vida y el carácter de Prat, aquellas líneas improvisadas el día de su muerte. Para no improvisar otras. En ellas está la promesa que otros amigos me han recordado. No sé si algún día podré cumplirla. Temo que no. ¿Dónde está el sosiego necesario para ello? Se nos han arrancado las raíces y estamos en el aire, a merced en todo instante de lo imprevisto. No podemos escribir sino cuartillas volanderas. Faltaría a las que escribiera hoy la emoción que tenían las escritas ayer. Por eso no vacilo en dar las de ayer. Pocos la recordarán, muertos ya casi todos los que podrían recordarlas. Darán a muchos, así lo espero, una idea de quién era Prat, de cómo era. Con eso me contento, como me contenté ayer. Los años pasan y no he podido hacer otra cosa: ya he dicho por qué. No es fácil que en los venideros, tal como se anuncian, pueda tampoco añadir nada a lo dicho: nada meditado, con toda su obra ante mí. Para hablar de su vida, y de su carácter, bastarían mis recuerdos, vivos mientras yo viva. Tal vez, si el sosiego, por azar, llegara, me contentaría, prescindiendo del estudio de su obra, con hablar, por mis recuerdos, de su vida y de su carácter. Ni esto, por el momento, es posible. Desentierro, pues, las líneas atropelladas de ayer. Por ellas se verá cuánto se puede decir de Prat.

* * *

Acaba de morir José Prat, a los 65 años de edad. (Era el 17 de julio de 1932). Con él desaparece una de las figuras más destacadas del anarquismo español.

No es éste el momento de intentar un análisis crítico de su obra, ni soy yo el más indicado para esa tarea. La honda amistad que me ha unido a él desde que le conocí, haría mi juicio apasionado. Tal vez pasado algún tiempo, cuando la desgarradura de su pérdida se haya restañado, pueda emprender ese trabajo con serenidad. Digo tal vez: no lo aseguro. Temo que aun a larga distancia de esta fecha haya pasión en lo que escriba acerca de él, si algo escribo. Nues-

tra convivencia íntima ha durado muchos años, y su recuerdo pervivirá siempre en mí.

Me contentaré, pues, hoy, y yo sé el esfuerzo que me cuesta—la pluma tiembla en mi mano, que no estrechará más la suya—, con trazar unas cuantas indicaciones someras sobre su vida y su obra.

Si Mella fué, en el anarquismo español, el aportador, sobre todo, de meditaciones filosóficas, algunas de ellas valederas para siempre, y Lorenzo el historiador de la Internacional en España y el aleccionador paciente e incansable del proletariado, Prat ha sido el crítico implacable de la sociedad burguesa. En este aspecto, ni dentro ni fuera de nuestro país hay quien pueda compararse con él. Ni entre los anarquistas, ni mucho menos entre los socialistas. Escritor vibrante, ardoroso, sus artículos contra la sociedad en que vivimos, pocos de ellos reunidos en volumen, son un modelo al que en toda ocasión volverá la mirada con provecho. Una antología de esos artículos, cuidadosamente seleccionados, formaría un arma de combate contra el capitalismo difícilmente superable. Hay en ellos fuego que no se apagará nunca, ni fenecido el capitalismo, conocimiento perfecto de éste y de sus innumerables puntos flacos, y flechas certeras lanzadas a estos puntos flacos que van a clavarse en el blanco con aguda capacidad de herir.

No cegaba a Prat su anarquismo. Antes bien le aclaraba la visión. Cosa normal en todos los auténticos anarquistas como él. Prat era anarquista por entero. Ni había conocido yo ninguno que lo fuera como él, antes de conocerle, ni lo he conocido después. Aunque hubiera querido, y no quería, no había podido ser sino anarquista. No se puede domeñar el propio temperamento, y menos cuando éste es extraordinario, como el de Prat lo era. Había nacido anarquista. Pudo añadir cultura a su anarquismo, pero no intensidad.

No le cegaba, repito, su anarquismo, y veía, primero que nadie, las máculas de que adolecían muchas supuestas actitudes anarquistas. Tanto en sus trabajos juveniles como en los de su edad madura, y aun en los escritos poco antes de caer enfermo, hay pruebas en abundancia sobre el particular. Con el mismo ímpetu con que arremetía contra la sociedad burguesa, atacaba los defectos que no importa quién intentara introducir en el anarquismo, no las transformaciones obligadas que a éste traía el transcurso del tiempo: era demasiado inteligente para caer en semejante simpleza. Algunos de sus ataques produjeron tempestades. Prueba de que los defectos echaban raíces. Revolucionario auténtico, se alzaban contra él los revolucionarios superficiales, los que creían que la sociedad puede transformarse sin previa transformación de los hombres, para él, como auténtico revolucionario, única revolución.

Sus aportaciones al sindicalismo, cuando éste comenzó a tomar incremento, tienen el mismo interés que todo lo que salió de su pluma. Pero no se parecen en nada a lo dicho por cualesquiera otros. Llevan su sello personal de combatiente, de crítico ante todo. Era un nuevo motivo para lanzar contra la sociedad burguesa haces de argumentos encendidos. Sin embargo, se encuentran en ellas sugerencias que, mientras el sindicalismo exista, serán de actualidad. El sindicalismo tiene una misión. Si se atiene a esa misión, su poder será incontrastable. Si la olvida, o quiere asumir otras, pasará sin pena ni gloria. Cuál es esa misión, se columbra en las páginas vibrantes de Prat con la misma claridad que en todas las acertadas—no muchas—que sobre ella se han escrito.

Tenía Prat una cultura vastísima; posiblemente era uno de los hombres mál cultos que ha tenido el anarquismo dentro y fuera de España. Sus escritos, a pesar de su extraordinaria valía, no dejan adivinar ni una mínima parte de la cultura que había acumulado: son todos de circunstancias, hechos a la vuelapluma, con la fogosidad indignada que provocaba en él cualquier suceso propio de la sociedad burguesa, cualquier argumento torcido de sus defensores, cualquier mal paso de los animados, entonces descarriados, por las ideas que con tanto fervor amaba. Si mil cosas ajenas a su voluntad no le hubieran impedido volcar reposadamente en un volumen el saber con el curso de los años adquirido, tendríamos, al lado de sus críticas valiosas, como prosa de combate, algo de valor extraordinario en otro sentido: la obra colmada de plenitud de un hombre que ha meditado profundamente sobre todos los fenómneos sociales.

Pero lo que más valía en Prat era el hombre: hombre entero y verdadero. Nadie que haya gozado de su amistad olvidará su hombría. Todos los méritos del escritor, con ser tantos, palidecían ante los del hombre. No era fácil llegar a su intimidad, ser su amigo. Pero cuando se llegaba, se había penetrado en aquel recinto para siempre. Conceden sin esfuerzo la amistad aquellos para quienes no vale mucho. Los que ponen en ella cuanto son, y sólo así la amistad merece su nombre, tardan en ofrecer bien tan apreciado. Y en la amistad se mostraba Prat tal como era: hombre ante todo y por encima de todo. Ni para sus enemigos, que tuvo muchos, claro está que particularmente entre los que sostenían o decían sostener sus ideas—entre los demas tuvo siempre el respeto de cuantos le conocieron—, era rencoroso. No habría sido, siéndolo, anarquista. Intransigente en lo que creía justo o cierto, jamás negó la posibilidad de estar equivocado. Acercarse a un hombre así conforta.

Tuvo una juventud revoltosa, no sólo como escritor y como anarquista, sino también como hombre. Nada más normal. Los que a esa edad frenan sus impulsos vitales por el prejuicio de cualquier tontería, aunque sea el prejuicio de una tontería anarquista, no llegan a ser nunca nada. Desconfiad de los puritanos de veinte años. Acaban en viejos verdes o en prestamistas, que es todavía peor.

Con la madurez llegó el reposo. La experiencia de los años revoltosos acendró su nobleza. Sus amigos, mejor que nadie, excepto su familia, sabemos hasta qué punto llegó esta nobleza. Si alguien puede decir de mí, cuando llegue mi hora, parecidas palabras, a él lo deberé. Espejo en que me he mirado.

DENIS

DESTINO DE LOS PRECURSORES

Siempre que un hombre, en cualquier partido, trata de añadir al haber intelectual de ese partido algunas ideas, fruto de su estudio, sin curarse de si contradicen o no tales o cuales aspectos de lo anteriormente defendido, se alzan contra él la mayor parte de sus compañeros.

El fenómeno es muy humano, pero también muy doloroso. Lo peor que se puede hacer, respecto a los demás, es infundirles desasosiego. Los hombres, en mayoría inmensa, quieren vivir en paz mental. Cualquiera que intenta remover sus creencias, aunque sea para asentarlas en terreno más firme, es su enemigo. Precisamente se adhieren a los partidos, en general, para no tener el trabajo de pensar.

No ocurre eso solamente en política. Ocurre en todo. Hasta en ciencia. Newton, para los astrónomos de su tiempo, era un perturbador digno de ser encerrado, o poco menos.

Antes, Galileo había pasado por pruebas dolorosas. Einstein, en nuestros días, ha sufrido burlas de casi todos los hombres llamados de ciencia. Nada hay que esté más sujeto a rectificación frecuente que las investigaciones científicas. ¡Desdichado del que se adelanta a sugerirlas! No tarda en ser víctima de reproches en multitud, cuando no de insultos.

De nada sirve la experiencia de los tiempos que fueron. Un Galileo de ahora, en cualquier rama del saber, volvería a vivir una vida de perseguido. Particularmente por parte de los cultivadores de sus mismos estudios, no sólo por parte de aquellos a quienes esos estudios pudieran perjudicar. Ese aferrarse a lo que se conoce y negarse a lo probable es más fuerte en el hombre, en todos los hombres, que cualquier otro instinto.

Muchas veces sucede que son las colectividades que se llaman progresivas las que más enconadamente se niegan a aceptar una modificación cualquiera propuesta por uno de los que forman parte de ellas. Renuncian así al progreso de que se creen firmes puntales.

En el fondo, no hay en esa actitud sino deseo de no preocuparse, de vivir en paz y tranquilamente: deseo genuinamente burgués. Para el burgués que es muy anterior al reino de la burguesía, vivimos siempre en el mejor de los mundos: ni hay que quitarle, ni hay que añadirle nada.

El cerebro es un órgano que casi nadie quiere poner en funciones. Acarrea, ponerlo en funciones, demasiadas inquietudes. Por este motivo, cada cual se aferra a una idea redondeada y se niega a toda modificación que el transcurso del tiempo aporte. Esa modificación obligaría a pensar, que es precisamente lo que no quiere. La mayoría de los hombres defienden una idea porque la han recibido hecha. Jamás se han esforzado por crearla. Jamás han tratado de ver hasta qué punto es o no firme. Jamás han admitido que pudiera llegar a no ser firme. Jamás la han desentrañado. Menos curiosos que los niños con sus juguetes, prontos siempre a ver qué tienen dentro.

Dado eso, en cuanto alguien se atreve a poner en duda esa idea, o a añadirle algo que hasta entonces no tuviera, o simplemente a arrancar de ella lo que pasó a ser anacránico, ese alguien, al obligarles a cambiar de postura, al soliviantar sus mentes, que estaban dormidas, representa para ellos un odioso enemigo.

Destino de los precursores: ser odiados por su deseo que sea puro y limpio aquello a que les ha llevado su temperamento, su sensibilidad o su razón.

Dicho esto, es menester decir que hay precursores nefastos: revolucionarios que nada revolucionan. Hombres que se alzan contra lo que les rodea puesta la mirada en un mundo a su capricho: inhabitable, por tanto. El mundo es obra de todos, todos hemos de descubrir sus imperfecciones para eliminarlas. Dejar a no importa quién ese cuidado, es saltar de la imperfección mayor. Los ejemplos abundan. No hay más que mirar en torno para verlos. Cerrar el paso a los precursores de mal mayor que el que se padece, sería cosa distinta que la sublevación contra los que obligan a pensar. La misma conciencia que aquello hiciera dejaría de hacer esto. El que despierta no puede confundirse con el que arrastra. Para aquél eres un hombre, para éste parte de un rebaño. Aquél quiere que pienses, éste quiere conducirte. Ser conducido no es propio del hombre, aunque hasta aquí haya sido conducido. Lo propio del hombre es conducirse. A esto le invitan los que desentrañan ideas, los que añaden, a lo que se conoce, nuevas parcelas de conocimiento. A que se deje conducir le invitan los que quieren formar el mundo a su capricho. Precursores nefastos, sí. Seguidos, como esperan, por la misma razón gracias a la cual los otros son objeto de burla: porque dejan en paz mental, porque dan las ideas hechas, porque no inquietan, porque no traen al ánimo ningún desasosiego.

Lo peor de las utopías, ha dicho alguien recientemente (no tengo tiempo ahora de ir a buscar quién), es que se realizan. Están dejando los hombres que las realicen los precursores nefastos. El mal que éstos traen al mundo es mal que, ni en los peores tiempos, el mundo había conocido. Dentro del cual, si los que lo sufren, aunque tarde, quisieran pensar, no podrían. Lo primero que hacen las utopías realizadas es acabar con el pensamiento. Estorbo como ningún otro.

Sin Lutero y Calvino, no habría habido capitalismo. Sin Lenin y sus pares no habría habido Estado totalitario. Hay que pensar, hay que pensar antes de que sea tarde. Hay que salir de la paz mental, escuchando a los otros precursores: a los que quieren, desentrañando las ideas, que las desentrañemos. A los que ven en nosotros hombres, no partes de un rebaño. A los que, estudiosos, añaden a lo que se conoce nuevas parcelas de conocimiento. No nos dejaremos así arrastrar al mundo ideado por nadie, caprichoso y por tanto inhabitable. Crearemos nosotros, modificando el que entre todos hemos hecho, un mundo nuevo. No será nuevo sino con esta condición.

José M. SUAREZ

LA RAZON NO BASTA

José M. Suárez ha tenido una buena idea. Por acertada que hubiera sido su apostilla al artículo de Berneri, no lo habría sido tanto como la de Bakunin. Espero que no le moleste esta opinión, puesto que es la suya y, por ser la suya, ha preferido dejar la palabra a Bakunin.

Por juzgar buena su idea, le imito. Hacía tiempo que rodaba por mi mente el propósito de escribir unas líneas sobre las muchas esperanzas que se ponen en la razón. Desconfío de ésta y quería expresar mi desconfianza y en qué la fundo. Es decir, quería mostrar que esas esperanzas son infundadas. Al leer la apostilla de Suárez ha venido a mi memoria que ya estaba hecho lo que yo quería hacer, y mucho mejor que yo hubiera podido hacerlo. En efecto, Ricardo Mella, en un artículo titulado «La razón no basta», agudo como suyo, nos había puesto ya en guardia contra la excesiva estimación de la razón. He buscado ese artículo, como Suárez el texto de Bakunin, y aquí lo tiene el lector. En vano me habría esforzado yo en decir tantas cosas, y tan bien dichas, con tan pocas palabras. Ni con muchas. ¿Por qué no confesarlo? Y basta. Es hora de dejar hablar a Mella.

* * *

No me convence el racionalismo, cualquiera que sea su significado. Me parece que tras esa palabra se esconde siempre algo de metafísica, de teología. Por el solo esfuerzo de la razón se construyen muy grandes cosas especulativas, pero casi ninguna sólida y firme. Y, sin embargo, muchos se pagan extraordinariamente de las resonantes palabras racional, razón, etc.

En general, ponemos escasa atención en el examen y análisis de nuestras palabras y de nuestros argumentos; olvidamos que lo que uno reputa lógico, razonable, otro lo estima fuera de toda racionalidad, y, lo que es peor, propendemos a creer firmemente que los dictados de la razón son algo universal e indiscutible, algo que todos debemos acatar.

Nada más lejos de la realidad. Contra los dictados de la razón se ha levantado el grandioso edificio de la astronomía; contra los dictados de la razón han caído religiones y sistemas filosóficos en completo olvido; contra los dictados de la razón se ha cumplido y se cumple el progreso de la humanidad. Porque es la razón humana la que ha forjado todos los errores históricos y la que ahora mismo mantiene el mundo en los linderos de la ignorancia y de la superstición. Aun los mismos que se reputan revolucionarios y hombres del porvenir, de supersticiones e ignorancias viven, con ignorancias y supersticiones argumentan, porque encastillados en los famosos dictados de la razón, no advierten que la razón, sin la experimentación, es puramente imaginativa y egotista; no paran mientes sino en la lógica personal y exclusivista del «yo» y se lanzan a las mayores audacias desprovistas de todo fundamento.

De hombre a hombre hay, en materia de lógica, verdaderos abismos. Y como no sabemos de ninguna razón infusa capaz de imponerse por sí misma a todos los humanos, forzoso será que hagamos un alto en nuestros entusiasmos racionalistas.

La Naturaleza, la realidad, no es un silogismo; es un hecho. De este hecho podrá nacer el sologismo; pero menester será que el instrumento de interpretación, el entendimiento, no se equivoque, para que tal silogismo sea idéntico para todo el mundo.

La misma percepción, las mismas sensaciones, varían de hombre a hombre. ¿Cómo no ha de variar la lógica?

Si a un hombre, lo más inteligente posible, pero ajeno al mundo civilizado, se le dijera que un armatoste de acero se mantiene a flote sobre las aguas del mar, negaría en redondo semejante posibilidad, fundado precisamente en los dictados de su razón. Si se le dijera que otro armatoste metálico surca libremente los espacios, negaríase también en firme, a admitirlo. Su razón, todas las razones dicen que cualquier objeto más pesado que el agua se va a fondo, que cualquier objeto más pesado que el aire se viene al suelo.

La razón, cuando no se apoya en la experiencia, yerra o acierta por casualidad.

Mas no es necesario apelar al hombre no civilizado. Hay un hecho que da la clave de la cuestión: cuando en un tubo donde hay agua se ha hecho el vacío, el agua sube; la razón, no pudiendo explicarse el suceso, inventó el *horror* al vacío. Pero la experiencia nos permitió conocer la presión atmosférica, la ley de la gravedad y tantas otras cosas que a la razón, por sí misma, no se le habían ocurrido; y entonces la razón se dió cuenta de que el agua sube por el tubo donde se ha hecho el vacío, presicamente porque no está presente la acción o presión atmosférica. Y esta explicación, que los encastillados en el racionalismo llamarían racional, no es más que una *explicación de hecho*, sobre la cual la razón puede construir todavía nuevas invenciones y nuevos errores.

En realidad, la razón es tan maravillosamente apta para explicarse los motivos de lo que la Naturaleza le da explicado, como incapaz de fundar por sí misma una sola verdad o una sola realidad, si se quiere. Es verdad que la experiencia de los siglos debería hacernos tan desconfiados de la razón como de la fe. Pero es más fácil y más cómodo imaginar e inventar que investigar pacientemente y encontrar con tanto trabajo como eficacia los hechos, y las conexiones que los ligan, y de ahí que el pretendido racionalismo tenga tantos adeptos en todas las zonas y en todos los climas ideológicos.

Donde la experiencia falta, la razón quiebra casi siempre. No, no basta la razón. Todas las cosas tenidas por racionales suelen ser infundadas y opuestas a la realidad. A lo sumo, van conformes a las apariencias. No, la razón no basta. Es precisa la experimentación constante, el análisis terco y porfiado de los hechos, la investigación tenaz, y, por encima de todo, la verificación, necesariamente *a posteriori*, de las consecuencias deducidas, para que la razón pueda levantarse modestamente, sin énfasis, a formular la más elemental de las verdades.

○ * ○

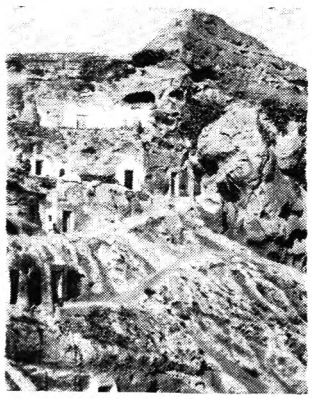
Sí, en vano me habría esforzado yo en decir tantas cosas, y tan bien dichas, con tan pocas palabras. Puso Mella el dedo en la llaga. Tal vez no habría logrado ponerlo yo. Es seguro que, aun poniéndolo, no la habría puesto con tanto acierto.

F. del PINO

Société Générale d'Impression. — *Le Gérant : Charles DURAND*

EL TIPICO ATRASO DE ESPAÑA

Antes de la novillada, en cualquier plaza mayor de los pueblos del interior de España. Pan y toros, miseria y tipismo. He aquí lo que aguanta al país en un atraso de un siglo.



NUESTRA PORTADA

Cuevas en la tierra, trogloditismo, la España tradicional, la que nunca cambia. Pena de Almería, vergüenza de España que desvía sus energías en la construcción de templos—preces y liturgias de muerte—cuando los españoles se afanan por todo, cultivan y agujerean todo, en demanda de vida...

Hay cemento y hierro en la península para que nadie vaya a habitar cual los topos. Pero los ricos necesitan la existencia de los pobres para justificar su existencia de ricos. Y quieren, y se alegran, que los pobres abrevien su vida en el interior de las cuevas.

¡Cuevas de Almería! ¡Y diz que *cuando Almería era Almería, Granada era su alquería!*