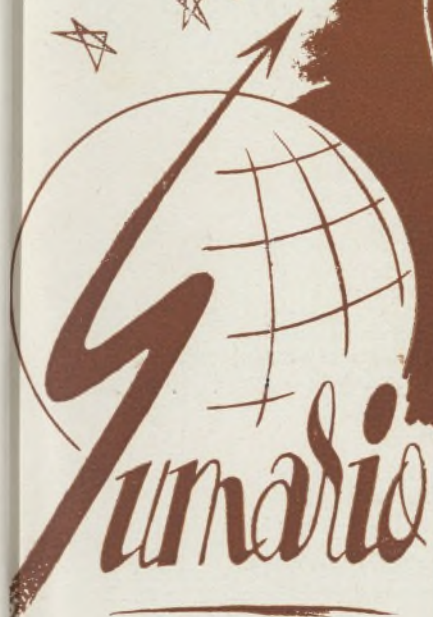


CENIT

sociología
ciencia — literatura



Camilo Berneri: **Dictadura del proletariado y socialismo del Estado.**—J. García Pradas: **El Pueblo en armas.**—Alex Comfort: **Dos poemas (En un mundo de ciegos; Advertencias a mi hijo).**—Henry A. Hering: **El frutero y su alma.**—Paul Gille, Rémy de Gourmont, Aldous Huxley, G. Palate, P. J. Proudhon, Eliseo Reclus, Jules Sagerel, Robert Speaight: **Más ideas sobre el espíritu francés.**—Alberto Carsí: **Ciencia nueva: La sociometría.**—Carpio Carpio: **Literatura ibérica del destierro.**

NOTAS

Fontaura: **Anhelos de superación humana.**—José de Losa: **Patología del poder.**—Antonio Lafuente: **Panait Istrati.**—Angel Samblancat: **El secano patriotero.**

5

Mayo, 1951

REVISTA MENSUAL



Ayuntamiento de Madrid

“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 período más álgido de la historia social española, desde 1911 a 1939. El período 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 x 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 20 DE MAYO, 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.



REVISTA MENSUAL
DE SOCIOLOGIA, CIENCIA
Y LITERATURA

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

Administrador: M. VILARRU-
PLA.—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 des-
cuento a partir de cinco ejem-
plares.

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

Dictadura del Proletariado y Socialismo de Estado



«La dictadura del proletariado» es una concepción marxista. Según Lenin, «sólo es marxista aquel que extiende el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado». Lenin tenía razón. La dictadura del proletariado no es otra cosa, según Marx, que la conquista del Estado por parte del proletariado, el cual, organizado en una clase políticamente dominante, llega a la supresión de todas las clases a través del socialismo de Estado.

En la «Crítica del Programa de Gotha», escrita por Marx en 1875, se lee:

«Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se extiende un periodo de transformación revolucionaria que va de la primera a la segunda. A este periodo corresponde otro de transición política durante el cual el Estado no puede ser otra cosa que la dictadura del proletariado.»

En el «Manifiesto Comunista» (1847) decía ya:

«El primer paso en la vía de la revolución obrera es la elevación del proletariado al puesto de clase dominante.»

«El proletariado se aprovechará de su dominación política para arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, en manos del mismo proletariado, organizado como clase dominante.»

Lenin, en «El Estado y la Revolución», reafirma la tesis marxista:

«El proletariado tiene necesidad del Estado solamente durante cierto tiempo. La supresión del Estado como idea finalista no es lo que nos separa de los anarquistas. Lo que nos separa de ellos es que nosotros afirmamos que para llegar a esa finalidad es indispensable utilizar temporalmente los instrumentos, los medios y los procedimientos del poder político contra los explotadores, así como que, para suprimir las clases, es indispensable establecer temporalmente la dictadura de la clase oprimida.»

«El Estado desaparecerá a medida que desapa-

rezcan los capitalistas, a medida que desaparezcan las clases y no haya ya necesidad, por consiguiente, de oprimir a «ninguna clase». Pero el Estado no estará completamente muerto en tanto que sobreviva el «derecho burgués», que consagra de hecho la desigualdad. Para que el Estado muera completamente es necesario el establecimiento del comunismo integral.»

El Estado proletario está concebido como una forma política transitoria destinada a destruir las clases. Una expropiación gradual y la idea de un capitalismo de Estado se hallan en la base de esta concepción. El programa económico de Lenin, en vísperas de la revolución de Octubre, termina con esta frase: «El socialismo no es otra cosa que el monopolio socialista del Estado.»

«La distinción entre marxistas y anarquistas—según Lenin—consiste en lo siguiente: 1.º Los marxistas, aunque se proponen la destrucción del Estado, no la creen realizable hasta después de la destrucción de las clases, «y como resultado del triunfo del socialismo», que terminará por la destrucción del Estado; los anarquistas quieren la supresión completa del Estado de un día a otro, sin admitir las condiciones que, según los marxistas, permiten la posibilidad de suprimirlo. 2.º Los marxistas proclaman la necesidad de que el proletariado se apodere del poder político, de que destruya completamente la vieja máquina del Estado y la reemplace por un nuevo aparato, consistente en la organización de los obreros armados sobre el tipo de la «Commune»; los anarquistas, al reclamar la destrucción de la máquina del Estado, no saben «cómo» ni «con qué» la reemplazará el proletariado, ni «qué uso» deberá hacer éste del poder revolucionario; condenan incluso todo uso del poder político por parte del proletariado revolucionario y rechazan la dictadura revolucionaria del proletariado. 3.º Los marxistas quieren preparar al proletariado para la revolución utilizando el Estado moderno; los anarquistas rechazan este método.»

Lenin desfiguraba las cosas. Los marxistas «no se proponen la destrucción del Estado», sino que prevén la desaparición natural del Estado como

consecuencia de la destrucción de las clases por medio de la «dictadura del proletariado», es decir, del socialismo de Estado, en tanto que los anarquistas quieren la destrucción de las clases por medio de la revolución social, que suprime con las clases al Estado mismo.

Por otra parte, los marxistas no se proponen la conquista del Estado por medio de los obreros armados sobre el tipo de la «Commune», o por parte de todo el proletariado, sino que se proponen la conquista del Estado por el partido que, según ellos, representa al proletariado. Los anarquistas admiten el uso de un poder directo por parte del proletariado, pero entienden que el órgano de este poder ha de estar constituido por el conjunto de sistemas de gestión de tipo comunista: organizaciones corporativas, instituciones municipales, regionales y nacionales, libremente formadas y al margen y contra toda ingerencia o monopolio político de partido, y esforzándose por reducir al mínimo la centralización administrativa. Lenin, en su afán de polémica, simplificaba arbitrariamente la extensión de la diferencia que existe entre los marxistas y nosotros.

La fórmula leninista: «Los marxistas quieren preparar al proletariado para la revolución utilizando el aparato del Estado moderno», es la base del jacobinismo leninista, como también la del parlamentarismo socialreformista.

En los Congresos Socialistas Internacionales de

Londres (1896) y de París (1900) fué establecido que sólo podían adherirse a la Internacional Socialista los partidos y organizaciones obreras que reconocieran el principio de la «conquista de los poderes públicos por la «fracción del proletariado» organizada en partido de clase». La escisión se produjo sobre este punto capital, pero el hecho, comprobable y efectivo, de la exclusión de los anarquistas del seno de la Internacional, no fué otra cosa que el triunfo del ministerialismo, el oportunismo y el «cretinismo parlamentario».

Los sindicalistas antiparlamentarios y algunas fracciones comunistas que protestan del marxismo rechazan la conquista de los poderes públicos como acción socialista pre-revolucionaria o revolucionaria.

Quien lance una mirada retrospectiva sobre la historia del socialismo, desde la exclusión de los anarquistas del seno de la Internacional, podrá comprobar claramente la decadencia y la degeneración gradual del marxismo como filosofía política a través de las interpretaciones y de la práctica socialdemocráticas.

El leninismo constituye, sin duda alguna, una vuelta al espíritu revolucionario del marxismo, pero también una vuelta a los sofismas y abstracciones de la metafísica marxista.

Camilo BERNERI



EL PUEBLO EN ARMAS



AGUSTO BLANQUI, de quien Marx tomó la idea de «la dictadura revolucionaria», como él la había tomado de Babeuf y Buonarrotti, y éstos, a su vez, de los jacobinos, que inútilmente intentaron convertirla en realidad, escribió en cierta ocasión: «... la fraternidad es la imposibilidad de matar al propio hermano... El sentimiento de la justicia, desarrollado por la cultura, no es más que un débil freno... No puede uno fiarse de nadie, ni del más razonable ni del más comedido. El Poder es opresor por naturaleza... No veo seguridad para nadie, como no sea en la común igualdad de fuerzas; las fuerzas contrapuestas, se neutralizan y equilibran. No veo más garantía de orden social.»

Vale la pena considerar tales frases. En su fondo rebulle la leyenda del pecado original, la creencia en la ingénita maldad—una maldad antisocial—de la Humanidad entera. De tal creencia y de tal leyenda, a las que Hobbes apelaba al repetir en su «Leviatán» aquello de «Homo homini lupus», ha salido siempre la «justificación» de todo Poder político, así del establecido por la fuerza de la espada, propio de conquistadores—pues conviene recordar que conquistar es vencer a un enemigo, y no la acción posterior de despojarle de todo—, como de aquel que proviene de la «autoritas» social, o, por decirlo más clara y llanamente, de la autorización dada por un pueblo o por parte de él para que en su nombre se gobierne con arreglo a sus leyes o según las que él permita proclamar a sus propios delegados, quienes siempre, y en virtud de que «el Poder es opresor» venga de donde viniere, han tendido, tienden y tenderán a convertirse en señores del mismo pueblo a que tienen que servir.

Vemos, pues, al primer golpe de vista que en las citadas frases de Blanqui está la esencia de todas las tiranías. Partiendo de donde él partió—de la supuesta antisociabilidad humana, de la noción de que el hombre no es solidario ni tiene hondos sentimientos de justicia—, pasaron muchos filósofos, en todo tiempo y lugar, a proclamar la «necesidad» de que un Poder superior al pueblo, y por lo tanto soberano, le mantenga en orden: sujeto a su propio yugo, indudablemente, pero tan sólo para que así coopere, concilie sus intereses, viva en paz. Sin embargo, lo anticuado de las primeras frases de Blanqui, en las que vemos el «substratum» de lo que todos llamamos la reacción, se hallan, al parecer, en contraste con las últimas, en las que cualquiera hallará la esencia de lo que llamamos la revolución. Blanqui opina que la justicia y la fraternidad son poco más que bellas fábulas; pero, en vez de pasar de eso a mantener que el Poder es necesario para asegurar la paz, dice que, como «el Poder es opresor por naturaleza», la seguridad de todos, y al mismo tiempo el orden social, sólo pueden tener por garantía «la igualdad de fuerzas».

Desde hace al menos siglo y medio, todos los revolucionarios han pensado a ese tenor, y han

entendido aquella igualdad de fuerzas como cabía esperar de sus temores en una época de amenazas, de armas y de armas tomar. Su igualdad de fuerzas no ha sido nunca la de todos los hombres en el desarme absoluto y general, sino todo lo contrario, y por eso la han cifrado en la expresión «el pueblo en armas». Desde los jacobinos a los anarquistas, pasando por los marxistas de marchamo bolchevique, todos los revolucionarios—teóricamente al menos—han insistido en que «el Reino de la Igualdad», la sociedad sin clases, la anarquía en fin, sólo puede existir a condición de que hasta el gato esté armado. Y yo me pregunto ahora: ¿es que esa idea, en la que tantos han cifrado la revolución social progresiva en grado sumo, no es reaccionaria, regresiva, en grado superlativo? ¿Es que esa consigna de «el pueblo en armas», en la que tantos anarquistas han visto y ven el primer artículo de su fe, la «conditio sine qua non» de un régimen anarquista, no es, precisamente, la cabal negación de la anarquía?

Naturalmente, la respuesta inmediata, irreflexiva, de cualquiera a esas preguntas dependerá de su propio concepto de la anarquía. Pero es hora de advertir que, en asuntos de esta índole—sociales, históricos—, las respuestas de tipo conceptual, meramente teóricas y casi siempre dictadas por resabios o prejuicios, tienen menos valor que las de la misma Historia: las que da prácticamente la sociedad efectiva y verdadera. Conviene, pues, contar con éstas para apreciar el valor que puedan tener las otras. ¿Y qué nos dicen las respuestas de la Historia, sean las de nuestros días, las del siglo XIX, las de la Italia renacentista, las de la Antigüedad grecolatina? Pues lo que expondré en el siguiente párrafo.

En latín, la palabra «exercitus» encierra dos conceptos que nosotros hemos creído separar, pero sólo se separan como ramas que parten del mismo tronco sin dejar de recibir la misma savia: el de ejercicio y el de ejército. La etimología de estos vocablos advierte que el ejercicio de las armas es el auténtico origen del ejército. Y a eso hay que añadir la sentencia del romano: «Exercitus facit imperatorem.» En efecto: del ejercicio de las armas, que es una función, viene el ejército, que es el órgano especial encargado de cumplirla; y del ejército, a su vez, por funcional requerimiento, viene toda la jerarquía de mando encabezada por un comandante en jefe, que, se llame caudillo, cahecilla, atamán, condottiero, duce, führer, leader, kaiser, generalísimo, zar o César, siempre será emperador, lo que es decir depositario del «imperium» o poder de la fuerza general del pueblo en armas. Este pueblo en armas, se convirtió, durante la Revolución francesa, en «la Grande Armée», que de por sí fué un imperio, cuyo comandante en jefe era tan emperador antes como después de asumir tal título. Y en Rusia vemos que el pueblo en armas se ha convertido en el Ejército Rojo: otro imperio, cuyo jefe, llamándose sólo generalísimo, tanto tiene de efectivo emperador como los zares de antaño.

Y no es posible desdeñar esa respuesta recurriendo a la artimaña de situar la milicia donde hemos puesto el ejército. «El hábito no hace al monje», ni el nombre a la realidad; el monje se pone el hábito, y la realidad, el nombre. Milicia viene de «mille», de mil; y en Roma, los miles y los millares, lo mismo que las centurias, fueron meros contingentes de combate. Cada individuo del «mille» o del «millarius», fué un «miles», un milite, un militar. La milicia fué el ejercicio propio de los militares: un ejercicio marcial, de guerra, que no todo ciudadano podía hacer de continuo, como no todos pudieron ser labradores. Las funciones sociales se hacen técnicas, oficios, y cada oficio acaba por demandar sus peculiares oficiales. Tanto da decir milicia como decir ejercicio de las armas o como decir ejército; tanto da que digamos miliciano como que digamos milite, o militar, o soldado. Y quien no olvide la verdadera naturaleza de estas funciones y estos órganos marciales, en que siempre terminó la situación de «el pueblo en armas», verá que esta situación, puesta por los anarquistas y los demás revolucionarios en la Edad de Oro a que aspiran, sólo es propia de las edades de hierro que, al parecer por lo menos, ha dejado muy atrás el hombre civilizado.

Todos los movimientos socialistas han heredado la reacción, las tendencias regresivas, al heredar la revolución, porque en ésta hay dos cosas discordantes, incompatibles a mi entender: el fin de la misma—libertad, igualdad, fraternidad—y el medio a que se recurre para lograrlo—violencia estatal o popular—. En virtud de este contraste, la revolución es progresiva de intento, pero regresiva de hecho; supone avances en teoría, mas retrocesos en la práctica. Y, por eso mismo, cada vez es más arriesgado llamarse revolucionario sin advertir claramente en qué sentido lo es uno. Cabe aplaudir la Revolución francesa en el afán renovador que el pueblo fué mostrando en ella, y a la vez condenarla en las numerosas instituciones y en no pocas actitudes con que se quiso servir a aquel afán. Lo mismo cabe decir respecto a todo el socialismo, heredero de tal Revolución, porque en el legado que de ella recibió tanto había—y hay—de bueno como de malo, de progresivo como de regresivo; y mientras todo se confunde, mientras no se distinga entre lo uno y lo otro, mientras no se descarte lo regresivo, lo progresivo estará en peligro, porque aquello está en la acción preconizada, y esto tan sólo en la teoría.

Teniendo en cuenta nuestra noción del progreso, que quizá permitiría definirlo como un descarte de errores, bien cabrá suponer que la causa de toda regresión es el error. ¿Qué error, pues, es el causante del retroceso de cualquier revolución encomendada al pueblo en armas? Un error propio de hombres que no han llegado al racionalismo floreciente en el siglo XVIII, que promovió la Revolución, mas fué apagado por ella. Tal racionalismo tendió a librar a los hombres de su pasado supersticioso, de su fe en la magia y la religión, de su infantil proclividad al milagro, de la loca esperanza de lograr maravillas imposibles mediante ritos u oraciones, mediante el arte de Merlín o de cualquier birlibirloque, y suscitar en todos ellos la renovación mental, el cambio de estado de ánimo, que a su vez promovería la transformación social: una transformación de abajo arriba, de la sociedad en pleno a su sistema institucional. Bos-

quejaron esa transformación los principales racionalistas, y el bosquejo dió a los hombres una idea de lo que podría ser una nueva sociedad; pero no se detuvieron a crearla, ni a renovar su propia mentalidad, ni a mejorar sus costumbres, ni a esperar que estas alteraciones modificasen todo el sistema institucional, sino que, por el contrario, con la anticuada mentalidad y las antiguas costumbres recurrieron a lo esencial del viejo régimen político, para hacer el milagro de alterar sociedad y hombres con él. Lo concebido por los racionalistas como obra de la razón y de la misma sociedad, se convirtió en un absurdo rito, propio de brujos, de curas y de políticos, que en lugar de la razón usó la fuerza, en lugar de la conciencia empleó la violencia y en lugar de la misma sociedad apeló a viejas instituciones.

De ahí que nosotros, los anarquistas, que detestamos lo formal del antihistórico rito jacobino, nos resistamos aún a prescindir de su esencia. Seguimos en el error de suponer que la sociedad puede ser alterada en un amén por obra institucional, cuando lo cierto es que ella misma cambia sus instituciones si nosotros empezamos por cambiarla renovando nuestros estados mentales, de los que todo depende en mayor grado que de circunstancias físicas, económicas o técnicas. Nosotros, al propugnar la revolución, prescindimos de recursos religiosos—es decir, del Estado omnipotente y omnisciente a que otros piden, como a Dios, su redención—, pero recurrimos a medios mágicos, como ese del pueblo en armas, o la fuerza en general, que valdrá siempre, para derrocar tiranos pero jamás para implantar la anarquía. «Implantar» he dicho; pero lo he dicho porque perdura el criterio—mágico, religioso y político a la vez—de que la anarquía también se implanta por vía institucional. Este concepto es herencia jacobina.

La república de que Godwin, por ejemplo, hablaba en 1793, era la comunidad nacional—comunidad de hombres libres y de bienes—liberada por sí misma. La república que por entonces implantaba y mantenía la Revolución francesa era un régimen político, sólo un sistema de instituciones, con la misión de redimir a los franceses. Y nosotros, en vez de hablar como Godwin, o aun cuando hablamos como él, pensamos como los jacobinos, y así queremos obrar. Para casi todos los anarquistas, la anarquía es un régimen—«social», sí, pero siempre un sistema institucional—al que habrá que ajustar la sociedad, aunque sea para ella un nuevo lecho de Procusto; es una fórmula de ideólogos, libertaria en teoría, y por lo tanto progresiva, pero sólo realizable por la fuerza, autoritaria en la práctica, y por ende regresiva. Se da, en fin, más importancia a la anarquía de folletos, folletines y «ponencias» de esas que constan en acta, que a la anarquía de toda sociedad, efectiva en el libre pensamiento, en libres iniciativas, en libres actos de relación. Bajo cualquier régimen, bajo no importa qué instituciones, la sociedad civilizada y tolerante es, de por sí y en sí misma, más anarquista que todos nosotros juntos; y nosotros lo seremos mucho más si prescindimos de la manía política de alterar la sociedad por medio de instituciones.

La noción señalada—que la anarquía es un régimen implantable de súbito—ha dado lugar al dicho, tan rotundo como romo, de que «anarquía significa no-gobierno». ¿No significa algo más, y

también más decisivo? Si la anarquía es la ausencia de autoridad regular, de Poder oficial, de Estado, en una palabra, por largo tiempo ha habido en el mundo innumerables sociedades completamente anarquistas; en sus tiempos primitivos, de escasa organización, todas lo fueron, como llegó a concluir el antropólogo Malinowski tras estudiar el caudal de información acumulado desde Westermarck y Fraser a nuestros días; pero el caso es que, aunque quepa suponer que hay justicia y honradez hasta en partidas de bandoleros—como apuntan milenarios cuentos chinos—, las sociedades primitivas desprovistas de Gobierno no siempre se vieron libres de explotación y atropellos. Y es la ausencia de éstos, más que la de Estado, lo inherente a la anarquía verdadera. Reafirmelo un ejemplo.

En el prólogo de su novela «Rob Roy», citó Sir Walter Scott estas palabras de Grahame de Gartmore sobre el Estado de las «Highlands» o Tierras Altas de Escocia en pleno siglo XVII: «Por estas razones, no hay cultivo de la tierra, ni mejora de pastos, y en virtud de esto mismo, ni manufacturas ni comercio; en resumen, no hay industria (entiéndase esta palabra en su sentido original). La gente es extremadamente prolífica, y por lo tanto tan numerosa, que no hay ocupación en el país, según su estado y su economía actuales, para la mitad de ella. Todo lugar está lleno de gente ociosa, acostumbrada a las armas, y perezosa para todo salvo depredaciones y rapiñas. Como por todo el país cabe encontrar «buddel» o expendedorías de aguardiente, en ellas pasan el tiempo, y allí gastan a menudo todos los gajes de sus ilícitas adquisiciones. Aquí jamás se han puesto en vigor las leyes, ni llegó a implantarse nunca la autoridad del magistrado. El representante de la ley, ni osa ni puede cumplir su deber, y algunos lugares se hallan a unas treinta millas de toda persona en verdad civil. En resumen: no hay orden, autoridad ni Gobierno.»

No había Gobierno, pero tampoco anarquía. Los clanes de «higglanders», bravios todos, avezados al empleo de las armas, orgullosos de sus gestas hazañosas, andaban siempre a la greña, invadiéndose las tierras mutuamente, incendiando los poblados, robándose los rebaños. En tal situación, mal podía sobrevivir clan alguno sin una estrecha solidaridad interna, que, como el rito del juramento de sangre entre los árabes, trocara el ultraje a un miembro en ofensa a todo el clan, y por todo el clan vengada. Pero, en virtud de esto, cualquier insulto sin importancia, de un hombre a otro, era una declaración de guerra de clan a clan, temible porque los clanes, armados en absoluto, no eran más que sociedades de guerreros. Se dirá que tal solidaridad, aunque sanguinaria y vindicativa, tenía algo de hermoso. Ciertamente. Pero viene muy a menos su valor cuando se advierte que, dentro de cada clan, el patriarca efectivo, el jefe imperante, era dueño de todo y señor de todos, como supremo garantizador del territorio común, de la propiedad privada y de la vida de cada cual. Algo semejante debió ocurrir entre las bandas lusitanas que al fin logró acaudillar Viriato.

Los montañeses de Escocia eran cuatreros, y su robo principal, el de ganado. Cuando menos se esperaba, sobre el rebaño o la vacada de un clan caían veinte hombres de otro, que se llevaban las reses que podían, sin importarles gran cosa la

guerra que suscitaban. Pero ese juego solieron jugarlo a costa de los pacíficos granjeros de las «Lowlands»—Tierras Bajas—; y no tardaron en descubrir la manera de hacer trampas. Cualquiera bandido al frente de un clan, como el mismo Rob Roy, lanzaba alguna de sus partidas contra un rebaño, y una vez hecha la hazaña de cuatrería, enviaba emisarios al granjero robado para ofrecerle el rescate de las reses a cambio de algún dinero. La insistencia en este truco pronto dió lugar a otro: el del seguro previo. Quien pagaba tributo a los cuatreros no perdía su ganado, y, por el contrario, quien se negaba a pagárselo arriesgaba hasta la vida, como en Chicago bajo los «gangsters» o en la España falangista. De truco en truco, se llegó a ver y a hacer ver que les «Highlands» estaban a merced de las bandas de cuatreros; y la única manera de que el Estado británico hiciese llegar a ellas su autoridad y sus leyes fué encomendar a tales bandas, «the watch», la vigilancia, convertir al bandido en policía para hacer de él instrumento del desarme general.

Y hoy en toda Escocia hay autoridad, hay Gobierno, hay Estado, pero no hay bandolerismo, no hay rapiña a mano armada, no hay violencias a porrillo, no hay brutales atropellos, no hay guerrilleo constante ni sanguinaria vindicta entre los clanes. Si la anarquía es la ausencia de Gobierno, Escocia se halla actualmente más lejos de ella que hace dos siglos escasos. Si la anarquía, por el contrario, es la ausencia de atropellos, el absoluto respeto mutuo por decisión espontánea, forzoso será admitir que es ahora cuando Escocia se halla más cerca de la anarquía. Mas esto no quiere decir que la anarquía se deba a la actuación del Estado. El Estado entró en Escocia con la misión de poner término a una brutal delincuencia condenada de antemano por casi toda la opinión pública; y si pudo cumplirla, fué porque los escoceses, al avanzar a remolque de los tiempos, cambiaron de estado mental, de mentalidad, y decidieron salir de su vieja situación de pueblo en armas para pasar a una nueva, de desarme general.

Cambios parejos necesita todo pueblo. En Inglaterra, cuando la revolución industrial le permitió enriquecerse a mucha gente sin cultura y muerta de hambre, codiciosa de bienes e insegura de retener los logrados, la Propiedad se hizo una diosa tan implacable como Moloch. A buen seguro, ni aun a raíz de la conquista normanda vió Inglaterra tantas horcas como a principios del siglo XIX, pues había entonces unos doscientos delitos—los más de ellos, contra el derecho de propiedad—castigados con la pena capital. El mero robo de cualquier cosa cuyo valor ascendiera a un chelín, se pagaba en la horca, aun en el caso frecuente, poco menos que normal, de que el ladrón fuese un niño o una niña. La ferocidad de aquellas leyes penales no era cosa del Estado, sino de la sociedad, de los nuevos ricos prevalecientes en ella, que intentaron mantenerla aun advirtiéndole que los privados de pan, los forzados a robar para vivir, de continuo tendían a robar en gran escala. por lo de: «¿Preso por mil? ¡Pues preso por mil quinientos!» No se trataba de prevenir el delito con abundancia de policías, y mucho menos de eliminar radicalmente sus causas; tratábase de vengarse, de satisfacer la ira del piojo resucitado que perdía una miaja de sus bienes. La Inglaterra de entonces carecía de fuerzas policíacas y hasta

de ejército regular; aristócratas y ricos proclamaban que preferían el riesgo de que un ladrón les robase al de ser oprimidos por el Gobierno. El viejo cuento de los ratones y el gato, que Quevedo contó con gran donaire en el mejor de sus «Sueños». Mas, con Estado incipiente ayer y hoy con Estado gigantesco, la sociedad inglesa al vivo, la efectiva, es actualmente más anarquista que entonces, como bastaría a probar el hecho de que sus miles y miles de «polimen» guardan el orden sin llevar armas de ningún género.

Dice un viejo chascarrillo que un viajero se percató de llegar a un país civilizado cuando vió una horca en él. Eso, respecto a un pasado de violencias sin ley, de «anarquía» en el sentido que a esa palabra dan tantos, pudo ser, más que un chiste, una elocuente sentencia. Pero, de cara al futuro que el anarquista desea, cabe decir que el mejor modo de saber si un pueblo es civilizado, es fijarse en si alguien—sea quien fuere, sin que importe la causa o el pretexto—va con armas por la calle, pues sólo el pueblo realmente civilizado puede permitirse el lujo de vivir sin la amenaza de las armas, cualesquiera que sean su sistema económico-social o su régimen político. Y aunque tantos anarquistas militantes, en virtud de la herencia compartida con los revolucionarios de rumbo institucional, supongan que la anarquía es el estado del pueblo en armas, la anarquía existente en este mundo, la del libre pensamiento, la de la libre iniciativa, la de la libre asociación, la que realmente sostiene a todas las sociedades, lleva rumbo contrario, es el creciente, desarme de las mentes y

las manos por la civilización, por la común tolerancia, por el respeto recíproco y por el apoyo mutuo.

Mas, si se duda, vamos a ver: ¿dónde habrá más anarquismo verdadero, práctico: en una agrupación de diez mil anarquistas que se propongan hacer la revolución y establecer la anarquía una mañana, o en la provisión social de las cuarenta mil bibliotecas municipales, todas ellas gratuitas y excelentes, con que ya cuenta la Gran Bretaña a costa de los burgueses, de la propiedad inmueble? ¿Dónde hay más anarquismo: entre los mismos anarquistas mencionados, o en la formidable Asociación de Salvamento elogiada por Kropotkin en «La Conquista del Pan»; o en los Hogares del Dr. Barnardo, que en la Gran Bretaña, y sin auxilio oficial, crían y educan a más de ocho mil huérfanos; o en la Cruz Roja? Ante ejemplos de esta índole, pertinente sería, creo yo, revisar nuestra noción del anarquismo y de la anarquía, cuyas aguas han revuelto y enturbiado la magia, la religión, la política milagrera—gubernamental o no—con que se aspira a cambiar la sociedad mediante la violencia de rumbo institucional.

Lo importante, lo racional, lo histórico y lo anarquista es renovar nuestros estados mentales, alterar nuestras costumbres y actitudes, mejorar la sociedad con la vida y las obras de uno en ella, para que ella, en su conjunto, modifique, arrumbe o cree sus propias instituciones.

J. GARCIA PRADAS



DOS POEMAS

I

EN UN MUNDO DE CIEGOS

Nos hallamos en un mundo de ciegos:
lo que más cuenta en él es la ceguera,
medio de vida y de ganarse el pan.
¡Quién les da una limosna a quienes ven!

Si uno quiere matar tranquilamente,
ceguera ha de comprar. Acción y guerra,
ciegas son, están ciegos los soldados,
es ciega la obediencia, y ciego risco
por la rampa del mundo es hoy la historia,
que desciende aplastando carne viva.
Cae la historia de piedra, y quienes ven
se apresuran a echarse a un lado, a un lado...

Matarife y borrego siempre encuentran
algún medio de vida, y tan tranquilo
como el muerto en el hoyo, en ser de noche,
dormirá el sacristán sepulturero.
Odan sólo la vida, y a quien la ama.
La revuelta corriente de sus bocas
—de sus bocas de pez—y caras muertas,
sólo lleva animales que se nutren
de la fosa común: esos que gritan
«¡Victoria, Libertad, Justicia!», y luego
vuélvense a procurarse otro bocado.

Bien se vive con cebo de obediencia,
pero ciego hay que estar para nutrirse,
con sabroso placer de carne humana,
de otros seres con rostro, pies y manos.
Los hambrientos de vida y siempre a punto
de matar a quien vive, son los muertos.

Pronto el ciego gorrón llena su gorra;
los ciegos animales buen pelo echan.
Sin ceguera, difícil es vivir;
mas jamás podré yo comerme un niño.

II

ADVERTENCIAS A MI HIJO

Recuerda, al oír que empiezan
a hablarte de Libertad:
fíjate bien, para ver
a quién quieren que asesines.

Recuerda, al decir tú mismo
que la vieja martingala
jamás podría engañarte,
que siempre parece nueva.

Recuerda, para evitar
que en pos de ellos se te vaya,
que lo mejor de ti mismo
tendrás que apresar en hierros.

Recuerda sus caras bien,
obsérvalos con cautela,
pues paso que des por ellos
será sobre un cuerpo humano;
cada cerezo que plantes
por ellos, será una horca,
y una huesa cada surco
que abra tu reja por ellos.

Recuerda: el olor a quema
no llegará ni a inquietarte
si te hacen creer que el fuego
derrite el hielo del mundo.

¡Cuidado, que ni la sangre
de un niño nos huele a humana
cuando es derramada en nombre
de una alta causa moral!

Y así, que, por carecer
de obediente leñador,
no pueden quemarla ahora,
ni más tarde, ni jamás.

Y así, que, por no tener
obediente carpintero,
no puedan crucificarle
ni hoy ni mañana ni nunca.

Y así, que, cuando te ofrezcan
su sangrienta corrupción,
todo el desdén de tu pecho
les escupas a la cara.

Alex COMFORT

(Traducción de J. G. P.)

Ayuntamiento de Madrid

EL FRUTERO Y SU ALMA



ETHER-TALKINGTON es un pueblo encantador, compuesto de lindas casas de ladrillo, con tejados rojos.

Es la sede de la industria de los pinceles de pelo de camello; pero en la época de esta historia tenía un título más notable para su celebridad. Era el único sitio del Reino Unido que poseía un fantasma auténtico.

Por lo general, esta clase de aparecidos sólo manifiestan su presencia golpeando estúpidamente en el suelo, arrastrando pesadas cadenas, rompiendo la loza, moviendo de sitio los muebles y haciendo, en fin, toda clase de ruidos extraños y simétricos. Manifestaciones absurdas e impropias de los fantasmas serios.

Pero no sucedía esto con el espíritu de Nether-Talkington.

Era como una reliquia auténtica del tiempo isabelino: la sombra del viejo hidalgo que acabó mal después de vivir peor.

Los nethertalkingtonienses estaban muy orgullosos de esta sombra, que habitaba en la granja, antigua mansión señorial, al extremo del pueblo.

Desde hacía muchas generaciones no vivía nadie en la granja. Se habilitó y preparó especialmente para el único uso del fantasma.

Las autoridades locales tenían gran cuidado de que no les faltase nunca a los fosos el agua estancada y de mantener el edificio en el estado misero propio de un aparecido de categoría.

Realmente era la residencia ideal para un fantasma. Y así debía estimarlo también el alma del viejo hidalgo, porque no se ausentaba nunca. Fuese invierno o verano, siempre se le encontraba en casa. De todas partes del mundo venían a verle. Nother-Talkington le debía casi toda su prosperidad.

No pasaba día sin que se presentaran visitantes dispuestos a celebrar con él interviús. Había temporadas de gran aglomeración de gentes. Llegó a ponerse de moda en América, y todos los veranos las corrientes turísticas del otro lado del Atlántico que se dirigían a Londres hacían un alto en el camino para tener el gusto de conocer al fantasma.

Por lo demás, era un alma inofensiva, de humor taciturno. No hablaba mucho; pero cuando lo hacía, empleaba siempre un lenguaje misterioso.

Tenía costumbres metódicas. En todo tiempo se le podía ver desde la media noche hasta que cantaban los gallos, o de nueve a diez de la mañana. Era en estas primeras horas cuando le gustaba sentarse en el comedor a fumar en una pipa fantasmal que le regaló su amigo sir Walter Raleigh.

La noche la pasaba rondando por la terraza, cerca del sitio del cuadrante solar, donde hacía trescientos años le citó una dama que no había acudido aún.

Estas costumbres regulares existían, según la crónica local, desde la muerte de hidalgo, acaecida a fines del siglo XVI. Y no se alteraron jamás.

Comprenderéis la consternación de Nether-Tal-

kington cuando empezó a extenderse el rumor de que el aparecido había desaparecido.

Una banda de turistas llegada de Totonía Dakota (EE. UU. A.) a las dos de la madrugada para visitarle no pudo realizar su deseo, a pesar de los esfuerzos del guía para justificar la propina.

Esperaron inútilmente hasta las cuatro de la madrugada. Y aunque reclamaron la devolución del dinero, se marcharon de Nether-Talkington de muy mal humor.

También aquella misma noche un misionero y un fotógrafo, que provistos de magnesio se colocaron cerca del cuadrante solar, perdieron el tiempo lastimosamente.

La desaparición del fantasma significó una pérdida terrible para el pueblo. Aparte de que los cheques de la entrada habían disminuido de manera considerable los ingresos municipales, era de tener en cuenta también la pérdida del prestigio local.

Uno de los que más se quejaban, y con razón, era el propietario de «El Cisne Blanco», que había pagado muy caro el arrendamiento de este restaurante dos años antes, y todavía no había empezado a resarcirse.

También se resintieron en sus intereses un carnicero, un panadero, un vendedor de velas, los camareros del hotel, las criadas «para todo», y no se diga los limpiabotas. Pero el que se encontró de pronto en la más espantosa miseria fué el guía de la granja. Hombre imprevisor, había gastado alegremente las propinas según las ganaba, sin pensar en una posible huelga de fantasmas.

Así, pues, no le sorprendió a nadie, dada la gravedad del caso, cuando en la primera reunión de vecinos el propietario de «El Cisne Blanco», llamado Roger Charton, hizo alusión al asunto.

Dijo que representando el fantasma no sólo la gloria del pueblo, sino también su más importante ingreso económico, era preciso estudiar alguna solución. ¿Podía, en efecto, aceptarse tranquilamente aquella desaparición, que venía a reducir la situación de Nether-Talkington a la de otros pueblos menos importantes? ¿Podían someterse plácidamente a un aumento de contribuciones para nivelar el presupuesto municipal?

El vicario, que ocupaba la presidencia, reconoció la lógica y fundamento de estas observaciones; pero consideró que no se podía hacer nada.

No tenían ningún poder moral ni legal sobre el alma del hidalgo. Este no se había comprometido a habitar perpetuamente la granja, y aunque se hubiese portado de un modo indigno marchándose sin previo aviso, lo cierto era que no tenían medio alguno de proceder contra él.

Hablaron otros oradores. Y, por último, se acordó designar una comisión encargada de ocuparse del asunto.

Inmediatamente, los miembros de esta comisión solicitaron se les indicara el camino a seguir. Había que trazar, en efecto, un plan general de operaciones, concretar los derechos y deberes, etcétera; pero como nadie pudo darles una respuesta sa-

tisfactoria, dimitieron antes de tomar posesión. Transcurrieron así más de quince días. El aparecido seguía sin reaparecer.

Los turistas cesaron de afluir a Nether-Talkington; se redujo la servidumbre de «El Cisne Blanco», y el guía de la granja ingresó en el Asilo municipal.

Hasta que un día, al celebrarse la reunión semanal de la Junta de Vecinos, el presidente manifestó que el consejero Timperley deseaba hacer uso de la palabra sobre el asunto del fantasma.

Hubo un momento de expectación, y el consejero Timperley, el frutero más considerable del pueblo, se levantó:

—Efectivamente, señor presidente, tengo algo que comunicar a esta honorable Junta; pero antes me permitirán ustedes que me refiera a mí mismo. Todos ustedes saben que yo soy vegetariano; pero lo que seguramente ignoran es que también soy budista.

Si hubiese dicho que era anarquista no habría producido un efecto más espantoso. En torno de la mesa se alzaron murmullos de sorpresa y de disgusto. Los más próximos a él se apartaron.

Pero el frutero, sin desconcertarse por estas manifestaciones hostiles, continuó:

—Sí, señores: soy budista, y me enorgullezco de ello. Si ustedes supieran lo que esto significa, también querrían serlo como yo.

—¡Nunca!!—exclamó con firme acento el consejero Mudford, farmacéutico de la localidad.

—¡Lo seriais todos!—repitió Timperley, fulminando con la mirada a su interruptor.—Pero como ninguno de ustedes sabe lo que es ser budista, no me voy a molestar ahora en explicarlo. Sólo diré lo siguiente: Cuando un budista ha practicado ciertos entrenamientos, puede realizar su desencarnación; es decir, puede obligar a su cuerpo astral, a su espíritu, a dejar su cuerpo físico y a viajar libremente por donde quiera. Yo puedo hacer esto.

Un coro de carcajadas irónicas acogió esta declaración.

Cuando cesaron, el frutero repitió tranquilamente:

—Yo puedo hacerlo y estoy dispuesto a hacerlo con ciertas condiciones, en beneficio de Netker-Talkington. Verán ustedes: la sombra del hidalgo está en alguna parte, ¿no es eso? Ningún ser humano puede encontrarle, ¿no es eso? Pues bien: sólo un cuerpo astral puede descubrirlo. Vamos a emplear un espíritu en la busca y captura de otro espíritu. Yo estoy dispuesto a desencarnarme y a enviar mi cuerpo astral en busca del fantasma local; y si no me consideran inmodesto, casi diré que me comprometo a traerlo.

—Bueno, señores—exclamó el vicario—. Yo creo que haremos mejor en pasar a otro asunto. El señor Timperley me inspira el mayor respeto; pero esta tarde me parece que no está en sus cabales. Cuanto acaba de decir demuestra que debe padecer alucinaciones, que desde luego confío sean pasajeras y todos nosotros nos congratularemos de que recobre pronto su estado normal. No ganaremos nada discutiendo la proposición del señor Timperley, y con vuestro permiso vamos a tratar de la traída de aguas.

El señor Timperley protestó:

—Un momento, señor presidente. Rechazo esas insinuaciones. Yo estoy tan sano de espíritu como

el que más de ustedes y tan libre de alucinaciones como el más vigoroso de mis colegas. Mantengo lo dicho y estoy dispuesto a enviar mi cuerpo astral en busca del alma del hidalgo. «Y eso yo puedo hacerlo. Me consta.» Ayer hice un viaje de ensayo con un resultado excelente. Ayer, señores, el espíritu de Sam Timperley dejó su cuerpo, y después de haber errado algún tiempo, volvió tranquilamente a tomar posesión de su mansión física.

—¿Si?—contestó un consejero con aire burlón.—¿Y será usted tan amable que nos diga lo que vio en ese viaje de prueba?

—No creo que les agrada a ustedes mucho, señor Sellars—dijo gravemente Timperley—. Visité, invisible, las casas de todos los que están aquí reunidos, y en todas ellas he descubierto algo que... vamos..., algo que...

—¡Se ha tomado usted una libertad intolerable, señor Timperley!—protestó el farmacéutico.

—En todas ellas...—repitió Timperley, mirando de un modo severo a su interlocutor—; y en algunas vi cosas que..., ¡caramba!..., la verdad, eran algo... ¿cómo diría yo? ¿Usted me comprende, señor Mudford?

El farmacéutico se agitó en su sillón con marcadas señales de disgusto; pero no dijo nada.

—Conste, señores—continuaba Timperley—, que no les engaño a ustedes. Puedo hacer lo que propongo. De toda suerte, ustedes, aun suponiendo que la cosa no resulte, no pierden nada. Si no encuentro al fantasma, todo seguirá igual o peor. Y si lo encuentro, Nether-Talkington recobrará su perdido prestigio. He dicho.

Y se sentó tranquilamente.

—Han oído ustedes—dijo el presidente—la proposición del señor Timperley. Por mi parte, no creo lo más mínimo en que sea realizable. No obstante, si él se empeña en intentar lo imposible, no creo que tengamos derecho a oponernos. Por lo tanto, es un asunto que concierne solamente al señor Timperley, y del cual no tenemos por qué seguir hablando.

El frutero se levantó de nuevo:

—Dije que estaba dispuesto a hacerlo con ciertas condiciones. Realmente, no es una cosa fácil de hacer. La desencarnación tiene muchos riesgos. Hay casos en los cuales el cuerpo sucumbe por el esfuerzo, y la forma astral, imposibilitada de reencarnarse nuevamente, tiene que errar siempre sin domicilio carnal. Mi cuerpo no es robusto. Con el ensayo de anoche sufrió un rudo golpe, y no puedo arriesgarme de nuevo así como así. Mis condiciones son éstas: si encuentro y traigo al fantasma, cobraré en lo sucesivo el cincuenta por ciento de las entradas a la granja.

Una lluvia de protestas cayó sobre el frutero.

—¡Qué atrocidad!

—¡Vaya! ¡Vaya!

—¿Y por qué no todo?

—¡Vaya un ansioso!

—Pero, señores—insistía Timperley—, yo corro un gran peligro, y es justo se me indemnice. Sin mí no podréis volver a ver al fantasma. La cuestión, pues, queda reducida a estos términos: ¿Qué preferís: el cincuenta por ciento, o nada?

Acabaron por encontrar razonable la proposición, y después de discutir algunos puntos, se acordó con el voto el contra del implacable Mudford, que si transcurrida una semana no reaparecía el fan-

tasma, el consejero Timperley sería libre de realizar la experiencia propuesta, a fin de traerle en las condiciones convenidas.

* * *

Transcurrió la semana sin que volviese el inquilino espiritual a la granja.

A la noche siguiente, el frutero Timperley realizó su atrevido experimento. Algunos de sus colegas le acompañaron hasta la puerta de la granja; pero a ruegos suyos, no entraron.

Le vieron asomarse a una ventana, desde donde les hizo ademanes de adiós, y luego la obscuridad y el misterio envolvieron el edificio.

La emoción popular era enorme. Cierta respetable contribuyente afirmó que se había encontrado al fantasma armado de un fusil y corriendo en dirección a la granja.

Esta noticia hizo temer por la suerte de Sam Timperley.

Otros pretendían haber visto al espíritu del frutero, descarnado, zambullirse en las ciénagas de los fosos en busca del fantasma, sin que hasta la fecha reapareciese ninguno de los dos.

Pero ninguna de estas fantasías alcanzó a la realizada.

A la mañana siguiente, el secretario de la Junta de Vecinos se dirigió a la granja, tal como se había acordado, para averiguar lo ocurrido con el cuerpo de Sam Timperley.

Al entrar oyó voces; y a no reconocer la del frutero entre ellas, habría escapado seguramente. Pero haciendo un esfuerzo de valor, se dirigió al sitio donde se oían las voces. Abrió suavemente la puerta y miró al interior.

El espectáculo que se ofreció a sus ojos era suficiente para espantar al hombre más valeroso.

Delante de él, sentado en una silla, el cuerpo viviente de Sam Timperley sostenía animada conversación con la sombra astral de su propietario, que iba y venía, muy agitado, arriba y abajo del cuarto.

—Os repito, hidalgo—decía la sombra—que me habéis jugado una mala pasada. Yo me brindé graciosamente a buscaros, para traerlos de nuevo en medio de nuestros amigos, a esta vieja mansión en la cual vivíais en paz y contento hace muchos años, en la que se os guardaba toda clase de consideraciones y en la que podéis seguir habitando por los siglos de los siglos. Y en vez de agradecerme y recompensarme mi atención, me robáis mi pobre cuerpo, que nunca os hizo el menor daño.

—Todo eso son bobadas—contestó el cuerpo—. Yo os agradezco vuestra buena intención; pero no estoy dispuesto a abandonar el cuerpo una vez que estoy dentro de él. Es una suerte extraordinaria, que sólo se presenta una vez en la vida, ésta de encontrarse un pobre fantasma con un cuerpo inhabitado. Siento sinceramente la desagradable situación en que os encontráis ahora; pero como aquí me encuentro muy bien, no veo ninguna razón para oponerme a que cambiemos. Podéis ocupar, si gustáis, mi sitio en la granja.

—Pero, hidalgo—imploró la sombra de Timperley en tono lastimero—, eso no es justo. Apelo a vuestra hidalguía.

El cuerpo se encogió de hombros.

—No nos salgamos de la cuestión, señor mío. Después de todo, no debíais tener mucho apego a vuestro cuerpo, puesto que lo abandonásteis. Ade-

más, no creáis que mi posición es de todo envidiable. Vuestro cuerpo no me sienta muy bien. No tiene mis medidas.

—Naturalmente. A mi ya me estaba demasiado justo, y vos, señor hidalgo, sois mucho más grande que yo. Vais a estar muy mal ahí dentro.

El cuerpo hizo un gesto de resignación.

—¡Paciencia! Me aguantaré. Lo probable es que esta carroña vuestra acabará por alargarse y ensancharse un poco. Lo peor es que está demasiado seca. Apostaría que hace mucho tiempo que no probáis un vaso de vino de Canarias o del viejo y rojo Borgoña. ¿No podríais decirme dónde encontraré una buena pinta de cerveza?

La sombra de Timperley se aterró:

—¡Oh! ¡Por Dios! No bebáis vino ni cerveza. No me sientan bien. Mi constitución enfermiza no lo resistiría. Yo soy abstemio y vegetariano hace muchos años.

—¿Y eso qué es?—preguntó el cuerpo.

—Pues que mi cuerpo no está acostumbrado a la cerveza, ni al vino, ni a la carne. Sólo admite agua, limonada y leche, como líquidos; y caldos, legumbres y «pudding» de arroz, como sólidos. Eso es lo que yo bebía y comía, y eso es lo que debéis tomar solamente.

El rostro del cuerpo hizo un mohín de suprema repugnancia.

—Veo que habéis perdido lastimosamente el tiempo, señor mío. Ahora probaremos los efectos de una buena cerveza, del vino generoso y del rosbif sanguinolento.

—¡No! ¡No! ¡Por Dios! ¡No hagáis eso! Tendréis dolores de cabeza, palpitaciones. Mi cuerpo es poco sólido, y si bebéis vino, tendrá un ataque.

—¡Vaya! ¡Idos al diablo!—exclamó el cuerpo enfurecido—. ¡A ver si es que me he metido en una porquería de esqueleto! ¡Pues habría hecho buen negocio entonces! ¿Iba a abdicar de mi independencia por tan poca cosa? ¡Nada! ¡Nada! Que Dios me maldiga si en poco tiempo no os cambio el cuerpo de modo que no le conozca ni la madre que lo echó al mundo. Y si ahora no es muy bonito, ya veremos cómo será cuando acabe con él.

De pronto vió al secretario, que, ávido de no perder detalle, asomaba demasiado la cabeza por la puerta.

—¿Qué es eso? ¿Quién es usted? ¿Qué hacía usted ahí? ¡Pronto! Contesté, o le atravieso con mi daga.

El secretario no se tomó tiempo para contestar, ni aguardó tampoco a que le atravesaran. Escapó precipitadamente con la aterradora noticia de que el hidalgo había vuelto y había tomado posesión del cuerpo de Sam Timperley, aprovechando la ausencia de su inquilino astral.

Todo esto era demasiado fuerte para los habitantes de Nether-Talkington, y una muchedumbre incrédula se precipitó como un torrente desbordado por el camino de la granja, para ver por sí misma lo ocurrido.

Al llegar se encontraron con la sombra del consejero Sam Timperley arrodillada ante su propio cuerpo y dirigiéndole lastimosas súplicas.

El farmacéutico Mudford fué el único que no volvió los talones ante el asombroso espectáculo. Precisamente le dió valor para ello la situación apuradísima de Sam Timperley.

Entró, pues, en la habitación, y el alma de Tim-

perley—¡tan bajo había caído!—le acogió con efusiva solicitud.

—¡Hombre! Me alegro que venga el consejero Mudford—dijo levantándose—. Aquí tiene usted, amigo Mudford, el aparecido, que ha vuelto. Pero haga el favor de decirle que me devuelva en seguida mi cuerpo. Esta situación es intolerable. Hace mucho frío y no es justo que yo tirite mientras otro esté tan calentito en mi propio cuerpo. ¡Resulta monstruoso!

Tenia la voz mojada en lágrimas y se notaba el profundo dolor de la pobre alma descarnada.

—Lo siento por usted, señor Timperley—contestó Mudford—. Pero usted se lo ha querido. Ya sabía que arrojaba un gran peligro. Ahora aténgase a las consecuencias.

—Bueno. Pero reclamaré el cincuenta por ciento de las entradas, puesto que he traído al hidalgo.

El cuerpo protestó:

—¡De ningún modo! ¡No faltaría más! Yo vine tranquila y voluntariamente ayer por la noche, por mi propia voluntad, de casa de un amigo mío. Hacía más de noventa años que me venía invitando a ir de caza con él, y ya me parecía un poco descortés negarme tanto tiempo.

—Ya lo ve usted, señor Timperley—añadió irónicamente Mudford—. Se ha perjudicado usted sin beneficio para nadie.

—¿Y quién va a atender ahora mi comercio?—gimió el frutero.

—Este caballero, supongo—insinuó Mudford—. Tendrá que ganarse la vida de algún modo. No creo que sus parroquianos se den cuenta del cambio.

—¿Y Elena?—exclamó la sombra—. ¡Ahora no voy a poderme casar con ella!

—No os preocupéis—respondió el cuerpo—. Yo me encargaré de esa Elena.

La sombra de Timperley estuvo a punto de desmayarse ante lo horrible de la situación. Mudford, por el contrario, estaba encantado.

Mientras tanto, el hidalgo se levantó e hizo andar al cuerpo por la habitación. Se movía con gran torpeza, y el ocupante de la envoltura carnal de

Timperley blasfemaba indignado. De pronto, se detuvo, y dirigiéndose a Mudford, dijo:

—Bueno, caballero; yo me muero de hambre. ¿Tendréis la bondad de indicarme una buena posada digna de mí?

—Con mucho gusto, hidalgo. Mister Roger Char-ton, dueño de «El Cisne Blanco», considerará un honor para él servirnos un gran almuerzo. Luego os acompañaré a tomar posesión de la casa de mister Timperley, y le pondré en contacto con la simpática Elena.

—¡No lo consentiré!—gritó la pobre alma desnuda—. ¡Cuidado conmigo!

—¡Bah!—respondió desdenosamente—. No nos asusta usted. Sabemos que no puede hacer nada. ¿Vamos, hidalgo?

Y cogiendo del brazo al cuerpo de Timperley, salieron ambos de la habitación, dejando dueño absoluto de la granja al fantasma del consejero Timperley.

Y así están las cosas.

El hidalgo no se quiso hacer cargo de la frutería, porque ello hubiese significado un rebajamiento. Pero se ha casado con Elena y desempeña el cargo de guía de la granja.

Su mayor felicidad es mostrar a los numerosos turistas la forma astral de Sam Timperley sumida en tristes meditaciones y dispuesta siempre a contar su infortunio. El guía siente incluso un mal sano placer mezclándose a la conversación, para irritarle más aún.

La Junta de Vecinos ha acordado subir las tarifas, en vista del aumento creciente de los turistas.

De cuando en cuando, la sombra de Sam Timperley se ausenta durante algunas horas.

Es que da un salto hasta el Tibet, para hablar con un poderoso Mahatma, que le ha prometido venir, en cuanto tenga tiempo libre, para exorcizar el espíritu del hidalgo y obligarle a devolver el cuerpo a su legítimo propietario.

¡Pero se conoce que este Mahatma es un hombre muy ocupado!...

Henry A. HERING



MAS IDEAS SOBRE EL PROGRESO

I



O hay progreso, se dice. «Eadem sed aliter». No hay más que cambios de forma, transformaciones, metamorfosis, pero nada nuevo, nada reciente, nada de «adeiunto», en la Naturaleza eternamente idéntica a ella misma, en el Gran Todo siempre el mismo, en suma, bajo distintas apariencias. Nada de progreso real, nada de verdadero avance: «¡Semper eadem!»

Hemos visto lo que eso vale, hemos visto cómo la puerta abierta al infinito es una puerta abierta a la innovación y al progreso. Hemos visto cómo, en la Naturaleza inconmensurable, se prosigue la obra sin fin de la creación eterna, engendrando, sin cesar, para cada realidad, un porvenir nuevo.

Pero la verdad es que hay que guardarse de la ilusión del progreso absoluto, de la representación simplista de una Evolución unitaria abarcando en un solo movimiento «toda» la realidad.

Así es cómo, sustituyendo con una metáfora y una imagen metafísica la realidad de las cosas, se nos habla, con multitud de teóricos, oscuros o ilustres, de trayectoria cíclica, elíptica, parabólica, espiraloide...; ¡qué sé yo qué más! Así es cómo, con Spencer, se esquematiza el progreso cual un movimiento divergente por la multiplicación de los efectos.

A estas concepciones «balísticas», fatalistas, oriundas del simplismo y del absolutismo, una sana noción de complejidad «irreductible» de la Naturaleza y de la vida universal opone una concepción «orgánica», de desarrollo, de crecimiento, una concepción «energética», que deja en cada progreso «un papel a la iniciativa innovadora».

Si, ¡nada de progreso «de la Naturaleza», de progreso absoluto! ¡Nada de «devenir» eterno englobando todos los fenómenos en un movimiento único! Pero desenvolvimiento—y, por tanto, fenómeno particular concreto, relativo—, desenvolvimiento espontáneo y autónomo de energía organizada: he ahí cómo se presenta; he ahí en qué consiste, a nuestros ojos, todo progreso verdadero, cósmico o terrestre.

Acumulación de potencial, tal es, por consiguiente, el carácter fundamental de toda evolución progresiva. Acumulación, organización, desenvolvimiento. Así va el Mundo en progreso. De este modo se forma el átomo para engendrar los cuerpos; después, igualmente, la vida planetaria se organiza y se perfecciona; la conciencia, en fin, flor del progreso, se constituye, surge, se desenvuelve para dilatarse, siguiendo el mismo proceso.

De este proceso se desprende una ley: «ley de coordinación creciente»... «E pluribus unum». Los antagonismos se borran; se operan las síntesis; crece la armonía. El cosmos «se organiza» gradualmente: el átomo material—la célula viviente—, la colectividad social, marcan las etapas de esta universal coordinación.

En esta unidad está la variedad: «variedad cre-

ciente en la unidad creciente». Así podría ser formulada la ley suprema, la ley sintética del progreso. En los organismos inferiores, como dice Von Baer, todo está en todo, y el organismo sube en grado a medida que se opera la división del trabajo. Es la ley de diferenciación. «Pero esta ley de diferenciación es inseparable de su complementaria, la ley de sinergia, de coordinación orgánica, que nosotros acabamos de poner en claro y que no hay que perder de vista si se quiere seguir siendo fieles a la realidad».

Estas dos leyes son correlativas; se condicionan mutuamente. Aislando una de ellas, apegándose exclusivamente a una verdad «parcial» para hacer con ella su ley de heterogeneidad creciente, Spencer ha falseado su concepción de los hechos naturales. La realidad no corresponde a su tesis. Diferenciación, sí, heterogeneidad, no; esto nos dice la Naturaleza, esto es lo que nos muestra en sus organismos, en sus mundos cada vez más unificados, cada vez más coordinados y coherentes, cada vez más solidarizados, a medida de su diferenciación.

¿Cómo se presenta, en lo que concierne al hombre y a la colectividad humana, este proceso de acrecentamiento, de acumulación, ese desarrollo que es—según acabamos de ver—la esencia de todo progreso? ¿En qué consiste? ¿A qué tiende? ¿Cuál es, en una palabra, su fisiología particular? Tales son, en verdad, los términos precisos del problema?

El fenómeno característico del desarrollo humano es el desarrollo del saber. El progreso humano puede definirse como el progreso del saber colectivo: la ciencia que crece, es la Humanidad que avanza; es el hombre que se aleja cada vez más del antropoide primitivo, para aproximarse al «homo sapiens», al sér consciente y libre «que triunfa de la Naturaleza obedeciendo sus leyes».

Paul GILLE

II

Todo el mundo sabe por experiencia que una necesidad satisfecha es en seguida reemplazada por otra necesidad. Un progreso realizado produce en seguida la necesidad de un progreso nuevo, y esta necesidad es una fuente de pena en tanto que el nuevo progreso no es realizado. El «ignoti nulla cupido» no es ya exacto: hay una ansiedad de lo desconocido que corrompe el empleo mismo de los placeres de la vida civilizada.

El hombre es insaciable; nada le contenta porque nada le satisface. Este carácter, del cual los poetas y los filósofos hacen un argumento espiritualista, no es peculiar de las especies humanas. Se observan sus rudimentos en los animales domésticos; los perros mimados exigen un alimento cada vez más delicado y más variado: la sensibi-

lidad es tanto más imperiosa cuanto más se le obedece; la abstinencia la embota, la abundancia la sobreexcita.

Condorcet, soñador geométrico, contemplaba los desenvolvimientos de un «progreso indefinido». Esta idea sólo puede admitirse si se da a la palabra progreso el sentido más moderado de cambio. Todo progreso comporta una pérdida, la pérdida de lo que es reemplazado por una forma nueva, por un uso nuevo. Aun en el caso más favorable, no es, pues, sino un cambio. Por otra parte, el número de las combinaciones, ilimitado verbalmente, es limitado realmente; de donde el retorno, bajo el nombre de novedades, de estados antiguos y olvidados. Un progreso no es, pues, sino un cambio; pero un cambio llega a ser un progreso en cuanto es sentido como tal. Todo es relativo y debe ser considerado desde el punto de vista subjetivo. Es absurdo razonar sobre cualidades absolutas. La idea del progreso en sí es una inanidad. La civilización, aun creyendo progresar, podría retroceder lentamente hacia un estado antiguo, sin que los hombres tuvieran conciencia de ello.

Hay momentos de la Historia en que la Humanidad parece inmóvil; es que los vemos mal, desde muy lejos, y que sus movimientos nos escapan. El cambio es la ley; si es a veces más frecuente o más súbito, no falta jamás. Su ausencia sería un signo de muerte próxima; no de larga decadencia, de muerte inmediata y rápida. Es perpetuo, y esta constancia es la razón de su inutilidad para la felicidad individual. El progreso que se ha deseado, no se le siente ya en cuanto se ha realizado. Entrado en los hábitos de la vida, se funde en ellos y en ellos desaparece.

Y así la Humanidad marcha sin tregua, hacia nada, por nada, por necesidad de marchar o de perecer.

Rémy de GOURMONT

III

Diferente en eso del arte, la ciencia es auténticamente progresiva. Los resultados adquiridos en los dominios de la investigación y de la técnica son acumulativos; cada generación comienza en el punto en que ha quedado la que le ha precedido. Además, los resultados de la investigación desinteresada han sido aplicados desde el principio de tal manera, que las clases superiores y medias de todas las sociedades industrializadas se han encontrado con que se enriquecían continuamente. Podía preverse, pues, que los pensadores profesionales salidos de esas clases y que estaban familiarizados con los métodos y los resultados de la ciencia fundarían sobre los hechos del progreso técnico y económico una teoría general de la vida humana. «El mundo—afirmaban—se hace sin cesar mejor, material, intelectual y moralmente, y este mejoramiento es en cierto modo inevitable.» Esta teoría del progreso—teoría que pronto llegó a ser un dogma, y aun un axioma del pensamiento popular—era nueva y, desde un punto de vista cris-

tiano ortodoxo, herética. Para la ortodoxia, el hombre era un sér decaído. La Humanidad, si no se deterioraba activamente, era estáticamente mala, presa de un mal que sólo podía curar la gracia, en cooperación con el libre albedrío individual. A título de ilustración de lo que antecede, examinemos cómo el siglo XIII ha sido considerado por los que han vivido en él, y cómo es considerado por los historiadores modernos. Para éstos, parece ser uno de los periodos más gloriosos de la historia europea; aquéllos han sido unánimes (como lo ha mostrado el profesor Coulton) en considerarle como una época singularmente mala y manifestamente degenerada. Aun en la época de la reina Elisabeth, los hombres que se preocupaban de pensar hablaban todavía de la decadencia de la Humanidad. No fué sino al fin del siglo XVII (época del nacimiento de la ciencia moderna) cuando comenzó a resonar la nota de felicitaciones petulantes a sí mismo dirigidas; no fué sino en los siglos XVIII y XIX cuando el dogma del progreso inevitable llegó a ser un artículo indiscutible de la fe popular.

La creencia en un progreso general se funda en el sueño, en que los deseos son tomados por realidades, de que se puede obtener algo por nada. Reposa sobre la hipótesis de que las ganancias en un dominio no deberán ser pagadas con pérdidas en otros dominios. Para los antiguos griegos, la «hubris», o insolencia jactanciosa, ya fuera dirigida contra los dioses, contra nuestros semejantes o contra la Naturaleza, debía necesariamente ser seguida, tarde o temprano, de una manera u otra, por la Némesis vengadora. A diferencia de los griegos, nosotros, hombres del siglo XX, creemos que podemos ser insolentes impunemente.

Nuestra fe en el dogma del progreso inevitable es hasta tal punto intensa, que ha sobrevivido a dos guerras mundiales y permanece floreciente a pesar del totalitarismo y la reaparición de la esclavitud, los campos de concentración y los bombardeos de saturación.

La fe en el progreso ha afectado la vida política contemporánea resucitando y popularizando, bajo una forma al gusto del día, pseudo-científica y secular, la vieja doctrina apocalíptica de los hebreos y de los cristianos. Un destino glorioso aguarda a la Humanidad, una Edad de Oro venidera, en la cual aparatos mecánicos más ingeniosos, planes grandiosos e instituciones sociales más complicadas, habrán creado, de una manera u otra, una raza de seres humanos mejores y más inteligentes. El objetivo final del hombre no está en el ahora eterno e intemporal, sino en un porvenir utópico no muy alejado. A fin de asegurar la paz y la felicidad de sus tataranietos, las masas deben aceptar, y sus gobiernos no han de tener escrúpulos en imponer, no importa en qué grado, la guerra y la esclavitud, el sufrimiento y el mal moral. Hecho eminentemente significativo: todos los dictadores modernos, sean de derecha o de izquierda, hablan sin cesar del porvenir áureo y justifican los actos más atroces, cometidos «hic et nunc», pretextando que son medios en vista de ese fin radiante. Pero lo único que sabemos todos, acerca del porvenir, es que estamos en la ignorancia completa de lo que va a pasar, y que lo que se produce en realidad es, a menudo, muy diferente de lo que habíamos anticipado. Por consiguiente, toda fe fundada sobre acontecimientos hipotéticos

en el porvenir lejano está condenada a ser siempre, por la naturaleza misma de las cosas, de una falta de realismo desesperante. En la práctica, la fe en un porvenir más grande y mejor es uno de los más poderosos enemigos de la libertad presente; porque los gobernantes se sienten justificados para imponer a sus súbditos las tiranías más monstruosas, en nombre de los frutos completamente imaginarios que se espera (sólo una fe implícita en el progreso puede decir por qué) ver producidos por esas tiranías en una época precisa: digamos en el siglo XXI o XXII.

Aldous HUXLEY

IV

Bagehot, comparando un pueblo de colonos ingleses con una tribu de indígenas australianos, reduce a los tres puntos siguientes el contenido de la idea de progreso: «Si dejamos de lado los puntos más elevados de la moral y de la religión, creo que las ventajas más claras y mejor reconocidas de los ingleses son éstas: Primeramente, tienen en resumen un mayor imperio sobre las fuerzas de la Naturaleza. En segundo lugar, este poder no es solamente exterior, es también interior. Los ingleses no poseen solamente mejores máquinas para obrar sobre la Naturaleza, son ellos mismos mejores máquinas... En tercer lugar, el hombre civilizado no ejerce solamente sobre la Naturaleza un poder más extenso, sino que sabe también servir mejor de ella. Cuando digo mejor, quiero decir que obtiene de ella mejor partido para la salud y el bienestar de su cuerpo y de su espíritu... Estas tres ventajas están resumidas en su mayor parte, si no por completo, en la frase de Spencer: el progreso es un desarrollo en la adaptación del hombre a su medio, es decir, en la adaptación de sus fuerzas y de sus deseos interiores a su destino y a su vida exterior.»

La concepción del progreso presentada por De Greef en su libro «Le Transformisme social» se aproxima a la precedente. Se adapta también a las ideas de Spencer. «El progreso social—dice De Greef—está en razón directa de la masa social, de la diferenciación de esta masa y de la coordinación de las partes diferenciadas.» Tarde reprocha con razón a esas definiciones ser demasiado exclusivamente mecánicas y no bastante teleológicas y «Si veo—dice—que las sociedades, dividiéndose y coordinándose, se perfeccionan, veo también que muchas veces, bajo las apariencias de un mismo trabajo, trabajan por alcanzar fines completamente diferentes, y que sólo este ideal característico a que se suspende el tejido más o menos complicado de sus actividades le da su precio y su rango verdaderos. Entre las sociedades, unas, trabajando, piensan en la guerra y en la gloria; otras, en el comercio y en la riqueza; otras, en la salvación de los cristianos y en la visión eterna de Dios; otras, en el placer y en el amor. Bajo apariencias

completamente semejantes a veces, una civilización voluptuosa y una civilización ambiciosa no difieren menos esencialmente, y según la elevación de su ideal, no según la división o la cohesión de su trabajo en vista de este ideal, es como está permitido clasificarlas.»

Según de Roberty, el progreso consiste ante todo en el desenvolvimiento de lo que él llama la «serie mental» o «intelectual», vasta jerarquía compuesta de cuatro grandes clases de concepciones que se suceden en un orden necesario y regular: las ideas científicas, las ideas filosóficas y religiosas, las ideas estéticas y las ideas prácticas o teóricas. El progreso científico domina y acarrea todos los demás. «El progreso del conocimiento es la única especie posible de progreso social. Todo fenómeno que, en no importa qué otro ramo de la actividad colectiva, se ofrece a nuestros ojos como un progreso debe poder expresar o aplicar un aumento de conocimiento, debe poder dar cuerpo a una idea teórica. Cuando llega a ser comprobado que tal no es el caso, la supuesta marcha adelante en el arte, en la política, en la industria, en la filosofía, en las costumbres, en las leyes, no es sino una ilusión que a menudo encubre un retroceso, una decadencia.» A la cuestión: ¿Existe el progreso?, de Roberty responde afirmativamente. El progreso científico existe. Es la esencia del saber no solamente acrecentarse en un cerebro, sino también propagarse al exterior, invadir los cerebros puestos en contacto con el primero. Y eso indefinidamente, según nuestra medida humana, a través de las generaciones y de las épocas sucesivas. El progreso científico hace posibles todas las demás formas de progreso.

G. PALANTE

V

El progreso, en la acepción más «pura» de la palabra, se decir, la menos empírica, es el movimiento de la idea, «processus»; movimiento innato, espontáneo, esencial, incoercible e indestructible, que es al espíritu lo que la pesantez es a la materia (supongo, con el vulgo, que el espíritu y la materia, prescindiendo del movimiento, sean algo), y que se manifiesta principalmente en la marcha de las sociedades, en la Historia.

De donde se sigue que, siendo el movimiento la esencia del espíritu, la verdad, es decir, la realidad, lo mismo en la Naturaleza que en la civilización, es esencialmente «histórica», sujeta a progresiones, conversiones, evoluciones y metamorfosis. No hay fijo y eterno sino las «leyes» mismas del movimiento, cuyo estudio constituye el objeto de la lógica y de las matemáticas.

El vulgo, la mayoría de los sabios y de los ignorantes, entiende el progreso en un sentido enteramente utilitario y material. Acumulación de descubrimientos, multiplicación de máquinas, aumento del bienestar general, extensión, cuando más, de

la enseñanza y perfeccionamiento de los métodos; en una palabra, aumento de la riqueza material y moral, y participación de un número de hombres cada vez mayor en los goces de la fortuna y del talento: tal es, para él, poco más o menos, el progreso. Sin duda alguna, eso es también progreso, y la filosofía progresiva sería de poco fruto y de corta vista si en sus especulaciones comenzara por poner aparte el «mejoramiento físico, moral e intelectual de la clase más numerosa y más pobre», como dice la fórmula de Saint-Simon. Pero del progreso todo eso no nos da sino una expresión restringida, una imagen, un símbolo—¿qué digo?—, un producto: filosóficamente, semejante noción del progreso carece de valor.

El progreso, repito, es la afirmación del movimiento universal; por consiguiente, la negación de toda forma y fórmula inmutable, de toda doctrina de eternidad, de inmovilidad, de impecabilidad, etc., aplicada a cualquier sér que sea; de todo orden permanente, sin exceptuar el orden mismo del Universo; de todo sujeto u objeto, empírico o trascendental, que no cambia.

Lo absoluto, al contrario, o el absolutismo, es la afirmación de todo lo que el progreso niega, la negación de todo lo que él afirma. Es la investigación, en la Naturaleza, la sociedad, la religión, la política, la moral, etc., de lo eterno, de lo inmutable, de lo perfecto, de lo definitivo, de lo inconmutable de lo indiviso; es, para servirme de unas palabras hechas célebres en nuestros debates parlamentarios, en todo y en todas partes el «statu quo».

Descartes, razonando sin saberlo según los prejuicios de la vieja metafísica, y buscando para la filosofía una base inquebrantable, un «aliquid inconcussum», como él decía, se imagina haberlo encontrado en el yo, y sienta este principio: «Pienso, luego soy; Cogito, ergo sum». Descartes no se ha dado cuenta de que su base, supuesta inmóvil, era la movilidad misma. «Cogito, pienso», son dos palabras que expresan el movimiento; y la conclusión, según el valor primitivo del verbo «ser», no es aun sino el movimiento. Debía decir: «Mover, ergo fio», me muevo, luego llego a ser.

De esta doble y contradictoria definición del progreso y de lo absoluto se deduce, ante todo, como corolario, esta proposición, bastante extraña para nuestra mente, moldeada desde larga fecha por el absolutismo: que lo verdadero en todo, lo real, lo positivo, lo practicable, es lo que cambia, o al menos lo que es susceptible de progresión, conciliación, transformación; mientras que lo falso, lo ficticio, lo imposible, lo abstracto, es todo lo que se presenta como fijo, entero, completo, inalterable, indefectible, no susceptible de modificación, conversión, aumento o disminución, refractario por consiguiente a toda combinación superior, a toda síntesis.

De suerte que la noción del progreso nos suministra inmediatamente, y antes de toda experiencia, no lo que se dice un criterio, sino, como dice Bossuet, un prejuicio favorable, por medio del cual es posible distinguir, en la práctica, lo que puede ser útil emprender y proseguir, de lo que puede llegar a ser peligroso y funesto.

P. J. PROUDHON

Ayuntamiento de Madrid

VI

Tomada en un sentido absoluto, la palabra «progreso» no tiene significación, puesto que el mundo es infinito y, en la inmensidad sin límites, se permanece siempre igualmente alejado del principio y del fin. Como el movimiento de la sociedad debe descomponerse en aquellos de sus elementos constitutivos que son los individuos, ¿qué progreso en sí se puede determinar para cada uno de esos seres cuya curva total se acaba en algunos años, del nacimiento a la muerte? ¿Qué progreso el de una chispa salida de un guijarro y que se extingue en seguida en el aire frío?

Es, pues, en un sentido mucho más restringido como hay que comprender la idea de «progreso». El valor usual de esta palabra, tal como se emplea generalmente, es el que nos ha dado el historiador Gibbon admitiendo que, «desde el principio del mundo, cada siglo ha aumentado y aumenta aún la riqueza real, la felicidad, la ciencia, y tal vez la virtud de la especie humana». Esta definición, que encierra cierta duda desde el punto de vista de la evolución moral, ha sido repetida y diversamente modificada, extendida o reducida por los escritores modernos, y queda de ella este hecho constante: que el término progreso comportaría, en la opinión común, el adelantamiento general de la humanidad durante el período histórico. Pero sería menester guardarse de atribuir a otros ciclos de la vida terrestre una evolución necesariamente análoga a la que la humanidad contemporánea ha recorrido. Las hipótesis, muy plausibles, que se refieren a los tiempos geológicos de nuestro planeta dan una gran probabilidad a la teoría de un balanceo de las edades, correspondiente en vastas proporciones al fenómeno alternante de nuestros estíos y nuestros inviernos. Un vaivén, que comprende millares o millones de años o de siglos, traerían una sucesión de períodos distintos y contrastantes, determinando evoluciones vitales muy diferentes unas de otras...

Cualquiera que sea la noción que nos formemos del progreso, un punto parece, desde luego, fuera de duda. Es que, en diversas épocas, han surgido individuos que, por algún rasgo, se colocan en primera fila entre los hombres de todos los tiempos y de todos los países. Por veintenas acuden los nombres de personajes que, por la perspicacia, la potencia del trabajo, una bondad profunda, la virtud moral, el sentido artístico, o cualquier otro aspecto del carácter o del talento, constituyen, en su esfera particular, tipos perfectos, insuperables. La historia de Grecia, sobre todo, nos muestra grandes ejemplos, pero otras agrupaciones humanas los han poseído también: tenemos muchas veces que adivinarlos bajo los mitos y las leyendas ¿Quién podría pretenderse mejor que Cakya-Muni más artista que Fidiás, más inventivo que Arquímedes, más juicioso que Marco Aurelio? El progreso durante los tres mil años recientes consistiría si existe, en una difusión más amplia de esa iniciativa antiguamente reservada a algunos y en una mejor utilización por la sociedad de los cerebros de genio.

Algunos grandes espíritus no se contentan con admitir esas restricciones capitales a la noción del progreso; niegan incluso que pueda haber mejora real en el estado general de la humanidad. Toda

impresión de progreso sería según ellos pura ilusión y no habría sino un valor enteramente personal. En la mayor parte de los hombres, el hecho del cambio se confunde con la idea de progreso o de retroceso según se aproxima o se aleja del grado particular ocupado por el observador en la escala de los seres. Los misioneros que encuentran soberbios salvajes, moviéndose libremente en su desnudez, creen hacerles «progresar» dándoles trajes y blusas, zapatos y sombreros, catecismos y biblias, enseñándoles a salmodiar en inglés o en latín. ¡De qué cantos de triunfo en honor del progreso no han sido acompañadas las inauguraciones de todas las fábricas con sus enejos de tabernas y de hospitales! Ciertamente, la industria trae progresos reales en su séquito, ¡con qué escrúpulo importa criticar los detalles de esa gran evolución!...

Evidentemente, la palabra «progreso» puede causar los más enfadosos errores según la acepción en la cual es tomada por los que la pronuncian. Por millares pueden contar los budistas y los intérpretes de su religión las definiciones del «nirvana»; del mismo modo, según el ideal que ofrecen a su vida, los filósofos pueden considerar como «marcha adelante» las evoluciones más diferentes, incluso las más contradictorias. Hay algunos para los cuales el reposo es el soberano bien y que se resuelven, si no por la muerte, al menos por la tranquilidad perfecta del cuerpo y del espíritu, por el «orden» aun cuando no fuera sino la rutina. El progreso, tal como lo comprenden esos seres fatigados, es ciertamente muy distinto que para los hombres que prefieren una peligrosa libertad a una apacible servidumbre. Sin embargo, la opinión media relativa al progreso coincide con la de Gibbon y comporta la mejora del ser físico desde el punto de vista de la salud, el enriquecimiento material y el acrecentamiento de los conocimientos; finalmente, el perfeccionamiento del carácter, vuelto ciertamente menos cruel, más generoso, más abnegado. Considerado así, el progreso del individuo se confunde con el de la sociedad, unida por una fuerza de solidaridad cada vez más íntima.

Eliseo RECLUS

VII

Nuestros gustos, en el orden moral más elevado, nos inspiran ideales, nos muestran direcciones hacia las cuales deseamos apasionadamente ver tender el esfuerzo humano.

Deberíamos, pues, tener por progreso todo avance hacia nuestro ideal, y como nuestros ideales difieren en virtud de la diferencia de nuestros gustos, sería de esperar lógicamente que hubiese tantas nociones de progreso como ideales.

¿Cómo sucede, sin embargo, que haya un Progreso (con mayúscula) sobre la significación del cual todo el mundo está de acuerdo, a reserva de exaltarlo o de difamarlo?

Es preciso, para explicar eso, hacer intervenir el pasado y el futuro.

Muchas gentes imitan a los antiguos que colocaban en el origen de la humanidad una edad de

oro, un paraíso terrestre; su ideal, que sería volver a él, se sitúa «hacia atrás» de nuestro tiempo.

Otras sueñan al contrario lo que no ha sido realizado aun; miran, pues «hacia adelante»; tienden hacia un ideal alejado en el porvenir.

Ideal en el pasado, hacia atrás de nuestro tiempo, marcha hacia atrás, retroceso.

Ideal en el porvenir, hacia adelante de nuestro tiempo, marcha hacia adelante, avance, Progreso.

De ahí todas estas expresiones corrientes: opiniones retrógradas, opiniones avanzadas, marchar con su tiempo (se diría no menos justamente con «el» tiempo, que, en efecto, no marcha jamás sino hacia el porvenir)

El Progreso no es sino una de las dos únicas orientaciones posibles de los ideales en la duración.

Estas, según se prefiere una u otra, marcan una división muy clara de los espíritus desde el punto de vista filosófico y político.

Los hombres en los cuales predomina la pre-ocupación de orden y de estabilidad tratan de defender las bases de la disciplina social contra todo trastorno; las asimilarán, pues, lo más posible a preceptos eternos cuyo poder imperativo supera a la fuerza de penetración de la crítica racional, la rebasa, la «trasciende». Religión, fe, autoridad, tradición, misticismo, todo eso va de par con el reino de esos preceptos que, siendo eternos, han sido ciertamente formulados en el pasado; el ideal reside en el pasado, antagonismo contra el Progreso.

De ahí, por oposición, resulta que el Progreso responde a los ideales de libertad en todos los órdenes: en política, en moral, en pensamiento, en crítica.

Sentado esto, subsistirá siempre la cuestión: el Progreso. ¿es un verdadero progreso, corresponde a un mejoramiento real del hombre?

Aliciente de discusión sin salida, puesto que, como los gustos de unos no son los gustos de otros, lo que es mejoramiento para unos es deterioración para otros.

Jules SAGERET

VIII

Sabemos que un progreso real se efectúa siempre a partir de una nueva salida que determina una elección crítica y personal; no es jamás una consecuencia automática; no es jamás algo que se parezca a una línea recta extendiéndose infinitamente o a una línea perpetuamente ascendente. Sabemos que no estamos sobre la tierra para nuestro placer, ni para la felicidad, ni para el progreso, sino para cumplir un prodigioso destino. Sabemos que sólo en la medida en que procedemos en conformidad con nuestra naturaleza, que es a la vez espiritual y física, y de acuerdo con la Verdad tal como podemos percibirla, es como podemos llegar a la felicidad o registrar un progreso. Por encima de todo, sabemos que el progreso no es una acumulación. Si somos viajeros, comprometidos en una busca difícil, y si somos hombres libres—somos eso o nada—, sabemos que debemos renunciar más bien que adquirir. La verdad es que es bueno inventar—acaso hasta la bomba atómica—, pero que

la invención es mortal si no aprendemos a dispensarnos de ella. Cuando Suger descubrió el secreto de la ojiva, renunció a todo el magnífico éxito del románico en provecho de algo que muchos debieron juzgar un sueño sin futuro. Pero el resultado fué Amiens y Chartres, hasta el momento en que, a su vez, el gótico fué abandonado por el clásico y el barroco. Hay algunas personas, como Eric Gill, que piensan que nuestra civilización se ha deshumanizado a tal punto que está condenada; hay otras, como el Padre Teilhard de Chardin, que creen que la crisis totalitaria no es sino los dolores del alumbramiento de un nuevo y más asombroso nacimiento. En cuanto a mí, creo que un hombre como Teilhard de Chardin y un hombre como Eric Gill tienen cada cual razón, por su parte, pero que ninguno de los dos puede decirnos a quién se parecerá el nuevo hombre. Nosotros, que tenemos en la sangre a Moisés, a Marco Aurelio y a Sócrates, ¿reconoceremos en él un ser humano? Yo querría solamente decir que no pue-

de haber progreso sin cierta ligereza de mano, y que ésta a su vez depende de cierta alegría íntima, la cual depende de cierta humildad. Y la humildad implica respeto para la naturaleza del hombre y para las proporciones de la historia. Pero afirmo en todo caso que todos los movimientos políticos y filosóficos que niegan el destino autónomo de cada individuo son un obstáculo al progreso, porque el progreso es voluntad de elección, o no es nada. En cuanto a la felicidad, sabemos que la sociedad mata el amor y que el éxito embota la ambición. Conocemos las gracias de la amistad y las miserias de la riqueza; la naturaleza y el arte nos aportan puras alegrías. Hay manifestamente satisfacciones inmediatas y tristes contentamientos; pero, en un mundo que es a la vez maravilloso y tan desastroso, ¿puede haber felicidad fuera de la lucha y del descontento?

Robert SPEAIGHT



TESTIMONIO SOBRE EL ESPIRITU FRANCÉS⁽¹⁾



UN no tenía doce años cuando, en una pequeña ciudad rumana situada en las faldas de los Cárpatos, intenté —con la ayuda de un diccionario— traducir, palabra por palabra, un libro francés. Tratábase de una descripción geográfica de Francia. En el Liceo, mi primer profesor de francés se llamaba Mayoux; era un verdadero francés, sonriente, indulgente, que hablaba el rumano de una manera pésima, pero que nos enseñaba a pronunciar correctamente su idioma. Únicamente yo, por estar enfermo de los oídos, no acertaba a acentuar bien una sola frase, lo que no me impidió leer, en la lengua original, cuando me encontraba aún en el período de los ejercicios de sintaxis, a los escritores franceses clásicos y modernos: Racine y Anatole France, Boileau y Emile Zola. Poco más tarde, en la Universidad de Bucarest, me di cuenta de cuán divulgado estaba el idioma francés y cuán arraigada se hallaba la cultura francesa en un país latino que, antes de la primera guerra mundial, tenía más de un cincuenta por ciento de analfabetos. Puedo decir, sin exagerar, que el idioma francés no sólo era para el intelectual rumano «su segunda lengua» (después de la materna), sino que estaba tan íntimamente fusionado con el idioma rumano que en el plano cultural y espiritual se pensaba y se sentía asimismo en francés, fuesen cuales fuesen las contingencias político-sociales y la propaganda de las demás potencias europeas.

Más tarde, en 1920, cuando inicié mi acción humanitarista, las más valiosas adhesiones me llegaron de Francia. A mi vez, era delegado en Rumania de la Federación Internacional de las Artes, Letras y Ciencias, dirigida por el animoso Banville d'Hostel. La «familia humana» que me formé merced a mis relaciones internacionales contaba con mayor número de franceses, de todas las categorías sociales e intelectuales, que de rumanos, y mi llamamiento, lanzado en 1923 «a los intelectuales libres y a los trabajadores iluminados», fué firmado en su mayor parte por franceses. También fueron franceses los que en gran número contestaron a mi encuesta mundial: «Los Caminos de la Paz». Este libro, que fué confiscado y arrojado a la hoguera en la Alemania nazista (1933), ha podido aparecer en París en una edición con las contestaciones francesas solamente. No puedo olvidar que mi primer artículo en idioma extranjero apareció hace treinta años en una pequeña revista de Lyon: «Lueurs», que entre las catorce traducciones de mis «Principios Humanitaristas» la primera ha sido la francesa, y que mi novela «Miron el Sordo», presentada por un gran europeo, Stefan Zweig, y también por un auténtico

escritor francés, el poeta-campesino Philéas Lebesgue, apareció pocos días antes de estallar la segunda guerra mundial.

Pido perdón a mis lectores si comienzo mi testimonio, particularmente durante estas trágicas contiendas entre los pueblos, con aclaraciones de orden personal. No podría demostrar de otra manera más adecuada cuán profunda es la influencia francesa en mi evolución intelectual y literaria. Mi caso no es raro. Lo repito: de uno u otro modo, la inmensa mayoría de la intelectualidad rumana se ha formado en la escuela francesa.

Empero, para mí, que me he esforzado en asimilar todos los elementos de la cultura humana a través de mis numerosas relaciones, supernacionales e intercontinentales, Francia representa, en el terreno social y moral, estético y científico, «una síntesis del espíritu crítico, del espíritu de la libertad y del espíritu universalista».

Sería tal vez común repetir, después que lo han hecho tantos otros, que el espíritu crítico constituye la primera característica de la inteligencia francesa. Pero, en nuestros días, cuando pueblos enteros carecen de toda libertad de pensar, cuando el totalitarismo político no sólo se ha infiltrado en las normas de la vida cotidiana, sino también en el modo de sentir y reaccionar de la mayoría de los ciudadanos, cuando el dogma del egoísmo y del orgullo nacional es todopoderoso en los países que hasta no hace mucho se contaban entre los factores principales de la civilización europea, debemos repetir que la única salvación de esa civilización reside en el espíritu crítico. Es decir: en la posibilidad de discernir entre los elementos positivos y negativos de la vida social; en la posibilidad de reconocer los valores permanentes de la cultura, que concuerdan con los intereses generales de la Humanidad; en la posibilidad de hacer una selección entre las realidades absolutas (que expresan la solidaridad creadora de los individuos y de los pueblos) y las realidades transitorias (que no representan más que los intereses locales de una casta política o de una camarilla dictatorial).

Para el verdadero europeo, el espíritu crítico es el primer instrumento del pensamiento y de la acción. El es el que nos ayuda a conocer las correlaciones orgánicas entre todas las fuerzas productivas de los pueblos, la interdependencia en todos los dominios: económicos, científicos, artísticos y éticos. El espíritu crítico nos revela lo que es ridículo o monstruoso, absurdo o inútil en las relaciones entre los individuos y las colectividades. El es el que, de este modo, socava los cimientos de los dogmas obscurantistas, de cualquier tiranía política, de cualquier concepción negativa y exclusivista. El espíritu crítico nos hace, pues, más tolerantes—no más escépticos—, más activos, más solidarios con el destino de nuestro pueblo y con la gran familia de los pueblos cultos o semicivilizados.

Este espíritu crítico se manifiesta con más tenacidad en Francia que en los demás países. El es la expresión directa de las fuerzas pacíficas y

(1) Ofrezco aquí un fragmento de mi libro «Romain Rolland», que la Editorial Humanidad, de Montevideo, publicará en breve.

constructivas. La multiplicidad de las corrientes ideológicas de Francia constituye un indicio de su vitalidad y una garantía de su evolución civilizadora.

Es, pues, evidente que el espíritu crítico se confunde con el espíritu de libertad. De esa libertad que sabe cuáles son sus propios límites y que no se desborda torrencialmente sobre los diques que aseguran el curso largo y fecundo de la vida colectiva. Esta es la significación de la libertad social y hasta de la libertad cultural. La Revolución francesa ha concedido al mundo el regalo de la libertad, en el cual el elemento de la fraternidad entra—es verdad—en una proporción mayor que el elemento de la igualdad. Por eso es diferente de la Revolución rusa, que ha proclamado el postulado de la igualdad en los cuadros rígidos de un sistema estatal totalitario; sistema que—de acuerdo con lo que afirman sus apologistas—tiene como base el imperativo del trabajo, y en el vértice el ideal de una fraternidad universal, y que ha aniquilado, no obstante, la libertad individual en nombre de unos dogmas políticos, haciendo de la intolerancia absoluta de un partido único y del terror policiaco y militarista sus normas de gobierno para todas las Repúblicas llamadas «socialistas» o «populares».

El verdadero espíritu crítico, alimentado por el sentimiento de libertad, conduce naturalmente al espíritu universalista. Esta es la enseñanza básica que he procurado assimilar, tomando de todos los pueblos los valores buenos y hermosos que pueden integrarse en la imperecedera comunidad humana. En Francia, más que en otros países occidentales u orientales, he encontrado los elementos de esa cultura universal humana (que es «cosa distinta» del humanismo escolástico, abstracto), porque en ninguna parte los representantes del espíritu universalista son más numerosos y activos. Afirmando eso pese a los desmentidos de ciertas épocas y de determinados momentos políticos de la historia de Francia. No he vacilado, como he hecho en mi libro «Cosmometápolis», en criticar cierta «tradición gloriosa» de Francia, y en puntualizar que: «si Francia se considera como la primera en la vanguardia de los pueblos civilizados, debe conquistar asimismo la prioridad espiritual... En el estado de interdependencia en todos los dominios, es difícil que un solo país tenga el privilegio de la civilización y de la renovación del espíritu». He cerrado mi crítica (de 1935) con estas líneas: «Los nuevos movimientos que se han producido contra el «orden» que tiene su origen en 1789, cuando se proclamaron, sin embargo, los Derechos del Hombre y del Ciudadano—pero confundiendo abusivamente estos dos aspectos de la realidad humana indivi-

dual—, nos hacen abrigar la esperanza en una purificación del espíritu y de la política en Francia, por lo menos en los centros sensibles e intelectuales de su élites dirigentes.»

Renovando ahora esa esperanza de purificación, decimos no puede tener otro sentido que el de la paz. Sí, de la paz, que es el elemento vital del espíritu activo, de la libertad y de la solidaridad universal. Sé que, en Francia, el sentimiento pacífico tiene raíces profundas y poderosas en el pueblo, como también en casi todas las capas intelectuales. No es necesario recordar, por ejemplo, el proyecto del Abad de Saint-Pierre para demostrar cuán viejas y perseverantes son en Francia las tentativas de pacificar el mundo. Francia se encuentra mejor preparada que otros pueblos «para declarar la paz al mundo». Esta es su misión orgánica, resultante de su estructura espiritual, individualista y universalista al mismo tiempo. Nos lo ha dicho ya, en el siglo pasado, uno de sus grandes hijos: Alfonso de Lamartine. En un rincón de Francia, donde me sorprendió la guerra, encontré entre viejos libros su magnífico poema injustamente olvidado: «La Marsellesa de la Paz» (que es totalmente diferente de «La Marsellesa» patriótica y guerrera de Rouget de l'Isle). Y releéndolo, recobré la fe en la Humanidad:

*Vamos, pero sin perder un hermano en la marcha,
Sin vender al opresor un pueblo que gime,
Sin mostrar al regreso, a los ojos del patriarca,
En lugar de un hijo querido una prenda sangrienta.*

*Llevemos el trigo, el oro, la lana y la seda
Junto con la Libertad, fruto que germina en todo lugar;
Y tejamos de reposo, de alianza y de alegría
El atrayente estandarte, en que el mundo despliega
¡La Unidad, este blasón de Dios!*

Llegará el día en que «La Marsellesa» de Lamartine retumbe por toda la Tierra, como un llamamiento de Francia a todos los pueblos libertados de la obsesión de la tiranía y de la guerra. Hoy, en medio de la contienda de las armas, no debemos olvidar lo que es eterno en la cultura y en la civilización francesa: el espíritu de la libertad y de la solidaridad creadora. Porque solamente en este sentido la victoria podrá ser definitiva; solamente bajo la blanca oriflama de este ideal permanente puede ser salvada la Humanidad de las garras de acero del odio patrioter y del fanatismo ciego y cruel bajo los cuales están desangrándose los pueblos de Europa...

Eugen RELGIS

CIENCIA NUEVA

LA SOCIOMETRIA



El escritor moderno que sabe que le sigue una pléyade de lectores atentos a sus exposiciones y estudios en beneficio colectivo, ha de emplear en su labor, ante todo y sobre todo, una sinceridad absoluta y una independencia de criterio diamantina, en transparencia y en dureza. Ha de ser la convicción honrada la que le inspire y le guíe, y no la fugaz complacencia, flor de un día, que conduce a los más dolorosos e irreparables fracasos. Por nuestra parte, sólo nos anima el cultivo de la verdad, mirada de frente y sin vacilaciones ni desvíos, como el marino mira a la estrella del Norte en la negrura de sus noches.

La cuestión social está muy lejos todavía de estar definitivamente superada por las grandes masas de los pueblos y por aquellos que se preocupan de su suerte. Se ha teorizado mucho pero se ha acudido en menor escala a la Ciencia en las diversas ramas en que ésta nos puede ser de gran utilidad.

Actualmente surgen, en libros y revistas, nuevas ideas absolutamente desinteresadas, exentas de egoismos y perfectamente lógicas, que inauguran una nueva forma de estudios y ofrecen un enorme cúmulo de soluciones al problema de todos, ideas que debemos acoger con ilusión y respeto, para que caiga lo que deba caer y perdure y predomine lo que, por evidente y justo, deba perdurar y predominar.

Estas nuevas ideas constituyen lo que, provisoriamente quizás, se llama la «Sociometria», Ciencia—se dice—que puede conducir a las terapéuticas intelectuales colectivas, y por tanto a un mejor acuerdo en las relaciones sociales, si bien no se habla de momento de la unificación que, ciertamente, sería el verdadero ideal.

Todos sabemos, y lamentamos hondamente, que el resultado de la mayoría de los sistemas actuales ha sido la atomización, pues de todos los sectores humanos, en Ciencia, Arte, Trabajo, Sociología, Religión, Política, etc., etc., se derivan mil ramas y ramillas, mil brotes y rebrotes que hacen ineficaz la obra rebusta imaginada por sus creadores. Ese resultado no es casual, sino debido al cálculo de los interesados en la desunión, basado en aquel concepto tan viejo como exacto que dice: «Divide y vencerás.»

Así, pues, vemos nacer, y ya era hora, una nueva forma de combate: «El estudio de las causas de esta desunión» no al calor de una discusión apasionada, sino bajo el rigor de un estudio analítico y frío del individuo y de las leyes naturales que rigen sus sistemas de relación. Así, la Ciencia atómica no solamente ha aportado al acervo común del conocimiento consecuencias materiales, sino que ha puesto en evidencia motivos que ejercen sobre el mundo del pensamiento puro influencias extraordinarias, haciendo cambiar el valor de

ciertos conceptos clásicos, como los del tiempo, el espacio, la materia, la energía, la atracción y la repulsión, la simpatía y el amor, la afinidad, el determinismo y la independencia, etc., etc., y dando nuevo sentido a la vida individual y colectiva y nuevas formas de solución a importantísimos problemas humanos.

Vayamos más lejos. Seguramente, el sistema que nace no tendrá enemigos, pues es concepto generalizado que «la culpa la tienen los otros», y que cada uno, hombre, grupo, secta, saldrá triunfante de la prueba, y esto no es amar la verdad, ni poder mirar al sol de frente, como el águila, sino esperar el momento de esconder la mirada bajo tierra, como los gusanos. La buena fe y la sinceridad son las más poderosas fuerzas de la Razón, que es resistencia, progreso y luz.

Esta nueva Ciencia, que debemos acoger con júbilo, va al estudio del átomo social, del individuo, base y fundamento de toda obra humana, después de siglos de existir el de los grupos y subgrupos, el de los partidos y colectividades de toda especie, sin resultados definitivamente prácticos.

Dice Jean Vinemanouse, en un estudio recientemente publicado, que la Sociometria remonta a los trabajos del Dr. J. L. Moreno, que publicó su primera obra monumental en 1934, en Nueva-York, presentándose a la vez como psiquiatra y como sociólogo. Desde estos puntos de vista se preocupa, ante todo, de comprender simultáneamente, en las relaciones sociales, su calidad (es decir, la manera y la intensidad en que son vividas por los hombres) y su cantidad (es decir, su amplitud numérica.) El vocablo «Sociometria» es significativo: Se trata de aplicar la medida, «metrum», al «socius», es decir, al ser sociable que es el hombre. Y según los mismos términos de Moreno, esta ciencia trata de estudiar, con la ayuda de las matemáticas, los caracteres psicológicos de los pueblos; y consiste en la descripción y la evaluación de las situaciones y procesos sociales, midiendo la proporción de aceptación o de rechazo (atracción o repulsión) mutuos, observados por medio de los individuos de varios grupos, lo cual permite la formación de la «Geografía psicológica de las Sociedades.»

Anonada pensar la cantidad de labor que esto significa, pero anima, en cambio, la convicción de que ello es un buen camino para llegar a la encrucijada donde la mayor parte de las actuales disciplinas sociales coinciden.

El vocabulario «sociométrico» está directamente inspirado por la experiencia de la vida colectiva. Esta nos demuestra que el individuo no podría ser considerado como un «yo» aislado; cada uno de nosotros sostiene con otros cierto número de relaciones, e, inversamente, quizás no existe quien sea íntegramente absorbido por la colectividad. De todos modos, puede decirse que en esta perspectiva la oposición simplista entre individuo y sociedad

se esfuma, ya que el «yo» proyecta sus emociones sobre los otros y sobre los grupos que le rodean, y que éstos, por su parte, proyectan colectivamente sus emociones sobre él. En consecuencia, pues, podrá designarse por el término «átomo social» no solamente al individuo, sino también al tejido de las relaciones interindividuales de que cada sujeto es el foco. Estas relaciones deben mirarse sea desde el punto de vista de las iniciativas del individuo estudiado, que acoje, rechaza o es indiferente a tal o cual compañero o a tal o cual cosa, sea desde el punto de vista de las selecciones, repulsiones o indiferencias exteriores, que no dependen de él.

Hay que tener en cuenta que las aceptaciones o rechazos de tales experiencias pueden ser o no recíprocos. Para registrar fielmente este concepto hay que recurrir a los esquemas o dibujos sintéticos, pues la «Sociometría» es, como la química, la física, y otras ciencias, eminentemente gráfica; si así no fuera quedaría muda y sin suficiente claridad.

Estos pequeños estudios personales—añaden los autores—son como muestras de los grandes estudios colectivos: nos pueden servir de escalera para subir cada vez a mayor altura.

Se recomiendan también para los nuevos estudios sociales la literatura, el arte pictórico y escultórico, la poesía, el teatro y la cinematografía, presentados con la máxima realidad de modo que vienen a ser la miniatura del drama social visto en conjunto y omitiendo los detalles que desorientan. Y lo repetimos, estos medios se bastan por sí solos para hacer prosélitos y para cerner la propia harina de cada grupo en estudio, de manera que, de cernido en cernido, o de filtrado en filtrado, mejore la generalidad de las masas tratadas, finalidad perseguida, y acaben, por fin, con escasas

mermas, en unificarse y fundirse, como acaba una variedad de minerales, al parecer contrarios entre sí, dentro del crisol y a temperatura adecuada, en convertirse en acero.

Esto y mucho más se estudia y se prepara en beneficio de la masa productora de la Humanidad. Masa que todo lo merece, porque es la Humanidad misma exenta de elementos nocivos, o simplemente inútiles; dicho de otro modo: libre de parásitos.

El profesor que enseña; el ingeniero y el arquitecto que proyectan y dirigen; el médico y el químico que experimentan; los artistas que realizan belleza; los operarios de todas las artes y todos los oficios que construyen, combinan y resuelven; los agricultores y los mineros que luchan cuerpo a cuerpo con los elementos, la tierra y la roca, para hacerlas producir; los marinos y los pescadores que viven constantemente sobre el abismo líquido insaciable de vidas, separándoles de la muerte tan solo el grueso de una tabla; el astrónomo, el literato y el músico, que trabajando por el bien y buscando siempre la felicidad colectiva, son el ejército de la paz que espera su definitiva liberación en incansable actividad. Todos desean el Progreso y el triunfo de la finalidad perseguida por los estudios sociales, ya en vía por ellos de una madurez respetable, de una concreción formal y beneficiosa que infunda nueva fe y nuevas energías en la acción.

Insistamos, ayudemos a los investigadores, abramos las puertas de nuestra sinceridad y de nuestra nobleza ante su labor profunda, y, cualquiera que encuentre la solución al cúmulo de penas e injusticias, de equivocaciones y desvíos, de egoísmos y falsedades, de errores y torpezas que hoy constituyen la vida, bien venido sea; merece nuestro amor y nuestro respeto...

Alberto CARSI



LITERATURA IBERICA DEL DESTIERRO



L arte español en general es representación del dolor, expresado a través de diversas facetas. Detrás de esa alegría aparente que algunas veces le envuelve como débil caparazón, hay un fondo de amargura acentuado que se manifiesta de modos muy diferentes, según sea el origen telúrico del agente representativo, según a qué nación de las en que se divide la confederación ibérica pertenezca. La historia de la poesía y la literatura españolas no acusa sino esa nota sobresaliente, que no siempre es individual, sino colectiva, pero que aparece invariablemente como fuente de inspiración. La carga es tan pesada que aun en los artes menores se acumula y sirve de válvula que evita el estallido en llanto abundante y lágrimas copiosas.

El creador de Ruy Díaz, ¿qué es sino un elemento triste que deambula por la estepa castellana y las vegas de Valencia con su bagaje de pesadumbre? Juan Ruiz, que en su retiro ha modelado en versos de melodía tantas emociones que llegan al fondo de las almas sensibles, es un genuino representante de ese estado espiritual que el claustro impuso inundando de sombras la vida peninsular. Sin embargo, tal vez sea preciso ahondar algo más en el problema, ir hasta las fuentes mismas de la genealogía individual para encontrar luces que nos lleven a la explicación de ese fenómeno.

Como fuentes de aluvión, agrupadas diferentes razas humanas en suelo ibérico, encontramos al semita, que si ha tenido poca influencia en la formación espiritual española, no por ello dejó de depositar en ella su melancolía, que le viene de los dolores acumulados en torno de él por las injusticias del mundo desde milenios atrás; al berberisco, azotado por las arenas del desierto, del simún y la distancia insalvable sobre un suelo calcinante que eleva la temperatura de la sangre a la altura del delirio; el camino de las caravanas era casi siempre la ruta sin retorno, con sus sedes terribles, sus días interminables, sin noche, que obligaban a los más variados recursos del ingenio para huir, llegar y salir de tan gran tormento, que obligaban a reír, cantar o ulular, cuando no a morir ya sin luz en los ojos; al celta, que llegaba con sus brazos nervudos y velludos perseguido por las hordas salvajes de los fondos caucasicos, de los fiords noruegofilandeses, de las riberas del Helesponto, en una carrera de siglos, enseñando a las tribus europeas los rudimentos del alfabeto, la construcción de monumentos con que honrar la memoria de sus antepasados en forma de dólmene y columnatas y a laborar la tierra que produciría las mieses.

Inestables tanto unas como otras razas, expuestas siempre a la voluntad del invasor extranjero, que desarticulaba el orden de vida impuesto por costumbres, producto de evolución familiar, para imponer las del sucesor, ese desconcierto, que alteró totalmente los sentimientos de la vida humana en todas las épocas de la Historia, forzosamente

había de dejar un sedimento de pesadumbre ante la esperanza incierta del mañana. Terriblemente insoportable es el dolor frente a la angustia de lo desconocido entre dos enemigos feroces, ambos criminales. Y aquí, en este caldo de angustias y pesadumbres, que terminaban casi siempre en huidas interminables, en emigraciones colectivas, espoleadas por el bárbaro que de uno a otro extremo de Europa atravesaba el suelo teñido de sangre, la muerte aparecía como un consuelo, como una felicidad.

La madre, que debía llevar sus hijos a cuestras y las entrañas fecundadas; el padre, que debía llevar a cuestras sus bártulos bajo un cielo inclemente, con sus lluvias torrenciales que sepultaban la tierra bajo el agua, sus tormentas que retumbaban en la bóveda del cielo, amenazando con romper la corteza terrestre, o los rayos caniculares en otras zonas que agrietaban la tierra quemada por el fuego, donde perecían pájaros y animales víctimas de la sed, fueron elementos naturales y fenómenos circunstanciales de la formación espiritual del pueblo, y no podían por menos que imprimir su sello inconfundible en la constitución de la vida española. No está determinado con precisión si en materia religiosa este sentimiento de humilde dolor que campea en las expresiones artísticas de los españoles es más o menos acentuado en la Península que en los otros pueblos del occidente europeo, que fueron formándose simultáneamente, si no por los mismos agentes físicos por otros cuya existencia ordinaria no era entonces muy distinta. Indudablemente, cuando nació el convento, con sus puertas cerradas y sus murallas, la vida interior era muy distinta que la exterior, y los oficios religiosos cultivados en la obscuridad y el lamento quejumbroso tan enfermizo ejercieron poderosa influencia. Pero el hecho era común a las otras comunidades y en línea general la nota más pronunciada la presenta siempre España desde este punto de vista.

Desde luego, nunca la alegría se ha generado en situaciones de inquietud, bajo la presión de tormentas morales o tempestades físicas en que esté en peligro la vida. Por principio natural, la vida es un goce tan preciado que sólo en muy escasos sistemas alterados se prefiere a ella la muerte. Cada elemento viviente lucha por conservarla y hacerla tan larga como le es posible. Para ello pone en juego todas sus energías físicas. Cuando circunstancias especiales alteran ese orden, hay que recurrir a las reservas del ingenio y ponerlas en actividad. Y si aparte del dolor moral que tal quebranto supone los hechos imponen un castigo físico, entonces las fibras sensoriales se resienten y en el agotamiento o ruptura aparece el dolor general que distribuye en todo el organismo gérmenes catastróficos para el sistema físico del individuo. El dolor, que literariamente alguien ha considerado como constructivo, es una negación de actividad porque inmoviliza la mayoría de las veces. Y el individuo inmovilizado está expuesto a la voluntad ajena. Cuando el hombre encuéntrase impedido de actuar frente

a circunstancias peligrosas que reclaman insistentemente su concurso, estalla en explosiones de dolor que generalmente encuentran alivio en la secreción de las glándulas lacrimales.

Pero el dolor acentuado y persistente, impidiendo al individuo olvidar, que es una de las más preciosas condiciones de que los sentidos dotaron al espíritu humano, vuélvele taciturno y huraño, de modo que, quíerese o no, por vía de reproducción natural o moral, el dolor se transmite a través de las generaciones. Llegamos así a la formación de caracteres definidos que se enmarcan hoy en grupos característicos que distinguen a un pueblo de otro por el trato personal, las costumbres y sus manifestaciones exteriores, ya sea artísticas o de otro orden. Por ello, sin ofrecer ninguna particularidad desde el punto de vista literario, el fenómeno del carácter fundamental de la poesía y la literatura españolas tiene, no obstante, una explicación lógica que es preciso tener en cuenta cuando se trate de estudiar su significación dentro del concierto artístico universal.

Lamentablemente, el dolor es común a todas las colectividades. La Humanidad está esperando desde muchas generaciones una generación de hombres que puedan expresar sus inquietudes prescindiendo de esa emoción que el trastorno moral o sensorial producen en el alma humana. Ciertamente, nos sentiremos felices cuando ese momento histórico aparezca en nuestros destinos futuros y nos olvidemos de lo que somos como materia, como conjunto celular por vía del cual nos reproducimos. Traemos con nosotros en los dolores del parto que nos dieron vida el primer llanto como un himno de los cielos a la creación. Apretujados en un mundo ancho en que nos estorbamos todos por complicaciones absurdas, inventadas justamente para dificultar nuestra existencia, encontramos toda suerte de enfermedades y desventuras. Cuando por medio de la cultura alcance el hombre a extirpar de su organismo físico el dolor, y en el orden de convivencia a descartar los inconvenientes que se presenten, y a que no constituyan un contratiempo o alteración en el orden normal, seguramente no habrá noche en el corazón de las personas sensibles ni lágrimas que broten de ojos que jamás debieron estar tristes. No apresuremos demasiado el momento. Preferible es que aparezca naturalmente, del mismo modo que se produce el movimiento de la sangre.

El camino recorrido es ya demasiado largo, y el sentimiento de la Humanidad está saturado de temores y de angustias. Los más aventurados exploradores que ha tenido la Historia llevaron tras su esfuerzo esa siembra ingénita en el hombre de hoy. Cuando la aventura no ha sido real, sino producto de imaginación, el hombre tampoco ha podido huir de la tristeza. Nuestro señor y amo Don Quijote, Guzmán de Alfarache, Hamlet, Fausto, ¿qué son sino pobres caballeros que a pie o en cabalgadura pasean a través del mundo su desconsolada tristura, riqueza que esparcen a los vientos y a la luz del día? Los otros, como Pizarro, Cortés, Soto, Magallanes, que recorrieron la tierra y las aguas del Globo en una hazaña sin similar por los tiempos de los tiempos, fuera de las alforjas de sus rocines o las bodegas de sus carabeles, ¿qué condujeron sino una angustia grande que pena parecía? Y éstos podían modificar las rutas físicas, conducir voluntades, abrir cauces desconocidos al

porvenir. Pero siempre lo mortal, predominando, se fundió con la queja melancólica del indio, cuya vida tampoco era feliz en este sentido.

La literatura española clásica acusa signos evidentes de pesadumbre y disgusto en el orden del sentimiento, heredados por la poesía contemporánea. Ya hemos visto los grandes rasgos que han influido para originar esa particularidad general que sitúa a la literatura española entre las más profundamente humanas: no menoscabo para ella, sino virtud grande, que se transmite a la poesía actual. Los sacudimientos en la vida política española, que han mantenido a la nación en constante vaivén de sobresaltos, como buscando un centro de equilibrio, que no ha encontrado aún, no han ejercido influencia alguna en esta particularidad de su arte. Por el contrario, parece que con el transcurso del tiempo ha ido adquiriendo éste forma más precisa, no obstante haberse registrado últimamente una euforia que desembocó en acontecimientos políticos como en ningún otro país de la vieja Europa.

Dos grandes líneas comprende la literatura española: la anterior al siglo pasado y la que surge en lo que se entiende por la generación del 98. Con ser abundante y siempre henchida del humano ardor que mana de todo el arte español, adolece aquella de grandes defectos, como el común de la literatura europea de su tiempo. Se ha dicho que el arte responde a innumerables facetas de la vida ciudadana, que anda y desanda conforme con el rumbo de la época. Trátase de un aserto acomodaticio bien visible, pero hasta el presente es el que ha prevalecido, modificado últimamente de acuerdo con las nuevas preceptivas que en materia artística han tomado cuerpo en la literatura mundial. La otra, hija de la cual es la generación hoy desarticulada por los acontecimientos que han trastornado la vida española en los últimos años, supo encontrarse a sí misma, trazando planos amplios de horizontes mundiales. La universalidad impresa en su obra se identificó con la cultura general de los pueblos civilizados, de los que pudo extraer nuevas normas de conducta y concepciones artísticas a tono con el nuevo pensamiento y los nuevos sentimientos.

La generación del 98, que inició el contacto universal, fué preparando un movimiento de alcances singulares, que había de manifestarse luego, como una consecuencia lógica, no en dos o tres poetas o escritores, sino en una veintena, cada cual más identificado con su pasado, pero también con el presente. La realidad brutal de los hechos aminoró la evolución de ese movimiento, que se puso a la cabeza de la juventud y clamó por una ayuda sin fronteras para el pueblo español acorralado. El mundo no respondió en la medida que el mensaje reclamaba, porque la convulsión revestía caracteres generales y el miedo y el terror pánico habían de adquirir en el transcurso de meses signos de catástrofe, pero escuchó la voz nueva que traía acentos de eternidad.

Lo que ha ocurrido después es tanto más triste cuanto que aun no se le ha puesto remedio, y los vientos son cada vez menos propicios al clima de libertad tan necesario para la creación de la obra de arte. La nueva literatura española, que arranca de principios del siglo con cuatro nombres sobresalientes por su obra profunda: Pérez Galdós, Miguel de Unamuno, Pio Baroja y Antonio Machado,

fué extendiendo su campo de acción hasta iniciar un movimiento renovador en la literatura peninsular que últimamente se plasmó con rasgos definidos. No interesa para el caso determinar si alguno de ellos no ha cumplido adecuadamente su cometido. La verdad es que cada uno introdujo una nueva modalidad en la literatura o la poesía, y que a medida que se iban acercando al pueblo dolorido estaban más cerca de sí mismos. Los nombres de contemporáneos que les han seguido son innumerables, y cada uno ha tratado de colocarse en la línea a que el tiempo obligaba. Su riqueza, tanto de fondo como de forma, no está aún suficientemente divulgada para que pueda apreciarse la profundidad de emociones con que cuenta la literatura española actual.

Desaparecidas las figuras representativas del movimiento literario iniciado entonces, la nueva generación presenta los valores más auténticos con que ha contado la poesía española. Si la guerra civil hubiera tenido otra solución, es probable que los poetas inmigrados se hubieran acercado más al sentimiento español, en desmedro del cosmopolitismo que, por contacto con otros pueblos, pone notas nuevas en su producción poética. Sin entrar en particularidades preferenciales con respecto a cuál es el mejor camino, es indudable que la poesía española actual se encuentra fuera de España. Sin dejarse llevar por un sendero exclusivamente españolista a la manera antigua, piensa en el mundo poéticamente, ensanchando la superficie peninsular a los cuatro extremos del Globo, a los que hace llegar esa cuerda dolorida del destierro que fué de incitación al combate hace tres lustros. De la profundidad que hay en toda esa producción que veinte poetas difunden por tierra extraña, habla eloquentemente la influencia que su contacto ha tenido con sus contemporáneos de todos los países que han aceptado o no emigrados.

De generación maldita trata a ésta olímpicamente Gregorio Oliván en su «Romancero de la Libertad», que hicieron conocer las prensas francesas, porque «cabe ser un gran poeta en la calma, pero luego de haber doblado el cabo de las tormentas. La savia y la miel exigieron antes el aguijón y el sol. La poesía épica, que así hubo de ser la nuestra, fué siempre política; social o religiosa desde Homero a nuestros días. Las grandes convulsiones sociales o nacionales, las revoluciones se hicieron y prepararon con versos tanto como con armas». «Ningún hombre verdadero cree ya en esa zarandaja del arte puro, arte por el arte mismo. En este momento dramático del mundo el artista debe reír y llorar con su pueblo... La creación poética es un misterio indescifrable como el misterio del nacimiento del hombre... Ni el poeta ni nadie tiene la clave del secreto del mundo—dice García Lorca—. Quiero ser bueno y siendo bueno con el amo y el filósofo, creo firmemente que si hay un más allá tendré la agradable sorpresa de encontrarme en él. Pero el dolor del hombre y la injusticia constante que mana del mundo, y mi propio cuerpo y mi propio pensamiento, me evitan trasladar mi casa a las estrellas. Yo soy español integral, y me sería imposible vivir fuera de mis límites geográficos; pero odio al que es español por ser español nada más. Yo soy hermano de todos, y execro al hombre que se sacrifica por una idea y nacionalista abstracta, por el solo hecho de que ama a su patria con una venda en los ojos.»

Esto, que podría ser el testamento del poeta granadino, encierra el sentido universal de la poesía emigrada, que es la síntesis del dolor traído desde lejos con perspectivas de emancipación, traído como bagaje, después de «un proceso duro—dice Oliván—, nacido bajo el signo de la protesta y del combate; sus supervivientes nadan a la desesperada en océanos de hostilidad, tratando de reunir los maderos para construir la almadia que les permita seguir su crucero heroico». Esa es la situación actual de los poetas desde el punto de vista particular, por falta de amparo y afecto, esparcidos en una siembra «rala y perversa por los más apartados recovecos del mundo». Tratan de dominar con sus cantos tempestades ensordecedoras. Errabundos, perseguidos «por la fuerza de la fatalidad y del mal que tratan de amordazarles, pero tan enriquecidos por la experiencia, el dolor y la sensación de la injusticia, que su voz será la más humana e inmortal del genio ibero».

La poesía peninsular vive, «aunque con la grandeza nostálgica de una jota que se pierde a la tarde en el monte. La unidad poética está en suspenso, ya que no la fuerza creadora. El Poema del Cid y el Romancero no carecieron de esa unidad». Producto de lo popular, el romance, tan completo y perfecto que caracteriza a la poesía española, pero que no se había repetido en su literatura después de la Reconquista, con los acontecimientos de la guerra civil adquirió «un conjunto más coherente, más vivo y épico que el que produjo la lucha contra los árabes. Porque ésta nos dió espacios de reposo, de convivencias con el enemigo, de floreo literario y asimilación y transfusión de influencias. Por el contrario, de 1936 a 1939 no nos queda el tiempo de respirar y nuestra obra poética es un grito colectivo de guerra, de vindicta; dramático hasta cuando hace humor; violento y a la cadencia del tiro de los cañones. El romancero de la guerra no tiene equivalente ni en nuestra literatura ni en las ajenas, y de su vitalidad, significación y valor poético no se han percatado todavía los críticos», concluye Gregorio Oliván.

La intervención del pueblo en esta contienda dió las más variadas tonalidades a la poesía, expresadas de distintas formas, pero todas ellas espontáneas y humanas, que hacen fracasar «todas las teorías formalistas, proclamando que la poesía es, ante todo, sentir hondo. Ella es también la sola popular, la que se graba en el alma de las gentes, se repite de boca en boca por tradición y sigue así, inmortal, el errar de las generaciones». Antonio Machado, que no aceptaba un arte para masas y se reservaba la libertad y el derecho de sifuar cada cuestión dentro de sus propios términos, ha significado que «la democracia española está en el pueblo; escribiendo para el pueblo, se escribe para los mejores». Existe en España un hombre del pueblo que «es al menos el hombre elemental y fundamental, el que está más cerca del hombre universal y eterno. El hombre-masa no existe; las masas humanas son una invención de la burguesía, una degradación de las muchedumbres de hombres». «La aclaración es tan voluminosa como esencial—dice Guillermo de Torre—: las masas, las que han dictado todo el arte inferior en España y en todos los demás países, son los rebaños de la burguesía y de la aristocracia degenerada, tanto como del populacho gregario. Pero éste posee sobre aquellos una gran ventaja: la de ser rigurosamente

intenso culturalmente, la de no estar averiado por el mal gusto y los convencionalismos. Si no experimentó apetencias de cultura es porque nadie se había cuidado de ponerlo en condiciones de ello.»

El hombre-masa no existe para los españoles, y esto forma parte de su propia personalidad. «Aunque el concepto pueda aplicarse adecuadamente a cuanto alcanza volumen y materia—añadía Antonio Machado—, no sirve para ayudarnos a definir al hombre, porque esa noción fisicomatemática no contiene un átomo de humanidad.» Cuando se le preguntó al poeta si debía escribir para el pueblo o permanecer encerrado en su torre de marfil, contestó: «Escribir para el pueblo. ¡Qué más quisiera yo! Deseoso de escribir para el pueblo, aprendí de él cuanto pude, mucho menos, claro está, de lo que él sabe. Escribir para el pueblo es escribir para el hombre de nuestra raza, de nuestra tierra, de nuestra habla, tres cosas de inagotable contenido que no acabamos nunca de conocer. Y es mucho más, porque escribir para el pueblo nos obliga a rebasar las fronteras de nuestra patria, y es escribir también para los hombres de otras razas, de otras tierras, de otras lenguas. Escribir para el pueblo es llamarse Cervantes, en España; Shakespeare, en Inglaterra; Tolstoi, en Rusia. Es el milagro de los genios de la palabra. Tal vez alguno de ellos lo realizó sin saberlo, sin haberlo deseado siquiera. Día llegará en que sea la más suprema y consciente aspiración del poeta.»

Este concepto del pensamiento español fué el que predominó en la lucha civil aun sin liquidar. Llevado hasta los más lejanos rincones del mundo por boca de la nueva poesía, va dejando un fondo de liberación en otros pueblos identificados ya con nuestra causa, que es la suya propia. La grandeza de ese concepto y el contenido de solidaridad humana que en él late ha concretado un ideal, que es el que fluye de esta contienda en que está envuelto el mundo, ideal que no pertenece a nadie exclusivamente, sino a todos los hombres. Los acontecimientos posteriores que degeneraron en la última guerra, no han arrancado testimonios de vigor tan íntimo como la liberación española. Probablemente se debe el hecho a la circunstancia de tratarse de una guerra en que la vida en su totalidad estaba hipotecada al minuto siguiente. Lo comprobable es que con el estruendo de las bombas de cinco toneladas en ningún pueblo de la Europa derrotada ha surgido una poesía con la fuerza que la de la emigración española. Es que los pueblos se han percatado de que sólo la justicia reclama la explosión de todos los entusiasmos y de las más íntimas emociones:

La poesía moderna, más que la antigua, bebe en general abundantemente en los manantiales del amor al prójimo, que debemos extender a todos los habitantes de nuestro dolorido suelo. Igual que los dolores del mundo nos son comunes, así se va haciendo común el concepto de humanidad y libertad. Se explica de ese modo que la causa ibérica, en su aspecto liberador, haya contaminado las conciencias con emociones de noble ternura y haya llegado a conmover los corazones sensibles, sin límites de fronteras. Cada época trata de dar a sus generaciones nuevos afanes renovadores de creación, de formas y expresiones artísticas, a fin de acercarnos a una perfección civilizadora.

En la poesía contemporánea hay una gran sobriedad de medios de expresión, que muestra el pensa-

miento en toda su belleza y profundidad, y no le interesa la anterior originalidad de la extravagancia. Si ciertamente la forma poética es la que distingue a una figura, no puede incurrirse en buscar en lo clásico sino lo fundamental, lo que no aminore la fuerza constructiva de lo nuevo. Antes que volver al terreno de las imitaciones, la poesía contemporánea trata de incrustarse en el fondo y no en la forma, imprimiéndole contenido mediante imágenes y no efectos plásticos. Los tiempos que corren obligan a una acción a tono con los acontecimientos, y el arte no puede escapar a la regla: ha de hacer palpitar el alma de los seres y de las cosas. De ahí que reclame libertad de expresión para que brote el verso en ambiente apropiado, no teniendo por dictador sino el torrente de la fantasía. «El poeta—dice Oliván—tiene menos recursos que el pájaro. No puede cantar entre hierros cuando aherrojan su pensamiento, ni puede ser siervo. Ha de cantar sin trabas y sin estorbos, sin esclavizar ni vender su pluma a ideas o sentimientos ajenos.» Su ley está en hacer poesía, que es la misión para que fué elegido, expresándose en ese lenguaje difícil, mas no complicado de lo bello.

Guillermo de Torre significa que no será aventurado adivinar cómo quedara registrada por los críticos del futuro la literatura que se produzca en los años venideros; «ostentará un rótulo idéntico en las historias literarias de todos los países»: el de literatura del destierro. La «única literatura del porvenir inmediato es la del destierro», pues si el hombre no resuelve el propio problema de la libertad para reintegrarse a su destino social con toda la responsabilidad presente y futura, «podríamos augurar que mañana todas las literaturas estarán en la emigración». Literatura desterrada es la española que va tomando carta de ciudadanía en todo el mundo civilizado. La lista de poetas y escritores españoles fuera de su país es tan asombrosa, que tanto europeos como americanos han acabado por percatarse de la inmensa fortuna creada por la península.

Parecería que antes que una huida en busca de refugio, es más bien una invasión lo que se ha producido, por las proyecciones que ese aluvión artístico ha adquirido, repitiéndose así el fenómeno que se operó inmediatamente después de la conquista de América. En aquel entonces los españoles trajeron voluntariamente a América con sus abominables prejuicios, la cultura española en cuanto tenía de creadora y fructificadora. Si aquel aluvión adquirió importancia en algunos pueblos, hasta el punto de que éstos han seguido las huellas del progreso literario alcanzado por la península, tanto después de la conquista como después de la independencia, la expedición intelectual que se vió obligada a huir de la barbarie en 1939, tiene significación mucho mayor y trae planos, fórmulas y estilos hechos para plasmarlos en sueño americano. De donde resulta que la cultura de los países que han acogido el arte y los artistas españoles prosigue a su vez la obra civilizadora que lo cavernario en España ha interrumpido.

Generación heroica, la que purga culpas de querer ser libre, y cuyo destino azaroso es dejar en el suelo de distintos continentes, diseminado en versos, cuentos y ensayos, el saber acumulado con la angustia de un destierro forzoso. Cada español traza planes futuros para el porvenir, especulando con un futuro incierto, pero seguro de una liberación que

le permitirá tejer el hilo de la felicidad. Los poetas expresan sus mismas emociones en forma alada, como Gregorio Olián describiendo el éxodo... «Camino de Francia va el hospital ambulante. Hombres sin brazos, sin piernas, mapa de horrores la carne donde el gusano de hierro de la metralla hizo avance y, solo, entre tanto muerto, vivo, un corazón que late para seguir maldiciendo al cobarde más cobarde que la Historia de los pueblos ha parido hijo de madre. Allí cayó en la cuneta para no más levantarse. Viajero: si vas a España y te acercas por Levante, busca una casa labriega perdida en los olivares. Con el humo del hogar se inciensan de paz los árboles y un gallo peleador luce el metal del plumaje cantando, cual yo cantaba, arma al brazo,

en el ataque. Si vas a España, viajero, vete a encontrar a mi madre y dile que llegué a Francia y que he logrado salvarme. No le digas a mi vieja que me has visto agonizante y, si más te preguntara, dale un beso de mi parte y apriétale bien los labios para obligarla a que calle. No le digas que me has visto, tirado aquí, desangrarme, sin que mi aliento postrero se pare a recoger nadie. Dile que abra bien los brazos y los cierre contra el aire, que allí me encontrará siempre espíritu para abrazarla. Dile que no llore ya; dile que ya no trabaje (que para aguardar la muerte con esperarla es bastante), y dile...—¡no puedo más!—dile... que... España ¡es muy grande!»

Campio CARPIO



NOTAS

ANHELOS DE SUPERACION HUMANA

Al prologar la obra más representativa del hoy olvidado Pompeyo Gener, «La Muerte y el Diablo», Littré decía de su autor que era un «amigo desconocido». Aludía el pensador positivista a esa convergencia de pareceres que existe y se desarrolla a través del espacio y del tiempo. Ciertamente, amigos desconocidos los hay por doquier: son los que, sin relacionarse, sin haberse visto jamás, marchan hacia un mismo objetivo, están impuestos de idéntica finalidad. Evidentemente, hay sus diferencias: dimanan del ambiente, de las costumbres, del temperamento peculiar en cada individuo, del grado de inteligencia, etc.

Se trata de aludir en estas líneas a la acción desarrollada, a las campañas emprendidas en favor de la paz. Pero puntualicemos ante todo que no nos referimos para nada a cierto *pacifismo* hoy en boga: «slogan» que sirve de señuelo, de banderín de enganche para la más baja política. El sentido que han dado o están dando a la paz quienes en este artículo se mencionan tiene un alcance fundamentalmente humanitario, adverso, por lo tanto, a las peculiares características que son norma de actuación en cualquier Estado, sea éste liberal o totalitario.

Entre los que mayor actividad han desarrollado en pro de una paz efectiva, basada en una concepción humanitaria de la sociedad, es ya sabido que se destaca Eugen Relgis. Dinámico, incansable, ha dado a luz libros, folletos, artículos. Y no solamente ha prodigado su opinión, el propio sentir, amasado con laboriosas reflexiones, sino que ha buscado, deambulando de acá para allá, el criterio de aquellos que ha considerado cerebros esclarecidos, poseedores de una conciencia liberal y con vasta influencia moral.

Del Uruguay, publicado por «Ediciones Humanidad», ha llegado un libro de Relgis. Su título es «Cosmometápolis». Reúne el libro un haz de pensamientos, de opiniones ajenas. Todas ellas tienen como norte la plasmación de una paz real. Para ello buscan su fundamento en una concepción humanitaria de la existencia. El autor del libro no se limita a presentar esas opiniones: sintetiza, aclara, apunta concordancias y discrepancias. Descuella el propio sentir, más allá en su amplitud de horizonte espiritual, de donde llegan en sus conclusiones la mayor parte de las asociaciones libres o de las aportaciones de tipo particular que en el libro se registran. Y es que Relgis plantea sus premisas partiendo de esa anarquía de que hablaba Paul Gille.

Evidentemente, las tendencias doctrinales cuyos puntos de mira describe y comenta Relgis, contienen ideas valiosas. Nadie que, en verdad, posea un espíritu liberal puede rechazarlas. Por ejemplo, en la «Unión Cosmopolita», de la que fué principal animador W. Ackermann, notamos que lo que en ella es norte, idea fundamental, es que «todo individuo tiene derecho a salir del Estado del cual le hace depender su nacimiento (como le es reconocido ya el de salir de la Iglesia donde sus padres le inscribieron). Los cosmopolitas—nacionales voluntarios—deben tener la libertad de circun-

lar, de establecerse y de trabajar en todas partes. No se puede imponer a nadie la obligación de conservar su nacionalidad de Estado».

En 1932 apareció en Francia un «Un Manifiesto de los Anacionalistas», los cuales, entre los que descollaba Lanti, empezaban por propugnar la difusión de una lengua internacional, el Esperanto. Acerca de ello comenta Relgis: «El anacionalismo, considerado por Lanti como una doctrina nacida del movimiento obrero esperantista, no puede identificarse con el internacionalismo. En su lucha por la conquista del poder político, los jefes proletarios tienen en cuenta el «material humano» de su propio país». Más adelante agrega: «Para los anacionalistas, la tierra representa una unidad, un todo que pertenece a todos». Hecha exposición de las teorías, Relgis expone su deducción: «Aunque Lanti combate la política de los dirigentes proletarios—que forman una «oligarquía burocrática» parasitaria—, ha hecho, a pesar de todo, un gesto político al proclamar el imperialismo esperantista y el exclusivismo anacional».

Hay también apreciaciones estimables en lo que se refiere al «Movimiento bahaíta», cuyas particularidades son glosadas en «Cosmometápolis». Los bahaítas son partidarios de una convergencia de objetivos más allá de las creencias religiosas. De ahí su llamamiento a los cristianos, musulmanes, judíos, indios y zoroástricos, «para unirse en una fraternidad que suprima el odio y los prejuicios» y que, al «cambiar los corazones y la vida de los hombres haga de ellos criaturas nuevas». Agrega que «unos partieron de la ciencia y otros de la ética. Los unos del postulado espiritual y los otros del materialismo. Pero la verdad suprema los une a todos en su eterna y poderosa luz».

Otro de los intentos de universalismo de sentido humanitario es el que lleva como distintivo «La Ciudad Mundial». Quería, su animador, Pablo Otlet, coadyuvar a la creación de una «Ciudad Mundial», elevada en cierto punto de la Tierra. En un lugar que sería extraterritorializado, esto es, substraído a toda dominación e ingerencia nacionales». Esta ciudad sería «un símbolo de la unidad y de la inteligencia entre los pueblos, y, al mismo tiempo, un instrumento práctico digno de las grandes obras elevadas por la solidaridad de los pueblos».

Destaca Relgis en su libro, dedicándole gran parte de sus páginas, la exposición y el análisis de las teorías de Henri-Léon Follin, nacido en París en 1866, y fallecido en Neuilly-sur-Seine en 1949. Expuso Follin durante una larga vida de actividad intelectual lo que llamó el «cosmometapolismo», que fundamenta sus principios en lo que define como «República Supranacional», y en lo que llama «metapolítica» y que define así: «Metapolítica: lo que sobrepasa el dominio de la política, transformándola; la indagación y el servicio del interés público fuera, por encima y más allá del arte y de la ciencia políticos. La metapolítica supranacional es la filosofía del interés público, que se eleva por encima de las naciones y caracteres nacionales, y que sobrepasa la política».

Parte Follin, en sus concepciones doctrinales, del individuo liberado de trabas, de prejuicios de toda especie. Así dice

en uno de sus libros: «La República Metapolítica Supranacional es una unión mundial de individuos contra las tiranías nacidas de la ficción política de los intereses colectivos nacionales y eventualmente internacionales (eventualmente en el sentido imperialista). Siendo puramente moral y espiritual, esta unión se sitúa fuera de las naciones y, por consiguiente, de las legislaciones nacionales e internacionales».

Mucho fué lo escrito por el fundador de la «República Supranacional». Poniendo atención, se hallan en sus trabajos ideas luminosas—bien nos lo demuestra Relgis en su libro—, conceptos que no puede desestimar el más intransigente de entre nosotros, los anarquistas; pero adolece también de no pocas ambigüedades, de facetas bastante confusas. Precisamente el escritor individualista Paul Bergeron, que fundó la revista «Les Vagabonds», y que sentía singular atractivo con respecto al modo de pensar de Follin, reconocía que, en verdad, se reprochaba al citado pensador, más que sus teorías, la manera de presentarlas. Decía: «Las envuelve con disertaciones filosóficas y a veces sofisticas». Aludía también a que adolecían de falta de conjunto y de cohesión, y de poca claridad.

El mismo Relgis, en la página 22 de su obra, escribe lo siguiente: «Los promotores de la Metapolítica y de la República Supranacional proclaman en el fondo ideas que—lo repetimos—saludan con júbilo los humanitaristas antiestadistas y apolíticos. Pero nos parece que el plan de la organización de la Metapolítica comprende también un grave error: el de creer que el Estado y sus «sostenedores», los políticos, podrían ser dominados una vez por «una organización de ciudadanos supranacionales» y dirigidos hacia ideas espirituales. De hecho, los políticos deben ser desechados como todo parásito».

Aunque ha habido quien ha querido asimilar, en lo económico, las ideas de Follin a las de Tucker, creo a éste más radical, en todos los órdenes, que el primero. En el número 26 de una desaparecida publicación libertaria francesa, «Le Reveil de l'Esclave», hay un artículo de Follin titulado «Respuesta a Manuel Devaldés», en el que leo lo que sigue: «He tenido siempre la intuición de la estructura económica y social natural, de la que forma parte la existencia de la propiedad y del capital; y porque he sabido adaptarme he logrado llegar a independizarme». Y, como la citada expresión, he subrayado otras del mismo trabajo que, si viniera el caso, darían margen a no pocas objeciones.

En suma, como ya he dicho al principio, el libro «Cosmo-metópolis» contiene, en sus 142 páginas de apretada lectura, buen acopio de ideas; de Relgis y de aquellos cuya aportación intelectual nos da a conocer. Ideas que, incluso aun no aceptándolas en todas sus partes, incitan a la reflexión, brindan documentación y abren nuevas perspectivas en la mente de todo aquel que, sin propensión autoritaria, sin sectarismo, marcha en pos de una paz asentada en un régimen de justicia, de fraternidad, de humanitarismo.

De las tendencias asociacionistas que señala Relgis, algunas han cesado en su actividad. No obstante, otras tendencias, otros sectores de opinión, tienden a manifestar su sentir. Afortunadamente, pese a la psicosis de guerra en que vivimos actualmente, muchos son, en todas partes, los que aman la paz y odian la arbitrariedad que supone todo autoritarismo.

FONTAURA



PATOLOGIA DEL PODER

En «The Listener», de Londres, semanario de la B.B.C., se ha publicado la siguiente crítica anónima del libro de Alex Comfort, ya mencionado en estas páginas, «Authority and delinquency in the modern state»:

«Cuanto mayor es el grado de poder, cuanto más amplio el trecho entre gobernantes y gobernados, tanto más intensa es la atracción de los altos cargos para quienes están inclinados a abusar de ellos, y tanto menor el sentido de responsabilidad que cabe suponer en el individuo». He aquí la clave de la tesis del Dr. Comfort, según sus propias palabras. Su libro es un brillante análisis de grandes sociedades centralizadas. En la primera de sus dos partes, afirma que las oportunidades que provee el control central—con sus instituciones administrativas y sus tropas coercitivas—para el ejercicio de autoridad, atraen al psicópata y a la personalidad antisocial. En las altas esferas encuentran la facultad de mandar sin tener que hacer el trabajo sucio de ejecutar órdenes; más abajo, los agentes ejecutivos y forzadores pueden manejar a la gente y abusar de ella sin hacerse responsables de las órdenes que con placer obedecen ellos mismos. Por añadidura, las pasiones de los hombres son dirigidas contra estereotipos en que seres de carne y hueso se convierten en representantes anónimos de diversos motes: Los Judíos, Los Comunistas, El Enemigo. El círculo de esta élite del Poder es un círculo vicioso, porque el afán de poderío se transmite sin cesar, y cuantos tienen autoridad se aferran al régimen en que prosperan.

¿Y por qué todo esto? El anhelo de poder es indudablemente engendrado por la familia de tipo todavía patriarcal, pero no es esa la totalidad del caso. En la segunda parte de su libro, el Dr. Comfort trata de la corriente paradoja de hombres y mujeres que, aunque podrían vivir de modo perfectamente social, viven de modo muy distinto, por haber sido atrapados en un aparato institucional, superimpuesto a la existencia y contaminador de la misma, que les impone una falsa apreciación de la naturaleza humana. Se da por supuesto que los hombres son predatorios, hostiles y vagos, y que el Estado es necesario, no sólo para organizar servicios tan sociales como el de Correos, sino también para hacer buena a la gente por la fuerza. En efecto, como apunta el Dr. Comfort, abundantes indicios tenemos ante los ojos de que la gente, en la relación personal de tú a tú, se muestra cooperativa, afable y llena de iniciativas en cuanto consigue una oportunidad. Y no sólo eso; esta honesta conducta es, bien a las claras, la que prefiere la mayoría de la gente en todo el mundo. Si queremos librarnos del desastre, menester es que exploremos las posibilidades de establecer oasis de vida social en los desiertos de la sociedad centralizada, con la esperanza de que se extiendan hasta que el desierto florezca de vida nueva, y de que, con la arena, desaparezca el Estado.»

Tal es la crítica del «Listener». Pero no estará de más esclarecer uno de sus puntos mediante un ejemplo de los mil que a diario nos ofrece la vida viciada del Estado. He aquí el título de una noticia publicada por un periódico de Londres el 29 de marzo, y referente a la guerra de Corea: «SEIS MIL ROJOS MATADOS EN SEIS MINUTOS». No fué cosa considerada importante, sino, al contrario, insignificante; el telegrama de Tokio, publicado a una columna en una página interior, pudo pasar inadvertido. Al periódico no le importaba, porque carecía de valor comercial. Lo interesante para la Prensa de noticias, no es que un perro muerda a un hombre, sino que un hombre muerda a un perro. Las matanzas de Corea no son novedades ya. Pero no es este aspecto del asunto el que queremos destacar, sino el implícito en la palabra «rojos». Si al tipo medio de lector inglés al londinense de la calle y del hogar, se le dice que seis mil personas de carne y hueso, con sus amores y sus anhelos de seres humanos, han sido matadas en seis minutos, se estre-

mece de horror; pero se le dice ahora que se ha matado a seis mil *rojos*, y se queda tan tranquilo como si se le dijera que se había matado a seis mil *robots* o a seiscientos mil demonios—en los que no cree—. Basta el mote de «rojos» —e igual daría el de «azules» o cualquier otro— si la propaganda de la guerra lo repite insistentemente durante unas semanas, para que tras él desaparezca por completo de la vista la gente a que es aplicado. Esta gente se ha convertido en un estereotipo de propaganda, en un símbolo, en un mote; se ha reducido a la nada. Y lo mismo ocurre desde el otro campo. Si dice la Prensa china «DIEZ MIL FASCISTAS IMPERIALISTAS MATADOS EN DIEZ MINUTOS», ¿qué chino se inmutará? ¿Quién se dará cuenta de que los muertos eran, también, seres humanos? Tal es el caso de proyección de odios, de concentración de voluntades y pasiones sobre el blanco de estereotipos ficticios, que presenta Comfort al estudiar la dinámica de la guerra y de la revolución. Los descubrimientos de Freud, de Adler, de Jung, que en la vida política son realidades muy viejas, retan al pensamiento político y le obligan a enmendar su antigua plana, tras ponerle en el pupitre este cartel: «Despacito, y buena letra».

José de LOSA



PANAIT ISTRATI

Eugen Relgis nos ha recordado aquí a su compatriota Panait Istrati, el extraordinario narrador. Leyendo sus recuerdos, se han despertado los míos. Fué Panait Istrati la gran sorpresa literaria de los años posteriores a la primera guerra mundial. Nuestra curiosidad por todo acento nuevo le vió llegar cargado de presentes imponderables. Sus narraciones, densas de pasión, de ímpetu, de fuerza y de ternura, maravillaban.

Maravillan aún. Circula por ellas la vida, fragorosa, de la mano del arte, de un arte novísimo, rico en matices. Leerlas, goce inédito cuando aparecieron, es todavía un goce.

Los parecidos que se le han supuesto a Panait Istrati con otros escritores no son completamente certeros. Acaso sea justo decir que se asemeja de modo señalado a Gorki. Pero no ciertamente al Gorki de los últimos tiempos, amanerado como los más amanerados escritores del siglo XIX. En todo caso, al Gorki primerizo, espontáneo y un poco primitivo, con esa primitividad que infunde a toda creación encanto perduradero. De todos modos, el parecido no pasa de lo aparente. En Gorki, aun en el primerizo, predominan siempre las tinieblas; en Istrati, al contrario, la luz. Se esfuma toda semejanza ante diferencia tan absoluta, tan radical.

No importa que las gentes que desfilan por las obras de uno y otro tengan modos de vivir idénticos. Están vistas de ma-

nera distinta. Muy originalmente por el Gorki espontáneo de los primeros tiempos; con originalidad no menos rotunda, pero diferente, por el escritor rumano.

Hecho un análisis minucioso, se vería igualmente cuán lejos se halla Istrati de los otros dos escritores con los cuales se le empareja. Jack London es más ingenuo; José Conrad, más complicado. Una misma fuerza palpita en los libros de todos ellos, plena de encanto primigenio. Pero la vida de cada uno, hija de distinto ambiente, ha dado a esa fuerza formas en todos conceptos desemejantes. Parecido, en último extremo, el que se encuentra en ellos, aparente. En lo íntimo, diferencia radical, toda vez que una originalidad inconfundible surge en sus obras por modo avasallador.

Intentemos una lectura detenida de cuatro libros característicos de esos cuatro autores. En seguida se nos mostrará, en la extrema linde, cuán diversos son los senderos que recorren, qué manera tan distinta tienen entre sí de ver las cosas, los hombres, los paisajes, la hondura de abismo que es la psicología de cada criatura. Sean esos libros *Los ex hombres*, de Gorki; *El negro del Narciso*, de Conrad; *Colmillo blanco*, de London; *Presentation des Haidoues*, de Istrati. Son característicos. Prevalen en ellos las fuerzas elementales. ¡Cuán distintos, sin embargo!

Gorki, eslavo, estudiando almas eslavas, nos da de ellas, al parecer, cabal reflejo. Un ex hombre de nuestras latitudes es incapaz de todo, tanto del bien como del mal. Un ex hombre eslavo, tal como Gorki lo describe, aún es capaz del crimen. ¡No nos fiemos demasiado de esos ex hombres!

Conrad, andariego impenitente, como ha visto más gentes y tratado criaturas de toda índole y naturaleza, no es solamente más complicado, sino también más contradictorio. Y ésta es su grandeza. Una lógica igual, ante tan diversas pasiones humanas como ha observado en lucha perenne, sería falsa.

London posee mayor abundancia de ingenuidad que todos. Vivió mucho en plena naturaleza. Sus criaturas, sencillas hasta en la maldad, tienen una transparencia luminosa. Con una mirada inquisitiva descubrimos todo lo que hay dentro de ellas.

Istrati, que ha recorrido los países viejos del Oriente cercano, que ha tratado hombres, en muchedumbre, de esos países, diferentes en todo de los que conocemos, nos da de ellos una visión nueva, recién nacida, tumultuosa y admirable. Son hombres, como los presentados por los otros tres autores, primitivos en cierto modo, pero, como hijos de otro ambiente, como desarrollados en otro medio y otras circunstancias, como herederos, además, de un pasado distinto, viven en las páginas de sus libros una vida insólita para nosotros, atractiva, atravesada de continuo por una luz que pone en todo matices sorprendentes, de pasión, de fervor, de impetuosa y encendida emoción.

La psicología de los ex hombres gorkianos, de los marineros del «Narciso», de los hombres de quienes huye «Colmillo blanco» y de los «Haidoues» es, como elemental, parecida. Ahondando en su más recatada profundidad, empiezan a surgir las diferencias, la radicales desemejanza. Los acerca, en apariencia, su común primitividad. Los separa, en la realidad auténtica, el modo de reaccionar, contrario, diverso, en todo lo que es esencial, primordial.

En cuanto al arte de los cuatro autores, también es distinto. Espontáneo en todos, ingenuo, descuidado al parecer, pero trabajado con pasión, hasta extraer de las palabras su más rica virtud, tiene cierta semejanza exterior fácilmente confundible, pero también un ritmo íntimo que lo aleja por caminos personales, originales, hasta tal punto que, con sorpresa, llega a descubrirse que nada hay menos igual en cuanto se ha escrito en los últimos tiempos.

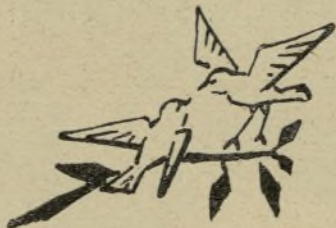
En este terreno, Istrati ha traído al caudal literario un tesoro magnífico de imágenes recién creadas, de luminosidad en la expresión, de brillo pristino en el párrafo corto y certero. Podían no decir nada sus narraciones acerca de los hombres. Pasarían igualmente a la posteridad por la extraordinaria ri-

queza de su arte expresivo. Como, además de éste, lo que atañe a los hombres no ha sido olvidado, antes bien es lo primero que preocupa al autor, tienen asegurada doble resonancia para el futuro, de la cual empezaron a gozar en cuanto aparecidas con sobrada justicia: una por el arte, lo grado en todo momento, otra por su densa humanidad, palpitante y estremecida. No hay muchos escritores en nuestros días que infundan tanto calor humano, que es el que más calienta, a sus relatos. Un vigor, un ímpetu, una fuerza primigenia circulan por las páginas de Istrati, llameantes de pasión por todo lo que los hombres son y representan, henchidas de comprensión para sus defectos y sus virtudes, que, en la extrema hondura del análisis, no son tales, sino, sencillamente, cualidades humanas, nada más y nada menos que humanas. La maldad y la bondad se ayuntan y conviven en una misma alma, sin que por ello esta alma sea defectuosa. ¿Por qué había de serlo? Una literatura anodina ha infectado el ambiente con creencias superficiales sobre el particular. Libros como los de Istrati vienen a acabar con esa falsedad. El hombre entero y verdadero no es malo ni bueno, sino ambas cosas a un mismo tiempo, según sean los impulsos que le obliguen a obrar. Puede una acción humana producir bien en un caso, y mal en otro. La acción, sin embargo, es la misma. Puede la misma acción, en otras circunstancias, producir bien y mal conjuntamente. Istrati ha visto a los hombres así, que es como son, y así nos los presenta, con un arte singular y maravilloso. De aquí lo agríduce que son sus narraciones, como todo buen fruto.

Istrati es un primitivo sabio en todas las experiencias acumuladas por los siglos. Con el encanto, además, de que esta sabiduría es inconsciente. Por ser inconsciente es, como todo lo inconsciente, confusa y enorme. Pero la enormidad y la confusión, atravesadas por la luz oriental que guarda Istrati en su retina, se aclaran y nos muestran sinnúmero de horizontes poco frecuentados por nuestra mirada. Su pensamiento, agilísimo, siempre vigilante, ahonda en todo, hombres, cosas y paisajes, pasiones, impulsos y tendencias instintivas, hasta extraer de ello su significación más honda y más pura.

Los lectores atentos han saboreado ya la belleza y la grandeza impetuosa de las narraciones de Istrati, recibidas por ellos con alborozo. Ahí están, hasta para los lectores poco atentos, esperando que se asomen a ellas. No son frecuentes libros de tan alta valía. La emoción estremecida y fervorosa que en ellos palpita, su arte logrado y certero, la fuerza primitiva y magnífica que atraviesa todas sus páginas, son valores que merecían la acogida alborozada de los lectores atentos, y que harían, de los poco atentos, otros hombres. Por poca madera que hubiera en ellos para ser otros. Ver vivir hace vivir. Hasta a quien se resiste a vivir. O hasta a quien no acierta a vivir.

Antonio LAFUENTE



EL SECANO PATRIOTERO

Hace siglos que los bandeirantes de todas las camadas, vienen atufándonos con el humo en forma de cuento de Mao-Tse-Tung o chino, de que España es un secarral pardo y desolado, en el que ni las cabras encuentran un brote de yerba, para apagarse la sed de la fauce ardida. Patraña burda es todo ese solfeo. En España no sobra que beber, pero hay el necesario para no convertirse en una rana. Lo que precisa es administrar bien el disponible. Eso es.

El secano son los predicadores de caballares apocalipsis. No oigo ni leo un discurso, que no sea de los que se hacen raptando barbas primales; y un fonograma o repetición tediosa del célebre «Grande es Dios en el Sinaí» del célebre mostachón de Utrera, Emilio Castelar, canario que cantaba «Rigoletto», pero que engullía como un buitre. Sí, muy grande es Jehová en la nube, sobre todo de las tabernas, cuando no os vibra a los vagos que en ellas tribunáis, un rayo que os parta la cachucha, malastrados caldeos de cuchara y caldero.

Los comunistas le tocan la guitarra en la reja, para ver si pueden rajarlo, a Moscú. El socialismo corteja, a los propios efectos, al Garden Labour Party inglés, de blindada bolsa, como sus acorazados. Y los republicanos van tras del salmuerón de la maquillada Greta Garbo, que es ya la Revolución Francesa. No sé cómo los que escuchan tanta música celestial a esos musicantes, no les contestan con la cambronnada de Jesús en el madero, al irle Franco con la gaita gallega de la Cruzada: «¡Anda y que te dedeticen!»

Nada más algún venerable anciano como Carsi, nos invita cueradamente a estudiar nuestra geología; y los obreros, que no aspiran a gobernar filoxerando el País, hacen a nuestros ocios caimanes la prudente e insistente llamada de «¡A la tierra! ¡A la tierra!» Era adonde con una azada en la mano nos quiso en balde enviar Julio Senador.

Me duele el hígado, de tanto desmentir, que mi altozano aragonés sea una bola de billar, por lo dura que tiene la mioja y lo pelado de su tozuelo tozón. La estepa monegrina, la de la Violada, la de las Bardenas del pastoreo navarro y otras Tebaidas de la mística ascesis, las han hecho los frailes y los caciques y no la Naturaleza. La Violada no lo es por el arado; y así está como está. Monegros significa montes negros de vegetación. Si hoy padecen alopecia y están calaverosos, es porque por ahí ha pasado la langosta de corona y coronilla, tonsurándolo todo. De las Bardenas se podría hacer una barbería de azafrán, azahares, jazmines, higueras y limoneros.

Pero ¿qué hacer, si ni los geógrafos que en el plantel de párvulos ponen bajo la barba la bacínica a nuestros meoncitos, se han enterado aún de que la Ibérica no es una cordillera, sino un sistema de polinclinales, en que se destrenza nuestro recio tronco matricio?

Aragón es una fosa tectónica, en la que vierten sus aguas dos docenas de ríos del murallón pirinaico central. Los tableros orientales castellanos le envían igualmente, en prueba de cariño, una red de venas fluviales, mal extricada aún. Y hasta el cordel costero catalán se desangra para fertilizar y embellecer a quien no se lo agradece, cubriéndose de verdurama y trocándose en un totoánuo Fructidor.

Pues ¡ni por esas! Ni modo de que aprovechemos renta providencial tan fabulosa y tan milagroso maná, bendición del cielo, giriendo sabiamente el copioso regadío, imitando lo que chinos, egipcios y babilonios hicieron va para cuatro mil años. Esto es, empantanar los arenales respectivos y construir embalses, presas, diques, vasos, tazones, cequiales, cenias y arteriolas, que cumplan la obra de misericordia de servir líquido al surco que la sitibundez abrasa. Como nos enseñaron inútilmente los romanos en Lérica y los árabes en Granada, dotando a esta última de una vega, que alimentaba a cuatro millones de habitantes.

Pero, es más cómodo rezar a Dios y no dejar vivir ni a

Dios en torno nuestro, dedicándonos a la conquista, robándole las patatas al prójimo y yéndonos luego, de tuna primero, y después a la oración y al sermón.

Contra lo que la hidrología nos manda, lo que hemos hecho siempre, ha sido favorecer la inundación, arrancando las pérgolas, teorías y galerías de arbolado, que entoldaban nuestras riberas, que es como invitar a las ciegas fuerzas naturales, a que nos dejen sin una col.

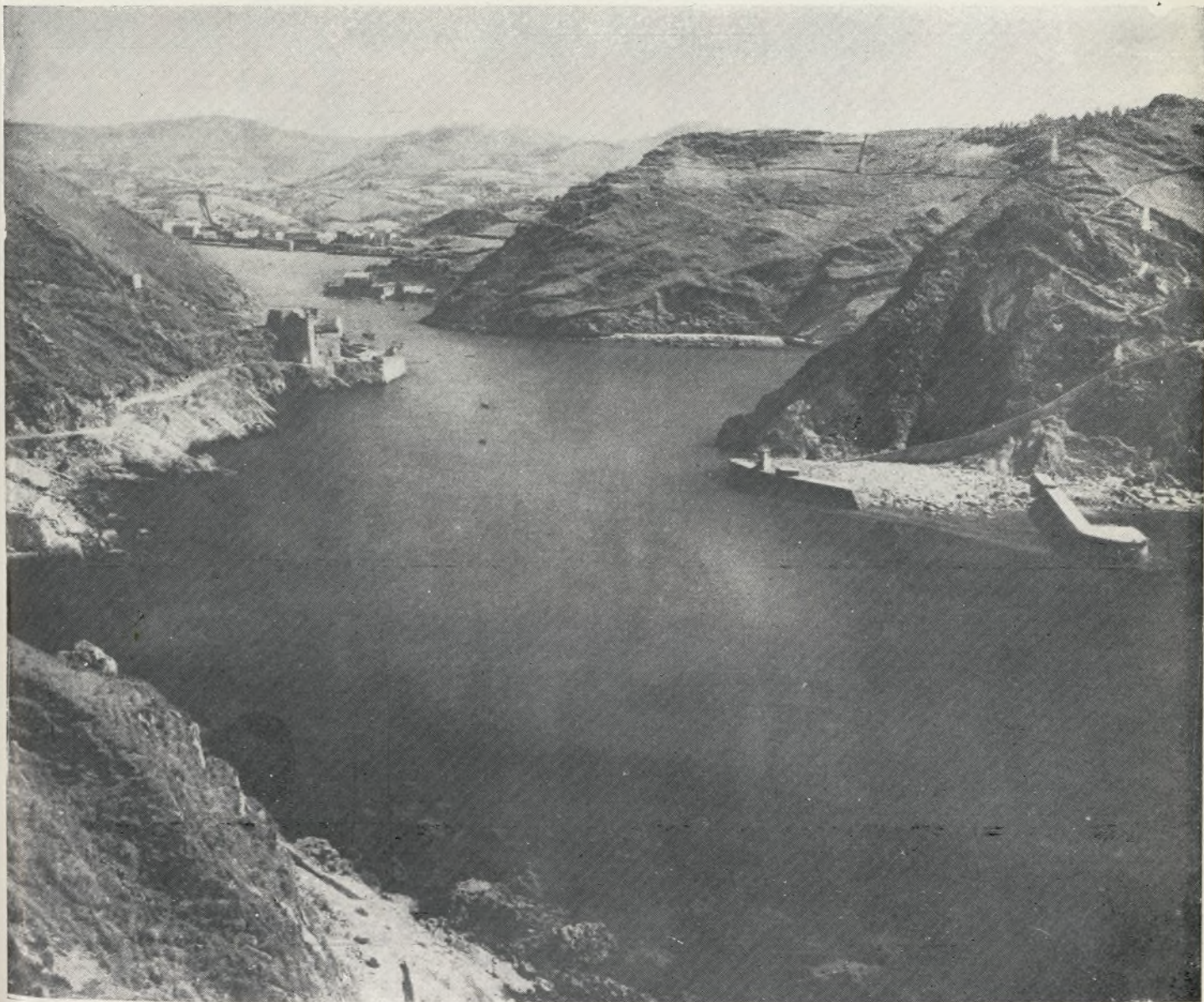
Con eso, y con manidas retóricas, estuvimos años y años llamando a la catástrofe. Y ya la tenemos aquí. No somos

ni un cero a la izquierda en los mundos de nuestro Génesis y nuestra propia creación. Politicatrónes y militronchudos, curianas y cacicones, nos han tirado a la cabeza la casa en ruínas. No nos quedan de su bella planta más que las piedras. Pero, no tengáis cuidado. Ya se las comerán también. Les sobran para ello tragaderas. Y estómago para digerir, guisándose los Toros de Guisando.

Angel SAMBLANCAT



EL ALMA ARTISTICA DEL PAISAJE ESPAÑOL



Ayuntamiento de Madrid. Entrada del puerto de Pasajes (Guipúzcoa).



NUESTRA PORTADA

Claridad ambiental, ropa blanca, agua transparente; luz del espíritu, piedras enjovadas. Tales la periferia, la Universidad y la Plaza Mayor. Tal Salamanca.

Las aguas del río Tormes discurren mansas y en espejo. Los monstruos de Falange, los curas y los profesores serviles, no resisten observarse en ellas; porque, justicieras, les devuelven la faz en capricho goyesco.

Las sombras de Luis de León y de Unamuno destacan en aguafuerte. Menos altiva, la Universidad minimiza a la Catedral. El cirio palidece ante la luz de la inteligencia, recia y clara como el ambiente de Castilla.