

SETIEMBRE

DESPLEGADO

1932

CURSOS y CONFERENCIAS



SUMARIO:

JUAN MANTOVANI — INTRODUCCIÓN FILOSÓFICA A LOS ESTUDIOS PEDAGÓGICOS: VIII. *De la desintegración a la plenitud humana. Estado actual del Problema Pedagógico.*

FRANCISCO ROMERO — NOTA SOBRE LAS CLASIFICACIONES DE LAS CIENCIAS.

AUGUSTO BUNGE — LA REVOLUCIÓN RUSA: V. *La segunda revolución agraria.*

LUIS REISSIG — ANATOLE FRANCE: II. *Los cuentos de mamá France.*

ANGEL VASSALLO — EL SECRETO DE ESPINOZA.

ANÍBAL PONCE — DE UN LIBRO INÉDITO.

AÑO II

NUM. 3

Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores

SECRETARIA: BELGRANO 1732

DESPLEGADO

BUENOS AIRES

DESPLEGADO

ESPASA-CALPE. S.A.

tiene en venta las siguientes obras:

Obras Completas

de JOSE ORTEGA Y GASSET

Magnífico volumen de 1500 páginas, en el que se contiene toda la obra escrita hasta ahora por el ilustre escritor español

Precio: \$ 27.50.

Historia Literaria de Europa desde el Renacimiento

por PAUL VAN TIEGHEM

Precioso compendio, rico en datos y seguro en el juicio, realizado con una clara habilidad didáctica, que constituye una excelente obra de estudio y de consulta

Precio: \$ 4.—

Manual de Historia Comparada de las Religiones

por el Dr. P. GUILLERMO SCHMIDT

Brillante y completo resumen de los profundos trabajos de este gran especialista sobre el origen y desarrollo de las ideas religiosas

Precio: \$ 4.—

Amiel

por el Dr. GREGORIO MARAÑON

"Un estudio sobre la timidez" subtítulo, el autor a este profundo y bello trabajo biográfico sobre Enrique Federico Amiel

Precio: \$ 3.—

De venta en:

ESPASA-CALPE S.A.
MONTEVIDEO 22 BUENOS AIRES

y en todas las principales librerías.



CURSOS Y CONFERENCIAS

DESPLEGADO

AÑO II. — No. 3

Setiembre de 1932

Buenos Aires



Introducción Filosófica a los Estudios Pedagógicos

Por JUAN MANTOVANI

VIII

DE LA DESINTEGRACION A LA PLENITUD HUMANA. — ESTADO ACTUAL DEL PROBLEMA PEDAGOGICO.

Afirmábamos en la clase anterior que a una época nueva, para serlo, le correspondía una nueva vida humana y que a una nueva vida humana le corresponde una nueva concepción antropológica.

Nuestra época, que asiste a visibles cambios en el orden social, económico y político, vive la honda ansiedad de un hombre nuevo. Asiste, en rigor, a la elaboración de una nueva concepción antropológica. Por esto se ha dicho, anteriormente, que la "antropología filosófica", no es sólo el nombre de una disciplina que se está estructurando, sino una aptitud de nuestra época. Precisamente, el hombre quiere saber de sí mismo cuestiones fundamentales. En una palabra, el hombre quiere saber lo que él es.

Cada sistema pedagógico responde a una concepción antropológica. Por esto el concepto de la educación varía en cada época y en cada cultura. Es evidente, que siendo distinto el modo de concebir al hombre, debe ser diverso también el modo de concebir su formación.

Crisis actual de la pedagogía

Las anteriores consideraciones llevan a una reflexión, a un interrogante. Frente a las actuales direcciones antropológicas, y a los distintos aportes de las ciencias particulares en torno del hombre, cabe preguntar: ¿cuál es el estado actual del problema pedagógico?

Sin duda alguna, las alternativas del campo cultural se reflejan hoy, nítidamente, en el campo pedagógico. Asistimos a una crisis de lo pedagógico. Entendemos por tal, no a una actitud escéptica, infecunda, sino a la posición que adopta un problema que se encuentra colocado en el punto mismo de una encrucijada. Una concepción del hombre que va perdiendo vigencia y aceptación y una nueva concepción que cada día se impone, determinan, inevitablemente, una nueva teoría educativa. A la nueva visión antropológica, le acompaña, correlativamente, una nueva concepción pedagógica. Se trata así de una crisis fecunda, anticipación de renovaciones y adelantos.

Hay crisis en la historia, en el momento en que los valores tradicionales están en quiebra, y los valores nuevos aún no están afirmados. Instante de imprecisión. Al mismo tiempo que ocurre una decadencia se asiste a un nacimiento. Por eso, asistimos, en lo pedagógico, a una crisis fecunda. Ella se manifiesta en dos aspectos que es posible descubrir en el panorama de nuestra época: la educación tradicional apoyada en una concepción antropológica que desemboca en la desintegración del hombre, y la nueva educación que se inspira y busca fundamento en una concepción integral, en la plenitud humana.

La pedagogía tradicional que inspira en gran medida la educación reinante en nuestra época, está ceñida a envejecidas tablas de valores que determinan una visión desintegrada del hombre. Se apoya en una concepción parcial del mismo, donde sobresale casi con exclusividad el orden intelectual. Para

cultivar este orden, la pedagogía tradicional apela a técnicas y rígidos mecanismos didácticos — resabios mezclados de herbartismo y positivismo — que ahogan lo auténtico y personal de cada ser que se educa y del que está señalado para ser educador. Fomenta así una vida desarraigada, mecanizada. La educación auténtica nunca puede ser menos que vida. Ella misma debe ser vida real y más aún, vida superior, cultural. Un racionalismo todopoderoso asfixia lo que hay de hondo y pleno en el hombre sometido a las directivas de la educación tradicional.

La educación nueva se inspira en nuevos valores. Se nutre de nuevas substancias espirituales. Apóyase en ansias de totalidad y plenitud; en una estimación equivalente de los valores vitales y de los valores espirituales; en una dirección antropológica que muestra al hombre en unidad integrada por vida y espíritu, admitiendo la ley propia de cada orden, pero sin que se los conciba separados, irreductibles, sino con afanes de recíproca penetración. Conducen así estas concepciones a una pedagogía movida más que por resortes técnicos, por principios de libertad. Va más allá de la cultura puramente intelectual, desvitalizada, apoyada exclusivamente en el saber y en el desarrollo de los medios para alcanzarlo. Se dirige a la afirmación, en la primera edad, de los valores primigenios necesarios para el desarrollo del ser psico-físico, que servirá más tarde de asiento para la estructuración de la personalidad.

De la unilateralidad a la plenitud humana

La crisis pedagógica actual se manifiesta en un complejo proceso. Se presenta como un esfuerzo para destruir y construir a la vez nuevos medios y nuevos efectos formativos, derivados de la necesidad de responder a un nuevo fin, que es el hombre pleno que está forjando la aptitud antropológica de nuestra época.

Se quiere pasar del mecanicismo tradicional que todo lo analiza mediante esquemas de la razón a una configuración orgánica de la vida, es decir, superar los resultados del intelectualismo unilateral con una aprehensión plena de todas las fuerzas humanas; de la desmembración y descomposición en partes de la vida a la totalidad vital. Se quiere superar lo artificial abstracto por la naturaleza originaria y el espíritu au-

téntico, no separados, sino mutuamente penetrados y con el predominio de cada orden según la edad. Así predominio vital en el niño; predominio sentimental, intuitivo e ideal en el adolescente y el joven y predominio espiritual en la juventud madura. Se anhela sustituir la reproducción constante por los poderes creadores; el esquematismo conceptual por la plenitud de formas.

En síntesis diremos que la crisis pedagógica actual es un esfuerzo claro y efectivo por pasar de la parcialidad a la totalidad, de la desintegración a la plenitud humana. Se quiere restituir sus derechos a la *vida plena*. Tales son los valores y el ideario de la nueva educación.

Figuras filosóficas como las de Dilthey, Nietzsche, Paul de Lagarde, Langbehn, Simmel, Scheler, Heidegger, Ortega y Gasset, Spranger, Wyneken y otros ejercen poderosos influjos en amplios círculos de la pedagogía moderna. Merced a ellos se dilata el campo visual de la pedagogía. Ya no puede sostenerse circunscripto a preocupaciones y menesteres estrictamente intelectuales. La educación no es, por esto, hoy concebida como fomento del orden intelectual. Educación es educación del hombre, y por tanto de un ser primariamente psico-físico, es decir, individualidad psico-biológica, y más tarde ser individual que ingresa a los distintos campos de la vida social y de la cultura para devenir *persona* que es el hombre convertido en ser auténticamente "humano".

La tendencia atómica redujo toda la realidad a individualidad: átomo en la física, elemento psíquico en la psicología, palabra en la gramática, individuo en el derecho natural. También en pedagogía se habló de individuo. La educación era el desarrollo psico-físico del ser individual. Era el desarrollo del cuerpo y el alma de una individualidad humana. Y el individuo a la vez era, tanto un ser físico como un ser psíquico visto como una suma de funciones. La educación, en rigor no era sino una adición de educaciones: intelectual, moral, estética, cívica, física, religiosa, etc. Es decir, franco y resuelto proceso de análisis y descomposición, de cuyas partes a veces una era la preferida; generalmente, la educación intelectual. Tal era el esquema de la pedagogía *atomística* tradicional.

Pero nuestra época ve el problema de modo distinto. Cada ser no es un individuo aislado y autónomo. El hombre

auténtico es aquel que supera la mera individualidad biológica y trasciende hasta la comunidad cultural. La educación, en su elevado sentido de formación, es la realización del individuo en la comunidad. Es la formación del individuo socializado, y vinculado a los valores objetivos de la cultura. En una palabra, la formación de la *persona*. De donde resulta que el ser humano tiene sentido y significado no en el aislamiento individual, sino en la convivencia con sus semejantes y en sus conexiones con los valores del reino cultural.

Hugo Gaudig, representante destacado de la corriente contemporánea denominada "pedagogía de la personalidad" ha llegado a la fórmula capaz de evitar la pedagogía estrictamente individual o social. Ofrece el concepto de la *personalidad* como el ideal de una educación que desenvuelve los poderes privativos en la comunidad y aumenta la fuerza y riqueza de ésta por los aportes de cada individualidad. Ve en la personalidad la superación de la concepción individual y social de la vida. Ella comprende, a la vez, al individuo con todos sus poderes particulares y a la totalidad de los fenómenos culturales. La idea de personalidad, haciendo centro en cada uno de nosotros, nos conduce, centrípetamente, a lo más hondo de nuestra intimidad, y nos eleva, centrífugamente, por encima de nosotros, al reino de los valores, al mundo de la cultura. Aparecen así para Gaudig, de una parte el *microcosmos* del individuo, y por otra, el *macrocosmos* de la vida cultural. La relación de estas dos totalidades crea la "personalidad", donde se conservan las fuerzas primarias del individuo y se recibe el influjo de diversas normas espirituales objetivas. "Personalidad — así la define — es el hombre poderoso por sí mismo, concentrando las fuerzas de su naturaleza para la realización del ideal de su individualidad, determinándose por sí mismo libremente en todos los dominios de la vida."

Con este ideal de personalidad no se corre riesgo de caer en extremismos dañosos. Por un lado, contra el individualismo material que conduce a la "*descomposición de las masas*", haciendo de cada ser átomos autónomos, inconexos y desvinculados entre sí, y por otro contra todas las formas de *gregarismos* que llevan a la *cultura de masas*, sin posibilidad de que sobresalgan los valores personales que si eleva al ser individual eleva también al conjunto social frente a estas unilateralidades, Gau-

dig sostiene: "En la personalidad se eleva la individualidad... llega el hombre a su verdadero ser, a la realización de lo que hay de valioso en él. Lo que él es, llega a ser con el auxilio de los demás, pero no por los demás sino por si mismo. . ."

Pedagogía globalizadora

No causa extrañeza que la nueva educación apoyada en direcciones filosóficas nuevas tenga también cierta originalidad en el lenguaje. Nuevos conceptos suelen determinar nuevas formas expresivas. Vida, vivencia, persona, educación plena, desarrollo creador, comprensión, estructura, esfuerzo totalizador, son conceptos que ya han invadido el campo de la pedagogía y constituyen bases firmes para elaborar sobre ellos una concepción orgánica de la educación. No puede escapar la pedagogía al sentido totalizador con que las filosofías como las ciencias actuales interpretan la realidad. (1) La pedagogía ha salido en busca de *estructuras, totalidades y vivencias* de orden humano para apoyar sus instrumentos y formas de actividad. Se respira un clima filosófico favorable a las concepciones totalizadoras que impresionan los trabajos pedagógicos. La teoría de la globalización de Decroly, por ejemplo, es una prueba de ello. Constituye el esfuerzo de mayor éxito en ese sentido, y ha realizado con el método de los "centros de interés" la globalización en el orden didáctico (2). Decroly responde como pedagogo innovador a un rasgo general del pensamiento de nuestro tiempo. "Es probable que Decroly, — dice Teodoro Causí — a pesar de ser un hombre de gran cultura y de bagaje científico muy moderno, no conociese los fundamentos principales de la nueva psicología cuando concibió su teoría de la globalización, o que, aún conociéndolos, llegase a sus conclusiones independientemente de los psicólogos de la estructura; pero sea de ello lo que quiera, lo evidente es que entre ambas teorías, de lazos tan aparentemente débiles, hay un estrecho parentesco de tal manera, que ambas vienen a concurrir en un mismo punto y se sirven de confirmación y de prueba. La psi-

(1) Véase a este respecto el trabajo "Vieja y nueva concepción de la realidad" de Francisco Romero publicado en el número anterior de "Cursos y Conferencias".

(2) Véase "La función de globalización y la enseñanza" por Ovidio Decroly. Edición Revista de Pedagogía. Madrid.

cología de la estructura es, si no nos equivocamos, el fundamento psicológico de la fecunda teoría de la globalización con que Decroly ha venido a enriquecer la pedagogía contemporánea" (3). *El método de proyectos*, de origen norteamericano, responde a las mismas direcciones totalizadoras, aprovechando situaciones concretas. Se trata de actos problemáticos llevados a completa realización en su ambiente real. Por ellos se intenta producir en la escuela situaciones iguales a las que ofrece la vida. Es un método natural, vivo, real (4).

La práctica pedagógica asiste a un cambio decisivo, derivado de la fundamentación teórica. A un atomismo didáctico, constituido por una suma de actos sucesivos en el proceso de la enseñanza le sucede un movimiento vivo de espontaneidad y realidad; fenómenos y actos en su plena existencia y significación. Se adoptan métodos naturales de lectura y escritura y métodos globalizadores y concretos que sirven para expresar estados vivos y no formas abstractas del ser que se educa.

Subsuelo filosófico de la nueva educación

Paralelamente al nuevo clima cultural se trata en el campo pedagógico de aproximar la escuela a la vida, mediante una educación concreta, real. Se vive pedagógicamente, un anhelo hacia la vida plena, donde estén presentes las formas racionales de la vida reflexiva y las formas primigenias de la vida espontánea.

Asistimos hoy a una lucha pedagógica entre los partidarios de la supervivencia de la escuela intelectualista y los amigos de la escuela renovada. Aquellos suelen, más que sustentar su propia construcción, atacar el movimiento nuevo. Prueba de ello es que no han hecho una crítica doctrinaria fundada a la educación nueva. Como alguien lo ha dicho la escuela intelectualista se hunde más que por la fuerza del ataque de sus detractores por la inconsistente defensa de sus partidarios.

El movimiento de la nueva educación es firme y vigoroso. No vive en el vacío. Se apoya en el nuevo clima cultural y en la nueva concepción del hombre. Trabaja decididamente

(3) Teodoro Causi "La globalización de Decroly y la psicología de la estructura" Rev. de Pedagogía. Núm. 103. Madrid — 1930.

(4) Véase: "Método de proyectos" Ed. La Lectura — "El método de proyectos" por Fernando Sainz. Ed. Revista de Pedagogía. Madrid.

por superar la desintegración del hombre en que se apoyó la escuela tradicional por la plenitud humana que postula el pensamiento más reciente de esta época.

La lucha entre la desintegración y la plenitud del hombre, tema central de la antropología filosófica actual, constituye el subsuelo filosófico de la nueva educación. Integran a ésta centenares de corrientes teóricas y millares de ensayos experimentales, de las más diversas fisonomías y hasta de los más opuestos sentidos. Sin embargo, en mayor o menor grado, todos se dirigen a fomentar por medio de la educación la nueva imagen humana.

Viejas y nuevas concepciones sobre el hombre

Habíamos esbozado este tema en la clase anterior al tratar el alcance de la antropología filosófica y sus aportes al problema de la educación. Ahora, para comprender esa lucha en contra de la desintegración y en favor de la plenitud humanas que constituye el subsuelo filosófico de la nueva educación, debemos referirnos a las viejas concepciones sobre el hombre que lo redujeron a aspectos parciales de su verdadero ser y a las nuevas ideas sobre la esencia del mismo. Claro está que la comprensión de esta lucha marcará derroteros muy claros a los pensamientos y a los esfuerzos educativos.

Nada más propicio que nuestra época para este estudio antropológico. Aparte de la preocupación cada día mayor que existe en torno del hombre, es necesario precisar las ideas a ese respecto. Muchos años consagrados a este estudio han permitido a Max Scheler afirmar que ninguna época como en la presente las ideas acerca de la *esencia* y *origen* de aquel han sido más *inciertas, imprecisas y múltiples*.

No quiere ello significar que lo que se pensó en otras épocas haya sido verdadero. Se constituyó una idea dogmática sobre el hombre que predominó largo tiempo. Así existe una concepción griega, otra medioeval, otra positivista del hombre. Hoy no hay una sola opinión, ni un concepto firme sobre esta cuestión. En cambio, se ha encendido el *problema del hombre*. No se sabe, ciertamente, lo que él es, pero ha adquirido una gran fuerza la preocupación en torno del mismo. "Al cabo de unos diez mil años de "historia", — dice Max Scheler — es

nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho pleno, íntegramente "problemático"; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer de *una vez* "tábula rasa" de todas las tradiciones referentes al hombre y dirigir la mirada hacia el ser llamado "hombre", olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración. Pero todo el mundo sabe lo difícil que es hacer esa "tábula rasa", pues acaso sea éste el problema en que las categorías tradicionales nos dominan más enérgica e inconscientemente. Lo único que podemos hacer para substraernos lentamente a su dominio es estudiarlas con exactitud en su origen histórico y superarlas, adquiriendo conciencia de ellas" (5).

Conciencia que el hombre tiene de si mismo

A través de la historia de los modos singulares con que el hombre se ha pensado, sentido y contemplado, y se ha visto a si mismo en relación con los diversos órdenes del ser, encuentra Max Scheler una dirección fundamental de esas evoluciones: todas se orientan hacia una creciente *exaltación* de la conciencia que el hombre tiene de si mismo.

Esas exaltaciones siguen un ritmo. Algunos retrocesos no implican la negación del principio. Se producen por renovados impulsos históricos, por bruscas exaltaciones de la conciencia humana.

El estudio de estos movimientos ha venido a demostrar que hasta el apogeo de la cultura helénica no aparece el hombre *diferenciado fundamentalmente* sobre los demás seres de la naturaleza. Los primitivos sintieron una estrecha afinidad con el mundo animal y vegetal de su medio vital. Se observa a este respecto que una cultura tan desarrollada como la de la India se funda en el *indudable sentimiento de la unidad entre el hombre y todo lo viviente*. (6).

Pero a partir de la cultura griega el hombre quiere *destacarse* sobre la naturaleza. Para ellos los griegos imponen la

(5). Max Scheler. "La idea del hombre y la historia" — Revista de Occidente. — 1926.

(6). Véase Max Scheler. Id.

idea del "logos", de la razón, del espíritu, como elemento específico del hombre. El logos lo eleva sobre el resto de los seres.

Lo levanta sobre la naturaleza, y lo acerca, mediante una relación imposible para otro ser, a la divinidad. Tal es lo que encierra el Cristianismo. "El Cristianismo — afirma Max Scheler — con sus doctrinas del dios hombre y del hombre como hijo de Dios, representa en conjunto, una *nueva* exaltación de la conciencia que el hombre tiene de si mismo: piense el hombre bien o mal de si mismo, atribúyese aquí, como hombre, una *importancia* cósmica y metacósmica, que nunca el griego y el romano se hubieran atrevido a atribuirse" (7).

Las épocas posteriores a la medioeval constituyen sucesivamente nuevas reafirmaciones de la conciencia elevada que el hombre va forjándose de si mismo. La edad moderna, a partir de Descartes, exalta al hombre con su específico poder, su exclusiva fuerza: *la ratio*. La razón humana se vuelve soberana y se entrega a la magnífica tarea de conquistar el mundo, salvando obstáculos, venciendo impedimentos.

Algunos modos fundamentales en que el hombre se concibe a si mismo

El mismo autor, a quien comentamos en estos breves capítulos de antropología filosófica — necesarios para el tema central de nuestro curso, por cuanto cada teoría de la educación encuentra su base en una determinada concepción antropológica, tenga o no conciencia y conocimiento de ella el pedagogo o el educador — advierte que dominan aún en la cultura occidental cinco ideas fundamentales sobre el hombre y su posición en la multiplicidad de lo existente.

La primera idea derivada del mito religioso que hace del hombre un producto de la *creación divina*, y por tanto dotado de atributos especiales, no tiene en el campo filosófico ni en el científico mayor importancia, pero en cambio tiene insospechada influencia sobre los hombres.

La segunda idea, — la del *homo sapiens* — de origen griego, cava un abismo entre el hombre y la animalidad. Es en Grecia donde por primera vez se produce un juicio sobre el hombre, elevándolo por encima de otra naturaleza. A la es-

(7). Max Scheler. Id.

pecie humana le pertenece un "agente específico" propio, sin que ninguna otra especie esté dotado de él: *la razón*. Por este agente el hombre se hace poderoso. Logra conocer el ser divino, el ser del mundo y el ser de sí mismo.

En esta idea — que como la anterior tiene dominio entre nosotros — es necesario precisar cuatro características de la mayor importancia. Esas cuatro notas son para Max Scheler: 1º) El hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene subjetivamente. 2º) Ese agente se identifica ontológicamente, o por lo menos en su principio, con lo que eternamente plasma al mundo y le da forma al mundo (racionalizando el caos, convirtiendo la "materia" en cosmos); por lo tanto, ese agente es verdaderamente capaz de conocer el mundo. 3º) Ese agente como "logos" — reino de las formas "substanciales" en Aristóteles — y como razón humana, tiene *poder y fuerza* aún sin los instintos y la sensibilidad (percepción, memoria, etc.), comunes al hombre y a los animales, para *realizar* sus contenidos ideales (poder del espíritu, fuerza propia de la idea). 4º) Este agente es absolutamente constante en la historia, en los pueblos y en las clases." (8).

La 3ª idea — la del "*homo faber*" — sostenida por las teorías matemáticas, positivistas y pragmáticas, no conceden al hombre un agente específico. No hay entre él y el animal una diferencia *esencial*, sino de grado, de complejidad evolutiva. Actúan en el hombre los mismos *elementos, fuerzas y leyes* que en todos los demás seres vivientes.

"Espíritu", "razón", "alma", "sentimiento", "voluntad", etc., no tienen origen y existencia independiente de las demás leyes del ser. Esos aspectos constituyen grados mayores en la evolución de los seres vivos.

"¿Qué es, pues, en esta teoría, primordialmente el hombre? Es: 1º, el *animal de señales* (idioma); 2º, el *animal de instrumentos*; 3º, un ser cerebral, es decir, que consume mucha más energía en el cerebro solo — sobre todo en la función cortical — que los demás animales" (9). Los signos, las palabras, los conceptos, la ciencia, el derecho, las organizaciones políticas (el Estado) también son *instrumentos — instrumentos inmatrimales* — que, agregados a los *instrumentos mate-*

(8). Max Scheler. Idem.

(9). Max Scheler. Idem.

riales — la mano, herramientas, recursos técnicos — convierten al hombre en un ser exclusivamente dado a la acción. Lo conducen directamente a ser *homo faber*, es decir, capaz de alcanzar el dominio y utilización progresiva de las fuerzas naturales (10).

La cuarta idea — la del *hombre dionisiaco* — sustenta la concepción opuesta a la del “homo sapiens” y a la del “homo faber” que ha venido dominando en casi toda la historia de Occidente. El hombre es el ser de instintos, no de espíritu. La categoría de “ser espiritual” que ha alcanzado a través de la citada historia occidental representa, en el fondo, una *decadencia*. Otra cosa no es la negación de la vida auténtica que ese largo proceso encierra. Ha sustituido los atributos primigenios por forzosos sucedáneos: signos, palabras, ideas, instrumentos, etc. Ha negado el instinto que es el fondo esencial de la vida. Lo ha aniquilado, con el pretexto de permitir la exaltación del espíritu. Por esto, la negación del instinto, de la vida misma — según esta teoría — no proviene de la impotencia para construir más allá de la vida auténtica un ser superior, sino de la debilidad o incapacidad para desenvolverla de acuerdo a sus valores originarios.

Como en la idea del *homo sapiens*, en ésta, se sostiene la existencia de dos fuerzas: vida y espíritu. No obran de modo concurrente y convergente, sino como dos poderes rivales, anti-téticos. El espíritu aparece como el principio destructor y aniquilador de la vida. El hombre resulta así un enfermo — “*pero el hombre mismo es una enfermedad*” — que en el afán de elevarse, sublimarse, se ha destruído.

Tesis original y extravagante que, si por sí sola no concluye en un concepto aceptable, advierte el vacío o la debilidad de las otras tesis que responden a direcciones unilaterales. Encarna un intenso panromanticismo y una clara exaltación de los valores vitales frente a los valores espirituales. Tiene esta idea una procedencia filosófica muy respetable — Savigny, Bachofen, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson — y tiene también sostenedores actuales de hondo influjo en la filosofía —

(10). Véase: Oswald Spengler. “El hombre y la técnica”. Ed. Espasa-Calpe. S. A.

Luis Klages, Edgardo Daqué, León Frobenius, Oswald Spengler, Teodoro Lessing, y Juan Vainhiger. (11).

Al referirse a esta teoría, Max Scheler, señala su falsedad, pero advierte al mismo tiempo que ella se apoya en razones tan serias y graves como las que sirven de sostén a las aludidas concepciones antropológicas: la cristiano-teológica (el hombre de la creación), la humanista racional ("homo sapiens"), y la positivista-naturalista ("homo faber"). En una síntesis clara Max Scheler la interpreta así: "Pero es más; según esta doctrina, el hombre, en su historia, ha *perdido* más de lo que ha ganado; no sólo por lo que se refiere a su ser y a su existencia, sino también por lo que se refiere a sus facultades metafísicas de conocimiento. El hombre *dionisiaco*, el hombre instintivo, que aparece aquí — en radical oposición, al invento griego del *homo sapiens*, del hombre "apolíneo" — como el *ideal* contrario; el hombre que por medios técnicos particulares, *anula* el "espíritu", gran demonio, usurpador y déspota de la vida, para recobrar la perdida unión con la vida, que sustenta las "imágenes" del universo, ese hombre es el que, en definitiva, se halló más próximo a la realidad metafísica" (12)

Se verá más adelante el influjo que ejerce en el campo pedagógico la afirmación de los valores vitales que nuestra época realiza.

Una quinta idea — la del "superhombre" — deriva de la concepción nietzscheana. Tiene su rasgo fundamental en la negación de Dios y la superafirmación de los poderes del hombre. Funda su "ateísmo" en el supuesto de que la divinidad al regir la vida del hombre priva a éste de libertad y responsabilidad. Toda predestinación establecida por fuerzas ajenas al hombre lo disminuye a éste en su soberanía.

El hombre auténtico según esta tesis iniciada por Nietzsche, y sostenida hoy por Enrique Kerler y Nicolás Hartmann se mueve entre dos órdenes: el del mecanismo causal y el del reino libre de *valores e ideas* objetivos. El hombre únicamente es capaz de asignar *sentido* y valor al cosmos y al hombre mismo. No puede apoyarse sobre ninguna voluntad superior

(11). Véase: "Ludwig, Klages y su lucha contra el espíritu" por Gerda Walther. Rev. Occidente Nos. 87 y 88.

Adriano Tilgher. "Relativisti contemporanei" — Ed Librería di Scienze e Lettere. — Roma.

(12) Max Scheler. Idem.

a si misma, sobre ninguna divinidad. Por eso, el "superhombre" no es una nueva especie de seres vivos, distinta y superior al hombre, sino un *hombre que sobrepasa con mucho a los demás hombres*. Es un ser dotado de pujanza suprema. Reune los atributos del poder: conciencia, sentimiento y voluntad de poderío. Esta es la base de toda existencia. Por esto, el *superhombre* no obedece a designios de ningún poder extraño. No aguarda que llegue de fuera *la tabla de valores y los fines* que ha de proponerse. A la inversa, él mismo se la propone, de acuerdo a su propia valorización, con entera libertad y absoluta responsabilidad. Aceptar imposiciones ajenas equivaldría a confesar falta de fuerza interna, de poder humano, contradictoria con la significación del superhombre. (13)

En la aplicación de las normas y en la realización de los fines impuestos por si mismo el superhombre de Nietzsche es implacable. Soporta todos los dolores y renuncia a todos los placeres para conquistar aquellos fines. Tal es la definición de la voluntad que no es otra cosa que el instrumento que conduce la vida a la plenitud de sus fuerzas y poder. Por tanto, el ideal del superhombre es la *voluntad* de poderío, la voluntad de vivir, la valorización de una vida ascendente y afirmativa, llena de potencias y grandezas. El valor sustantivo para Nietzsche, es *vivir*, y este valor sólo lo puede despertar en el hombre el hombre mismo, mientras que para Schopenhauer, el valor supremo es *no vivir*, la negación de la vida, es decir, dar a la vida un sentido de procedencia extraña al hombre mismo. (14).

Se explica la oposición de Nietzsche a toda ética que carezca de fundamento vital. La moral de un hombre para él no es *más que la reverberación consciente de su íntima esencia*. Sólo la alcanzarán las "almas señoriales", que llevan en su interior el germen del superhombre, la capacidad de dominarse, dirigirse y gobernarse a si mismo, y de acuerdo a sus naturales disposiciones. No pueden lograr en cambio este ideal ético las "almas serviles", débiles incapaces del propio dominio; *esclavos de su inercia o de sus pasiones, esclavos de las*

(13) F. Nietzsche. "La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs". Ed. Mercure de France. — París.

(14) Véase: George Simmel "Schopenhauer y Nietzsche". Beltrán, especialmente el capítulo "Los valores humanos y la decadencia".

trozos de la realidad humana. Se quiere saber lo que es el hombre auténtico, el que vemos y el que somos, o sea el hombre de "carne y hueso" de que habla Unamuno. En efecto, vuelve el hombre a ser objeto de la investigación filosófica, como ya lo hicimos notar en la clase precedente, al iniciar este trabajo sobre antropología filosófica. No el hombre abstracto, sino el hombre histórico, concreto, que tan pocas veces cayó en las finas redes de las meditaciones. La filosofía nos había acostumbrado a pensarlo artificialmente, de acuerdo a una forma estrecha recogida de la historia o de la naturaleza como son, a título de ejemplos: el *zoon politicon*, de Aristóteles; el *animal racional*, de los clásicos; el *homo sapiens* de Linneo; el *hombre poder* de Macchiavello; el *homo economicus* de Marx; el *superhombre* de Nietzsche; el *hombre dionisiaco* de Klages; el *hombre líbido* de Freud; el *homo faber* de los positivistas; el "mamífero vertical" o el "bípedo implume" de la leyenda, etc. El hombre que se busca es el opuesto al que han forjado esas meras divagaciones científicas. Se intenta conocer ahora al hombre real, concreto, viviente, a través de su infinita gama de necesidades y aspiraciones; el hombre tal como vive, siente y piensa, obra y padece; el citado hombre concreto de "carne y hueso" que "es el sujeto, y el supremo objeto a la vez, de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos". (17).

Esto nos lleva a otro tipo de filosofía. En lugar de estudiar un ser de puras abstracciones, seguimos el ser humano a través de sus experiencias, de su vida, no simplemente a través de su afán de conocer. Es a la vida misma a la que hay que consultar para comprender al hombre, o a una cultura o a una época.

Antes de Nietzsche la vida espiritual se apartaba de la vida real. Desde él la filosofía ha perdido su exclusividad intelectualista. El filósofo no queda circunscripto a la meditación y al pensamiento. Va, en cambio, ganando en plenitud humana. Es el primer filósofo que pronuncia la palabra vida con un sentido total. La asciende a categoría filosófica. En consecuencia, para ser filósofo hay que ser primeramente hombre. Al respecto, Dilthey ha expresado: "lo que hasta ahora nos ha im-

(17). Unamuno. "Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos". — Renacimiento. — Madrid.

pedido comprender bien este espíritu, es el haber querido ver en el filósofo no sé que ser abstracto, que no conoce más que el pensamiento puro y no procede sino por razonamientos lógicos. Son Locke, Hume y Kant los que nos han acostumbrado a reducir así al ser humano a un conjunto de facultades de conocimientos”.

Superación de la antítesis espíritu y vida en la filosofía y en la educación

La existencia humana concreta es el punto de partida de estas preocupaciones filosóficas. Con este tema se trata de salvar la crisis actual de la filosofía, la que según Fritz Heine-
mann, es una crisis del hombre, desligado de Dios y del Cosmos. Acaso no sea sino una filosofía de transición. “Toda la filosofía — agrega — desde mediados del siglo XIX, es una filosofía de esta crisis. Pero también la más reciente, la que supera con el concepto de *existencia* la antítesis de *espíritu y vida*, es una filosofía de la crisis, una expresión momentánea de la anormal situación del hombre: una filosofía *desesperada*, que busca un nuevo asidero para el hombre náufrago, un esfuerzo hercúleo para volver a unirlo a Dios y al Cosmos”.

Se busca quebrar el aislamiento en que el hombre vivió respecto del mundo unas veces, y vencer la absorción que el mundo hizo del hombre otras, para ligarlo al mundo inmediato y al mundo trascendente. La existencia humana concreta, para Ortega y Gasset, ilustre representante de esta dirección filosófica, no se reduce a mi existencia como la postulara el idealismo, ni se trata tampoco de la existencia del mundo solamente como lo sostuviera el realismo, sino de la convergencia de ambas, de mi coexistencia con el mundo. Vivir es recibir y aportar elementos del mundo del cual participamos ampliamente.

Desde fines del siglo pasado la vida ha comenzado a recobrar su soberanía, pero no se conforma con reducirse al ámbito de sí misma. Quiere ser más que vida, postulando con Simmel que ella es el hecho originario metafísico, la esencia del ser, de tal suerte que todo fenómeno dado sea una pulsación o una fase del desarrollo de la vida absoluta. Aparentemente no se dá jerarquía al espíritu. Es que la vida, para este filósofo, consiste en ser más que vida. Lo inmanente de ella es, precisamente,

trascender más allá de sí misma. La vida absoluta — dice — “en el desarrollo total del mundo hacia el espíritu, asciende, como espíritu y desciende como materia”. (8)

Sin que esto implique aceptar en términos absolutos la concepción vitalista de Simmel, la referencia que acabamos de recoger nos ayuda a exaltar el fenómeno de la vida en su fondo y en sus relaciones con el espíritu. Si se aceptara puramente el valor vital de la existencia, ésta quedaría reducida a uno de sus aspectos, el más inmediato y primario. La educación, y el ideal formativo del hombre perdería todo contenido clásico. En los estudios faltaría el hombre como sujeto de la historia, como ser de espíritu, apareciendo solamente como ser de la naturaleza, como ente biológico. Ya hemos señalado este aspecto con anterioridad en la clase V, de un modo especial al referirnos a “los valores vitales y espirituales en la educación” con brevedad pero con precisión.

Aspiramos a que no se sacrifique lo espontáneo en la edad infantil, porque esa edad está principalmente regida por tal ley. Pero a medida que la existencia del ser que se educa corre, anhelamos vincular la vida a normas objetivas, valores, ideas. Resulta discutible una educación enteramente clásica, sometida al signo de la forma, a la pura razón y a la consiguiente nulificación vital. Pero nos desesperaría una formación humana que por salvar la vida fomentando sus modos de ser espontáneos e inmediatos, no aportara direcciones normativas. Evitar que la *vida* desborde y caiga en lo arbitrario y que la *forma* — normas racionales, esquemáticas, desvitalizadas — opriman hasta destruir la vida, es un principio directivo de la educación tanto más necesario a medida que avanza el proceso de formación humana. Sistemas teóricos o prácticos se han inclinado, casi siempre por uno de estos dos polos absorbentes, dominadores, inconciliables. Quiere, precisamente, la nueva educación, que recoge sus fundamentos en el pensamiento filosófico del presente y en sus antecedentes directos, que se unifiquen estos elementos antinómicos, dejando los predomios librado a las características de cada edad, sin eliminación de ninguno. Anhela, pues, a que no se siga produciendo escisión entre el orden racional y el orden irracional — este último relegado unas veces, exacer-

(18). Simmel. “Il conflitto della civiltà moderna”. Flli. Brocca — Torino.

bado otras — que ha caracterizado a la cultura occidental de los últimos siglos. En ese cuadro cultural, la escuela tradicional tomó la dirección francamente intelectualista.

Este empeño de unidad es una nueva forma del movimiento antropológico actual que marcha hacia la plenitud del hombre. Pero la plenitud no es sólo la integración interna, psico-vital. Se dirige también hacia la vinculación de la vida real con un mundo ideal de valores, o con un orden superior trascendente.

El racionalismo recorrió la etapa histórica que va del 1600 al 1900. Este arco que es la historia de la filosofía moderna, representa para Heinnemann "la historia de la vida de la razón". Tal período realiza una reducción del hombre. Lo limita al espíritu, al ser pensante. Pero a fines del siglo se inicia la dirección opuesta. Despiertan las fuerzas irracionales — la vida instintiva y emocional — y se adopta una posición escéptica ante la razón.

No es posible aceptar las unilateralidades que ambas representan. Pero todo ello como advierte Heinnemann en su obra "Nuevos caminos de la Filosofía", se encamina hacia una nueva filosofía que trata de *sintetizar, superar*, la tradicional antítesis de espíritu y vida. Ni uno ni otra se consideran como principios fundamentales. El principio único esencial, es la *existencia*, que no es negación de ninguno sino unificación de ambos. *La filosofía de la existencia* es la filosofía fundamental. Encierra — según este filósofo — el principio del ser, de lo que *existe* — de la antropología, psicología, histórica — y también el principio del conocimiento de lo que *está*, es decir, de aquellas ciencias que estudian el mundo, sea en su realidad o en su posibilidad, por tanto, las ciencias naturales como las matemáticas. Precisamente, en este principio de la *existencia*, que no elude ni la *vida* ni el *espíritu* se encuentra un nuevo atisbo de la plenitud humana que tanto afirma el pensamiento de nuestra época.

"Medicina mentis"

Como una reacción contra el excesivo intelectualismo tradicional hoy se asiste a una intensa rebelión instintiva, a una innegable exacerbación de lo vital. Max Scheler sostiene que la humanidad actual vive numerosos esfuerzos de "igualación".

Ese vocablo puede servir de leyenda — dice — en el pórtico de nuestra edad. Tal es el destino de la humanidad que en 1914 vivió su primera experiencia.

Aparte de la *igualación* que representa el esfuerzo por unir el ideal básico occidental del "héroe" activo y el ideal oriental del "sabio" que afronta los dolores de la existencia mediante el arte real de la paciencia (de la "no resistencia" externa), y del movimiento que camina hacia una igualación de lo masculino y lo femenino, el citado filósofo, refiere como la primera, la más destacada de todas las igualaciones contemporáneas, la que se propone unificar el hombre "apolíneo" con el hombre "dionisiaco", es decir, el hombre de la pura "razón" con el de la "vida", el ser espiritual y el ser vital.

¿Hacia dónde se dirigen estos movimientos? A la realización del ideal del *todo-hombre*, el hombre pleno, el de la existencia plenaria, en quien el espíritu y la vida son concebidos como dos atributos unidos y esenciales, y en el cual todas las posibilidades latentes pueden desenvolverse.

Este movimiento igualador ha nacido, como es natural, en forma de reacción, y por una unilateralidad. Es la reacción contra el intelectualismo tradicional que se manifiesta en el unilateral *vitalismo* de nuestro país. Es una tremenda irrupción del irracionalismo contra la rigidez intelectualista anterior. Se manifiesta en formas elementales y primitivas. Ha comenzado por un desprecio y una exaltación. Desprecio del espíritu y de los valores espirituales. Exaltación de los instintos y de los valores vitales.

Este movimiento está ante los ojos del más simple observador de nuestros días. Hasta registra una llamativa seriedad en los grandes movimientos colectivos del mundo occidental. Dejemos que el filósofo Max Scheler nos describa este cuadro cargado de tintas románticas, de acentos irracionales y de negaciones espirituales: "La república soviética — dice — se apoya en un romántico y anti-intelectual paneslavismo que es el fuego que la nutre, y a la vez, como teoría, en el "marxismo" menospreciador de las ideas. El fascismo es eminentemente vitalista y activista. Sus representantes desprecian al científico y al hombre de cerebro. No hace aún muchas semanas, Mussolini le decía a un conocido mío: "Aquí en Italia estamos haciendo prácticas del "Origen de la tragedia" (esto es, del "hombre dionisia-

co"). Si nos fijamos en el formidable movimiento *deportivo* de todos los países; en los movimientos de las juventudes de todas partes, con su nuevo "sentimiento del cuerpo" y su nueva valoración del cuerpo; en el movimiento eugenético de América y las nuevas costumbres *eróticas*; en el gran movimiento del psicoanálisis y la moderna psicología de los instintos; en el furor mundial por la danza; en las nuevas doctrinas panvitalistas surgidas después de Nietzsche y de Bergson; en la bizarra inclinación hacia la *obscura* mística y el infantil desdén a la ciencia en beneficio de ideologías basadas en "órdenes" y "círculos"; en el creciente menosprecio hacia los sabios, los artistas y el teatro; en los casi míticos tipos del "héroe" de nuestro tiempo (Chaplin su Esquilo, Valentino su Romeo, Breitenstrater su Hércules... debo ser discreto y no seguir adelante); en la fiebre por la "fuerza", la "belleza" y la "juventud"; en la nueva estimación de la niñez como valor propio; en el placer que se encuentra en la mentalidad, el arte y la manera espiritual de los primitivos (el expresionismo sólo significa aquí una degeneración); en la "contracolonización de Europa" (Bonn); *todas estas cosas y otras mil más revelan una, yo diría sistemática rebelión de los instintos contra la unilateral espiritualidad e intelectualidad de nuestros padres, contra el ascetismo durante siglos practicados, contra las técnicas de sublimación ya automatizadas, en que hasta ahora fué formado el hombre occidental. Dionysos parece subir al poder para unos cuantos siglos...*" (19)

Se trata de movimientos dirigidos a restablecer el equilibrio de las energías humanas. Pero, como, ya se ha dicho, en todo movimiento de reacción hay una exaltación. Es el "dionisismo" contra el "apolinismo". Es la naturaleza del hombre que se levanta contra el hombre racional. Son manifestaciones *alógicas*, no racionales, obscuras e impulsivas. Brotan de la esfera instintiva. Es una verdadera rebelión de los términos hasta hoy dominados. Es la rebelión del niño contra el adulto, del joven contra sus padres, de la mujer contra el varón, de las masas contra las élites, de las cosas mismas contra el hombre. (20)

Pero no se advierta en esta exaltación vitalista un signo de plenitud humana. Como lo califica el mismo filósofo, el

(19) Max Scheler. "El porvenir del hombre". Revista de Occidente. Agosto de 1927. Madrid

(20). Véase: Max Scheler. Idem. Ortega y Gasset. "La rebelión de las masas". Rev. de Occidente.

vitalismo es un *anti-ideal*, una "*medicina mentis*". Puede aceptarse como reacción, como superación o como transición para llegar a un estado de equilibrio entre los *vínculos internos*, o también como una introducción para llegar al "*todo-hombre*", sobre el cual se hizo referencias en la clase anterior.

Conviene advertir que todas las veces que nos hemos referido al "espíritu" contra la "vida" no ha sido entendiendo en aquel el maximum de aportes espirituales, sino el intelecto, la superblimación de la inteligencia. Contra él está Nietzsche y Bergson y muchos relativistas contemporáneos. Lo intelectual es incapaz de aprehender la vida y el espíritu, es decir, la verdadera realidad. El intelecto reduce la realidad continua a esquemas discontinuos. Teje mallas a través de la cual se escapa lo real. El concepto científico, alto producto intelectual, es siempre un enrarecimiento de la realidad. Por esto Bergson piensa que la imagen del mundo según la concepción mecanicista, desfigura la realidad. Representa un esquema abstracto, es decir, irreal. Tal intelectualismo redujo la vida a mecanicismo como se ha visto anteriormente. El hombre se ha espiritualizado *automáticamente*, o sea, se ha *desvitalizado*, y también *desespiritualizado*.

La educación y la plenitud humana

Hemos comprobado la existencia de movimientos hacia la plena unidad de vida y espíritu. Acaso exija largo tiempo la conquista de esa plenitud. Pero en esa armonía plenaria no se identifican la vida y el espíritu. Hay unificación, no monismo. Se estrechan los vínculos de ambos elementos al punto que no se sabe donde termina el orden vital y donde comienza el orden espiritual. Son fundamentalmente diferentes, pero no contrapuestos. Ni el espíritu debe aniquilar la vida, ni ésta puede sustituir los poderes de aquel. La armonía o la unidad entre el cuerpo y el espíritu no implica negación de valores propios de cada uno. Para el materialismo no existió sino un orden de valores. Mas. en nuestra tesis hemos hallado dos grandes grupos de valores, los vitales y los espirituales, que no obstante ser distintos, son convergentes en la tentativa de realizar un hombre pleno, total, de máxima tensión vital y espiritual.

Aquí lo espiritual adquiere elevada jerarquía. Como se afirmó en la clase última el *espíritu* resulta el "agente específico" del ser humano. Toda otra forma vital o psíquica puede ser común con las del ser animal. Pero lo espiritual es típicamente humano. Por eso, puede afirmarse en el terreno antropológico en que nos hemos colocado la *autonomía de lo espiritual*. Cierta categoría de valores, lógicos, éticos y estéticos no pueden justificarse biológicamente. Nietzsche, Guyau, Spencer y otros creyeron que esos valores podían extraerse del orden psico-vital. La existencia autónoma de un mundo de valores ha creado disciplinas propias, independientes, para su estudio y ha dado a la educación un elevado sentido.

Esta no puede eludir ningún orden de valores. En la primera edad ha de desenvolver valores vitales que fomentan el desarrollo del cuerpo y el alma, y exaltan la vida espontánea, activa y creadora. El principio base de la educación en ese período es la autoactividad. Tal principio hace de la escuela un ambiente de trabajo, y del saber no un resultado, sino un medio de cultura y formación. En la segunda etapa, la educación media, se dirige a desenvolver también valores vitales, pero en mayor grado los valores del espíritu, que sirven — como se ha visto en clase anterior — para elevar el ser psico-vital a la categoría de personalidad. De donde resulta que la educación auténtica se apoya sobre un fundamento vital y se dirige hacia la realización de los valores objetivos por el ser psíquico. Cuando alcanza este ideal ha realizado la *persona*, que equivale a un hombre vital y psicológicamente desenvuelto y a la vez ligado a un amplio mundo de valores. Llega a desenvolver en mayor grado los valores espirituales el que más ahonda sus raíces en la naturaleza, no el que más se aísla de ella.

El ideal de plenitud humana que nuestro tiempo sustenta, en parte, puede servir de fundamento filosófico-cultural muy serio a la nueva educación.

Una vez más, y para finalizar este curso, diremos que la educación necesita para concebirse como doctrina y realizarse como práctica de un pensamiento previo sobre el hombre. No es posible estudiar a éste desde planos ajenos al orden humano. "La verdadera ciencia y estudio del hombre — decía Gu-

llermo de Humboldt — es el hombre''. La verdadera educación es la que se apoya firmemente sobre ese estudio y sobre esa ciencia. Es el camino que hace de la educación un medio de elevación humana.

FIN DEL CURSO DE 1931.

Nota sobre las clasificaciones de las ciencias (1)

Por FRANCISCO ROMERO

Los tratados escolares de lógica suelen dedicar un capítulo a la clasificación de las ciencias; consiste por lo general en una reseña de los sistemas de clasificación desde el seudoplatónico de Xenócrates hasta el de Spencer. Tal enumeración histórica, narrativa, parece haberse convertido en un punto indispensable de la enseñanza, y figura en nuestros programas secundarios.

La verdad es que la clasificación es un fenómeno último y de superficie, que sólo tiene sentido cuando se toma en consideración los fenómenos profundos de los que depende. Se enumera, por ejemplo, según la sucesión temporal, las distintas clasificaciones propuestas, como si fueran divisiones y subdivisiones de una cosa única e idéntica a lo largo de todos esos sistemas: la "ciencia". Pero no hay que devanarse demasiado los sesos para comprender que lo que el platonismo reparte en dialéctica, física y ética no puede ser idéntico a lo que Bacon distribuye en historia, poesía y filosofía; ni a lo que Hobbes, en la olvidada sistematización del *Leviathan*, polifurca en una serie de disciplinas que van desde la filosofía primera hasta la

(1). — Fragmento de una lección del curso de Metodología de las Ciencias desarrollado en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario.

ciencia de lo justo y de lo injusto, pasando por la ingeniería, la navegación, la astrología, la música, etc.; ni a lo que Comte divide, en la segunda lección del *Cours*, en matemática, astronomía, física, química, fisiología y física social. Ya sé que en la práctica de la exposición acompañan a estos bosquejos taxonómicos indicaciones y discusiones que van mucho más allá de la mera ordenación y jerarquización de las disciplinas. El mal está en tomar por asunto capital lo que es consecuencia o asunto derivado, y dar las fundamentales cuestiones de principio—cuando se dan—como aclaraciones de importancia secundaria. Las cuestiones de principio aquí, entre otras, pueden ser establecer qué es para cada uno de los autores de sistematizaciones científicas eso que sistematizan, con lo que se define y determina el ámbito general de lo sistematizado en cada caso,—y establecer después qué criterio emplean para delimitar las ramas sucesivas de la clasificación, hasta llegar al que les permite individualizar cada ciencia especial. Lo esencial o lo primario es la exacta determinación y delimitación del complejo total y de sus partes.

Las clasificaciones de las ciencias propuestas sucesivamente sólo tienen sentido cabal dentro del total mundo de pensamiento en el cual brotan. Las buenas tradiciones de la lógica corroboran este punto de vista. La clasificación de las ciencias no ha quitado el sueño a grandes lógicos modernos, como Fries, Lotze, Sigwart, J. Stuart Mill; en cambio tiene su lugar propio en tratados filosóficos o metafísicos, porque esa clasificación rebasa el plano lógico, al que sólo compete la "forma" del saber, mientras las ciencias son unidades efectivas de saber concreto, es decir, de saber en cuanto forma y en cuanto contenido. Schopenhauer, por ejemplo, puede con todo derecho proponer en *El Mundo como Voluntad y como Representación* (II, cap. 12) una clasificación de las ciencias que responde al sentido de su filosofía y que tiene sus raíces en profundas intuiciones metafísicas suyas. Las clasificaciones tan traídas y llevadas de Comte y Spencer guardan profunda unidad con los respectivos sistemas de ambos y vienen a ser, en cierta medida y bajo ciertas condiciones, como su proyección.

Las buenas tradiciones lógicas, ya recordadas, nos descubren la naturaleza extralógica del problema de la clasificación de las ciencias. De las clasificaciones clásicas, ni una sola apa-

rece en un tratado de lógica, porque el *De Dignitate...* baco-
niano y *The Philosophy of the Inductive Sciences* de W. Whe-
well — que da en el cap. 9 del libro XI una de las sistemati-
zaciones injustamente preteridas — son tratados de filosofía
de la ciencia, y de ningún modo de lógica; y no creo que para
los casos restantes, hasta llegar a Wundt, sea posible la discu-
sión. En cambio, algunas de las cuestiones de principio roza-
das antes, como, por ejemplo, la del criterio o principio para
individualizar cada unidad científica, tienen una densa elabo-
ración, en cuanto verdaderas cuestiones formales, a lo largo
de la historia de la lógica, — como puede comprobar sin dila-
tadas investigaciones el lector interesado recorriendo los pará-
grafos 426 y 427 en el tomo IV de la *Wissenschaftslehre* de
Bolzano.

El auge del problema de la clasificación coincide con el
Positivismo. La resonancia que alcanzan la contraposición en-
tre los puntos de vista de Spencer y Comte y los intentos sub-
siguientes de Wundt — en el *Sistema de Filosofía*, en la *In-
troducción a la Filosofía* y en el tomo V de los *Philosophische
Studien* —, para citar únicamente las tentativas más autoriza-
das, supone la atmósfera peculiar de la época, no sólo porque
el cientificismo positivista hallaba en la clasificación una espe-
cie de abreviado esquema del mundo, sino también por otras
razones.

De 1830 a 1870, más o menos, corre un período de es-
casa tensión filosófica y aun de resuelto descrédito para la fi-
losofía. Las líneas generales para la concepción del mundo se
buscan en la ciencia, mejor dicho, en una prolongación inme-
diata y escasamente crítica de los últimos resultados de la cien-
cia de la época. No se advierte que, con todas sus dificultades,
con sus innumerables contradicciones si se quiere, la tradición
filosófica representa la elaboración a lo largo del tiempo de
un puñado de temas esenciales que brotan directamente de las
intuiciones y tendencias más profundas e inalienables del hom-
bre. Se olvida que la actitud filosófica no es una posición arti-
ficial y arbitraria, sino simplemente la que resulta del esfuer-
zo continuado y coherente hacia la autoconciencia, hacia la
comprensión del conjunto, hacia la teoreticidad y veracidad
últimas e incondicionadas. Aparentemente, se hace tabla rasa;
en realidad, antiguas concepciones aparecen con una supuesta

novedad que sólo consiste en la ignorancia de sus orígenes y de su historia. Esta filosofía popular, con una alta dosis de insospechada metafísica subrepticia, sigue operando después del 70 en cada país y, dentro de cada país, en cada círculo, prolongando su influjo en razón inversa de la eficacia que alcanzan en cada uno de ellos el rigor científico y el auténtico control filosófico.

En tal atmósfera, la clasificación de las ciencias cobra un gran sentido y ofrece un interés muy explicable. Las ciencias ocupan todo el campo teórico, y, por lo tanto, su ordenación natural dará la geografía esencial de ese territorio y nos informará, de paso, sobre la configuración última de la realidad, que ellas reflejan o copian en una visión paralela. Además, se piensa que las ciencias, libres por primera vez de extrañas tutelas, han hallado su camino cierto, la vía por la cual habrán de avanzar derechamente en adelante. Comte se envanece de haber introducido para siempre en el ámbito de la positividad las ciencias de lo social, perdidas hasta el advenimiento de su filosofía en las nieblas teológicas y metafísicas. La impresión común es de haber llegado a una etapa terminal, a una época de perfección y acabamiento. Entiéndase bien: de perfección y acabamiento en cuanto se supone haber logrado una situación segura y estable; no en cuanto a tarea y esfuerzo, porque, naturalmente, se reconoce la necesidad de avanzar infatigablemente por los derroteros establecidos. Karl Joël (1) ha caracterizado el siglo XIX por su tendencia a la universalidad, al eclecticismo, a la unión sintética de los opuestos, a la síntesis a toda costa. El ideal del siglo, en su opinión, es el universalismo; a pesar del ingente desarrollo del especialismo científico durante este período, la vocación del siglo es lo general, lo total, el conjunto dentro del cual lo particular cuenta únicamente como instancia previa y subordinada. De aquí las dos consignas de la época: *organización y evolución*, más conexas de lo que parece a primera vista, porque la idea de evolución es también un principio organizador. La mera organización ordena, clasifica y estructura de acuerdo a un principio generalmente actual; la idea de evolución introduce

(1) Karl Joël, *Wandlungen der Weltanschauung*, tomo II. Ver mis artículos *El Siglo XIX*, *Sobre el Espíritu de Nuestro Tiempo*, I, y *Sobre el Espíritu de Nuestro Tiempo II*, en los números 11, 22 y 30 de *La Vida Literaria*.

la dimensión histórica en la organización y organiza ante todo los hechos en serie temporal, pero, en segundo término, insiste en la correspondencia entre el desarrollo a lo largo del tiempo y la organización terminal en cada instante, con lo que proporciona un criterio o principio de organización y clasificación actuales.

Esta voluntad imperial de unificación del siglo, que culmina del 70 al 80 para iniciar en seguida el descenso, acusa su conciencia de haber llegado a uno de los remansos de la historia, y da razón del gusto con que se tejían y destejían clasificaciones de las ciencias y se recopilaban las antiguas para discutir las en confrontación con las modernas.

Que aquellos años señalaban un acabamiento, no parece ahora dudoso. Pero un acabamiento en sentido estricto y por cierto muy diferente de como la misma época lo imaginaba. El optimismo satisfecho y un poco cansado del ochocientos imaginaba estar en el secreto de todas las cosas, si no en manera actual, por lo menos en manera posible. Si no llegó a la ingenua ilusión de poseer en el puño todas las verdades, creyó saber cómo se llegaría, con tiempo y trabajo, a cada una de ellas. Y hasta pretendió fijar los límites del saber posible arriesgando un haz de "ignorábilimus" tras cuya aparente modestia late todo el confiado orgullo del tiempo. El vuelco que se prepara a partir del 70 y que ya ha hecho pasar ante nuestros ojos unas cuantas perspectivas nuevas, es tan radical que nos parecería trágico, si no substituyera a la confinada atmósfera de las postrimerías del ochocientos unas cuantas ráfagas de aire libre, un poco desordenadas al comienzo, pero que poco a poco se van enfilando según una graduación bien definida del cuadrante. La impresión es la de hallarnos de nuevo en una etapa inicial, la de reanudar la marcha más libres, con mayores obligaciones y responsabilidades, pero más dichosos. El camino se nos muestra más arduo; el objetivo — quebrado el espejismo que aproxima las torres de la ciudad distante — más lejano. Pero la tarea interminable se nos ofrece ahora con un sabor nuevo y raro, con el incitante encanto juvenil de un deber que fuera al mismo tiempo una fiesta.

Entre tantos esquemas ochocentistas barridos o dejados de lado por el cambio, están los de las clasificaciones de las

ciencias. A primera vista parece que la cuestión no importa ya; en realidad, importa mucho, pero planteada en otros términos, trasladada a otro plano, de acuerdo con la nueva disposición de espíritu. Las clasificaciones clásicas suponen el naturalismo que informa las distintas encarnaciones del pensamiento occidental desde fines del siglo XVI hasta la crisis del XIX. Ese naturalismo, aceptado implícitamente, permite eludir un problema que ahora, quebrantada o deshecha aquella base común, surge imperioso como requisito previo a cualquier detallada organización de las ciencias. Antes se daba por incontestable una compacta y uniforme constitución del subsuelo científico, y la clasificación era mera cuestión topográfica de ordenación en la superficie. Ahora se atiende a la cuestión profunda, geológica, que suscita, para cualquier intento de establecer la situación respectiva de las ciencias, la ruptura — superación, relativización — del naturalismo tradicional. El problema anterior de disponer convenientemente todas las ciencias en un cuadro orgánico, se ha cambiado en el de averiguar qué relación profunda de semejanza y diferencia guardan entre sí las distintas familias científicas, problema que se encara simultáneamente con el de fundamentar críticamente el grupo de las llamadas por unos "ciencias del espíritu" y por otros "ciencias de la cultura" — sin que ambas denominaciones se equivalgan ni siquiera abarquen ámbito idéntico.

El planteo de la cuestión actual, para el observador apresurado, puede parecer tan distinto del planteo de la acostumbrada cuestión clasificatoria, que se llegue a afirmar que son asuntos totalmente diferentes. No es así. Estamos, en las dos situaciones, ante un mismo problema, que es el tema central o final de una teoría general de las ciencias, cuestión mucho más que lógica, como que inciden en ella cuestiones de teoría de los objetos, de lógica, de teoría del conocimiento y aun de concepción del mundo; y no olvidemos que el problema del valor, cuya elaboración consecuente data de medio siglo apenas, entra también en ella como ingrediente capital, según muchos autorizados tratadistas.

Conviene insistir en que el nuevo planteo de la cuestión depende estrechamente del abandono — o de la relativización, si se prefiere — del naturalismo tradicional, situación

que responde a la nueva actitud del pensamiento de nuestro tiempo. En la posición de Rickert es esto particularmente evidente. Recordemos algunas de sus comprobaciones. En el fluir irracional de la realidad, la ciencia natural realiza ciertos cortes, ciertas conceptuaciones que no captan íntegramente el proceso; toman algunos aspectos y dejan otros por inesenciales desde el particular punto de vista que guía la selección. A la conceptuación naturalística, que racionaliza el devenir irracional bajo ciertos supuestos, se le niega, pues, terminantemente aquella intención ontológica que es condición de todo naturalismo. Sólo las dimensiones de generalidad, de constancia, entran en las ciencias naturales, ciencias generalizadoras por definición, a las que no interesa el restante contenido inagotable de la realidad cósmica y aun de la experiencia, la heterogeneidad continua una en sí e irracional, que queda artificialmente despedazada en los aspectos racionales, pero irreales y abstractos, de la homogeneidad y de la discontinuidad. En el mismo fluir, las ciencias de la cultura efectúan otras conceptuaciones, otras peculiares selecciones, orientadas hacia otro propósito, guiadas por un criterio de valor. El valor dice a las ciencias de la cultura, primero, cuáles son los complejos de la experiencia particularmente interesantes para ellas, y, en seguida, cuáles son las notas importantes dentro de esos complejos; y con esos complejos definidos por tales notas construyen las ciencias culturales sus conceptos individuales. En ambas familias de ciencias obra, pues, un modo diferente de limitación conceptual, de relativización. Ninguna de ellas agota la realidad, ni tampoco las dos juntas. Porque todo lo que no cae bajo una de éstas dos determinaciones: constancia generalizable o realidad culturalmente valiosa, permanece ajeno a la consideración científica. Me atengo a una sucinta mención de Rickert que simplifica, naturalmente, sus puntos de vista y prescinde de las graves dificultades de su posición, tanto de las que él analiza y discute como de las que deja intactas. Baste apuntar la lejana implicación del valor en lo natural — en lo ajeno al valor —, porque toda ciencia, incluso la natural, es un bien cultural que contiene o realiza un valor peculiar.

De acuerdo con el criterio elegido, la psicología queda en Rickert entre las ciencias naturales. En los trabajos de fun-

damentación de la ciencia no natural iniciados por Dilthey y continuados hoy por sus discípulos directos e indirectos, a la ciencia natural no se contraponen la cultural, sino la ciencia del espíritu. Entre las ciencias particulares del espíritu está la psicología y hasta tiene en el conjunto un puesto privilegiado. La ciencia natural, elaborando el fenómeno, el dato inmediato y sensible, por complementación e integración en parte hipotéticas, se eleva a sus trabajosas concepciones de la estructura real del mundo físico. La psicología, en cambio, no tiene ante sí fenómenos, sino realidades últimas. En este punto, Dilthey es el anti-Comte. La complementación hipotética desempeña sin duda algún papel para la reconstitución del complejo psíquico, pero ínfima al lado del que juega en lo físico. Frente a la tradicional psicología "científica", generalizadora y explicativa, propone Dilthey una psicología analítica y descriptiva que nos dé el complejo psíquico real, y luego, por sucesiva tipificación, las categorías de la subjetividad. Y con ello tenemos, por una parte, la ciencia de lo psíquico en sí, y por otra, el mismo total complejo psíquico y sus maneras parciales, que funcionarán respectivamente como categoría universal y como categorías especiales — aparte de otros esquemas categoriales — en el modo de conocimiento propio de las ciencias del espíritu, el "comprender". El comprender permite desentrañar en los hechos u objetos de la realidad histórico-social el contenido de significación, aplicando las categorías propias de este género de conocimiento — aun insuficientemente conocidas — a lo que en esos hechos u objetos es signo, expresión. En el mundo físico hay fenómenos que explica el conocimiento científico-natural; en el mundo espiritual hay expresiones cuyo sentido interpreta el comprender. La separación entre ambos dominios es de índole gnoseológica y va más allá de cualquier distinción lógico-metodológica. Supone una consistencia y autonomía de lo espiritual, de lo vivencial, que lo pone sin desmedro y aun con ventaja al lado del ente físico, porque este nunca es alcanzado directamente sino mediante una elaboración cuyos resultados son en parte por lo menos problemáticos, mientras la vivencia no es fenómeno sino efectiva realidad.

Planteada así la discusión, entre la distinción de ciencia de la naturaleza y de la cultura por un lado, y de ciencia de

la naturaleza y del espíritu por otro, se prolonga una polémica en la cual la segunda contraposición lleva indudable ventaja a la primera. Hay, en efecto, un contrasentido — que pudiera ser sólo aparente — en apartar de la ciencia natural todas las disciplinas que investigan los fenómenos y productos de la cultura, dejando mientras tanto a cargo de aquella el estudio de la viva fuente de donde todos manan, del espíritu subjetivo. Pero lo que en el fondo otorga más autoridad a la concepción que junta en lo espiritual lo psíquico y lo cultural, es la tendencia, cada día más acusada, a ver lo peculiar de lo histórico-social en la interdependencia, en el cambio de acción y reacción, en el constante acuerdo y conflicto de lo subjetivo y lo objetivo, del espíritu actual y de sus contenidos. Aquí me parece que está el núcleo de toda la presente ciencia de la cultura y lo que definitivamente la aparta de todas las anteriores manipulaciones más o menos naturalísticas.

Momentos importantes de esta polémica son los aportes de Becher y de Stumpf. Becher, en un denso libro (*Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, 1921) que cuenta entre los trabajos más serios realizados en los últimos tiempos en vista de una doctrina de la ciencia, impugna la posición de Rickert y defiende la distinción ciencia natural-ciencia del espíritu. El valor — o la referencia al valor, para hablar como Rickert — no le parece el criterio adecuado para la separación de los grandes grupos científicos: hay disciplinas naturales donde el componente de valor interviene, como hay ciencias del espíritu de las cuales está ausente. Por otra parte, tanto la teoría de los objetos — que él aplica siguiendo a B. Erdmann y no la clásica dirección de Meinong —, como la consideración lógico-metodológica y la gnoseológica, coinciden en poner de un lado la ciencia natural y de otro la del espíritu como ciencias parciales de la realidad, a las que se aparea o se sobrepone la metafísica como ciencia total de la realidad.—Stumpf adopta como criterio la distinción entre fenómenos y funciones psíquicas, contando entre los primeros los contenidos de la experiencia sensible y sus repeticiones mnemónicas, y entre las segundas las actividades de relación, compleción y conceptuación, así como las emotivo-volitivas. Los objetos físicos, los objetos de la ciencia natural, no son fenómenos ni complejos de fenómenos, pero sí algo extraído de

ellos; son ciertos entes deducidos o "concluídos" de los fenómenos, ordenados según relaciones tempo-espaciales y que sirven de soportes o portadores para cambios que ocurren de acuerdo a leyes. Mientras los objetos físicos se extraen, por decirlo así, sólo de los fenómenos, las funciones proporcionan el material para las ciencias del espíritu, bien como ciencia de las funciones psíquicas elementales — la psicología —, bien como ciencias de las funciones psíquicas complejas. La investigación de los fenómenos en sí queda, pues, fuera de ambas, y se convierte en tema de otra ciencia, "ciencia neutral" que llama St., en sentido diferente del que asigna Husserl al término, fenomenología; a estas ciencias agrega el autor otras tres igualmente "neutrales": la eidología, la ciencia general de las relaciones y la metafísica, cuya caracterización importa aquí menos. Stumpf propone además otros modos de clasificación, como el que distingue entre ciencias de hechos y ciencias de leyes, con intervención, en beneficio de las primeras, de la referencia al valor.

Pero la autonomía del dominio científico de lo espiritual — y con ella la base definitiva para su distinción del dominio natural y para la constitución de un sistema total de las ciencias — la dará sin duda la interpretación, en que afanosamente se trabaja ahora, de la vida cultural como integración y contraste de los dos momentos, el subjetivo y el objetivo, del acontecer psíquico real y su contenido de objetividades que en cierto sentido lo trascienden. Entre los antecedentes — o los materiales — recordemos la teoría hegeliana del espíritu objetivo reelaborada por Freyer para ponerla en el fundamento de la ciencia y la filosofía de la vida cultural; la distinción de lo noemático y lo noético en Husserl; las objetividades sociales de Vierkandt — grupos, etc. — y la causalidad específica que de ellos deduce; la creciente aclaración del valor como objetividad. . . , para no enumerar sino lo que se me viene ahora a la memoria. "Una ciencia — escribe Freyer (*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, p. 15) — en cuya estructuración lógica no entre la realidad espiritual con sus dos momentos, no sería una de las ciencias del espíritu".

LA REVOLUCION RUSA

Por AUGUSTO BUNGE

V

LA SEGUNDA REVOLUCION AGRARIA

1. — *Nociones generales*

El movimiento de colectivización de los campos soviéticos es el acontecimiento más interesante, de historia más fascinadora que la mejor novela, y sin duda el de mayor trascendencia mundial de la Revolución Rusa. Es también el que le hace echar raíces más profundas, de continuar la trayectoria iniciada. Y todo induce a concluir que ha de continuarla, venciendo los contratiempos resultantes de los errores de dirección y de la lucha de clases y de intereses de grupo.

Entre las fuentes que me han servido principalmente para refrescar los conocimientos para esta exposición destacaré las siguientes:

Principales fuentes de información. — El excelente libro de Guido Miglioli "La Aldea Soviética"; el de Yakovlev, comisario de agricultura, sobre "La organización agraria en Rusia"; el libro de Olga Domanevskaja, sobre "El socialismo agrario en la Rusia Soviética"; el de Anne Louise Strong. "La conquista del trigo por los soviets". También el libro de

Kautsky tiene algunas cosas interesantes, en cuanto demuestran una total contradicción entre las teorías de sus buenos tiempos y sus afirmaciones polémicas de ahora. Hay datos fundamentales en los libros de los economistas Pollock, Dobb y Hoover y el demócrata alemán Klaus Mehuert. El libro de Maurice Hindus, "El pan rojo", se dedica exclusivamente a la vida agraria en Rusia, en la evolución que él ha seguido durante varios veranos. Es de alto interés por la vida palpitante de sus descripciones el libro del escritor bolchevique Tretyakow, "Señores del Campo. La lucha por una economía colectiva".

Hay un artículo muy interesante de Viator sobre "La revolución agraria en Estados Unidos y en Rusia", en la "Revue Politique et Parlementaire", del 10 de enero de este año, que, por supuesto, dada la tendencia del autor, considera evolución plausible la destrucción y ruina violentas de centenares de miles de pequeñas economías campesinas y su reemplazo por grandes empresas capitalistas en Estados Unidos, y odiosa la destrucción de las economías *kulaki* en Rusia, pero tiene información buena.

Formas de explotación colectiva. — Antes de iniciar el tema conviene que aclaremos los conceptos de las nuevas formas de explotación agraria que caracterizan la revolución técnica, económica y social del campo en Rusia.

Como explotación enteramente nueva se han formado los *soujoses*; grandes explotaciones directas del Estado; por su etimología, "economías soviéticas". Los *koljoses*, son abreviatura de "economías colectivas". De estos *koljoses* se han formado tres tipos en Rusia, que han tenido diferente importancia, según las etapas de su evolución. No se puede asimilar ninguno de ellos a lo que aquí entendemos teóricamente por cooperativa agraria de producción, porque en ciertos sentidos los más difundidos son más colectivistas y en otros, menos.

La forma más primaria, la menos colectiva, viene a ser la del TOS. Son asociaciones de campesinos exclusivamente con el propósito de cultivar en común la tierra, usando los implementos de propiedad particular de cada uno, o bien comprando en sociedad alguna máquina agrícola. Una vez cultivada la tierra como un solo paño, pero conservando señales de las diferentes parcelas, se reparte entre cada campesino el

producto correspondiente a su parcela. No hay pues comunidad de la explotación de la tierra, sino sólo de los métodos de trabajo, conservando también cada uno su huerta, su gallinero y sus bestias de labor y domésticas.

Más avanzado es el tipo del *artel* que existía en forma más primitiva desde antes de la guerra y estaba bastante difundido, como una evolución del *mir*. En el *artel* soviético la cooperación se acentúa; la tierra es de usufructo común de todos los campesinos. A los que han formado la colectiva no se les puede acreditar como capital la parte de tierra que han aportado, porque ella pertenece al Estado. Se les acredita como capital en acciones el valor de lo que hayan traído en animales de trabajo, inventario de herramientas, y otros animales y objetos que hayan mancomunado. Al lado de ese fondo, que es el fondo individual, se forma el fondo común, constituido por diferentes aportes. Ante todo, por un "derecho de entrada" de cada uno de los que se asocian en el *artel*, parte variable del 15 al 25 por ciento. Se tiende a establecer como base uniforme el 25 por ciento. Forman parte del fondo común los capitales prestados por el Estado, a medida que van siendo amortizados. Forma también parte de ese fondo lo que haya sido confiscado a los *kulaki*.

Esta confiscación es, ella sí, una "acumulación primitiva", pero lo es de valores que las más veces han sido, ellos mismos, acumulación primitiva en las manos de quienes han sido arrancados ahora por la violencia, como lo demuestra el imparcial estudio de Pollock y ha sido explicado en el segundo capítulo de este trabajo.

El fondo destinado a crecer es, por lo tanto el fondo común, a expensas del fondo privado (porque éste se mantiene estacionario y se va desgastando a medida que se enriquece el *koljos*), a medida que el fondo común aumenta automáticamente, porque también una parte de las entradas líquidas de cada año va destinada al fondo común. En algunos *arteli* se conserva la propiedad privada del pequeño ganado doméstico, de una vaca y en algunos casos dos — según las regiones y la importancia de las tareas — y de la huerta de legumbres y frutales. Pero la existencia de estos islotes privados dentro de los *koljoses* es causa de constantes fricciones, y sus resultados económicos son malos. En los *arteli* más avan-

zados, cuyos socios comprenden que les conviene cultivar en común los frutales y las legumbres, para aplicar métodos más perfeccionados, llegan a formarse grandes huertas de frutales, y a veces también de legumbres. Esto es variable, depende de la voluntad de los asociados y de la forma de producción predominante. Se están diñuyendo grandes gallineros, las porquerizas y vaquerías colectivas, con animales de *pedigree*.

Del producto líquido de los *arteli*, corresponde al "capital" solamente cinco por ciento.

La proporción más frecuente del fondo común en el inventario social era el año pasado del 30 por ciento, pero en muchos *arteli* más prósperos o antiguos excedía ya del 50 por ciento.

Como forma *aparentemente* más avanzada — y subrayo la palabra *aparentemente* — estaría la comuna. En la comuna agraria todo es propiedad común. El producto líquido, una vez deducidos los gastos de explotación y de administración, se reparte todo en su integridad, en relación al trabajo aportado por cada uno de los miembros de la comuna. En los comienzos también ese producto se repartía uniformemente, de acuerdo con el principio socialista y comunista en sentido abstracto, que dice: "cada cual según sus aptitudes y a cada cual según sus necesidades". Era, pues, un *comunismo de consumo*, no un comunismo de *producción*. Se ha evolucionado remunerando a cada cual según su trabajo, pero atendiendo, desde luego, a los niños y a los ancianos e inválidos, según las necesidades.

Las clases agrarias. — Hay también tres términos con los que conviene nos familiaricemos: las diferenciaciones de clases entre los campesinos. El más traído y llevado es el de los *kulaki*, capitalistas usureros más o menos acomodados, a quienes se ha querido "liquidar como clase". Los campesinos medios o *seredniaki* son aquellos que en general no poseen más de cinco a diez hectáreas, más de una o dos bestias de labor o más de dos vacas, o sea, de situación muy modesta relativamente al nivel de vida de los campesinos arrendatarios nuestros. Por último, los campesinos pobres, *bedniaki*, que a duras penas, disponen de un caballo y que, trabajando por su cuenta en un retazo de tierra demasiado pequeño, no obtenían lo suficiente para alimentarse ellos y sus familias, por lo cual se

veían obligados a trabajar a sueldo con los campesinos más acomodados y hasta a entregarles en arriendo su retazo de tierra, contra el Código agrario del año 1922, que prohíbe el arriendo y la venta o transmisión hereditaria de la tierra.

Están por último los proletarios rurales, "pobres de la aldea", desposeídos de tierra y a menudo de herramientas, los menos capaces o menos afortunados.

2. — Factores técnicoeconómicos de la colectivización

La evolución agraria rusa, con rapidez dramática y en formas a menudo violentas, es un movimiento paralelo al de la revolución agraria producida en Estados Unidos a partir del año 1923, pero en sentido inverso. Señala estos movimientos la introducción del tractor. Ello indica, por lo tanto, que la revolución agraria rusa no es un proceso puramente político, sino que tiene su profunda razón de ser técnicoeconómica.

Conviene por eso recordar las palabras famosas en que Marx explicara en el prefacio de su "Crítica de la Economía Política" la teoría desarrollada luego en otras obras, y, sobre todo, por discípulos de él, mal llamada en mi entender "materialismo histórico", mejor definida por Seligman, como *interpretación económica de la historia*.

Una cita de Marx. — Traduzco directamente del texto francés:

"En la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad. Esas relaciones de producción corresponden a un grado de desarrollo dado de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, a la cual corresponden formas de conciencia social determinadas.

"El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; es, al contrario, la realidad social la que determina su conciencia.

"En cierto estado de su desarrollo las fuerzas productivas

de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes”.

Salteo algunas otras líneas. Continúa: “Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Cuando se consideran tales trastornos (en francés es el término más expresivo de *bouleversement*) importa distinguir siempre entre el trastorno (o sacudida material) de las condiciones de producción económica y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en resumen, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres se hacen conscientes de ese conflicto y lo llevan a su fin”.

“Una sociedad no desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que ella es bastante grande para contener; y jamás relaciones de producción nuevas o superiores se sustituyen a ella antes que las condiciones de existencia material de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno de la vieja sociedad. Es por eso que la humanidad no se plantea jamás sino los problemas que puede resolver, porque mirando más de cerca se encontrará siempre que el problema mismo no se presenta sino cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o al menos, están en vías de devenir”.

Esto tal vez haya parecido abstruso a algunos. Su lectura atenta le da una claridad transparente y un poder de síntesis enorme. Hay libros enteros que no han llegado a aclarar mejor este concepto que consiste, en suma, en que la evolución económica, política y hasta intelectual y artística de la sociedad, está determinada por la evolución técnica, que es la que determina las relaciones económicas.

La pequeña explotación, residuo y factor de barbarie.— La teoría marxista se confirma por la forma en que se ha realizado la revolución agraria en los Estados Unidos y en Rusia.

En Rusia quisieron los bolcheviques llegar a la colectivización del campo desde el año 1917. Fundaron explotaciones colectivas, sobre todo del tipo de comunas. Esas explotaciones vegetaron, fueron muchas veces simples invernáculos. Necesitaban ser subvencionadas por el Estado bolchevique.

Hasta que generalizándose la técnica agronómica y la técnica mecánica, la organización adecuada del trabajo, la selección de especies y la mecanización de la agricultura aumentaron el rendimiento de la gran explotación agraria relativamente al de la pequeña. Se convirtió en una *necesidad* la explotación en gran escala a que habían aspirado con un concepto *político*, pero que no habían podido realizar porque faltaban los medios *tecnicoeconómicos* para llevarla a cabo.

La inmensa superioridad técnicoeconómica, social y cultural de la gran explotación agraria fué claramente percibida por Marx. Más claramente que por su comentarista Kautsky, que ha concluído por ahogar sus conceptos originarios en un mar de confusiones. Marx, y luego Engels, según lo reconoce el propio Kautsky, declararon a la pequeña explotación campesina "*un resto de la barbarie, condenado a desaparecer y que no debemos mantener artificialmente*". El hecho es que en la época actual sólo se mantiene artificialmente en la Europa occidental, con el subsidio de altísimas vallas aduaneras, pero no resiste a las leyes económicas en los países exportadores.

En Estados Unidos el tractor ha determinado rápidamente un trastorno profundo en las relaciones de producción en el campo; ha expropiado en pocos años a 150 mil chacareros. Hoy se dice que hay más de medio millón de hombres en su mayoría ex propietarios, que han debido entregar sus tierras a un precio mucho más bajo que aquél que se habían comprometido a pagar, y que no pueden hacer efectivo porque el descenso del precio de los productos no llega a cubrir el costo de producción con los métodos manuales o con los medios mecánicos usados en pequeñas extensiones. Han debido abandonar sus tierras a grandes empresas capitalistas. Pero no consiguen siquiera colocarse como asalariados en muchas de ellas. Se han constituído grandes empresas para explotar extensiones de decenas de miles de hectáreas: La más famosa es la de Campbell, dedicada al cultivo de cereales.

Entre nosotros se inicia un proceso igual, que por cierto no podrá ser detenido por pequeños paliativos de créditos de favor.

La superioridad de la gran explotación. — El resultado de la mayor productividad de la mecanización de la agricultura en los cereales, que se puede comprobar lo mismo en las

otras formas de mecanización aun en los cultivos de frutales, está expresado en cifras comparativas, que tomo del artículo de "Viator". Otros autores dan cifras más minuciosas y su comparación entre diferentes países, coincidentes en lo esencial. El excelente libro de Wauters sobre la cuestión agraria, a pesar de ser su fecha anterior a los principales progresos de los cultivos en gran escala, abunda en datos que prueban su superioridad económica.

La cosecha exclusivamente manual de un acre de trigo, con hoz y con la vieja trilla manual a palos, requería de 35 a 50 horas de trabajo humano. Con las segadoras a tracción de caballo y con la trilladora inmóvil, la cosecha de un acre de tierra requiere tres a cinco horas de trabajo, según la abundancia, desde luego, de la cosecha. Con la cosechadora conducida por tractor, o sea la *combine*, la cosecha de un acre no requiere sino tres cuartos de hora de trabajo.

La mayor parte del trabajo en la agricultura mecanizada no se realiza en el campo mismo, como lo hace notar con mucha razón Yakovlev; se ha realizado en las usinas metalúrgicas, en los pozos de petróleo, en las usinas elaboradoras de nafta o kerosén y de aceite de máquinas. Y yo agregaría: en las escuelas comunes y técnicas.

La mecanización de la agricultura tiene el resultado paradójal de la desaparición del agricultor, de su *transformación en mecánico* y en técnico agrónomo. Donde antes era necesario el trabajo de cien hombres, basta el de tres o cuatro. Fatalmente, entonces, el pequeño agricultor resulta expropiado por la forma técnica superior de producción, como fué expropiado por las grandes fábricas el conjunto de pequeños talleres de tipo medioeval doméstico.

Dos evoluciones opuestas.—Según "Viator", debemos regocijarnos de que la enorme capacidad de producción de la agricultura mecánica permita asegurar a la humanidad la eliminación de todo peligro de hambres y de escasez. Pero el resultado paradójal, con el régimen capitalista, del aumento de la productividad con el trabajo mecánico en los campos, ha sido que a la crisis industrial se agregue la crisis agraria, y que se haya llegado a quemar como combustible, en centenares de miles de toneladas, el trigo producido a más bajo precio en los propios Estados Unidos en medio del hambre de los

farmers. Es decir, ha sido fuente de miseria y de aumento de la desocupación lo que es en principio una bendición para la humanidad.

En Rusia tenemos una evolución opuesta, en todos sus aspectos, hasta en el aspecto que podríamos llamar cultural. En Estados Unidos se realiza automáticamente por el mismo tractor, sobre la base de la expropiación y la ruina de los pequeños agricultores, y sólo este año se ha llegado a violencias materiales. En Rusia se ha estado realizando con violencia material, queriendo adelantarse a la llegada del tractor, y sin dar tiempo, por lo menos, a la formación en número suficiente de organizadores del trabajo asociado, siempre más eficaz que el individual aún con el herramental común, con resultados en gran parte contraproducentes, allí donde el tractor y los buenos organizadores no han podido llegar. En otros casos, con el resultado de que la explotación mecánica no ha dado el rendimiento que podía si el movimiento hubiera sido voluntario y relativamente libre, sin más coerción que la económica indirecta, acentuada por la propaganda.

C. — *El retroceso técnicoeconómico y sus consecuencias*

Recapitulación previa. — Para percibir cómo se ha podido llegar en Rusia a la revolución que consiste en la colectivización de más del 60 por ciento de las explotaciones agrarias en sólo tres años, es necesario volver a tomar la cuestión en su principio, en los momentos del reparto de la tierra, autorizado cuando ya era un hecho por el primer decreto de los bolcheviques, una vez que se apoderaron del gobierno.

El resultado casi inmediato del reparto de la tierra fué la desaparición de las grandes explotaciones, que eran las que proveían de cereales al mercado urbano. No podía en esos momentos hablarse de mercado exterior, no sólo porque estaba cerrado por la situación de guerra, sino porque la exportación de alimentos fué hecha siempre durante el zarismo a expensas del hambre de los campesinos. Lo grave fué la escasez de alimentos esenciales en las ciudades.

Había en realidad verdadera superpoblación en los campos, relativamente al escasísimo rendimiento de la tierra con los métodos medioevales en uso por la gran mayoría. El re-

parto de la tierra, con el desmenuzamiento de las pocas grandes explotaciones y aun de muchas de las medianas, tuvo por consecuencia la desaparición de los escasos medios mecánicos de cultivo de que se disponía. Cada una de las pequeñas economías integrales de una sola familia, dedicadas a cultivar, en término medio, no más de 5 hectáreas, podía producir estrictamente lo indispensable para la familia misma. Desaparecida la fuente de provisión del mercado interno, fué necesario proceder por la coerción a percibir en cualquier forma lo indispensable, ya que no era posible el impuesto teórico que debían entregar los campesinos al gobierno, como renta del suelo, como un excedente de productos que en realidad no existía.

Cuándo hay renta del suelo. — Esto confirma una teoría que he sostenido desde antes de la revolución rusa, y que he visto luego sostenida también por el economista Gide. La renta del suelo no es un hecho permanente, no obedece a una ley física, no depende simplemente—como dice Ricardo y han sostenido los autores que lo han seguido—, de la mayor o menor productividad del suelo; depende también *de la cantidad de suelo y del rendimiento de que disponga el cultivador.* Si la cantidad es justo lo suficiente para alimentarlo, la renta del suelo prácticamente desaparece, por rico que sea. Para que exista renta del suelo *es indispensable que los productores que lo utilizan dispongan de una extensión mayor u obtengan una producción mayor que la necesaria para su subsistencia.*

La renta del suelo que el gobierno soviético quiso percibir bajo forma de impuesto desapareció, por el desmenuzamiento de las explotaciones en extensiones demasiado pequeñas y el atraso en sus métodos de trabajo. Esto determinó las requisas de cereales. A mediados del año 1918, la escasez de producción de cereales, la negativa de los pocos campesinos acomodados que quedaban a entregar sus sobrantes, debido a la aparición más acentuada de las "tijeras" de que hemos hablado, obligó a acentuar las requisas.

Política contraproducente. — Creyeron que podrían hacerse mejor formando en las aldeas comités constituídos por obreros delegados y por "los pobres de aldea".

El propósito era llevar a cabo nuevos repartos de las tierras, para igualar a todos y repartir entre los campesinos

que carecían de tierra o la tenían en extensión insuficiente, el inventario de los campesinos acomodados que se resistían a entregar sus sobrantes o dejaban de cultivar parte de las tierras que ocupaban. Esperaron obtener más cereales por la acción de los comités de pobres y obreros. A eso se llamó "llevar la lucha de clases a la aldea".

Durante la primera fase del comunismo de guerra, la lucha de clases consistió en la lucha contra las clases capitalistas de la ciudad. Creían que llevando la lucha de clases a la aldea iban a conseguir crear en los campesinos un nuevo espíritu, que permitiría a los obreros de las ciudades obtener las raciones alimenticias de que carecían. El resultado fué, como hubiera podido preverse, un aumento de la escasez de cereales en el mercado interno. La supresión por la violencia de las pocas explotaciones medianas que quedaban suprimió los pocos productores para el mercado. Se agravó la situación de las ciudades. Fué necesario entonces acentuar las requisas por medio de verdaderas expediciones armadas, que por un decreto debían tener por lo menos 75 hombres y dos o tres ametralladoras. Era pues, lo contrario de lo que había propuesto Lenin, la unión de los campesinos y obreros. En vez de ella, fué una sorda guerra civil entre los campos y las ciudades, agregada a la guerra civil oficial y las intervenciones armadas de los aliados.

La nueva violencia trajo forzosamente nuevas sublevaciones, y que los pocos campesinos con tierra sobrante irritados, redujeran su cultivo a lo estrictamente indispensable para cada familia. Se resistían a trabajar de más para entregar el grano excedente por rublos depreciados o por artículos industriales a precios exorbitantes debido al desquicio producido en la industria.

Cada economía campesina se transformó en una economía cerrada: el resultado más antisocialista posible de una lucha de clases, como consecuencia de las violencias con que fué llevada y de la utopía en que se inspiraba, de introducir el socialismo en los campos por medio de la igualdad entre los campesinos. Fué sólo la igualdad en la miseria, y un retroceso técnico, económico y social.

El nuevo reparto de tierras hizo que desaparecieran un millón y medio de proletarios rurales, convertidos en peque-

ños propietarios aparentemente libres. Ello no significó que aumentaran su bienestar, porque los lotes de tierra eran insuficientes para asegurarlo en la mayoría de las regiones, y carecían del utilaje necesario, como se ha visto en la segunda exposición.

Primer intento de colectivización. — Se pensó entonces en fomentar la colectivización, comprendiendo que sólo con ella se conseguiría crear un nuevo espíritu en los campesinos y proveer al mercado urbano, sin violencias, de los cereales y de la carne que necesitaban los obreros para no sufrir de hambre permanentemente.

Los considerandos de un decreto dicen: "Para asegurar la eliminación de toda explotación del hombre por el hombre; para organizar la agricultura sobre bases socialistas con el empleo de todos los descubrimientos de la ciencia y de la técnica; para educar a las masas trabajadoras en el espíritu del socialismo; para unir al proletariado (se refiere a los obreros urbanos) con los campesinos más pobres, en su lucha contra el capitalismo, es necesario abandonar las formas individuales de utilización del suelo y poner en práctica las de utilización colectiva: grandes empresas del Estado, comunas, trabajo colectivo del suelo, etcétera, son los mejores medios para este fin; por lo cual las formas individuales actuales deben ser consideradas como algo pasajero y moribundo."

Radek, refiriéndose a la situación real de la propiedad agraria en Rusia hacia el año veinte, dice: "Los campesinos rusos se han apropiado del suelo feudal que hasta entonces trabajaban. Este es un hecho que se puede tratar de velar por diferentes ficciones jurídicas, pero que permanece, y que sólo puede ser eliminado por un lento proceso. El programa económico del partido comunista muestra el camino para la socialización de la agricultura: comunas agrarias, asociaciones voluntarias de los campesinos, educación económica agraria para elevar la técnica rural. Otro camino para la socialización de la agricultura no existe".

Lenin reconoció francamente, en el congreso del partido comunista de marzo de 1919, que habían fracasado en sus tentativas de colectivización, por carecer de los medios técnicos. Las propias explotaciones del Estado, que eran numerosas, a duras penas podían bastarse a sí mismas, es decir, a los tra-

bajadores que vivían en ellas. El descenso de la producción agrícola adquirió a causa de ello caracteres que prepararon la catástrofe durante la sequía del año 1921.

En el año 1917 se cultivaban 93.000.000 deciatinas, medida de poco más de una hectárea; en el año 1920 sólo habían llegado a cultivarse 76 millones. La cifra del año 1920 representa el 80% de la del año 1913 y la de 1917 el 93%. En los cultivos industriales — que fueron los que más abandonaron los campesinos porque les resultaban menos remunerativos — la producción se redujo en general a la décima parte de la de anteguerra. Únicamente en el lino se consiguió una producción del 25%. Las requisas arruinaban a muchos campesinos. Por la forma brutal en que se hacían, obligaban a muchos a comerse el poco ganado que tenían para no sucumbir a su vez de hambre.

El año 1919 había 2.500 *sovjoses* con 160.000 deciatinas. En el año 1920 se aumentó al doble la superficie de las explotaciones del Estado. Los *sovjoses* trabajan todos con métodos primitivos, a tal punto que no rindieron un excedente sino de 36.000 toneladas, es decir, la provisión de trigo para una pequeña ciudad. Eso en todo el año.

La catástrofe de 1921. — Estamos todavía en la época del "comunismo de guerra", en que el comisariado de subsistencias trató de asegurar la provisión de cereales y carne a las ciudades. Llegó a realizarlo en notable medida. En el año 1917|18 consiguió proveer a las ciudades 700.000 toneladas; al año siguiente, 1.730.000; en el año 1919|20, 3.400.000; y en el año 1920|21, 5.872.000 toneladas. Era, indudablemente, una realización gigantesca para la situación de la agricultura. Era el 70% de lo que se proveía en el mercado interno antes de la guerra. Pero las violencias con que se consiguió la provisión fueron tales, que los campesinos no sólo redujeron aun más los cultivos, sino que se sublevaron en número creciente y escondían el grano cada vez que podían. Se creyó que podría ponerse término a eso con el decreto de Ossinsky. La "socialización" de golpe de 18 millones de economías campesinas mal provistas de primitivo instrumental quedó absolutamente en el papel.

Llegó la sequía del año 1921, sin que los campesinos de la región más rica, en la que fué más intensa, tuvieran re-

servas de trigo, porque les habían sido confiscadas para alimentar a los obreros de las ciudades y a los soldados del ejército. El resultado fué una catástrofe horrible, como no se recordaba en Rusia desde hacía 30 años, a pesar de que la economía campesina de tipo feudal que sostenía deliberadamente el zarismo hacía que en Rusia fueran periódicas las crisis de hambre, tan acentuadas como las que se han sucedido en la India. Murieron, se dice, cinco millones de personas por el hambre; y al mismo tiempo hubo 40 millones de gravemente enfermos, de los cuales se calcula que han muerto otros cinco millones.

“*Enriqueceos*”. — Salvó la situación la gran cosecha del año 1922, que llegó a ser el 80 por ciento de la de anteguerra. La de 1923 también fué buena. Pero se salvó la situación sólo relativamente, porque debido a la reconstrucción industrial que se iniciaba y a la industria libre de las pequeñas empresas, no controladas, los precios de los artículos industriales subieron, abriéndose las “tijeras” hasta extremos inconcebibles.

El Código agrario de 1922, con el fin de poner término al minimifundio, dió por terminados los repartos de tierra. Con eso, algunos consideraron terminada la revolución agraria, porque no preveían la evolución que podía determinar la introducción de la alta técnica mecánica. Es decir, la creyeron terminada precisamente en los prodromos de la verdadera revolución agraria.

En 1925, en que se había producido entre los campesinos el fenómeno de la acumulación primitiva que hemos analizado en otra conferencia, en que se habían recreado, toleradas por el Estado, la clase campesina mediana y la de los *kulaki*, porque eran los únicos proveedores espontáneos en cantidad efectiva en el mercado interno de las ciudades, llegó Bujarin a pronunciar su famosa frase. Bujarin creía, pues, que iba a tener que subsistir por mucho tiempo el régimen de la libertad de explotación del campo, de libre competencia y lucha de clases.

Propiedad y poder político. — En esa época surgió la “oposición de izquierda” de Trotzky, que declaraba que esa política de hecho favorable a los *kulaki* era contrarrevolucionaria, e iba a determinar el retroceso del poder soviético por la pérdida completa del control sobre el suelo, una de las

principales "alturas de comando" de la economía soviética. La oposición trotskista fué vencida por medio de una maniobra envolvente del grupo de Stalin, que consistió en echarla del partido y adoptar su programa. Se adoptó el programa en su propósito de industrialización más intensiva y de control del enriquecimiento de los campesinos, para evitar que se formara una nueva clase capitalista que, lógicamente, tenía que readquirir el poder político.

En este respecto, demostrativo de que no se trata de teorías bolcheviques sino de conceptos de alcance filosófico universal, se me hace presente una profunda frase de Emerson en su ensayo *Politics*: "La ley puede, en un loco capricho, decir que todos tendrán poder excepto los propietarios; ellos no tendrán voto. Sin embargo, por una ley más alta, la propiedad año tras año, escribirá cada estatuto que se refiera a la propiedad. El no propietario será el escriba del propietario. *Lo que los propietarios deseen hacer, lo hará todo el poder de la propiedad, sea a través de la ley, sea en desafío de ella*".

El poder político está en manos de los que controlan los medios de producción, necesariamente, forzosamente, sin necesidad de que empleen medios de corrupción, porque ese régimen de producción, esas relaciones de economía determinan las correspondientes relaciones de carácter político, jurídico, cultural, etc. Emerson y Marx se demuestran de acuerdo.

El proceso realizado en las relaciones de producción agraria implicaba el retorno a la política de Stolipin, por imposición de la necesidad económica. Es verdad que Stolipin quiso favorecer al campesino mediano con un propósito políticamente conservador, para crear en los campos una clase privilegiada solidaria de la clase feudal agraria y de la clase industrial urbana. La Rusia soviética había tenido necesidad de adoptar una política análoga para reconstituir, por el mercado libre, la distribución de alimentos en las ciudades, que había fracasado con el "comunismo de guerra" y la supresión del mercado en medio del retroceso de la economía agraria a condiciones medioevales, por la imposición de la pequeña explotación campesina como forma de producción predominante en absoluto.

El péndulo vuelve a la izquierda. — La política de la iz-

quiera adoptada por el grupo Stalin consistió en su primera fase en gravar con impuestos progresivos a los campesinos, en relación a sus excedentes; en gravar enormemente con impuestos progresivos a la nueva burguería urbana, formada por los nuevos mercaderes, los *nepmans*; favorecer en cambio con subvenciones y con fuertes créditos a las explotaciones colectivas, y estimular las explotaciones del Estado. El dilema era bien claro: si se teme que el desarrollo de una clase de campesinos acomodados determine la caída del poder soviético, basado en los obreros y campesinos pobres, en ese caso, para dotar de proveedores al mercado interno, se hace indispensable crear proveedores capaces de reemplazar al gran campesino y al campesino mediano. Tales proveedores, en ese caso, no pueden ser sino las fábricas de cereales, de carne, de leche y manteca, que las llaman así y con toda razón, explotadas directamente por el Estado, o grandes empresas colectivas de los campesinos asociados.

En esa época, la mecanización de la agricultura, el perfeccionamiento de los métodos de selección de granos, de selección de ganados, la mecanización de la propia explotación lechera, eran posibles por la restauración de la economía rusa. Por lo tanto, esas formas de explotación colectiva económicamente superior que se había intentado implantar en vano durante el comunismo de guerra, eran en ese momento no sólo una posibilidad técnica sino también una necesidad económica, al mismo tiempo que una necesidad política. Las comunas y los *arteli* del "comunismo de guerra" desempeñaron el papel de *escuelas* de la nueva economía agraria. En ellas se forjó el nuevo espíritu y se formaron los primeros cuadros.

Otro de los problemas que obligaba a ir a la explotación colectiva era la superpoblación que se había acentuado en la campaña, superpoblación relativa, desde luego, no absoluta; relativa a la escasa productividad de la tierra cultivada con métodos más o menos medioevales. La única manera de poder alimentar a toda esa numerosa población de campesinos, que vivían en un bajo nivel de vida aunque ya inmensamente superior en 1925 al de preguerra, la única manera era hacer producir más a la tierra, perfeccionando la técnica de los cultivos.

Las primeras experiencias de colectivización científica. —

Lenin, en realidad, ya en 1922 auspició la colectivización agraria sobre la base del perfeccionamiento técnico. No pudo verla realizada por la situación en que estaba el país. Pero en 1925 era claro, para los que no fueran ciegos, que el porvenir agrario de Rusia estaba en la colectivización del campo. Así lo ha visto el social-cristiano Miglioli, quien ha podido comprenderlo bien, porque es uno de los organizadores de las cooperativas italianas, que fueron tal vez la más admirable conquista del movimiento agrario socialista y cristiano antes del fascismo, y que han sido destruidas por éste.

Miglioli, en numerosas páginas de su libro, como resultado de su visita a Rusia en 1925, delegado por los campesinos cristianos de Italia, hace notar que todo en Rusia tiende a favorecer la colectivización de las explotaciones agrarias. Como es un libro fácil de encontrar, señalaré únicamente pocas páginas.

En la página 94|95, dice: "El hecho de que la inmensa mayoría de las familias todavía explote aisladamente, retrasa la adopción de máquinas agrícolas, que sólo pueden emplearse en grandes extensiones de terreno." Pero analizando el deseo de renovación, el "hambre de maquinaria" de las pequeñas explotaciones agrícolas, que iban a inducir a los campesinos a colectivizarse en cuanto tuvieran la posibilidad de conseguirla, dice: "De este celo por la renovación es del que nacen también toda clase de iniciativas que tienden a agrupar en asociación a los habitantes de los pequeños centros rurales para la compra de tractores y máquinas sembradoras y segadoras. Todo el mundo quiere asegurarse las ventajas numerosas y ciertas de un cultivo racional y colectivo".

También se declara impresionado Miglioli, ya el año 1925, por los enormes progresos técnicos que había encontrado en los *koljoses* ganaderos. Allí vió a campesinos hasta ayer analfabetos que habían avanzado en su técnica mucho más que nuestros estancieros millonarios, porque practicaban ya en ese entonces la fecundación artificial.

"Este avance del arte veterinario es más de admirar, porque en la época que precedió a la revolución era casi desconocido. Actualmente son los campesinos jóvenes quienes se dedican al estudio y llevan a cabo, asociados, una labor que no tiene igual en ningún país".

Esto lo ha visto y vivido un católico militante, pero cristiano, cuatro años antes de emprenderse la colectivización en gran escala. En las observaciones de Miglioli coinciden otros estudiosos que conocen y entienden la vida agraria rusa. Ya hace siete años era pues evidente que se estaba formando en los campos soviéticos una nueva organización de las relaciones de producción, de tendencia netamente socialista, precisamente cuando ante la observación superficial parecía desaparecer toda posibilidad de una evolución agraria socialista frente al auge de los *kulaki*. No se comprendía, ni lo comprendió el mismo Bujarin, que uno y otro proceso eran determinados por la misma fuerza nueva: el tractor. El tractor planteaba simplemente, con carácter perentorio, el dilema de Lenin: "¿Quién a quién?" O sea: el capitalismo individual agrario o la socialización de los campos mecanizados y tecnificados.

De 1924 a 1926 hubo un desarrollo relativamente rápido de los *koljoses* que no fué debido sino en parte al tractor. Se verificó que también había ventajas en la asociación de los cultivadores, aun con métodos manuales. Se descubrió que asociaciones de cien o más campesinos necesitaban menor número de arados que el utilizado por cada uno de ellos individualmente; que seleccionando los mejores caballos y arados, se podía cultivar superficies que se consideraban antes imposibles en la misma unidad de tiempo. Igual cosa se verificó para todas las demás operaciones, hasta para el deshierbe. Contribuía a ello no sólo la división del trabajo hecha posible por la socialización, sino el mejoramiento de los métodos y del utillaje, seleccionando lo mejor en la cantidad que resultaba sobrante al mancomunarlos.

La asociación hacía posible no sólo especializar a determinados campesinos en las tareas para las que eran más aptos, sino contratar eventualmente a especialistas.

Por ejemplo, la remuneración de un agrónomo que asesora sobre la calidad y métodos de selección de las semillas, daba por resultado una rápida mejora de los rendimientos. La cría colectiva de cerdos, de aves con los métodos modernos, se demostraba más remunerativa que el gallinero y el chiquero individuales.

Era en los *koljoses* todavía sin medios mecánicos pero

bien organizados un progreso comparable al de los grandes talleres manuales que en el siglo XVIII surgieron a raíz de la formación de capitales financieros. La división del trabajo bastó en ellos para multiplicar su rendimiento, relativamente al del pequeño taller individual en que un mismo trabajador lo hacía todo.

La misma Olga Domanevskaja, antisoviética, ha reconocido que es verosímil la afirmación bolchevique de que las explotaciones colectivas son de mayor rendimiento que las explotaciones individuales. Desde luego, no es un hecho general ni absoluto. Se entiende que las de funcionamiento normal. Es interesante conocer algunas cifras.

Escribe dicha autora en la página 165|166: "Esta afirmación ha demostrado que las utilidades de los *koljoses*, descontados los gastos de su administración, (que son muy pesados, porque necesitan casi siempre contadores a sueldo dado que los campesinos carecen de aptitudes de contabilidad) en el año 1930 fueron 356,82 rublos por cada individuo capaz de trabajar, mientras que en las empresas privadas de labradores de clase media, fueron de 182 y un tercio y en las pequeñas de 132,5. También en el cálculo por número de familias asciende la utilidad por cabeza a 183,27, en las empresas de labradores medios a 87 rublos por cabeza y entre los pequeños labradores a 66,6."

Estas cifras, que a primera vista parecen miserables, son, sin embargo, aun suponiendo los rublos depreciados a la mitad, el doble que las de antes de la guerra. Y esto, sin contar los enormes impuestos que tenían que pagar los *muyiks* al Estado zarista por pobres que fueran, y el enorme arriendo que tenían que pagar al señor terrateniente, o bien el servicio de la pesada hipoteca contraída para ser propietarios nominales de la tierra. (Véase Anatole de Monzie, en su Manual de la Nueva Rusia, y otros).

4. — *La colectivización planeada*

La predisposición voluntaria. — La evolución hacia el colectivismo agrario no podía encontrar en Rusia obstáculos tan serios como, por ejemplo, en la Europa occidental. El campesino ruso tiene una tradición de trabajo colectivo. Con-

tribuía a cultivarla el mantenimiento del *mir* (la tierra comunal) hasta la era de Stopilin. El *mir* se utilizaba a menudo en forma colectiva. Además, era frecuente la cooperación en toda clase de tareas ocasionales. Por último, pero no menos importante, el "sentido de propiedad" estaba menos desarrollado, por la condición de arrendatarios de la mayoría de los campesinos hasta 1917.

Sobre la base de los resultados registrados, se introdujo en el plan quinquenal la colectivización gradual de una proporción creciente de explotaciones campesinas. Se esperaba llegar en 1932|33 al 25 por ciento de la tierra cultivada en explotaciones colectivas entre las del Estado y los *koljoses*.

Previsiones. — Los objetivos principales de la colectivización eran:

1º Proveer de cereales a las ciudades, lo mismo que de carne, leche y en fin, todos los alimentos esenciales, sin contar para ello con explotaciones capitalistas como eran las de los *kulaki*;

2º Llevar a la aldea, del punto de vista político, una lucha de clases constructiva y no destructiva como la que llevaron en 1918;

3º Aumentar la productividad de los cultivos y las explotaciones ganaderas;

4º Poner en movimiento el exceso de trabajadores rurales, permitiendo que la tierra fuera cultivada por un menor número, para atraer los excedentes al trabajo industrial acrecido.

Era de preverse que quedarían sin ocupación en los campos millones de trabajadores, al punto que el primitivo plan quinquenal previó un aumento considerable de la desocupación, por lo cual presentaba cifras todavía más limitadas de colectivización agraria. Preveía que se duplicarían los desocupados y que recién a partir de 1933 comenzarían a disminuir. El hecho no se produjo por la mayor intensificación de la producción industrial, al punto que Rusia es hoy el único país del mundo en que no sólo no hay desocupados, sino que hay escasez de trabajadores en todos los ramos de la industria.

El instrumento fundamental de la colectivización debía ser la mecanización de la agricultura. Era lo que propuso

Markevich fundador de la primera estación de tractores, director de una de las primeras explotaciones soviéticas agrarias que dió resultados positivos. Propuso que el Estado creara más numerosas estaciones de tractores y fomentara la asociación de los campesinos instalados en los alrededores de las explotaciones del Estado y las estaciones centrales de tractores; les proveyera instructores en el manejo de las maquinarias, en la selección de semillas, en la organización del trabajo; en fin, para todos los métodos modernos de la técnica agraria y se les convenciera, como resultado del mayor rendimiento, de la conveniencia de crear explotaciones colectivas cada vez más grandes y diversificadas.

Hubiera sido pues, un movimiento de colectivización voluntaria y basado en el progreso técnico. Así había continuado en realidad hasta el año 1928, pero la mala cosecha que hubo ese año, y la lucha de clases que se había iniciado contra los *kulaki*, por el peligro político de su creciente influencia, determinó, a la par de la menor cantidad de producción de cereales, que escondieran sus sobrantes los *kulaki*, negándose a pagar los impuestos, que consideraban excesivos. Se produjo una escasez que se acercó al hambre en algunos centros.

5. — *La colectivización en los hechos*

El "huracán de colectivización". — Se quiso entonces forzar la colectivización por medios directos e indirectos. En teoría, la colectivización, debía ser voluntaria; en teoría los *kulaki* debían ser "liquidados como clase" instándoles a incorporarse a las colectivas con la condición de que no debían tener voz ni voto, a pesar de que eran los que aportaban mayor capital. Era explicable que los *kulaki* se negaran a dejarse guillotinar por persuasión. Se produjeron entonces las violencias para los que se resistían a incorporarse a las colectivas sin más derechos que reconocerles en acciones una parte de su capital de inventario. Se dice que hubo en ocasiones verdaderas matanzas, pero es muy difícil comprobarlo.

Lo que podemos decir es que escritores imparciales, como Maurice Hindus, han verificado casos de violencia que se presentan como típicos de un método general. Relata éste el de un matrimonio anciano, deportado a las explotaciones fo-

restales del Norte, casi sin alimentos. Lo eran en trenes de ganado, en pleno invierno, amontonados hombres, mujeres y niños. Se dice que esos trenes fueron llamados "de la muerte", y es creíble. Ha habido, pues, la indecible brutalidad de despojar a hombres cuyo principal delito fué muchas veces haber llegado al bienestar por su mayor capacidad técnica. Mal alimentados, muchos fueron sometidos a trabajos brutales, que no eran capaces de resistir.

Panait Istrati cuenta en su libro verdaderos horrores, relatados por testigos que le merecen fe, referentes a los años 1928 y 29. Autores soviéticos sostienen que han sido exagerados y que fueron abusos y exceso de celo de las autoridades locales no consentidos por la dirección general del partido. Los métodos empleados con los *kulaki* que han hecho "sabotaje" o se han resistido en otra forma se han modificado radicalmente desde 1930 según Bruce Hopper y otros. Son deportados a los sitios donde hacen falta más obreros —especialmente a las grandes obras de la región del Ural— y allí deben trabajar en las condiciones normales de salarios y jornada, bajo vigilancia, durante un año. Si su conducta ha sido satisfactoria, son equiparados a los obreros o admitidos en un *koljos* con igualdad de derechos.

Las violencias de 1928, 29 y comienzos del 30 hicieron cundir la indignación en el campo y hasta en el ejército rojo. Hubo cuerpos del ejército enviados para contener levantamientos armados de campesinos (porque hasta los pobres y medianos se solidarizaban con los *kulaki* en ciertos casos) que se negaron a hacer uso de sus armas. Militantes comunistas y corresponsales de aldea eran asesinados en número creciente. Esto obligó al gobierno a cambiar de táctica, desautorizando abiertamente lo que, por lo menos, había dejado pasar en silencio.

Publicó Stalin su carta famosa, "La embriaguez del éxito", diciendo que no era necesario ni conveniente llevar a ese extremo la colectivización, y que gran parte de ella se había hecho sólo sobre el papel. Declaró que la colectivización debería ser siempre voluntaria, y que la forzada era contraproducente. Sería inútil colectivizar por la colectivización misma, sin conseguir por ello métodos de producción más perfectos. Hay que tener presente además que no se disponía si-

no de un número muy limitado de tractores. La carta de Stalin circuló por los campos como un mensaje de liberación.

La marcha atrás. — En seguida salió un decreto del comité ejecutivo, penando como acto contrarrevolucionario toda violencia para obligar a los campesinos a incorporarse a los *koljoses*.

Es falsear la historia de la colectivización de 1929-30 atribuirle únicamente a la violencia. La llegada de tractores en mayor cantidad, los buenos resultados que se difundieron rápidamente, y las ventajas impositivas, determinaban una verdadera "fuga" de los campesinos hacia los *koljoses*. Los medianos, por una parte ansiosos de no quedar privados de las ventajas de la nueva maquinaria, por otra temerosos de que se les confiscara su inventario, preferían entrar de grado al peligro de ser sometidos por la fuerza en las colectivas. Se crearon así colectivas que carecían de dirección competente aun cuando no hubieran sido forzadas.

Cundió en el seno de los *koljoses* la lucha de clases entre los campesinos pobres, que querían la más amplia comunización, y los medianos y acomodados, que querían mantener un control directo sobre los animales y el instrumental que aportaban, lo que era materialmente imposible. Había constantes disputas. Las asambleas agitadas retenían a los campesinos, y la tierra no se trabajaba. A fines de marzo, casi no se había hecho la siembra de primavera. El "huracán de colectivización" amenazaba así con una verdadera catástrofe. A las reacciones contra la violencia se agregaba la paralización de gran número de colectivas, hechas inaptas por una u otra razón para trabajar la tierra ni siquiera con el rendimiento de los campesinos individuales.

El 50 por ciento de las economías individuales figuraba como "colectivizado", en marzo de 1930 y en algunas regiones hasta el 100 por ciento. A raíz del decreto declarando voluntaria la incorporación a las colectivas y penando todos los actos de coerción, salieron de inmediato la mitad de los campesinos.

Ello fué salvador para Rusia ese año. Quedaba en las colectivas el 25 por ciento de las explotaciones campesinas, considerado en su conjunto. En las regiones del Volga y del norte del Cáucaso eran muchas más; en otras menos. Eran

las colectivas que tenían verdadera capacidad de trabajo, sea por su mayor cohesión interna, sea por disponer de mejor dirección y utilaje mecánico, propio o de las estaciones centrales de tractores. Esas colectivas, y los campesinos resistentes liberados de la colectivización forzada o de su amenaza, se pusieron a sembrar activamente. Sin embargo, los cultivos parecen haber sufrido en su rendimiento, y la cosecha no fué buena debido a las deficientes condiciones metereológicas.

El año 1930 fué duro en las grandes ciudades, como lo atestiguan los visitantes de ese entonces. No sólo por la deficiente cosecha, sino porque el mercado organizado de los aprovisionamientos fué sometido a un recargo para el que no estaba preparado el aparato burocrático, por la eliminación del aprovisionamiento por los grandes campesinos. Y el estado de ánimo entre la mayoría de los campesinos era, aparentemente, contrario al régimen bolchevique.

Dice el profesor Hoover (pág. 343): "Si fuera posible someter el asunto a votación libre, el autor está convencido de que en el momento presente (1930) la mayoría de la población votaría en favor del retorno al viejo régimen zarista con preferencia al actual. Pero eso evidentemente no puede suceder. *Y no es una leal presentación del caso. El momento presente es crítico para el gobierno soviético*".

Agrega poco más adelante: "*El campesino está siendo arrancado de raíz y transplantado a un suelo enteramente nuevo y extraño. Es natural que encuentre ese proceso muy penoso, aun cuando el suelo nuevo se demuestre más fértil*".

¿Era evitable el violento "transplante" a que se refiere el profesor Hoover, dentro de los imperativos de la trayectoria revolucionaria y frente al dilema de ser o no ser? No puede caber duda de que la mayoría de las violencias materiales contra los *kulaki*, especialmente la forma inhumana en que fueron deportados centenares de miles, nada tenía que ver con el propósito político de su "liquidación como clase", porque equivalía a proponerse su destrucción física como individuos. La contraprueba la dan los procedimientos más "suaves" (relativamente) y política y económicamente mucho más eficaces seguidos luego. ¿Pero es acaso tan fácil encauzar las fuerzas sociales que la necesidad política obliga a desencadenar en un momento dado? Todavía impera en todo el mundo

la fatalidad histórica, cuyas causas principales son la incultura en que han sido mantenidas las masas, y la deficiente inteligencia histórica de los dirigentes.

Sobre ésto formula el profesor Hoover la siguiente reflexión en la misma página de lo antes citado: "Es posible que dentro de diez años el campesino haya olvidado sus actuales agravios y sea un entusiasta sostenedor del nuevo sistema de agricultura colectivizada. Más todavía: *ningún partido o grupo gobernante podría jamás permitir al campesino decidir con verdadera libertad qué organización económica y política preferiría, porque estaría en favor de la primitiva organización de aldea y ningún gobierno político de ninguna clase*".

El nuevo avance y sus resultados. — A juzgar por las impresiones de los que han visitado *koljoses* nuevos en 1931, y vivido en ellos; y no *koljoses* que les hayan sido indicados sino encontrados al azar de una amistad o de un viaje, el movimiento de colectivización reanudado en la segunda mitad de 1930 y acelerado en el transcurso de 1931 habría sido voluntario determinado sobre todo por la fascinación del tractor en la agricultura, y por la del ganado de pedigrée y los métodos de estabulación en la ganadería y la cría de aves de corral.

Las fricciones de los intereses residuales de clase parecen haber disminuído.

La principal dificultad que subsiste es, aparte de las deficiencias de muchos directores, el espíritu individualista del campesino, que se convierte en el *koljos* en *egoísmo de grupo*. Pero, a la par, se produce un rápido surgimiento de solidaridad humana, del sentido de comunidad.

Y esto, a pesar de que hartó caro fué el precio del "huracán" de colectivización. Los *kulaki* mataban su ganado mayor para entrar en las colectivas con las manos vacías, después de esconder el producto de la venta de su carne. En unos casos, porque sabían que les sería confiscado por los delegados que querían colectivizar a toda costa, en otros, para reservar para sí solos ese capital convertido en rublos. Por todas partes los *kulaki* difundieron la noticia de que había autorización de matar el ganado, porque el Estado lo proveería a las colectivas, y de *pedigree*. El resultado fué la matanza, en

menos de un año, de la tercera parte del ganado mayor y porcino, y cerca de la mitad de las ovejas.

Hasta los caballos de labor fueron sacrificados en muchas partes, sea para comerlos, sea por la indignación desesperada de sus dueños.

Hubo que introducir los días sin carne, hasta cuatro por semana en cierto período.

Todavía en 1931, con el propósito de restablecer cuanto antes los planteles, había dos días sin carne por semana en las grandes ciudades, según los viajeros de VU.

El movimiento de colectivización durante el año pasado ha llegado a englobar más del 60 por ciento de las economías campesinas. Agregadas estas colectivas a los *sovjoses*, alrededor del 80 por ciento ha quedado colectivizado. El plan de este año se propone llegar a la totalidad.

En qué medida sea ello realizable, depende de la producción y calidad de las maquinarias, del personal capacitado que se haya conseguido formar, y de los resultados de la cosecha, que se anuncian malos por las lluvias excesivas.

Lo conseguido hasta ahora y lo planeado para el año corriente, del que no han llegado datos fidedignos, se resume en las cifras siguientes:

Año	Nº de sovjoses	Hect. cultivadas
1929	3.037	2.407.000
1930	4.832	3.391.000
1931	5.383	10.999.000
1932	—	14.000.000 (planeado)

El progreso cuantitativo ha sido pues enorme en las explotaciones agrarias del Estado. En cuanto a los *koljoses*, se ha constituido más de un cuarto de millón, que han sembrado en 1931 más de 80 millones de hectáreas, o sea, con la de los *sovjoses*, una superficie superior a la total cultivada antes de la guerra en el actual territorio de la Unión Soviética y un cincuenta por ciento más que el área cosechada por los *koljoses* ese mismo año. A ellas hay que agregar la superficie cultivada por las economías individuales. El total fue en 1931 de 137 millones de hectáreas: poco menos de la mitad de todo el territorio argentino.

La cosecha de 1931 ha sido sin embargo inferior a la de 1930. Y la de este año se anuncia mala. Esto puede crear muy serias dificultades, y retardar el *tempo* frenético de la acumulación de capitales. Falta conocer los resultados definitivos.

La última noticia de una agencia norteamericana, en ese "bombardeo" tan sintomático que se ha estado realizando en los últimos meses, tiende a demostrar que, hasta ahora, no ha habido retardo sensible alguno en el *tempo bolchevique*. En efecto, según esa noticia, "el aumento de la producción industrial durante los primeros siete meses de este año habría sido "solamente" del 17 (diez y siete) por ciento con respecto al año 1931". Esto significaría, en caso de ser exacta la noticia, que ha habido un pequeño decrecimiento en la aceleración progresiva, y que si no se compensara en los cinco meses restantes, el plan quinquenal, con las formidables ampliaciones que ha tenido, no se realizará, completo en cuatro años sino en cuatro años y unos meses más... Pero el corresponsal deduce que esa tasa de incremento de la producción, disminuía hasta ser "solamente" el triple del máximo registrado en Estados Unidos, "amenaza con hacer fracasar la realización del plan en cuatro años"... Por supuesto que también tiene la culpa la economía dirigida soviética de la disminución de la cosecha de cereales, o sea, de las lluvias persistentes que perjudicaron en marzo y abril al trigo de invierno...

Clases, generaciones y grupos en lucha. — La rapidísima transformación social del campo ruso no puede asimilarse, ni podrá serlo en buen número de años, a la socialización del campo. En caso de consolidarse — como todo lo hace prever — es tan sólo un paso hacia la socialización, pero decisivo.

En efecto: el *koljos* en su forma predominante está representado por el *artel*. La mayor parte del capital de inventario (el único capital efectivo) es en los nuevos propiedad privada de los asociados. Conservan éstos también, en la mayoría, la huerta y algún ganado mayor y menor para el propio consumo, y con libertad de vender directamente los sobrantes.

También el *koljos*, como entidad corporativa, puede vender en el mercado libre los excedentes de lo que no le compra el Estado. Del producto líquido un tanto por ciento es remuneración del capital individual.

Asimilar al socialismo esa formación colectivista intermedia es pues tan equivocado como asimilarla a la economía individualista. Es simplemente una forma de transición, y como tal se la interpreta.

La lucha de clases, que prosigue todavía en el seno de los *koljoses*, aunque quizá atenuada este año, contribuye a demostrar que son formaciones en equilibrio inestable, que inician su evolución.

Más interesante y no menos intensa que la lucha de clases en los *koljoses* es la lucha de generaciones. Todos los jóvenes, pero en mayor grado los varones que las mujeres, están en masa en favor de los métodos colectivos. Ello se manifestaba ya en 1930. Su importancia no puede desconocerse si se tiene presente el predominio numérico de las generaciones jóvenes en la Unión Soviética. El espíritu favorable de la juventud lo reconoce la misma Olga Domenevskaia en 1930 y parece haberse acentuado en 1931 según Klaus Mehnert y el escritor antisoviético Arthur Rundt.

Numerosas conversaciones de visitantes en Rusia, tenidas con viejos y jóvenes, indican que hay una lucha constante entre las generaciones en las asambleas de los *koljoses* y dentro de cada hogar.

La lucha entre las generaciones es constructiva y fecunda. Los hijos que saben leer y escribir correctamente están enseñando a leer y a escribir a sus padres, inculcándoles también las nociones de higiene que han aprendido. Así, los niños tienen como emblema de la nueva cultura soviética el cepillo de dientes, aunque no han llegado a poder practicar todos el baño semanal.

En cambio, es destructiva la lucha de clases, cuando crea intereses contrarios al interés común o traba la labor colectiva, como parece suceder con frecuencia.

Crean además forzosamente las explotaciones colectivas, por lo menos en su fase inicial, un espíritu corporativo, un espíritu sindicalista análogo al que se produjo al asumir los obreros el control de las industrias en el año 1918.

Corresponsales telegráficos han comunicado que muchas colectivas esconden parte de las cosechas de granos, declarando una producción inferior a la real en el momento en que se trata de vender al Estado el excedente de su producción; en cam-

bio, declaran una capacidad de producción exagerada cuando tratan de conseguir créditos. Las propias explotaciones del Estado han sido acusadas por Molotov de ocultar parte del producto de sus cosechas a fin de disponer de más reservas. Ello se explica en parte porque la tendencia de los recolectores de granos del Estado es a arrasar con todo, a llevarse todo lo que pueden, y a veces se han llevado no sólo el excedente sino hasta las reservas para la siembra, que luego las colectivas han tenido que comprar más caras. Tretyakow cita casos observados por él durante su vida en una comuna como delegado literario del partido bolchevique.

Hay, por consiguiente, en los campos soviéticos, contrariamente a lo que dicen quienes no han estudiado y parecen incapaces de entender el asunto, una lucha constante de fuerzas políticas y sociales. Por un lado, cada explotación del Estado y cada *koljos* lucha, en interés de sus propios trabajadores, para conservar abundantes reservas en previsión de malas cosechas, (frecuentes en el sudeste de la Rusia llamada "europea" debido al clima semiárido) y por mejorar sus condiciones de vida; por otra parte, el gobierno quiere proveer de la mayor cantidad de alimentos a los obreros urbanos y exportar el máximo posible para adquirir las divisas monetarias extranjeras que necesita.

Racionamiento y carestía. — A las crisis ocasionales resultantes de una lucha de intereses corporativos que tardará muchos años en desaparecer, si es que puede desaparecer alguna vez (porque es bueno que haya siempre lucha de intereses de grupo contra los intereses generales, porque es la manera de que oscile regularmente el péndulo de todo mecanismo) se agrega la crisis de los transportes.

No fué calculado el aumento del tráfico determinado por el de la producción industrial en la masa enorme en que se ha realizado. No se calculó exactamente la cantidad de materiales de construcción que era necesario transportar de un extremo a otro de Rusia. Por otra parte, el aumento de la producción agraria, que lo ha habido en cuanto al volumen de conjunto, y el crecimiento de los pasos de siete leguas de la población industrial, ha determinado que los medios de transporte disponibles y los que se iban produciendo resultarían insuficientes, por lo que suele suceder que en alguna región haya

exceso de determinados alimentos y falta en otras, lo que hace que padezcan ocasionalmente los ganados estabulados y sufran de escasez — no digo hambre — los habitantes de las ciudades.

Todavía en Rusia toda la población sigue racionada. Pero su racionamiento es suficiente. Paul Haensel, en su libro violentamente antisoviético, admite como efectiva la ración en calorías de las tarjetas de alimentación, pero insinúa que es insuficiente. A los obreros de la industria se les proporciona alimentos con 3.500 calorías diarias; 3.800 para los campesinos y 2.800 para los empleados.

Sé que me escucha un distinguido especialista en dietética, y yo creo que esas cifras las considerará más bien exageradas, tanto más cuanto que se calcula para los obreros industriales urbanos casi dos gramos de proteína por kilo de peso, que no están en los hábitos de alimentación rusos.

Están racionados no sólo los alimentos esenciales sino también la leche. La leche se ha reducido en su producción a proporciones miserables debido a la matanza de ganado. Ha llegado a proveerse a razón de 400 gramos por niño menor de catorce años; los adultos en las ciudades no conseguían racionamiento de leche, excepto los enfermos.

Ha disminuído también la provisión de manteca. A tal punto que en el año 1931 la ración por mes no era sino la tercera parte de la prevista en el plan: dos kilos mensuales por familia en vez de seis.

Los huevos llegaron a costar un rublo la pieza en el mercado libre, cuando no se encontraban en el mercado oficial de las cooperativas. Pero ya se ha realizado un notable aumento en la producción de leche, manteca y huevos, debido a los *koljoses* lecheros y a los *koljoses* de aves, así como empiezan ya a producirse en mayor abundancia las legumbres, que habían desaparecido prácticamente de las grandes ciudades por la preocupación de las colectivas de producir cereales.

Hay grandes *koljoses* dedicados casi exclusivamente al cultivo de legumbres, a frutales o a determinado tipo de ganado.

Los *Kombinat* agrarios. — Los *koljoses* especializados tienden a asociarse en vastísimas explotaciones combinadas, que son las que parecen tener más porvenir como forma de explotación colectiva directa por los campesinos. Los *Kombinat*

agrarios, son el *pendant* de los *Kombinat* industriales de ramos que se complementan recíprocamente.

En la agricultura, cada colectiva de una determinada zona se especializa en determinado ramo de producción, aquél para el que están más capacitados por la tradición los campesinos que la forman. Tenemos así en un gran combinado de decenas de miles de hectáreas un determinado grupo que se dedica al cultivo de frutales, otro que se dedica a vacas lecheras, otro a la cría de cerdos, otro a la de aves de *pedigree*; otros, en fin, que se dedican al cultivo de cereales, base tradicional de la alimentación de los trabajadores rusos.

Tretyakow pinta con vivo colorido, en el libro citado, la vida de un gran *Kombinat* agrario de 22.000 hectáreas formado ante su vista en el norte del Cáucaso, por un gran número de *koljoses* en muy diversos grados de prosperidad y eficiencia, en torno de la comuna "Faro Comunista", fundada cuando todavía la guerra civil y los bandidos cosacos assolaban la región, y que después de vegetar durante los primeros años al borde de la miseria, ha llegado a ser, por la tenacidad de los comuneros fundadores y el progresivo perfeccionamiento de sus métodos, una entidad próspera y armoniosa, a la que acuden caravanas de visitantes de toda la Unión Soviética y de todos los países del mundo.

Díaz Retg describe con inteligencia en su libro un gran *Kombinat* agrario de la región del Volga, que engloba *koljoses* y *soujoses* en más de cien mil hectáreas. La administración de esos conjuntos es tan compleja que, alcanzando a tales dimensiones, parece dudoso su éxito inmediato.

Resultados de conjunto. — Entre las fábricas de trigo del Estado se ha hecho famoso el *soujos Verbliud* (elefante) que dirige un técnico de 30 años de edad, que aprendió en Estados Unidos. Pero también los hay malos, como parece serlo el más grande de todos, el famoso *Gigant*, de más de 200.000 hectáreas. Se dice que en ese *soujos* la dilapidación de maquinaria ha sido enorme. También lo ha sido en otros, tanto que han declarado Molotov y Jacovliev, en publicaciones del año 1931, que hubo "negligencia criminal" en el tratamiento de las maquinarias en muchas de las explotaciones del Estado. También se quejan del rendimiento escaso relativamente a los medios disponibles.

Según citas de "Viator" en su artículo, el rendimiento de los *soujoses* ha sido sólo un 15 a 20 por ciento mayor que en las explotaciones individuales, y el de los *koljoses* también de un 10 a un 20 por ciento mayor, pero él hubiera debido ser por lo menos un 50 por ciento mayor. En el *Verbliud* ha llegado al doble del rendimiento de las explotaciones individuales vecinas.

Pero tales cifras no prueban el fracaso que pretende sugerir "Viator" sino que, a pesar de todos los defectos inherentes a organizaciones nuevas, con dirigentes y técnicos en su mayoría deficientemente preparados, los resultados son manifiestamente superiores a los de las explotaciones individuales, y eso, desde los primeros intentos. De manera que han de imponerse fatalmente, y lo único que falta es ajustar los resortes administrativos y proseguir el intensísimo esfuerzo que se está realizando para formar técnicos y mecánicos expertos.

En efecto: las críticas citadas demuestran que en casi el 70 por ciento de la superficie cultivada de Rusia se obtiene hoy, gracias a la colectivización, un rendimiento por hectárea superior en un 10 a 20 por ciento al de las economías privadas vecinas, y ello a un costo inferior, de manera que la ventaja total se acerca al 40 por ciento.

La experiencia soviética ha demostrado también que la extensión mínima de un cultivo económico de cereales es de alrededor de 1.200 hectáreas, y que la organización de estaciones centrales de tractores y cosechadoras, la gran idea de Markévitch, permite obtener de los tractores un rendimiento cuádruple del considerado óptimo en Estados Unidos.

Mientras esto sucede, reconocido por observadores cultos e imparciales; mientras en Estados Unidos se desarrolla en otra forma la evidencia de que ha pasado definitivamente la época de la pequeña propiedad agrícola; mientras en la Argentina abundan ya las pruebas del mismo hecho — y no sólo en el cultivo de cereales — Karl Kautsky teoriza sobre las razones que mantienen la pequeña propiedad rural, sin ver las vallas aduaneras que la "defienden" a costa de la miseria creciente de las masas y de los propios "defendidos", y entre nosotros gente que se pretende propietaria del pensamiento avanzado quiere hacernos retroceder al pequeño cultivo antieconómico.

mico y virtualmente bárbaro, y declara fracasada la cooperación agraria en Rusia. . .

Así lo ha dicho Kautzky (el de los últimos años), luego es verdad. En efecto, Kautzky afirma en su citado libro: *"El hecho es: nó que "probablemente" la experiencia no tendrá éxito, sino que hay que decir: la experiencia, con plena certidumbre, fracasará y debe fracasar"*. Esto lo escribía en su bufete mientras el profesor Hoover, J. H. Knickerbocker, Max Hodann, Hans Siemens y muchos otros veían ante sus ojos precisamente lo contrario en la misma Rusia.

El hecho, hoy ya evidente, es que a pesar de todas las barbaridades cometidas, a pesar de todas las deficiencias técnicas y de organización, la superioridad del trabajo del campo en gran escala, superioridad inmanente a sus métodos y a su instrumental, es tan inmensa e irresistible que el rendimiento ha aumentado considerablemente.

Gracias a la colectivización de los campesinos y a las explotaciones del Estado, puede considerarse ya virtualmente resuelto en Rusia el problema de la provisión del mercado con los alimentos fundamentales, siempre que los medios de transporte sean suficientes.

Ello significa también la solución virtual — no creamos que actual — del problema político y cultural del campo.

El balance de los resultados da, pues un fuerte haber en favor.

En estos momentos, más de ciento cincuenta mil tractores trabajan en los campos colectivizados de Rusia. Es una cifra ínfima al lado de la norteamericana a que se llegó en el año 1929, de un millón de tractores. Pero en este año se están produciendo a razón de un número diario que significa 150 mil anuales. El plan de incremento de la producción ganadera y de frutas y legumbres sigue adelante. Quiere decir entonces que si una agresión del exterior no trastorna el actual proceso económico de la vida agraria rusa, dentro de cinco años trabajarán en los campos rusos tantos tractores como los que han trabajado en Estados Unidos en el mejor período de su agricultura, las plagas agrícolas serán en todas partes combatidas desde el aire con aeroplanos, lo que en las grandes explotaciones es más económico y da mejor resultado, y la agri-

cultura estará *socializada de hecho por la máquina* como hoy la industria.

Además, empieza a verse definitivamente resuelto no sólo el problema del aprovisionamiento orgánico de la creciente población urbana, sino también el otro problema que tienen pendiente: el de poder exportar cereales a un precio que les permita competir en el mercado universal, y en cantidades remuneradoras para las necesidades del intercambio.

Corolario argentino. — De ahí debemos sacar el corolario de que la revolución técnica en que ha consistido la revolución agraria norteamericana tanto como la soviética, determinará fatalmente en nuestro país el mismo proceso, y debemos optar entre el fomento de la producción cooperativa por los campesinos asociados, sea libremente o por medio de la coerción financiera indirecta, o la ruina violenta del pequeño cultivador, expropiado por el gran capitalista urbano o el gran propietario rural que no esté endeudado. Cualquiera de esas dos expropiaciones violentas será un hecho tan brutal y lamentable como la colectivización forzada de Rusia, aunque no llegue a correr sangre. Pero sería un desastre económico, y un desastre político y cultural aun mayor. Por consiguiente, lo más inmediato que debemos aprender nosotros de las revoluciones agrarias de Rusia y de Estados Unidos es prepararnos, desde ahora, a favorecer por todos los medios la explotación cooperativa de nuestros campos, porque es lo único que nos permitirá desarrollar una estructura democrática, al par que sostener la competencia en el mercado mundial, porque los bajos precios actuales tendrán que mantenerse, dado que la selección de semillas y los métodos mecánicos han rebajado, y para siempre y a fondo, el costo de producción.

En cuanto a la lección humana, mucho más profunda, sólo podemos entreverla, porque recién empieza, y porque nada espiritual puede ser traído en cajones o transplantado de un pueblo y un ambiente social a otro.

ANATOLE FRANCE

Por LUIS REISSIG

(CURSO 1932)

II. "LOS CUENTOS DE MAMA FRANCE"

Tenía Anatole France 42 años cuando publicó los 19 cuentos agrupados bajo el título "Nos enfants, scènes de la ville et des champs". Habían aparecido ya sus obras en verso, "Jocaste" y "Le chat maigre", "Le Crime de Sylvestre Bonnard" (premiado por la Academia Francesa), "Les désirs de Jean Servien", el hermoso cuento "Abeille" (de que hablé el martes pasado) y "Le livre de mon ami".

Empleado en esa época en la Biblioteca del Senado, las horas de trabajo las dedicaba casi en su totalidad a leer, tomar notas, bosquejar o redactar capítulos de sus obras. Los libros que tomaba, con amor, en sus manos eran otras tantas lupas y prismas, otras tantas linternas mágicas de que se servía para comprender mejor al hombre y su historia en el complejo del universo.

Sereno, sutil, tentado por el escepticismo, sonriente de ironía, el fuego del ensueño no se apagó jamás en él.

Referirme al ensueño, con un matiz de elogio, en estos días de cruda lucha en que los planes económicos marcan el nivel social de los pueblos que los realizan, parecerá a simple

vista una ligereza. No. La obra de hoy vale en tanto quede comprendida en una época.

Por eso decía el martes pasado al hablar de "Abeille", glosando a France, que la embriaguez del ensueño está en el fondo de las grandes creaciones humanas.

Más que escéptico, France fué un soñador. Lo fundamental no es traer citas de sus libros, ni de argüir. Podríamos hacer verdaderas fortalezas contrarias. No es, tampoco, el establecer modus vivendi, zonas de influencia: en tal libro predomina el escepticismo, en tal otro el ensueño, etc. No basta saber qué afirmó y qué negó, sino lo que él fué.

Para acercarnos a una comprensión clara, tenemos en el caso de France una ventaja que se da en muy pocos escritores: la sinceridad. France no hace juegos de palabras para ocultar su pensamiento, ni hace juegos de pensamiento para ocultar su personalidad. En cada una de sus obras, lo que hay de vivo y de penetrante es su yo que jamás intenta engañarnos. ¡De cuántos otros escritores, en cambio, leemos sus libros sin entregarnos a ellos porque dudamos de su sinceridad!

La atracción que ha ejercido sobre los occidentales la literatura rusa pre-comunista es ese sabor de confesión que hay en sus obras capitales. Sentimos que un alma se abre ante nosotros, no para solicitar nuestra ayuda o nuestra compasión sino para dar el espectáculo de una realidad en un mundo de ficciones. Ese encanto de la vieja literatura rusa ya no existe en la moderna. El alma rusa actúa hoy en otro plano, en el que también da al mundo el espectáculo de una sentida realidad; y tan vivo es el espectáculo que es el caso de preguntarse si la farsa no se desenvuelve más bien en la platea que en el escenario.

En la literatura europea no se ha rebuscado esa nota de sinceridad personal. Son raras en ella las almas que se confiesan. El autor se inclina más bien a desnudar el alma ajena que la propia. Por eso que la novela del futuro próximo no surgirá de Europa. Llegará a su máximo esplendor en pueblos que, envueltos en el ritmo acelerado de la industrialización, sean agentes pasivos de la misma. La novela del futuro próximo será el clamor de las almas solitarias en el torbellino del mundo.

Escritor de su pueblo y de su época, France no se subs-

trajo a esa inclinación a desnudar las almas. Su comprensión de que la diversidad de los espíritus es lo que hace la riqueza del hombre, hizo posible que llegara al niño respetando su integridad.

Son muchos los autores que desvirtúan a los niños poniendo en ellos sus problemas de hombres acosados por la miseria, la amargura, el odio, y reduciendo estos problemas al tamaño de una criatura; otros, sus boberías de literatos retardados. Los más no tratan de rellenar al niño, sino de rodearlo de un ambiente en el que surta efecto la decoración de un jardín de hadas o de un bosque con lobos, en estos tiempos en que los lobos ya no viven en el bosque sino en las grandes ciudades, con teléfonos, calefacción, libretas de cheques y dactilógrafas que aspiran al cabaret o al cine.

Poco tiempo después de haber publicado "Abeille" y antes de la aparición de "Nos enfants", France redactó una valiente defensa de los libros de imaginación para los niños. Es una carta dirigida a la Señora D., publicada en "Le livre de mon ami". Decía France en ella que desde hacía 20 años se tenía en Francia — y quizás en el resto del mundo — la idea de que era necesario dar a los niños libros de ciencia "por temor de corromper su espíritu con la poesía". "A cada fin de año — agregaba — los tratados de vulgarización científica, numerosos como las lamas del océano, nos inundan y nos sumergen a nosotros y a nuestras familias. Somos cegados, ahogados. No más bellas formas, no más nobles pensamientos, no más arte, no más gusto; nada de lo humano. Solamente, reacciones químicas y estados fisiológicos". "El más pequeño libro — añadía — que inspire una idea poética, que sugiera un sentimiento bello, que conmueva el alma, en fin, vale infinitamente más, para la infancia y para la juventud, que todos los libros atiborrados de nociones mecánicas" (1).

No podía esperarse de France, amante de lo bello, otra declaración. Sin embargo, es necesario advertir que esos años pertenecen al siglo XIX, al siglo de los grandes descubrimientos

(1). — p. 262, 264.

que anticiparon el carácter de los tiempos modernos, al siglo en que la ciencia fué uno de los más bellos sueños de la humanidad, en que sus creaciones eclipsaban en maravilla a los inocentes cuentos de hadas.

Entonces era legítima esa literatura para niños, como era legítima la reacción de France, impregnado de humanismo.

Hoy, que no se hace sino perfeccionar y aplicar; hoy, que hay ya muchos niños que estudian economía y se ensayan en la estadística como en los deportes; hoy, que los hombres de ciencia no sueñan, con raras excepciones, por temor de que se les acuse de comunistas; hoy, quizás, tengamos que volver a los cuentos de hadas como los filósofos vuelven a la metafísica.

No nos resignamos del todo a dejar de soñar. Y más profundamente soñamos cuanto más áspera es la realidad.

Debemos a la madre de France el que él haya podido, desde temprano, desarrollar sin serios tropiezos su finura de pensador. A pesar de ser buena creyente, no explotó la timidez de su hijo para llevarlo por el camino de su fe religiosa. El credo de France no iba más allá de su biblia en estampas. Con esa biblia nació su gusto por lo maravilloso, inquebrantable aún en plena vejez. Recordemos lo que dice en "Le Petit Pierre": "He arrastrado una larga cadena de días sin renunciar a encontrar el país desconocido". (2) Y en un ejemplar de la edición original de 1889 de "Balthasar" dedicado a Mme. Arman de Caillavet escribió: "Guardo como un don celeste la impresión de misterio que me causan las sublimidades de la poesía y del arte". (3)

La madre de France comprendió que aquel pequeñuelo suyo, que iba descubriendo el mundo mientras recorría los puentes del Sena acompañado de sus criadas Nanette o Melanie, era un espíritu atento y reflexivo. Su gran tacto consistió en no fatigar esa disposición natural que con el tiempo daría el más fino pensador y el más grande escritor de su época.

Sencilla burguesa, no se empeña como las de su clase en

(2). — p. 104.

(3). — Catálogo de venta de "Livres - Manuscrits - Dess'ns, provenant des bibliothèques de Mme. Arman de Caillavet et de Mme. Gaston de Caillavet". p. 30.

proporcionarse el orgullo de tener un hijo diplomado. Ella siente que hay algo más grande que todo eso. "¡Escribe, hijo mío; tú tendrás talento y harás callar a los envidiosos!" (4) — es la emocionante exclamación de su madre cuando el Señor Dubois, un día, aconseja a France ocultar su espíritu para evitar las calumnias.

El padre de France tenía algo del Señor Dubois. Su mayor esperanza era que su hijo Anatole lo sucediera al frente de su librería.

"Mi madre — dice France en *Pierre Nozière* — confesaba no tener imaginación. Lo decía porque creía que no había otra imaginación que la de hacer novelas, y ella no sabía que tenía una especie de imaginación rara y encantadora que no se expresaba por frases. Mamá era una señora hacendosa, ocupada totalmente de los cuidados domésticos. Poseía una imaginación que animaba y coloreaba su humilde menaje. Poseía el don de hacer vivir y hablar la sartén y la marmita, el cuchillo y el tenedor, el repasador y la plancha. En su intimidad, era un fabulista ingenuo. Me hacía cuentos para divertirme, y como se sentía incapaz de imaginar, los hacía sobre las imágenes que yo tenía". (5).

Son esos cuentos, recordados por France y que él ha escrito tratando de conservar el desarrollo y estilo natural en que la fueron referidos, de los que me ocuparé hoy.

Cinco de ellos: "L'école", "Marie", "À través champs", "Les fautes des grands" y "Jacqueline et Miraut", están incluidos en "*Pierre Nozière*", publicado en 1899. La serie completa de cuentos, (19 en total) fué editada por vez primera a fines de 1886, bajo el título "Nos enfants, scènes de la ville et de champs".

Niños son los que intervienen en esos cuentos. No hay ningún monigote entre ellos, ningún hombre de pantalones cortos caminando agachado. Tienen ante sí un único y gran problema: su mundo. Repasando sus actos se ve bien que son hijos de pequeños labradores, de pequeños burgueses y hasta de gente acomodada. Viven en la estrechez, en la comodidad o en la opulencia, pero nada de ésto traba sus espíritus. Son niños, solamente. Como tales, desconocen el valor social de lo

(4). — "La vie en fleur". p. 323.

(5). — p. 43, 44.

justo y lo injusto. Cuando este sentimiento preocupa con insistencia a una criatura es porque su niñez se ha agostado a des-tiempo.

El más puro de todos los cuentos, aquél que puede revelarnos mejor lo que France debe a su madre en la comprensión de las almas abiertas y simples, es "Fanchon".

Fanchon tiene una abuelita que vive al final del pueblo y a la que ha ido a visitar, un día. "Ellas tienen muchas cosas que decirse, pues la una vuelve de ese viaje de la vida, que la otra ha de hacer" (6).

Después del almuerzo, Fanchon va al cercado, donde hay árboles, hierbas, flores y pájaros. De su bolsillo saca el cuchillo para cortar su pan a la moda del pueblo.

"Un pajarito ha venido a revolotear ante ella. Después, un segundo, y un tercero. Diez, veinte, treinta han venido alrededor de Fanchon. Son grises, rojos, amarillos, verdes y azules. Todos son hermosos y cantan. Fanchon no sabe al principio lo que quieren. Pero ella se ha dado cuenta pronto que desean pan y que son pequeños mendigos. Son, en efecto, mendigos pero también cantores. Fanchon tiene demasiado buen corazón para rehusar el pan a quien le paga con canciones" (7)

La ironía de France, llena de ternura, se ha deslizado en esas últimas líneas. "No rehusar el pan a quien paga con canciones". Es así la naturaleza del hombre; y Fanchon es hija del hombre. Otro autor hubiera disfrazado con ropaje romántico ese instante en que Fanchon obra con la generosidad que le permite su naturaleza. Otro, hubiera agudizado falsamente la nota.

El mismo "Corazón" de D'Amicis, a pesar de que a veces nos arrebatara a puñados la simpatía, nos deja un amargo sabor, una sensación de desasosiego: como si hubiésemos estado bajo el influjo de un narcótico en un mundo irreal, lejos del verdadero en el que no existen ni pequeños patriotas paduanos, ni pequeños escribientes florentinos.

El corazón de Fanchon escucha a los pájaros. Ella les tira migas que no caen a tierra, pues los pájaros las toman en el aire.

"Fanchon ve que los pájaros no tienen todos el mismo carácter. Los unos, colocados en círculo a sus pies, esperan que

(6). — p. 6.

(7). — p. 9, 10.

las migas caigan en sus picos. Son los filósofos. Ve otros, al contrario, que revolotean con bastante destreza a su alrededor. Y advierte a un ladrón que viene descaradamente a picotear su rebanada.

“Ella desmigaja el pan y arroja las migajas a todos. Pero no todos comen. Fanchon reconoce que los más atrevidos y los más diestros no dejan nada a los otros. — “Esto no es justo, les dice; es necesario que cada uno coma, a su turno.

“Ella no es comprendida, dice France. Uno no es casi escuchado cuando habla de justicia. Fanchon ensaya por todos los medios de favorecer a los débiles y de alentar a los tímidos; pero no lo logra; y haga lo que haga, ella nutre a los gruesos a expensas de los flacos. Esto la disgusta: simple niña como es, no sabe que esa es la costumbre”. (8).

France pone a Fanchon frente a uno de los problemas que mejor revelan el mito de las reparaciones tardías “pero” seguras de que está sembrada la mayoría de los cuentos de niños o para niños. La vida no se preocupa de reparaciones. Ella avanza, sepulta, devora. A veces, levanta.

Pero Fanchon no está en edad de detenerse a contemplar este abismo desde la cumbre de los principios generales. Siente una pena y nada más. No tiene la pedantería, a su edad, de preocupaciones trascendentales. Ha dado su pan a los pequeños cantores, con simplicidad, con alegría. No se le ha ocurrido pensar que esos pájaros deben agradecerse de alguna manera y que por el pico glotón puede ligarlos a su destino. Y aquí está uno de los valores de estos cuentos: no existe en ellos, encubierto bajo ninguna forma, el destino. Los niños, bien se comprende, carecen de destino. El mundo nace con ellos; depende de ellos.

Fanchon conoce el cuento del pájaro azul. Por eso, al volver junto a su abuela, le pregunta si hay hermosos príncipes entre los pájaros que han comido su pan.

—“Ahora que no hay hadas — responde la abuela — los pájaros son todos animales”. (9).

La respuesta es terrible; pero France sabe muy bien de qué pasta corriente está formada Fanchon. Ella no puede desesperarse. Desvanecido un sueño, surge otro; desvanecida una

(8). — p. 10.

(9). — p. 15.

realidad, otra le sucede. Es el incesante deslizamiento de todos los seres y las cosas.

Al caer de la tarde, Fanchon vuelve a su casa. En el camino encuentra a Antonio, el hijo del jardinero. Los dos se quieren.

Durante la noche, acostada Fanchon en su pequeño lecho, sueña con pájaros. Uno de ellos, un gorrión listo y vivo, crece, se alarga y sus alas se convierten en dos brazos. Fanchon reconoce en él a Antonio, el hijo del jardinero, que le dice: "¿Quieres que juguemos juntos?" . . . Pero de pronto se despierta y se frota los ojos. . . Nada de gorriones, nada de Antonio. La luz del alba penetra en su pequeño cuarto. Afuera cantan los pájaros, los pequeños mendigos de la víspera.

France sabe bien que el alma de un niño no puede ser reducida a un esquema. Ningún alma, en verdad, cabe en una definición, por rica que ella sea. Las definiciones que aceptamos son más bien signos convencionales de orientación.

Los grandes biógrafos han podido escribir siempre una segunda historia, más viva que la oficial. Como se podría escribir una tercera y una cuarta, tan reales, tan firmes como la primera.

Pero el niño es, por naturaleza, un caos con posibilidades desconocidas. Por más que nos esforcemos en adivinar qué llegará a ser el niño que vive a nuestro lado, no lo lograremos. Ni él mismo lo sabe. Cuando tratándose de algún hombre acertamos, es porque, generalmente el hombre no escucha a su naturaleza, sino a sus intereses. Y éstos ya nos son conocidos.

Fanchon es suave y serena como la luz que baña los campos, sin sombras, ni contrastes. La ciudad no ha violado, aún, la inocencia de sus deseos. Vieja como la tierra y joven como la flor de los prados, su historia es breve: nace, desea, muere. Cautiva la simplicidad de su espíritu; sentimos que ella es como la imagen de una infancia corriendo tras el sol, que soñábamos. ¡Cuántos no hemos deseado cambiar el curso de nuestros días sobrecargados de la disciplina y del duro corazón de las ciudades! No sería difícil — el autor no lo cuenta — que Fanchon deseara a su vez el artificio que nos agosta. En verdad, Fanchon no es un canto a la naturaleza. Es mejor no prodigar loas a la naturaleza.

Otro de los cuentos, "L'école", es como una página recordada del libro de recuerdos de France. "Todos los alumnos de la Señorita Genseigne son sabios y aplicados, y no hay nada tan agradable como ver sus pequeñas personas inmóviles con sus cabezas bien derechas. Se diría que son otras tantas botellitas en las cuales la Señorita Genseigne vierte la ciencia.

La Señorita Genseigne interroga:

—Rose Benoît: si a doce le quito cuatro ¿cuánto queda?

—¡Cuatro! — responde Rose Benoît.

Por el contrario, ella es muy sabia en historia santa, La Señorita Genseigne no tiene una sola alumna capaz de describir el Paraíso Terrestre y el Arca de Noé como lo hace Rose Benoît. (10)

Recuerden Vds. las veces que France ha mencionado el Arca de Noé y el Paraíso Terrestre en sus libros de recuerdos de infancia. Bajo la lámpara hojeaba, en compañía de su madre, su biblia en estampas, "una serie de figuras del siglo XVII donde el paraíso terrestre tenía la frescura abundante de un paisaje de Holanda" (11). De allí recibe la primer idea del universo. De allí, también, nace en él su gusto por repasar los libros y contemplar la vida como un paisaje lleno de sombras, de imágenes, de formas que reaparecen; como si para rehacer el sueño de la vida bastara cerrar el libro y volver a empezar por la primera página.

Rose Benoît piensa, como France, que para entenderse no hay como amarse. Seis años antes, al escribir "Le Crime de Sylvestre Bonnard", France había desarrollado con bastante claridad su pensamiento respecto a la educación, del cual el "amarse para entenderse" de "L'école" es un apéndice. Decía France en 1881: "No se aprende sino divirtiéndose. El arte de enseñar no es sino el arte de despertar la curiosidad de las almas jóvenes para satisfacerla enseguida, y la curiosidad no es viva y sana, sino en los espíritus felices." (12)

La escuela de hoy no tiene ese seco aspecto de cartilla de la escuela de la Señorita Genseigne. Es más movida, más alegre, más atractiva, despierta más la curiosidad del niño. Los métodos han progresado. Pero no se sueñe en que el niño será

(10). — p. 25, 26

(11). — "Pierre Nozière". p. 1.

(12). — p. 215.

transformado por el método. Si es que la humanidad progresa, lo hace muy lentamente, a través de milenios. En la escuela de la Señorita Genseigne los niños permanecían inmóviles y ella podía verter con calma en sus cabezas su ciencia de calidad dudosa. En la escuela moderna, la ciencia es de mejor calidad, los métodos modernos la han filtrado y depurado; pero muchos niños se mueven, muchos maestros mariposean y la mayor parte del líquido de la ciencia cae fuera.

A los que han comenzado a leer a France con "L'Ile des Pingouins" — y son la mayoría — les recomiendo con verdadero interés la lectura de la página y media que ocupa "Marie", otro de los cuentos. Muchos de ellos, que tienen de France la nítida imagen de un ironista despiadado, reforzada con el escepticismo necesario de un Bergeret, se sorprenderán al hallar un hombre distinto del demolidor clásico que apunta a la base con la saeta de sus opiniones.

"Las niñas tienen un deseo natural de recoger flores y estrellas. Pero las estrellas no se dejan tomar y enseñan a las niñas que hay en este mundo deseos que jamás son satisfechos."

Así comienza hablando France en "Marie".

La pequeña protagonista está en el jardín. Con grandes esfuerzos arranca una flor de hortensia. Está contenta y orgullosa de lo que ha hecho. Pero la nodriza la ha visto. La reprende y la pone en penitencia, bajo un gran castaño, a la sombra de un parasol japonés. Es preciso que María comprenda que no a todo se tiene derecho en este mundo y que en lugar de estrellas están aquí las nodrizas, están los hombres para demostrar que a veces no basta para lograr las cosas el que las tengamos al alcance de la mano.

Por esta vez, a María se le permite conservar la flor. Pero ¡cuidado con llevársela a la boca! Si desobedece, el perrito Toto le comerá las orejas.

Un rato después, María, para probar si la flor tiene azúcar, se la lleva a sus labios.

Un grito resuena: "Ouap"

Es el perrito que se abalanza por arriba de un borde de geranios y viene a colocarse delante de la señorita María.

¡Hay, pues, un espíritu invisible que vigila nuestros actos, cuando no nuestras intenciones? María puede creerlo. Ella no puede comprender, aún, que el perrito Toto no es más que

un sobresalto de su conciencia. Es necesario obedecer para vivir sin sobresaltos.

Así parece decir, con un dejo de tristeza, la ironía de France. María no sabe, aún, que en el fondo de todas las morales de propaganda hay siempre un truco semejante al de la nodriza y el perro. ¡Qué horroroso destino el nuestro si hubiera siempre un espíritu vigilante dispuesto a corregirnos a tiempo! ¡Qué animaría nuestro esfuerzo? ¡De qué valdría ese tanteo incierto, esas caídas en la oscuridad que templan nuestro ánimo? Por fortuna, el mundo no está hecho del todo. Ni se hará.

En "La flûte de Pan", otro de los cuentos, tres niños del mismo pueblo: Pedro, Jacobo y Juan están de pie observando. Colocados en hilera forman en conjunto la imagen de una flauta de Pan que no tuviera más que tres caños. Pedro, que está a la izquierda, es un muchachote; Juan, que está a la derecha, es pequeño; Jacobo, que se halla entre los dos, puede creerse grande o pequeño según mire a su vecino de la derecha, o a su vecino de la izquierda. Es una situación — dice France — sobre la cual os ruego meditar, porque es la vuestra, la mía, la de todo el mundo. Cada uno de nosotros, como Jacobo, se considera grande o pequeño según que la talla de sus vecinos sea alta o baja. (13).

Démosle a leer ésto a un niño. En cuanto lo comprenda, veremos en él la más inteligente de las sonrisas. Tienen de hermoso estos cuentos de France que al mostrar algo no limitan al niño; por el contrario, abren su horizonte. No se tema que su lectura entrañe desencanto. Nunca el panorama de la vida, por sombrío que sea, agosta la ilusión del niño. La sonrisa inteligente no le privará de su fe, ni de sus pasiones. Variarán éstos de objeto y de dirección. Será lo único. Así, la ironía de France, juego puro de la reflexión, despierta en el niño, como en el hombre, el noble deseo de amar lo bello, lo justo.

"Los caballos de los hombres — dice France en "L'écurie de Roger" — corren como locos sobre todos los caminos de la vida; uno, vuela a la gloria; otro, al placer; muchos saltan en los precipicios y destrozan los riñones a su caballero. Y

agrega: "Os deseo, pequeño Roger, cabalgar cuando seáis grande dos corceles que os conducirán siempre por el camino recto: uno es vivo y el otro es dulce; los dos son bellos: uno se llama "Coraje"; el otro, "Bondad". (14).

¿No conviene, pues, que lean también ésto los que solamente conocen al France de la leyenda?

No hay en estos cuentos ninguna pedantería de originalidad; son ideas corrientes, hechos simples. Su encanto proviene del llano corazón que les dá vida; ese corazón que latió generosamente aun cuando el mundo no lo escuchara, y que en lugar de ser duro con los tontos prefirió regalarles la flor sin igual de su ironía.

Llegamos, ahora, al más poético de todos los cuentos. Se titula "À travers champs". La sobria nota lírica de France está dada con precisión admirable. ¡Y pensar que hay cientos de cuentos de duendes y hadas en las bibliotecas para niños y que "À travers champs" duerme en el silencio del menos leído de los libros de France!

Catalina va por los prados recogiendo flores, acompañada de su hermanito Juan. Las ideas de Catalina son brillantes y perfumadas como sus flores.

"El pequeño Juan es de otro carácter. Sigue otros pensamientos. Es franco y decidido; no lleva aún bombachas, pero su espíritu sobrepasa a su edad; no hay espíritu más gallardo que el suyo. Mientras que se agarra de una mano al delantal de su hermana, por temor de caer, agita su látigo en la otra con el vigor de un mozo robusto. . . El pequeño Juan no se adormece en un muelle ensueño. Le tienen sin cuidado las flores de los campos. Sueña, para sus juegos, en rudos trabajos. Sueña en carros atascados y percherones tirando del collar a su voz y bajo sus golpes." (15)

Lo importante es soñar. Ya llegan a la cima de la pradera. Catalina se sienta. "Abriendo las manos, extiende sobre ella su cosecha florida. Está toda perfumada y las mariposas comienzan a revolotear a su alrededor. Elije y junta las flores haciendo guirnaldas y coronas y suspendiendo campanillas en sus orejas. Ahora está adornada como la imagen rústica de una virgen venerada por los pastores. Su hermanito Juan, ocupa-

(14). — p. 44.

(15). — p. 71.

do durante ese tiempo en conducir caballos imaginarios la observa así adornada. De inmediato, se siente penetrado de admiración. Un sentimiento religioso se posesiona de su pequeña alma. Se detiene; el látigo se le cae de sus manos. Comprende que es bella. Él quisiera ser también bello y cargado de flores. Ensayo, en vano, expresar este deseo en su lengua oscura y dulce. Pero ella lo ha adivinado. La pequeña Catalina es una hermana mayor y una pequeña madre; previene y adivina; tiene el instinto sagrado.

—Sí, querido — exclama Catalina — he de hacerte una hermosa corona y serás semejante a un pequeño rey.

Y trenza flores azules, amarillas y rojas para hacer un sombrero, que coloca sobre la cabeza del pequeño Juan, que enrojece de alegría. Lo abraza, lo levanta y lo pone sobre una gran piedra. Después, lo admira porque él es hermoso por ella.

“De pie sobre su zócalo agreste, el pequeño Juan comprende que es bello y esta idea le infunde un profundo respeto de sí mismo. Comprende que es sagrado. Derecho, inmóvil, los ojos redondos, los labios cerrados, los brazos pendientes, las manos abiertas y los dedos separados como los rayos de una rueda, gusta una piadosa alegría al sentirse convertido en ídolo. El cielo está sobre su cabeza, los bosques y los campos, a sus pies. Está en medio del mundo. Él es el único grande, el único bello.

De pronto, Catalina estalla en risa. Y exclama:

—Oh! qué gracioso eres, mi pequeño Juan! qué gracioso eres!

Y se arroja sobre él, lo abraza, lo sacude: La pesada corona se desliza sobre la nariz.

Todo ha terminado para el pequeño Juan. Ahora, es semejante a uno de nosotros. Está triste. Ya no es más bello.

Pero he ahí que retoma su látigo y saca del bache a los seis caballos de sus sueños.”

Si, lo importante es soñar. ¡Qué unida se hallaba en France la ironía al ensueño! El sonríe ante el profundo respeto que tiene de sí mismo el pequeño Juan convertido en ídolo, pero lo admira. El pequeño Juan es una imagen reducida de la humanidad. Lo sublime y lo cómico, lo acariciador y lo áspero sucediéndose. ¡Quién no se ha sentido, alguna vez, un

pequeño Juan henchido de grandeza? ¿Quién no ha sentido deslizarse de sí más de un ensueño?

Un moralista hubiese rematado con una sentencia este bello cuento. Nos hubiese dicho que la gloria es efímera, que la ilusión es falsa, que la vida es una dura lección y que solo debemos recorrerla como el monje Pafnucio, cubriendo nuestros ojos con el capuchón para no ver más la belleza de las cosas. ¿Qué vale el hombre sin sueños y sin pasiones? Pretender despojarlo de ellos equivale a negarlo. Los moralistas no pueden ignorar que la vida humana necesita tanto de la voluptuosidad como del dolor; y que de coronas logradas y coronas perdidas está formada toda la historia del hombre. Ahí tenemos al pequeño Esteban del cuento "La Revue". Juega a la guerra con otros niños mayores que él. Luchan contra los chinos. Los chinos son las sillas. Todo el ejército devora. El pequeño Esteban es el único que no come. Está preocupado. Es ambicioso: quisiera ser general, de inmediato. "Mira con envidia el sable y el sombrero de dos picos que el general ha dejado sobre una silla. Se aproxima, se apodera de él y se desliza hacia la habitación vecina. Allí, sólo, delante del espejo, se lo coloca y esgrime el sable: es general, general sin ejército, general por sí solo. Y gusta ambiciosamente este placer pleno de vagos presagios y de largas esperanzas". (16).

France escribía ésto cuando aún se creía que los generales dirigían las guerras y ganaban las batallas. Hoy, el pequeño Esteban aspiraría a tener una mesa llena de timbres y dirigir a los hombres como un gran financista. Pero como sería poco lucido el espectáculo compraría un general que se pusiera el sombrero y desenvainara el sable de acuerdo á la música de sus timbres.

"Jacqueline y Miraut", es el último de los cuentos.

"Jacqueline y Miraut son viejos amigos. Jacqueline es una pequeña niña y Miraut un perro grande. Son del mismo mundo y los dos son rústicos; de ahí su intimidad profunda. ¿Desde cuándo se conocen? No lo saben: esto es superior a la memoria de un perro y a la de una niña. Además, no tienen deseos de saberlo; no tienen ansias ni deseos de saber nada. Tienen solamente la idea de que ellos se conocen desde hace muy

largo tiempo, después del principio de las cosas, — porque ni uno ni otro se imaginan que el universo haya existido antes que ellos. El mundo, tal como lo conciben, es joven, simple y natural como ellos". (17)

Cuando el niño quiere hacer algo, la gente madura supone que es para transformar lo existente, para expresar en alguna forma su disconformidad con un mundo que quiere imponérsele. Despojémonos de la vanidad de creer que al niño le interesa algo de lo que hemos hecho nosotros. A lo sumo, le interesa lo que vamos haciendo porque le parece que en cierto modo es un protagonista.

En los otros cuentos que completan el libro "Nos enfants" se advierte el mismo respeto de France hacia el espíritu del niño que en los anteriores. (Las palabras que encabezan el prefacio de "Les noces corinthiennes" podrían ser aquí repetidas: "Toco en este libro las cosas grandes y delicadas, las cosas religiosas").

Querer remedar a France escribiendo otros cuentos semejantes sería una simpleza. Los suyos nacieron en una época de la que son parte: la de la pequeña burguesía francesa, especialmente de la campaña, que está apuntalando hoy a Francia para que los pobrecitos banqueros no se arruinen.

Recordemos que son cuentos del año 1886.

De entonces a hoy la sociedad ha ido alistando cada vez más al niño en sus empresas. El mundo de hoy, mundo de lucha despiadada, busca combatientes. El presente forcejea con sus problemas para penetrar en la infancia, abreviándola. ¡Basta ya de que los niños jueguen! Son los mayores, los que ya no saben qué hacer con tanta riqueza y con tanta miseria, quienes desean disipar su tedio, jugando. Que el pequeño Esteban les de su sombrero de dos picos y su sable, y que los siga.

Los cuentos de niños de esta época están saturados de una tristeza sin remedio. Son, más bien, sombríos cuentos de grandes en los que intervienen niños. No supongan quienes los escriben que ellos han tocado el verdadero centro del alma de aquellos. No. Ellos pintan otra realidad y eso es todo. Por eso, cuando se lee "Nos enfants" se recibe la impresión de que hay allí un mundo perdido para siempre.

Nada más hubiese agregado a lo dicho. sin mi visita de ayer a la exposición de libros del Consejo Nacional de Educación. Tenía curiosidad en saber si "Abeille" o "Nos enfants" figuraban en la sección de cuentos infantiles.

No: allí no hay nada de France. El espíritu mediocre y opaco que ha hecho la selección no conoce nada de lo bello. El no es culpable de que no haya libros mejores, puesto que no los ha escrito; pero sí podemos reprocharle que se haya esforzado en mostrar lo malo. Lo mejor de todo es un catálogo de "La Flora Argentina", editado por un comerciante. Lo demás causa horror. Muchos de esos libros son obra de profesores y maestros de ambos sexos, aunque parecen no tener ninguno: tal es la falta de fuerza varonil y finura femenina que se nota en ellos. Y pienso qué desgraciados serían los niños si no tuvieran a su alcance otras lecturas que las salidas de esos pensamientos sombríos.

Todos llevan, implícita o explícita, una finalidad moral; En un libro el autor declara en el prefacio, que ha recogido "algo de cuanto en el mundo de la psicología infantil puede tener interés para formar el corazón de los niños" y que su libro "va derecho al corazón de la niñez, dispuesto a abrirlo de par en par para depositar en él la bienhechora semilla de las emociones y de los sentimientos elevados y serenos, haciéndole latir con intensidad y viveza, a fin de que el corazón, fragua divina de todo lo grande y lo bello, funda y solidifique con el sagrado fuego de su sangre, los hermosos ideales que constituyen su libro"; — agregando que considera "noble y honrosa" su "modesta tarea" —

¡Pedantería sin par! Formar el corazón del niño, abrirlo, hacerlo latir por los ideales del autor del libro! Acaso, el autor no sepa qué arte sutil, mezcla de amor y de belleza, es necesario para aproximarse al corazón de un niño. En cuanto a abrirlo ¿alguien puede jactarse de ello?

Otro de los autores — el que más libros expone y, en consecuencia, el que más cantidad de daño hace — declara con desparpajo que "la vida de los niños es, generalmente, tal como él la cuenta en su libro: clara, insignificante, simple, ingénu".

La vida de los niños es lo más oscuro, lo más grande, lo más complicado que pueda darse en el estudio del ser humano. Si se supiera cabalmente lo que es, ya se hubiera cantado en lar-

gos poemas. Hasta ahora no hemos pasado de las pequeñas quartetas. La vida de los niños está escrita en un lenguaje que no es propiamente el nuestro; y es muy posible por eso que pasemos de largo ante sus sueños, sus dolores, sus miserias y sus grandezas sin comprender del todo su sentido; como si ignorando un idioma hojeáramos la más bella de las historias que en él ha sido escrita.

Otro autor, más práctico puesto que es más moralista que los anteriores, encabeza su libro con el monólogo de la veleta que quiso resistir al viento y en castigo el viento la arrancó del molino y la arrojó entre basuras, perdiendo recién entonces sus ilusiones y sus esperanzas. "¡Qué queréis — agrega la veleta —. No soy la única que se ha estrellado por ir contra la corriente!"

Quien no estuviera acostumbrado a ver cosas semejantes en libros de lecturas para niños creería que más bien han sido escritos para ancianas de asilo, a fin de que se consuelen mutuamente, mientras hacen calceta, de los males que sufren y de las ilusiones que perdieron, ya que a todos los orgullosos y audaces les está reservado un destino semejante al de la veleta.

No temamos, por eso, que tales cuentos ejerzan alguna influencia sobre los niños. La belleza es lo único que puede mover sus corazones. Lástima que en sus años, en que la injusticia social apenas cuenta para ellos, tengan que sufrir el duro castigo de las máximas y privarse del goce inmenso de la belleza.

Setiembre 20.

EL SECRETO DE ESPINOZA (*)

Por ANGEL VASSALLO

I

Hace trescientos años, señores, en una estrecha calle del barrio judío de Amsterdam, nació Benito de Espinoza. Su nombre se vincula a una de las direcciones permanentes de la historia de la filosofía, que asume en él su forma arquetípica. Su obra vive incorporada a la esfera de lo clásico; es decir que constituye un territorio que ya es inevitable transitar, aunque no sea para permanecer en él. Su admirable vida se diría un episodio de su doctrina, la concreción sensible de un acto de aquel "*amor Dei intellectualis*" en que había de darse, juntamente, la visión esencial del ser y la propia bienaventuranza.

La Sociedad Kantiana de Buenos Aires ha querido dedicar a este grande aniversario la sesión de esta noche que es la última del año y en la que me ha cabido el peligroso honor de usar de la palabra. No será para hacer un discurso. He pensado — y creo interpretar el sentir de mis colegas — que no podía buscarse forma de celebración más adecuada a la memoria de Espinoza que la de un esfuerzo, aunque obscuro y modesto por ser mío, por entender mejor la íntima estructura de su obra.

(*) Trabajo leído en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires.

Intento indagar, pues, o mejor dicho, exponer sucintamente el resultado de una inquisición en la doctrina moral de Espinoza. Al resolvernos a ello, entiendo que nos colocamos en el camino que conduce a sorprender el secreto de Espinoza. Porque hay un secreto que revelar en Espinoza, como en todo gran pensamiento sistemático. Bajo la superficie continua y pulida de la Etica, un espíritu avisado vería más de una sutura reciente, sequedades de pensamiento y agregados extrínsecos. Es éste el sino a que debe sucumbir el espíritu de sistema o quizá, y por mejor decir, el duro precio a cambio del cual solamente se conquista la verdadera gallardía del filosofar. Sea como fuere, existe en todo pensamiento sistemático, un resorte primordial en que todo se asienta, que ordena y da sentido y consistencia a sus partes y adonde todas confluyen como a la clave de bóveda de un edificio. Pero supuesta admitida la legitimidad de una investigación encaminada a descubrir ese *primum movens* de la Etica, acaso resulte más difícil consentir en que la exploración deba hacerse en la esfera moral.

Esto repugna, al pronto, con las ideas más generalmente admitidas. El nombre de Espinoza, ¿no se vincula, acaso, a una especulación ejemplarmente metafísica? ¿No es el suyo un pensamiento de las primeras y las últimas cosas, que partiendo de la única infinita sustancia (sive Deus), desciende con inevitable necesidad por los dos atributos de nosotros conocidos (extensio y cogitatio) al alma humana a cuya liberación de las pasiones se encamina sólo por el conocimiento claro y distinto? *Panteísmo, paralelismo, determinismo, racionalismo*, ¿no son éstos los grandes temas de la filosofía espinoziana? ¿Y cómo pretender hallar el fundamento de todo ese esplendor especulativo en la humilde esfera de la práctica? La moral será, en todo caso, un corolario de la metafísica de Espinoza; pero domiciliar en ella el principio generador y ordenador de la Etica, ¿no sería trastornar groseramente el orden que la misma distribución de la Etica señala?

Bien puede ser así. Aquí, en manera preliminar, sólo diremos para amortiguar un tanto ese asombro — si lo hubiera — que no es la primera vez que insinuamos en este mismo lugar un concepto de lo ético — de lo práctico — en que se absorbe y contiene sin esfuerzo todo lo que de vital encierra la metafísica,

todo lo que en la metafísica tradicional no es hipóstasis de puras formas lógicas, cuando no *nonnisi flatus vocis*.

Cierto, también nosotros, si estuviéramos escribiendo el capítulo correspondiente de un manual de historia de la filosofía, acaso seguiríamos el orden usual en una exposición de Espinoza. Aun así, con oportunas notas, hallaríamos medio de decir lo que nos proponemos. Pero aquí estamos exentos de esa constricción y podemos hablar clara y libremente. Espigador, por puro gusto, del campo de la historia de la filosofía adonde me siento empujado por la urgencia de mis propios problemas y no por la intención del preceptista, no encuentro inconveniente en desertar, a veces, los caminos más seguidos, para hacerme un sendero que yo sólo transito. Es al cabo de uno de éstos que he creído hallar un lugar de acceso a la obra fundamental de Espinoza, en que la fortaleza de la *Etica*, inexpugnable, es decir, ininteligible, donde quiera se la ataque de frente — ese frente guarnecido de pesados e infundados axiomas escolásticos — cede, tomada como de traición.

II

Aunque la *Etica* está dividida en cinco Libros, se forma, en realidad, de sólo dos partes. La primera está constituida por el Primer Libro, que desarrolla la teoría de la sustancia. La segunda parte se formaría de los cuatro Libros restantes que exponen una ética, aunque de modo incidente y ordenadas a ese fin, contengan asimismo una teoría del conocimiento y una teoría de la individualidad.

La entera materia de la primera parte está contenida en la Prop. XV del Libro Iº: "Todo lo que existe, existe en Dios (*Quidquid est in Deo est*) y sin Dios nada puede existir ni concebirse" (*et nihil sine Deo esse neque percipi protest*). Pero la fuerza de convicción contenida en esa fórmula guarda una desproporción evidente con el aparato demostrativo *more geometrico* a favor del cual, en apariencia se llega a ella. Y esta convicción penetra de tal manera el pensamiento de Espinoza que por ella Novalis pudo definirlo un hombre "ebrio" de Dios. Mas si este Dios no fuera sino otro nombre que de golpe se sustituye al concepto de sustancia racionalmente elaborado ¿qué sentido tendría, entonces, hablar de un amor infi-

nito con que Dios se ama a sí mismo del que es parte el amor intelectual del alma hacia Dios? (Prop. XXXVI, Vª Parte). El Dios que puede ser sujeto y objeto de amor — con todas las resonancias prácticas y emotivas que esta palabra sugiere — no puede ser lo mismo que la única sustancia cuyo concepto formaría un intelecto puro. Esto se encuentra indirectamente confesado en el Escolio a la Prop. XXXVI de la Vª Parte: "Aunque he demostrado en general en la Iª Parte que todas las cosas y por consiguiente también el alma humana dependen de Dios en cuanto a la esencia y en cuanto a la existencia; con todo, nuestra alma no es afectada de la misma manera por esa demostración — por más que sea legítima y libre de toda duda — que si deducimos esta conclusión de la esencia misma de cualquier cosa individual (es decir, de un alma humana), que decimos depende de Dios".

De esta confesión explícita, arranca nuestro criterio metódico. Lejos de poder explicarse la Vª Parte de la *Ética* sobre la base de los principios metafísicos contenidos en la Iª Parte, toda la teoría de la sustancia en Espinoza, su metafísica más ostensible y familiar a las exposiciones escolares, está edificada y sólo adquiere su pleno sentido, sobre el supuesto de la moral de Espinoza; *toda la Ética está escrita del punto de vista de la Vª Parte*. Es en esa historia eterna del yo donde tropezamos con la teoría de la sustancia y donde ésta adquiere su sentido y su valor — o, acaso, su desvalor.

¿Pero es que entonces no significa nada el método deductivo riguroso a la manera de los geómetras que ha hecho célebre a la *Ética*? Ha llegado el momento, en efecto, de decir dos palabras sobre este famoso método. Nadie ha hecho sobre este punto una observación de conjunto más exacta que Pablo Luis Couchoud en su agudo y hermoso libro sobre el filósofo. Luego de establecer que la parte puramente geométrica no forma sino las dos terceras partes de la *Ética*, Couchoud dice: "De la forma geométrica debe decirse que no solamente quita a la obra todo mérito literario, sino que compromete también gravemente su valor filosófico. La forma geométrica no es más que el desarrollo extremo del principio de la argumentación escolástica. Es fácil darse cuenta de que en una controversia todo lo que se dice no es igualmente necesario y una gran parte está destinada tan sólo a acompa-

ñar los argumentos principales y a desarrollar las conclusiones. De aquí puede nacer la idea, dirigiéndose a los doctos, de aislar los argumentos y ponerlos en forma, es decir, despojarlos de todo aquello que servía tan sólo a introducirlos y explicarlos. Los escolásticos usaban hasta el abuso de este procedimiento, pero a causa de la teoría del silogismo, sujetaban la marcha del raciocinio a un ritmo constantemente ternario, lo que dejaba subsistente cantidad de proposiciones inútiles. Se podía romper ese ritmo y yuxtaponer simplemente las proposiciones en su encadenamiento lógico. Es lo que había hecho Descartes para resumir su respuesta a las Segundas Objeciones...

Un primer peligro del método era el de engañarse sobre la analogía con el de los geómetras. Espinoza pretendió escapar a él. Quiso dejar subsistente una distinción fundamental: su metafísica tiene de común con la geometría algunos caracteres externos: la impasibilidad ante el objeto, la pretensión de forzar la convicción unánime; pero difiere esencialmente de aquél en que el método de los geómetras no alcanza lo real sino tan sólo figuras ideales construídas en el espacio. Repite a menudo que sus definiciones no son geométricas sino definiciones de cosas... Pero el irremediable defecto del método es presentar las proposiciones desnudas, sin explicación natural. Y reemplazar las explicaciones por demostraciones no es un remedio. ¿Qué valen las demostraciones en la Etica? En primer lugar no siempre son tópicas. Muchas se aplican mal, habiendo sido hechas probablemente mucho tiempo después. Así, la proposición V. I^a, tiene por sentido necesario: no puede haber dos sustancias idénticas; y su demostración establece que no puede haber dos sustancias diferentes. A menudo las demostraciones se traban: tienen necesidad de apelar a axiomas auxiliares. Acontece otras veces que los axiomas se oponen. Para probar que dos sustancias absolutamente diferentes no pueden derivarse la una de la otra, se admitirá el axioma: dos cosas que no tienen nada de común no pueden ser causa y efecto; y para probar que la inteligencia divina no tiene ninguna relación con la humana, se apoyará en un axioma formalmente contrario: la causa no tiene nada de común con su efecto. De una manera general las demostraciones de la Etica son casi inútiles o sin gran eficacia. A veces, para proposiciones

idénticas, la misma demostración se repite hasta la saciedad, cuando hubiera bastado con darla de una vez. Pero de ordinario la demostración no es sino el recuerdo de una proposición ya demostrada. El procedimiento habitual es reducir la proposición a su contraria y demostrarla por el absurdo. Se sabe que de esta manera la convicción es forzada sin ser aclarada. Bajo esa grave carga, la doctrina no puede desenvolverse: se queda en el estado de puras fórmulas. Espinoza se siente como oprimido bajo la forma adoptada. Parece haberse cansado y se queja en un escolio de la prolijidad del orden geométrico. Nos queda así una obra poco viviente, mezcla de concisión desconcertante y de prolijidad fastidiosa. No es un libro, es el plan de un libro. Nada más fácil que encontrar en él los elementos de un sistema coherente. Nada más fácil tampoco que adaptar a sentidos nuevos fórmulas sobre las cuales todo el mundo tiene derecho porque no han sido desarrolladas. Esta parte necesaria de reconstitución personal es uno de los principales atractivos de la obra". (1).

Es lícito por tanto buscar detrás del aparato deductivo more geométrico, las decisivas articulaciones de la dialéctica real del pensamiento de Espinoza.

Si hubiéramos seguido el curso de su vida desde su austera adolescencia de rabino, habríamos visto cómo a los veintidós años el destino de Espinoza se precipita a favor de una triple y casi simultánea catástrofe: su expulsión violenta de la Sinagoga, su fracaso sentimental con Clara María van den Ende y el primer acceso de la tisis hereditaria que había de trabajarlo durante los veinte años restantes de su vida. Vió entonces la miserable limitación de su vida empírica y buscó con urgencia prolongarla en eternidad, instalándose con el conocimiento en la raíz del ser y realizando la vida verdadera. Debía tener presente esta crisis, que P. L. Couchoud ha llamado con lenguaje teológico "conversión", cuando antes de los treinta años escribía las primeras páginas del *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Contrariamente a la opinión de Descartes, el punto de partida de la filosofía no consiste para Espinoza en una teórica duda metódica. El "Tratado de la purificación del Entendimiento" comienza así: "La experiencia me había enseñado que todo el acontecer de la vida coti-

(1). — P. L. Couchoud, *Benoit de Spinoza*, París, 1902, pág. 142.

diana es vano y fútil; veía que ninguna de las cosas que eran para mí causa u objeto de temor contenía en sí nada de bueno ni de malo a no ser en proporción del movimiento que excitaba en el alma. Resolví por tanto averiguar si existía algún objeto que pudiera ser un bien verdadero y por el cual el alma, renunciando a todo otro objeto fuera únicamente afectada; un bien cuyo descubrimiento y posesión tuviese por fruto una eternidad de gozo continuo y soberano". (1). Pensó entonces seriamente, según sigue diciendo, en instaurar una vida nueva, en elevarse hasta una *naturaleza superior*. ¿En qué consiste esta naturaleza superior? Nosotros lo expondremos a su tiempo, dice, y veremos que ella no es sino *el conocimiento de la unión del alma pensante con la entera naturaleza*. (2). Tal el punto de partida de su filosofía y su objeto. Nada debe extrañar entonces el título de su obra fundamental: *Etica*.

Pasemos ahora al método para alcanzar ese fin. También aquí Espinoza se aparta de Descartes. La doctrina del método no se propone dar el criterio o la marca para distinguir la verdad del error, para reconocer la verdad luego de la adquisición de las ideas. El método es el camino por el cual la verdad misma o las esencias objetivas o las ideas de ellas, se buscan en el orden debido (*debitus ordo*). Así la doctrina del método, lejos de ser una tarea preliminar, supone el estar ya en posesión de la verdad y es por lo tanto la reflexión sobre ese conocimiento ya dado. Así, si alguien siguiera por un singular destino sus investigaciones sobre la naturaleza según el orden debido, jamás dudaría de la verdad que así hubiese llegado a poseer. (3). Pero como esto no acontece sino muy raramente, dice Espinoza, me he visto obligado a establecer estos principios a fin de que podamos adquirir por un designio premeditado lo que no nos es dado por el destino; y he querido mostrar asimismo, que para establecer la verdad, no tenemos necesidad de otros instrumentos fuera de la misma verdad y del correcto uso de la razón. (4). La exposición de este método ha quedado trunca como el tratado de la Purificación del Entendimiento. Sólo aludiremos a la teoría de la idea verdadera y a la de los tres géneros de conocimiento que nos hará

(1). — Ch. Appuhn, *Oevres de Spinoza*, II, pág. 225.

(2). — Ch. Appuhn, II, pág. 229.

(3). — Ch. Appuhn, II, pág. 242.

(4). — Ch. Appuhn, II, pág. 242.

pasar al Breve Tratado y a la Etica. "Con respecto a lo que constituye la forma de la verdad, una idea verdadera no se distingue de otra falsa por caracteres extrínsecos" (1). La forma del pensar verdadero debe contenerse en el pensamiento mismo, sin relación a ninguna otra cosa: debe depender tan sólo de la potencia y de la naturaleza del entendimiento. Quien tiene una idea verdadera —dirá después en la proposición XVIII, II, de la Etica— sabe, al mismo tiempo, que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de su conocimiento. Y en el Escolio a la misma proposición, se establece que la verdad es norma de sí (*norma sui*). Idea verdadera es lo mismo que idea adecuada; sino que, como se explica en la carta 60 a Tschirnhaus, la denominación de verdadera atiende a la conveniencia con el objeto y la de adecuada a la conveniencia con el entendimiento mismo. En apariencia, también aquí como en la escolástica, la verdad se concibe como la conveniencia o adecuación del intelecto con el objeto; pero según nota sagazmente Brunswigh, mientras en la doctrina escolástica la norma de la verdad la da el objeto, — la verdad es la asimilación al objeto — la concepción del conocimiento deriva allí de metáforas sacadas de la pintura y la escultura — en Espinoza la verdad se define por una nota intrínseca: es la conveniencia de la idea con la naturaleza del entendimiento mismo; la norma de la verdad se pone en la plenitud de la idea con respecto a sí misma — sin conformidad a ningún objeto exterior —; en la actividad del espíritu que realiza, efectivamente, el contenido de la definición. La verdad ha de encomendarse tan sólo a la potencia del entendimiento.

Ahora bien: en el Tratado de la purificación del Entendimiento, Espinoza alude al pasar a los tres géneros de conocimiento ya tratados en el Breve Tratado y luego en el libro II de Etica. En el Breve Tratado el conocimiento de nosotros mismos y de las cosas exteriores se hace: 1º mediante la sola creencia que se forma por información — saber de oídas — o por la experiencia. Es éste un modo de conocimiento con frecuencia sujeto a error; 2º por una creencia recta; y 3º por un conocimiento claro y distinto. El 2º y 3º géneros de conocimiento son verdaderos, por diferentes que sean entre sí. En

(1). — Ch. Appuhn, II, pág. 256.

el Tratado de la purificación del Entendimiento se establece que sólo el tercer género de conocimiento alcanza la esencia adecuada de una cosa y uniéndonos al objeto que buscamos, nos brinda la perfección. Pero hemos dicho ya que ese tratado ha quedado trunco. La doctrina de los tres géneros de conocimiento ha pasado también a la Ética. Aquí el primer género de conocimiento lo constituye la experiencia, o sea, el conocimiento de los objetos singulares que nos presentan los sentidos de una manera trunca, confusa y sin orden; por el segundo género de conocimiento tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las cosas; — conceptos generales — y el tercero que llamaré, dice, *ciencia intuitiva*, procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas singulares. Sólo el conocimiento del primer género es causa de la falsedad y el error ya que a él pertenecen las ideas inadecuadas o confusas; el segundo y el tercer género del conocimiento son necesariamente verdaderos (Pro. LXI, II). *Tanto el Breve Tratado como el Tratado de la purificación del Entendimiento y la Ética están escritos del punto de vista del tercer género de conocimiento.* “El conocimiento por raciocinio no es en nosotros el más elevado, sino un grado por el que nos acercamos al fin perseguido o como espíritu que nos aportara un mensaje del soberano bien para excitarnos a buscarlo. “En efecto: “Tanto” por la razón como por el tercer género de conocimiento llegamos a nuestra felicidad y a la destrucción de las pasiones. No ya que éstas deban ser destruídas antes de que lleguemos al conocimiento y al amor de Dios, sino que han de serlo como una consecuencia de esto; tanto valdría exigir, de otro modo, de uno que es ignorante, que comenzara por deponer su ignorancia; mientras que en la realidad sólo el conocimiento es causa de la extirpación de la ignorancia”. En otros términos: antes de poseer, de estar, en el tercer género de conocimiento no podríamos saber si las pasiones deben ser destruídas o nó.

Hemos asistido al punto de partida de la filosofía de Espinosa en el individuo concreto — en una cosa singular, dirá después en la Ética — en el punto en que se produce el íntimo rompimiento de equilibrio en que se engendra el problema de nuestro destino y que es como el nacer a la vida ética — en el Breve Tratado hasta se le da el nombre teológico de “regene-

ración" —; hemos visto la formulación explícita de ese objeto del filosofar; su método racional: teoría de la idea verdadera, antes de ser pulverizado en proposiciones, axiomas y postulados y hemos mostrado cómo esa potencia del entendimiento se realiza dialécticamente en los tres géneros de conocimiento. Por el sólo hecho de estar en el tercer género de conocimiento, tenemos la única idea verdadera y adecuada, la idea clara y distinta: el conocimiento y el amor de Dios. Esperaríamos en vano hallarla al cabo de un raciocinio. No la buscaríamos si no la hubiéramos ya encontrado.

Ahora bien: toda la Etica está escrita del punto de vista del tercer género de conocimiento: *Omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas concatenare et ordinare.*

III

El tercer género de conocimiento, al mismo tiempo que culmina la potencia del intelecto y nos da la verdad del ser, constituye la *eticidad*. Realiza la vida perfecta y nos da el criterio de lo moral. En efecto: no sabemos con certeza de cosa alguna si es buena o mala, a no ser en cuanto conduce al conocimiento o puede impedir que le poseamos (XXVII, IV). El supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es conocer las cosas con el tercer género de conocimiento (XXV, V). Del tercer género de conocimiento nace el contento más elevado que el alma puede tener (XXVII, V). Del tercer género de conocimiento nace un amor intelectual de Dios — *amor dei intellectualis* (XXXII, V^a, corolario). Conocemos ahora — se dice en el escolio a la Prop. XXXI, V^a en qué consiste nuestra *salud*, es decir, nuestra *beatitud* o nuestra *libertad*, a saber: en un amor constante y eterno hacia Dios, — es decir en el tercer género de conocimiento o sea en el conocimiento claro y distinto. Recordemos la extraordinaria definición de la libertad del Breve Tratado: "la libertad es el hábito que el alma adquiere por su unión inmediata con Dios, de no producir en sí ideas ni fuera de sí actos, como no sea bajo la forma de lo eterno". "He terminado aquí — dice finalmente — lo que quería establecer tocante a la potencia del alma sobre sus afectaciones y a la libertad del alma. Si el camino que he demostrado

conduce hasta aquí parece extremadamente árduo, no por eso debemos dejar de entrar en él. Ciertamente tiene que ser árduo lo que se encuentra con tan poca frecuencia. Si la salvación — nótese el término religioso — estuviese en nuestras manos y se pudiera conseguir sin gran esfuerzo, ¿sería posible que fuera desdeñada por todos? Pero todo lo que es hermoso es tan difícil como raro". (1)

Con estas palabras termina la *Ética*. Pero nosotros, al parecer, apenas hemos desflorado su contenido. Hemos entrado de pronto en ella, por la mitad del Libro II y de allí hemos pasado sin transición al corazón del quinto Libro. Creemos haber expuesto el contenido esencial de la *Ética* siguiendo el hilo de una dialéctica más verdadera que la aparente y nada hemos dicho, todavía, del cuerpo macizo de la obra; sobre la parte a que más importancia concedieron los contemporáneos y mayor cabida y resonancia ha tenido en la tradición histórica. *Es que esa mole central de la Ética no adquiere según nosotros su verdadera significación sin lo que hemos expuesto sumaria y descarnadamente.* Nos quedaría por referirnos a ese grueso de la obra que a nuestro juicio lo forman: la teoría de la sustancia (*panteísmo*) — libro I — y una suerte de medicina moral, tratamiento psicológico-ético de las pasiones que constituyen los Libros III y IV y a los cuales los contemporáneos, según el gusto del tiempo, llamaron por antonomasia, *Ética*. En este punto nos quedaría por referirnos a la complicada álgebra de las pasiones de los Libros III y IV y al primer grado del proceso de la libertad encomendado al conocimiento claro y distinto: estoicismo espinosiano. Pero esta materia no hace directamente a nuestro asunto habiendo determinado ya el principio ético en Espinoza y la dejaremos de lado. Sólo hemos de aludir brevemente a la teoría de la sustancia.

Pero antes queremos detenernos a hacer algunas reflexiones sobre el principio ético en Espinoza.

IV

De lo que se ha expuesto surge que para Espinoza no es posible fundar una ética independiente. Sólo el conocimiento

(1) *Ética*, V, último escolio.

de la verdad, el tercer género de conocimiento o conocimiento claro y distinto, determinando absolutamente el ser, puede fundar la eticidad. *La ética de Espinoza es una ética metafísica.* No sabemos con certidumbre si una cosa es buena o mala sino en tanto conduce realmente al conocimiento o puede impedir que lo poseamos (XXVII, IV^a). Y esta dependencia es tan estrecha que puede hacer pensar que en Espinoza la ética se convierte sin más en metafísica: el supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es conocer las cosas con el tercer género de conocimiento (XXV, V^a). Mas, si nos fijamos bien en el pensamiento metafísico de Espinoza, acaso no resulte paradójal insinuar que en él es la metafísica la que se convierte en ética. La metafísica del 3er. género de conocimiento no nos da el conocimiento de un objeto metaempírico, de rígidos contornos existenciales; nos eleva tan sólo a una íntima y cálida conciencia de divinidad; a la presencia de lo divino en nosotros como la conciencia — *se ipsum sentire* — de un valor infinito: “la libertad es el hábito que el alma adquiere por su unión inmediata con Dios, de no producir en sí ideas ni fuera de sí actos, como no sea bajo la forma de lo eterno”.

La acusación de ateísmo con que lo fulminaron sus contemporáneos — el “ateo hebreo”, lo llamó Malebranche — dice bien a las claras, aparte de cualquier superficial familiaridad con sus escritos, que sólo puso en el espíritu humano el asiento de lo divino. El amor intelectual de Dios nos unifica con la infinitud de Dios al punto que no es posible distinguir en ese amor lo que viene de Dios y lo que viene de nosotros mismos: (XXXVI, V^a). Panteísmo e inmanentismo asociados clásicamente al pensamiento de Espinoza dicen la misma cosa. Pero si lo metafísico no es un mundo metaempírico, ni un Dios personal, ¿qué queda por ser sino un valor infinito incorporado a la vida humana y *que sólo se expresa útilmente en una ética?* Y en efecto: dos soluciones metafísicas corren paralelas en la Ética de Espinoza y luchan entre sí por el predominio: una solución sustancialista y una solución ética o personalista y es esta última la que termina por prevalecer.

Su canto de triunfo está en el escolio a la Prop. XL de la Quinta Parte: “véase ahora en cuánto el conocimiento de las cosas particulares [la personalidad] es preferible y superior al conocimiento de las cosas universales; pues por más que en

el primer Libro [solución sustancialista] he demostrado de una manera general que todas las cosas y por consecuencia el alma humana dependen de Dios en su esencia y en su existencia, esta demostración por sólida y cierta que sea, afecta mucho menos el espíritu que una prueba sacada de la esencia de cada cosa particular y llegando para cada una a la misma conclusión". Es decir, que en vez de comprender nuestra vida como una parte de divinidad por ser el modo particular de la única sustancia — panteísmo sustancialista; lo divino o sea la realidad y lo absoluto, son función de una vida individual, esa vida individual cuya dialéctica hemos iniciado en la primera página del Tratado de la Purificación del Entendimiento en que se problematiza ética y ontológicamente; dialéctica que culmina en el tercer género de conocimiento.

Con esta ética metafísica tocamos el núcleo vital del pensamiento de Espinoza. *Y en esta reducción ética de la trascendencia — sentido ético de la clásica inmanencia de Espinoza y el único para nosotros inteligible — está el signo y el ángulo bajo el cual se nos presenta su espléndida modernidad.*

Confesemos, sin embargo, que estos elementos vitales del sistema, Espinoza no ha sabido defenderlos explícitamente. Como filósofo — y la filosofía es esto: explicitación, pulcritud, conciencia rigurosa—Espinoza no se atreve a decir su maravillosa originalidad. Participa, en cambio, de la concepción de la filosofía de su tiempo y para adaptarlo a ella tortura su pensamiento más íntimo y mejor. Esta concepción de la filosofía tenía en Espinoza dos fuentes: el neopresocratismo del Renacimiento, orientación hacia lo cósmico (Giordano Bruno); y el racionalismo de la tradicional ontología, agravado con el ideal del conocimiento matemático (Descartes). Y el programa suicida e imposible de la Ética es éste: traducir existencialmente, en términos de exterioridad, la pura interioridad, la intimidad ética del tercer género de conocimiento.

V

Pasemos a la proyección sustancialista del pensamiento espinosiano, al primer Libro de la Ética. Las fuentes de este Libro son la parte mejor estudiada de la obra. Puede verse el

libro de P. L. Couchoud y las sabias notas compiladas por Gentile y puestas a su edición latina de la Etica. El Libro tiene dos partes: una doctrina de la sustancia (Prop. I a XV) y una doctrina de la causalidad divina. (Prop. XV en adelante).

Los momentos principales de la teoría de la sustancia son los siguientes: Se parte de la definición de la sustancia (Def. III): "entiendo por sustancia lo que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse". De aquí se deduce, luego, que pertenece a la naturaleza de la sustancia existir. La demostración se hace por un razonamiento que reedita en sabia forma el argumento ontológico y donde duermen *summatim* todos los equívocos de la ontología tradicional y especialmente éste: la confusión de la esencia con la existencia y el tránsito concebido como natural de la primera a la segunda.

En la Prop. XI se introduce el concepto de Dios que toma el lugar de la sustancia y se establece, también a su respecto, que existe necesariamente.

Y luego de dejar afirmado en la Prop. XIV que no puede darse ni concebirse fuera de Dios sustancia alguna — porque pertenece a la esencia, es decir, al concepto de la sustancia el ser infinita y el haber otra sustancia significaría que la sustancia que es Dios fuera limitada por otra cosa, lo que contradice a su concepto — se llega a la Prop. XV: "todo lo que existe existe en Dios y fuera de Dios nada puede existir ni concebirse". Tal es la gran afirmación que constituye el *Panteísmo*. Hemos recordado cómo Espinoza en un Escolio de la quinta Parte, dudaba ya de la eficacia de su deducción en este primer Libro y acabó por sustituirle la que se saca directamente del alma humana — o como él dice, de una cosa singular; o sea, del tercer género de conocimiento.

De aquí se pasa a la causalidad divina. "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse en una infinidad de modos, una infinidad de cosas (Prop. XVI). Pero Dios es causa inmanente y no transitiva de las cosas (Prop. XVIII). Y esto, que resulta claro si es una extensión a todas las cosas de la inmanencia de lo divino en el alma — noción ética de la inmanencia — "con Pablo afirmo que todas las cosas en Dios son y se mueven" (carta 73 a Oldemburg) — resulta aquí probado de una manera extraña y deficiente, por la Prop. XV,

ya referida. Pero, ¿quién no vé que si las cosas son en Dios y Dios no está fuera de las cosas, Dios no es causa de las cosas — ni inmanente ni trascendente — porque ellas son Dios mismo? La idea de una causa inmanente es una *contradictio in adjecto*, ni más ni menos que la de una *causa sui*, cuya es otra manera de decir.

La Prop. XXIX formula el *Determinismo*: “nada hay contingente en la naturaleza; todo está en ella determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y producir algún efecto”. Aunque debe notarse que la necesidad de que se trata no es tanto una causalidad física como una necesidad lógica: la necesidad con que de la esencia — es decir, del concepto — de la única sustancia, derivan todas las cosas.

De esa infinidad de cosas que deben seguirse de la necesidad de la naturaleza divina, Espinoza no ha tratado sino de una sola: el alma humana. “Explicaré—dice en el brevísimo prefacio a la 2da. Parte—solamente lo que puede conducirnos como de la mano al conocimiento del alma humana y de su beatitud suprema”. Aquí se ponen los dos atributos paralelos: *extensio* y *cogitatio* (corporeidad y pensamiento) y la conclusión gnoseológica que resulta: el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. (VII, II^a).

¿Qué valor tiene la teoría de la sustancia? La definición de la sustancia—para los que hemos aprendido la lección de Kant — no puede establecer siquiera remotamente su existencia. Y aun admitida esa existencia ¿cómo deducir los atributos *extensio* y *cogitatio* sin la experiencia? ¿cómo conciliar el individuo con la sustancia indivisible?

Nuestra fórmula sobre el Primer Libro es ésta: *Toda la doctrina de la sustancia no es más que el tercer género de conocimiento puesto en proposiciones existenciales. La interioridad, traducida a términos de exterioridad; el valor proyectado en ser o existencia. De aquí nacen sus deficiencias y su debilidad.*

La metafísica más ostensible de Espinoza es una traducción necesariamente imperfecta de su doctrina esotérica. Él no tuvo el coraje—o la clara conciencia—de su originalidad y su secreto actúa en su obra un poco en la sombra, aunque constituye la trama consistente en que se asienta el sistema visible.

Cauto fué el lema de su vida, lema de perseguido y de so-

litario. Y se piensa involuntariamente en esa palabra — cauto — cuando se le ve defender el plumón de su pensamiento con la dura y fría coraza del método geométrico que lo pone en el plano inclinado de la sustancia, cuando él sabe, mucho antes que Hegel, que la sustancia *ha de ser elevada a sujeto*. Esta desproporción entre su contenido y su realización es, precisamente, el drama — por desgracia no sólo literario y formal — de la Ética.

DE UN LIBRO INEDITO (1)

Por ANIBAL PONCE

I

EL TELAR BAJO LA HIGUERA

El proyecto tenía mucho de audaz, atolondrado y heroico. Para las buenas gentes del San Juan de 1801 no se hubiera podido encontrar nada que disonara tan ruidosamente con la dejadez y con la holganza. Los más, por eso, sonreían. "Cosas de la Paula", murmuraban.

La Paula, cierto es, los había un poco acostumbrado a aquellas cosas. Orgullosa y altiva, con un no sé qué de varonil en la amplia frente y mucho de voluntarioso en la mandíbula firme, aquella muchacha se había singularizado desde chica por una alianza extraña entre la imaginación y la cordura. Se recordaba, entre otras muchas cosas, su candorosa disposición para el ensueño. Un amigo de la casa que había recorrido en

(1) La Casa editora Espasa-Calpe, de Madrid, encargó hace algún tiempo a varios escritores argentinos la redacción de unas cuantas biografías noveladas de personajes de la historia patria para incorporarlas a su ya famosa colección de "Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX".

El primer libro de esa serie argentina, — que formará sin duda una pequeña biblioteca de extraordinario interés — es la vida de Sarmiento que Anibal Ponce ha escrito y que en estos días llegará de Madrid. Como una primicia, anticipamos el capítulo primero.

sus andanzas casi toda la República, la tenía absorta largas horas contando las maravillas de la naturaleza tucumana: los bosques inmensos, los naranjales perfumados, las flores suntuosas, las aves de colores rojo y verde.

La aldea en que vivía justificaba de sobra la frecuencia de esos viajes a la luna. Plantada al pie de los Andes, como un alto en la ruta de los Conquistadores, la cordillera próxima parecía ahogarla con su misma aridez. La tierra mezquina apenas si daba para jarillas y algarrobos, retamas y cactus, higueras y vides. Bajo un cielo hostil, los inviernos crudos sucedían a los veranos sedientos, y hasta el río que pasa a los costados de la aldea arrastraba de mala gana un caudal turbio y rojizo. Un comercio escaso, por el lado de Chile, casi todo en minerales y ganados, satisfacía estrictamente las necesidades no muy variadas del poblacho, y en una pobreza vecina a la miseria sucedíanse siempre iguales los días de San Juan de la Frontera.

Verdad fué que en otros tiempos algunas fortunas habían dado a la aldea cierto brillo. Unas cuadras al norte de la Plaza de Armas, donde tres palmeras alzaban sus siluetas magras, las casas de los Godoy, de los Rosa, de los Icasate, dejaban ver todavía en los escudos heráldicos y en los portales claveteados algunos nobles rasgos de la vieja aristocracia. Las gentes del pueblo hablaban aún con cierto asombro de las molduras de estuco del salón de los Jofré o enseñaban al pasar, con respeto casi devoto, la alcoba dorada en que dormía Antonia Irrarrazábal bajo la guardia de dos esclavas que velaban su sueño.

Todo aquello, sin embargo, pertenecía al pasado. Las grandes familias decaían, y con ellas también se desmoronaban las fortunas. ¡Si lo sabría la Paula! La mitad del valle del Zonda había sido de su padre, y una larga tropa de carretas lo tuvo en otro tiempo como jefe. Pero doce años inmóvil en su lecho de enfermo le fueron quitando a don Clemente Albarra-cín las carretas y las tierras. Cuando murió no dejó más que pobreza para repartir entre sus hijos.

Paula tomó su parte con valor. Cosiendo e hilando, libró día a día su callada batalla. En la quietud de San Juan, tan impregnada del desprecio español por el trabajo, las industrias domésticas eran lo único que ayudaban a vivir. De su madre había recibido Paula el telar de la casa; los golpes y traqueteos

de los husos y de los pedales la habían arrullado siendo niña. A sus manos llegaba ahora la lanzadera de algarrobo lustroso y renegrado, y como la mujer de los *Proverbios*, "buscó lana y lino" y con voluntad se decidió a labrarlos.

Los tiempos no se mostraban muy propicios. Las fuerzas económicas y políticas que estremecían ya a Buenos Aires apenas si llegaban a San Juan. En la extensión enorme del viejo virreinato, sin caminos, sin comunicaciones, sin comercio, cada pueblo representaba algo así como un islote. Replegados en el propio egoísmo; distraídos a lo sumo con las intrigas del clero y del cabildo, cuando no aterrorizados por el malón de los indios vecinos, los pueblos de la Colonia vivían en una ignorancia tan completa de las cosas de afuera, que los habitantes de San Luis, según es fama, llevaban errada la cuenta de los días hasta que al arribo de unos pasajeros pudieron comprobar, con el consiguiente pasmo, que desde hacía cerca de un año ayunaban en jueves y oían misa los sábados. . .

Tamaño aislamiento protegía bastante a la pequeña industria. La periódica escasez de algunos materiales ponía en movimiento a medio mundo, y los que primero satisfacían la demanda no dejaban de alcanzar a costa de algunas penas las contadas monedas que representaban allí casi un tesoro.

No hacía mucho que Paula Albarracín se afanaba en el telar cuando una súbita escasez de anascote le vino a caer como de perlas. Las órdenes religiosas de San Juan hacían un gran consumo de esa tela, y tan pronto como Paula vislumbró el negocio no tuvo horas ya para dormir. Doce varas de anascote entraban en el hábito de un fraile; doce varas se dispuso a entregar cada semana. Noche y día trabajó sin descansar; le llovían de todas partes los pedidos, y aunque el anascote no es tela burda, porque de ambos lados va asargado, las varas y las varas corrían bajo los dedos de la Paula.

Los seis pesos que cobraba cada sábado formaron en pocos meses una suma para ella respetable, y mientras la lanzadera seguía yendo y viniendo con ritmo ahora más tranquilo, la suelta imaginación de la muchacha urdía también la tela de los sueños. ¿Qué haría la Paula con aquel dinero? El lujo con seguridad no la tentaba. Pero a los veintitrés años, ¿qué pecado habría en suspirar por algún par de medias acuchilladas de colores, por algunos zarcillos de topacio o, aunque más no

fuera, por algún rosario de venturinas? Medias, zarcillos, rosarios, danzaban sin duda sobre la lanzadera, y mientras las manos llenaban como autómatas las canillas de hilo, los grandes ojos verdes se quedaban a ratos prendidos en las nubes.

Pero en aquella muchacha las escapadas de la imaginación se compensaban casi siempre con muy firmes pasos en la tierra, y ocurrió así que los frívolos sueños de un momento vinieron a cuajar en un proyecto tan solemne y tan audaz que llevaba en sí algo de heroico. Sin consultar a nadie, compró un buen día un terreno, treinta varas por cuarenta, en el barrio más pobre de San Juan, y tan pronto como se sintió su propietaria se presentó en casa de Antonia Irarrazábal a rogar que le prestara dos esclavos. La opulenta pariente le había ayudado algunas veces procurándole trabajo o dándole a repasar, a falta de otras cosas, sus propios faldellines de brocato o de damasco. Gustosa le dió a elegir entre la bandada de negros que le servían, y en cuanto estuvieron a sus órdenes Paula Albarracín le dijo que con ellos habría de construir su casa.

Sobre el terreno elegido en el barrio de Carrascal se alzaba entre los yuyos una higuera solitaria. A su sombra la Paula instaló el telar, y mientras los pedales se movían casi desde el amanecer, los muros de la humilde casita — adobe sobre adobe — empezaron lentamente a levantarse. Charlando y bromeando con los peones, no dejaba un instante de vigilar la obra. En los ratos de descanso les escuchaba cantar, y aquellos pobres negros, mansos como bueyes, le abrían a la amita sus tristes almas. Todos los sábados, al cobrar la Paula las varas de anascote, pagaba con los seis pesos el jornal de sus "maestros", y los muros, que al principio parecían alzarse con fatiga, crecían ahora a simple vista.

Los gastos, por desgracia, aumentaban más allá de lo previsto. La demanda de anascote disminuía al mismo tiempo, y el más hermoso de los sueños amenazaba derrumbarse si la tejedora no echaba mano a la totalidad de sus recursos. Por la noche, de regreso a la casa y lejos del taller, resolvió robar todas las horas al descanso. Al anascote se unieron así, para el mercado, suspensores de seda, medias de punto, añasjados para albas y miriñaques. A costa de ese martirio, las paredes no dejaron de crecer un solo día, y cuando llegó el momento de techarlas, gruesos lagrimones de alegría corrieron por las flacas

mejillas de la tejedora. Ella no sabía, por supuesto — ¡qué habría de saberlo la muy pobre! — que un destino magnífico se le estaba preparando en lo más obscuro de la Historia, y que semejante construcción humilde, tenida por ella como el fin de sus sueños, no era nada más que el comienzo de algo tan enorme que, aun con ser aficionada a los castillos en el aire, jamás se hubiera atrevido a sospechar.

La vida, claro está, carece de sentido, pero cuando un gran hombre irrumpe en la monotonía de la existencia diaria, ganas dan de buscarle, como a los profetas, los signos precursores que lo anuncian. El día en que Leticia Ramollino, con Napoleón en las entrañas, se arrojó a caballo en el torrente que le cerraba el paso, ya empezaba a merecer la dignidad imperial de "Madame Mère". Así, también, el día en que Paula Albarracín pudo mirar desde el pie de la higuera la casa que algún día sería de sus hijos, ya empezaba a merecer, sin sospecharlo, la más alta dignidad de la República: la de ser la madre de Sarmiento.

Análisis de Libros y Revistas

ALBERTO NIN FRIAS. — *Alexis o el significado del temperamento urano*.
— Editor "Javier Morata". Madrid.

Después de "Coridón", "Alexis"... El mismo verso de Virgilio que describe las andanzas del bello pastor Alexis con el acaudalado Coridón y que sirvió ya a Andrés Gide para uno de sus libros más ruidosos, inspira ahora esta obra de Nin Frías que pretende, según dice el editor, "completar" el desarrollo y la intención de aquella tesis famosa.

El problema del temperamento urano — o de los estados "intersexuales", como diría Marañón; o de los estados "misexuales" como diría Peixoto — ha adquirido en los últimos años una vivacidad sólo comparable a la que tuvo en las potrimeras del pasado siglo. Cuando se habla que el psicoanálisis ha planteado por vez primera el candente problema de los sexos, se comete una de esas tantas injusticias periodísticas en que incurrimos sin pensar casi todos los días. Para el que conozca en parte la historia del problema, fácil le será recordar con cuánta intensidad fué abordado en las últimas décadas del siglo XIX, y cómo las primeras obras de Freud no fueron nada más que unas de tantas entre la copiosa producción de aquellos tiempos. La cuestión sexual, justo es decirlo, tenía entonces, sobre todo, un cierto carácter descriptivo como si más que la raíz misma del asunto preocupara sobre todo su aspecto exterior y llamativo. Las clasificaciones de las llamadas "perversiones" y su interpretación, en especial desde el punto de vista del médico legista, dominaban el criterio de la época y subsisten todavía en la opinión del vulgo culto.

Una actitud, por el contrario, mucho más psicológica, es la que da un matiz especial a nuestro tiempo; una actitud engendrada en buena parte, tanto por los descubrimientos de la fisiología en el terreno de las glándulas llamadas de secreción interna como en los hallazgos de la psicología en el dominio del instinto.

Inspirado, según el mismo autor declara, por los estudios de Marañón, el señor Nin Frías se ha propuesto esclarecer la "extraña sed de amar" a que aludió Virgilio en el verso famoso de la segunda de las "Eglogas". Pero, con ser el libro bastante nutrido, no se ve en ningún momento la contribución original. Largos capítulos cargosos sobre Virgilio y Shakespeare, Platón y Augusto, no añaden nada de preciso al tema que se debate, y como el autor parte de un evidente "parti pris", cita a cada rato, en apoyo de su tesis, los nombres más ilustres de la historia en una extraordinaria confusión de siglos, sin detenerse un momento a controlar

la exactitud de las leyendas. Para no citar más que un caso, ¿quién no sabe que el pretendido "uranismo" de Robespierre es una de las interpretaciones más torpes que la calumnia lanzó sobre la vida del grande hombre? Las "pruebas" en que se apoya von Hentig, por ejemplo, no resisten a la crítica más leve; y si eso ocurre con casi todos los ejemplos que el señor Nin Frías hace desfilar rápidamente, se justifica la impresión de ligereza que su libro deja. Libro que no alcanza en ningún momento ni la fuerte dialéctica de "Coridón" ni el arte extraordinario de su prosa; y que al remover un problema de por sí bien turbio, no hará sino agregar una confusión más en el lector desprevenido que lo lea. — *Lucas Godoy.*

JUAN LAZARTE. — *La locura de la guerra en América.* — Ediciones "Nervio", Buenos Aires.

El conflicto boliviano-paraguayo ha inspirado al doctor Juan Lazarte una excelente monografía sobre las causas inmediatas y lejanas de las guerras en América. Enfocando el problema con criterio amplio, ha evitado el error habitual en los que estudian los asuntos de América: la de suponerlos circunscriptos y cerrados como si nuestros pueblos no participaran para nada en el proceso de civilización que se desarrolla en este momento de la historia.

América tiene un puesto bien claro en el concierto de la unidad del mundo y del capitalismo, y ese puesto es el de un "mercado fundamental donde vienen a parar las substancias manufacturadas y de donde salen grandes cantidades de materias primas". Ningún problema americano puede ser estudiado con provecho si se olvida o descuida ese rasgo esencial de nuestro continente dentro de la economía mundial. Vivimos, por lo tanto, encadenados a un sistema que se extiende por encima de las fronteras y de los mares. Y si dependemos de ese sistema en cuanto a nuestra marcha diaria, mal nos podemos substraer, por tanto, a sus tempestades y a sus tropiezos.

El doctor Lazarte aborda el estudio del actual conflicto latinoamericano como un simple episodio de la lucha entre los dos imperialismos poderosos que se disputan hoy la hegemonía en el mundo. Con cifras elocuentes, con hechos innegables, con referencias de todos conocidas, el autor de "La locura de la guerra en América" demuestra hasta la evidencia los orígenes auténticos de los choques internacionales, los objetivos económicos que se disfrazan tras de la declamación política, y la manera insidiosa cómo se preparan y realizan mediante la propaganda y el engaño.

La necesidad de presentar tan amplio panorama ha obligado al doctor Lazarte a un esquematismo, en ocasiones bastante descarnado. Pero si se tiene en cuenta la primordial y nobilísima intención de propaganda que lo anima, no puede desearse, sino el máximo de difusión para este "cuaderno" que las ediciones "Nervio" han tenido la feliz iniciativa de lanzar. — *Lucas Godoy.*

HUMANIZACION DE LA PEDAGOGIA. — Por Lázaro Schallman. — 140x190 mms. 123 págs. rústica. Editorial Pomponio, Rosario. 1932.

Mientras no se sospechó que la educación podía encaminar la biología del individuo, la escuela reflejó, sin que esto la preocupara, la imagen de la tristeza. Una rápida ojeada histórica permite a Schallman mostrar que ese "mientras" se extiende desde los tiempos inmediatos a Grecia hasta nuestros días.

En los años cercanos a nosotros despiértase como consecuencia del adelanto científico y en particular de los progresos de la biología, una preocupación vitalista que reacciona contra la clásica pedagogía intelectual y se inclina por primera vez sobre el niño para devolverle su infancia. Ortega y Gasset es, en la opinión de Schallman, el primero en sugerir una fundamentación biológica de la pedagogía. (En sus *Ensayos de Filosofía Biológica*, Narciso Laclau ha destacado entre nosotros cuánto hay de arbitrario en la concepción misma de Ortega y Gasset y en la importancia desmedida con que se lo sitúa en la pedagogía de vanguardia).

María Montessori, convencida de las excelencias de la educación biológica, auspicia a su vez una reforma total de los métodos pedagógicos y preconiza la libertad individual del escolar y el sagrado respeto a la vida.

Agítase desde entonces el hervidero escolar; aparecen todos los días escuelas nuevas, métodos nuevos, técnicas nuevas... Aún así muchas veces la alegría no aparece. Hay niños con hambre. Por bajo el problema biológico el problema social plantea una realidad que para miles de conciencias aún no está lo suficientemente descarnada.

De ahí que la agitación sólo haga espuma de métodos y de teorías, impotente ante las iniquidades de la realidad social. De ahí que se propale a boca llena que se vá a construir la educación nueva sobre el derecho a la vida libre y sana, y no se diga nada de la arbitrariedad social que hunde más de media humanidad en la vida imposible.

Frente a los postulados que se construyen lejos de la realidad, la cuestión de clases levanta su mentís terminante: no obstante pregonarse desde la Revolución Francesa el derecho que todo hombre tiene a ser puesto en posesión de su capital biológico, ese derecho sigue siendo una abstracción. La cuestión de clases no ha sido resuelta, ni en apariencia, por los regímenes democráticos.

Pretender como Schallman que la solución estaría en luchar porque la escuela nueva inspire su acción en "el espíritu de la democracia auténtica" ¿no es también quedarse entre palabras?

Cansa escuchar que todas las modernas teorías educativas subrayen con tono solemne su primer postulado: que la educación sea accesible a todos los ciudadanos y tenga su fundamento en la democracia. Mientras la realidad social "democrática" siga vomitando sin tregua cavaranas de seres proscriptos, todas las teorías y todos los postulados seguirán siendo sermones al vacío.

Antes que un teorizante el maestro debe ser un hombre de acción social, dice el señor Schallman. Pero, ¿qué acción social? "Hacer suyas todas las

iniciativas de protección a la infancia". Copa de Leche, Plato de Sopa, Miga de Pan... entregados todos por intermediarios rapaces y recibidos siempre con vergüenza y humillación. . .

Pero ¿es que sirven de algo éstos remiendos? En vez de luchar a la norteamericana para multiplicar hasta el record los institutos de ayuda a la infancia proletaria, ¿no sería más racional mirar más lejos y luchar por suprimirla cuando el ejemplo avasallador de Rusia nos está mostrando que las nuestras no son sino componendas estériles?

Con responder "al afán de humanizar las concepciones pedagógicas anclando sus postulados en el fondo de la realidad social", el libro de Schallman no es todavía lo bastante humano. Se olvida de decirnos que es una ingenuidad querer anclar los postulados de mañana en la realidad de hoy, y que si alguna acción social corresponde al maestro es la de abrir grandes los ojos ante la realidad de avanzada y contribuir a que se generalice cuanto antes.

La lectura de los *Ensayos* de Schallman por la infinidad de problemas que presentan vinculados, podrá inquietar la modorra de nuestros profesionales de la enseñanza pública visiblemente desapegados de las cuestiones pedagógicas. — *Julia Laurencena.*