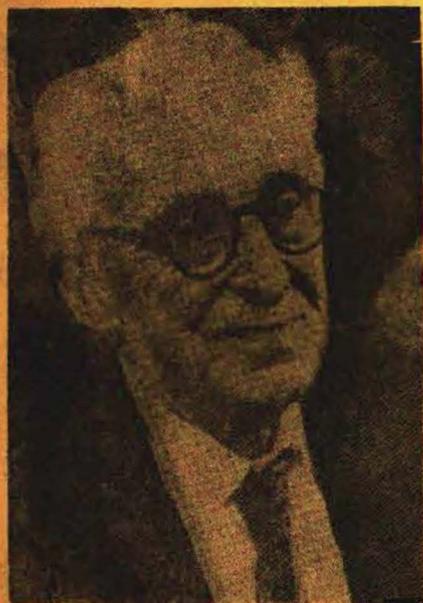


# RECONSTRUIR



EDGARD LEUENROTH  
(1881 - 1968)

**57**

NOVIEMBRE  
DICIEMBRE

## **Editorial**

Incompatibilidad

## **Luis di Filippo**

Las "bellas abstracciones" de Herbert Read

## **Lewis Herber**

Hacia una tecnología liberadora

## **Gastón Leval**

Reflexiones sobre los acontecimientos de Francia

## **Redacción**

Edgard Leuenroth

## **Dr. Angel J. Cappelletti**

David Hume como historiador de las religiones

## **Carta de México**

La agitación estudiantil

## **Pío Ayala**

Notas de un lector. "Y seréis como dioses", de Erich Fromm

## **Panorama artístico y literario**

### **Herbert Read**

Antología. Anarquismo pragmático

### **Daniel Parente**

Cohn Bendit: demonio, anarquista, judío-alemán

### **V. Muñoz**

Una cronología de Gustav Landauer

# RECONSTRUIR

revista libertaria  
aparece bimestralmente

Buenos Aires

Noviembre - Diciembre de 1968

Editor responsable:  
Fernando Quesada

Administrador:  
Roberto Cúneo

Consejo de redacción:

Luis Danusso  
Jacobo Prince  
Fernando Quesada

RECONSTRUIR es una publicación amplia, tanto en sus inquietudes sociales como en el criterio que aplica para la selección de los materiales que contiene. Por lo tanto, no comparte necesariamente las opiniones vertidas en ellos.

Suscripciones

simples:  
República Argentina  
anual m\$n. 400.—

Otros países  
anual u\$s. 5.—

de apoyo:  
República Argentina  
anual m\$n. 700.—

Otros países  
anual u\$s. 5.—

Números atrasados:  
m\$n. 100.— cada uno

Valores y giro:  
Luis Danusso  
Casilla de Correo 220  
Buenos Aires  
Argentina

Registro Nacional de la Propiedad  
Intelectual N° 745.231  
Impreso en  
Ateneo Gráfico Nardi S.R.L.  
Enero 1968

Editorial

## Incompatibilidad

Cualquiera que conozca lo esencial del pensamiento libertario está informado de su incompatibilidad total con fines y medios que de un modo u otro destruyen o restringen la libertad; sabe también que esa corriente de pensamiento rechaza la teoría del socialismo autoritario que hizo suya la fórmula de la "dictadura del proletariado", que en la práctica significa el ejercicio del poder absoluto por la jefatura del partido dominante. Todo intento de justificar, apoyar o aproximarse a regímenes o métodos dictatoriales, so pretexto de cualquier género, resultaría un contrasentido y un engaño si se pretendiera invocar para ello ideas y tácticas libertarias. Así como sería absurdo que alguien justificara la explotación capitalista en nombre del ideal libertario, chocaría igualmente como un absurdo inadmisiblemente la menor conciliación del anarquismo con el totalitarismo llamado "comunista" o la convergencia de los caminos que transitan quienes anhelan suprimir todo poder opresivo con aquellos que recorren cuantos persiguen la conquista y el manejo implacable de ese poder.

A esta altura de la historia de las luchas sociales parecería obvio insistir en lo que está dicho hasta el cansancio y explicado con meridiana claridad tanto en las obras de los grandes pensadores, desde los tiempos de Proudhon y Bakunin hasta nuestros días, como en millares de publicaciones identificadas con el ideario que nos inspira. Nuestros lectores comprenderán, sin embargo, tal reiteración en vista de la publicidad, bastante pródiga en equívocos, que se ha dado a ciertas manifestaciones atribuidas a gente joven de relevante actuación en el movimiento estudiantil que convulsionó a Francia en mayo último.

Si se tratara únicamente de cuestiones tácticas, de matices en la interpretación de formas de propaganda y de lucha, incluso del desencuentro entre exegetas del insurreccionismo y la improvisación por un lado, y sostenedores de la necesidad de contar con la debida preparación y capacitación constructiva, por otro, todo sería normal y podría resultar fructífero en la búsqueda de las mejores vías conducentes a determinada meta. Pero se han mentado expresiones abiertas o solapadamente reivindicatorias para el brutal régimen que sofoca hoy al pueblo de Cuba. Y esto no puede dejarse pasar sin repetir que para nosotros ha sido y seguirá siendo simplemente inconcebible que alguien pueda sentirse y menos aún proclamarse libertario y no estar frontalmente, decididamente contra la dictadura que encabeza Fidel Castro.

---

# RECONSTRUIR REVISTA LIBERTARIA

No. 57 - Noviembre - Diciembre de 1968 - Buenos Aires

Saludamos con alborozo la rebeldía juvenil que desafía estructuras y sistemas, muestra la posibilidad de movimientos de "respuesta" a la injusticia social y al autoritarismo estatista y reivindica el derecho a una existencia en que la personalidad humana se realice plenamente. Pero entendemos que sería un grave error dejarse llevar por el entusiasmo y convertir la rebelión misma en base teórica y motor de la militancia, sin medir las consecuencias de semejante limitación ni prever factores y contingencias que pueden desembocar en la instauración de un régimen antilibertario comandado por agentes o émulos del totalitarismo. Un régimen igual o similar a los que imperan en Rusia, China, Cuba o cualquiera de los países que se rotulan falsamente como socialistas.

En diferentes épocas, los más caracterizados escritores libertarios han demostrado su honda preocupación por los problemas atinentes a la reconstrucción social. Una experiencia tan negativa como el copamiento de la revolución rusa por los bolcheviques y otra tan positiva como la dificultosa y parcial desarrollada por los trabajadores españoles durante su heroica guerra antifascista, han ratificado la importancia vital de la capacitación previa en materia de gestión directa, o si se quiere, de autogestión. El conocimiento más elemental del acelerado avance tecnológico y de las complejidades de la producción, el intercambio y la interdependencia económica, obliga a prestar la debida atención a la realidad y responder al interrogante de cómo, con cuáles organismos, mediante qué sistemas de relación y coordinación puede suplantarse lo existente, partiendo del hecho irreversible del progreso alcanzado y evitando formulaciones atrasadas cien o más años con respecto al presente.

Quienes no sólo desechan sino que temen la harto conocida "solución" del Estado convertido en supremo instrumento del "poder revolucionario", tienen a mano innumerables enseñanzas históricas y testimonios vivos que estremecen por sus horrores, como para no confundirse ni confundir a los desprevenidos con explosivas o mal disimuladas exaltaciones de la acción por la acción, de empresas guerrilleras conducidas por elementos totalitarios o de regímenes despóticos como el castrocomunista, que se ha impuesto y se mantiene gracias al terror, el asesinato, la tortura, el trato más espantoso a casi cien mil presos políticos, el espionaje y la delación, la supresión despiadada de toda otra libertad que no sea la de aplaudir, obedecer o callar en la isla que en días de júbilo universal se liberó de la dictadura batistiana y soñó con una verdadera revolución.

Parece oportuno recordar la advertencia del gran luchador anarquista Errico Malatesta: Yo digo que para abolir las instituciones sociales malélicas hay que saber con qué queremos sustituirlas, no en una mañana más o menos lejano, sino de inmediato, el día mismo de la demolición. Relegar para más tarde la solución de los problemas que se presentan con la urgencia de la necesidad, sería dar a las instituciones que se pretende abolir el tiempo de rehacerse de la sacudida recibida e imponerse de nuevo, tal vez con otros nombres, pero ciertamente con la misma sustancia.

La misma sustancia: explotación inicua del trabajo humano, dictadura, el poder llevado a su máxima concentración y eficiencia liberticida en el Estado totalitario moderno.

## Las "bellas abstracciones" de Herbert Read \*

por Luis di Filippo

La personalidad de Herbert Read se elevó a una alta jerarquía intelectual —universalmente reconocida— en virtud de su labor literaria como crítico de arte. Este aspecto de su tarea abarcó tal dimensión y logró tal resonancia que ensombreció, en cierto sentido, otras manifestaciones no menos lúcidas, importantes y originales de una obra desarrollada en el transcurso de su larga vida. Es sabido que en la variada gama de sus preocupaciones intelectuales, Read no permaneció ajeno a la creación poética, ni a las reflexiones sociológicas, ni a la actividad política. Este último aspecto de su conducta personal es el menos conocido por el gran público lector de sus obras sobre crítica de arte consideradas, con justicia, magistrales. Sin embargo, el espíritu que ilumina su gran producción crítica, con sus inherentes especulaciones estéticas y sociológicas, brota de ese manantial subyacente que es, en definitiva, el punto de partida de su humana emoción estética y de su racional concepto de la vida individual y social. Sobre esta base conceptual doctrinaria se yergue la sólida arquitectura de su edificio crítico y se desarrollan las formas de su ideal estético tanto como sus postulaciones éticas armoniosamente expresadas en un todo coherente e inescindible.

Sobre este aspecto de la personalidad de Read se pretende echar —en ciertos ambientes— una especie de pudoroso manto de ocultación, que es de menosprecio, como si se tratase de algo baladí, de una actitud secundaria, más bien excéntrica, una especie de coquetería intelectual digna de un rebelde adolescente y no de un maduro filósofo. Se pretende, en suma, reconocer la robustez del tronco y la belleza de su ramaje opulento en frutos sin ofrecer pareja admiración justiciera a la raíz ideal nutricia del árbol contemplado. Y esta raíz públicamente confesada desde sus tiempos juveniles y no desmentida hasta el día de su muerte, es la que Read denominaba "su" anarquismo.

Cuando se anunció su muerte, a los 74 años de edad, diarios y revistas publicaron extensas notas biográficas destacando la singular personalidad eminente del escritor desaparecido. Una importante publicación periódica de Buenos Aires le dedicó un artículo necrológico, algunos de cuyos párrafos tendré en cuenta a los fines de estas digresiones, pues los considero significativos del criterio con que suele juzgarse el aspecto político de la personalidad de Read. Como se trata de una opinión que no es insólita sino compartida por muchos, la recojo como exponente de una poco feliz penetración psicológica, o de una deficiencia informativa, o de un prejuicio ideológico. En la nota biográfica de marras, el articulista califica de "arbitraria" la posición política de Read, que éste denominaba paradójicamente "anti-política" en

\* Palabras pronunciadas en el acto de homenaje a Herbert Read organizado por la Biblioteca Juventud Moderna, de Mar del Plata, el 24 de agosto de 1968.

sus ensayos que versan sobre tal tema. Pues bien, la palabra arbitrario es sinónimo de ilegal, según el diccionario de la lengua. Pero el concepto de ilegal tiene no pocos matices jurídicos y morales que suelen escapar al ámbito formal y mudable de la legalidad; fenómeno que ya fuera motivo de discusión por los sofistas griegos en su crítica relativista de la dogmática jurídica. Símbolo dramático de la legalidad discutible es la tragedia de Antígona. A la luz de este planteo polémico, la presunta arbitrariedad o ilegalidad del pensamiento antipolítico de Read hay que considerarla como una reacción crítica, racional y emotiva, contra ciertas normas legales y ciertas prácticas políticas que obedecen a una imagen autoritaria, coactiva, estatólatra, de la vida social; especie de chaleco de fuerza con el cual se pretende, de antiguo, anular o cuanto menos frenar la libre expansión de la personalidad humana y de los grupos organizados con sentido de independencia. En esta dirección —léase “Anarquía y Orden”— adhiere Read expresamente a la tesis científica de Kropotkin, el cual defendía el principio solidarista del apoyo mutuo que hace compatibles los términos de libertad y de orden en oposición a los principios autoritarios que en nombre del orden sacrifican a la libertad. Kropotkin, como es sabido, no fundamenta sus teorías libertarias en meras abstracciones ideales, sino en experiencias históricas registradas, en datos científicos extraídos de la observación de la naturaleza, renovando con sus aportes originales las teorías de Darwin, cuyo lema de “la lucha por la vida” fue arbitrariamente interpretado —aquí cabe el término arbitrario— como una justificación científica y también ética del dominio de los fuertes sobre los débiles. Tanto Kropotkin, como más tarde Jorge F. Nicolai, entre otros, rectificaron esas falaces interpretaciones de la lucha por la vida insidiosamente llevadas a la especulación sociológica como fundamento racional de irracionales manifestaciones de prepotencia política e imperialismo económico. Lo curioso del caso es que las derivaciones sociológicas y políticas a cargo de los amantes de la fuerza y organizadores de la violencia, con sus implicaciones dictatoriales, engendraron un tipo de acción que sus teóricos denominan “realista”; la *realpolitik* de los germanos.

Acorde con este criterio de filosofía autoritaria, el redactor de la nota necrológica citada manifiesta que “la vocación política de Read no era hija de la realidad: era una bella abstracción en el campo político del mundo moderno”, se componía de “ideas radicales de un izquierdismo más allá de toda formulación práctica”. Dicho en otros términos, se trataba de una utopía. Pero aunque las utopías irreales de la literatura fantasiosa ahora se realizan y constituyen una realidad por muchos motivos alarmante, el presunto utopismo de Read era tan realista en su formulación libertaria como el realismo del polo opuesto con sus planificaciones autoritarias ahora en auge. Sólo que, como dice el periodista, las de Read eran “bellas abstracciones”; en cambio, las utopías actualmente en marcha no pueden merecer el calificativo de bellas aunque tengan apariencias, y tan sólo apariencias, de muy eficaces.

Pero admitiendo como válidas desde el punto de vista práctico, estas realidades del mundo contemporáneo, no es menester mucha

penetración crítica para juzgarlas poco válidas desde el punto de vista moral y desde el punto de vista de los intereses humanos, aun queriendo despojar de valores éticos a estos intereses. Lo que hace Read es una tarea de disección sobre tal realidad dominante. No puede negar que es una realidad; niega que sea una fatalidad perpetua e inmutable. No fue tal en otros momentos históricos, no tiene por qué serlo en el futuro. La historia es hechura del hombre, por eso es dinámica y no estática. No le cuesta mucho trabajo al crítico poner en evidencia qué hay de verdad y qué de ficción en la imagen del orden regulado de las sociedades modernas. Read no es el único, por cierto, que demuestra la existencia de una paradójica organización del desorden, un desorden regido por la violencia, al cual opone una imagen del orden regido por la libertad. Aquél, naturalmente, es una fea realidad; éste es una “bella abstracción”, pero henchida de posibilidades prácticas. La actual realidad, tan poco humana por carencia de autonomía personal y de justicia social, se funda en la filosofía del poder. Y Read nos dice que “una filosofía de poder puede basarse en lo que se denomina realismo político, con lo cual se alude al oportunismo cínico de filósofos como Maquiavelo y Hobbes. Pero es la filosofía del absolutismo, la tiranía y la dictadura totalitaria; filosofía que no necesito demoler porque no se encontrará nadie que la defienda”.

Estas frases aclaran el antipoliticismo de Read, que consiste en una postulación de la política adversa a esa especie de política absolutista que nadie defiende, según la expresión optimista de Read, pero que si bien tiene cada vez menos defensores ostensibles, cuenta con muchos defensores vergonzantes aun en el ámbito de los intelectuales que se autodenominan graciosamente progresistas. La antipolítica de Read no apunta tan sólo a sus extremos absolutistas que ahora llamamos genéricamente totalitarios, totalitarismo capitalista o comunista, sino también a las expresiones intermedias de la democracia parlamentaria burguesa, cuyo espurio liberalismo provoca las fáciles agresiones de la filosofía dictatorial. No puede sorprendernos, entonces, que la actitud singular de Read, su planteo del problema social en términos para muchos desusados, concite por igual la hostilidad de unos y otros, para quienes el enfoque del crítico merece desdeñosas calificaciones, entre las cuales resulta muy amable la usada por el periodista de marras cuando dice que se trata de “una bella abstracción en el campo político del mundo moderno”...

Estas bellas abstracciones en las que se inspira Read constituyen un repertorio de ideas y de sentimientos que conforman una filosofía de la vida y que motivan una conducta humana, y que por extensión lógica derivan hacia postulaciones políticas que interesan tanto al individuo como a la sociedad. Se trata de una serie de principios originariamente éticos cuyas primeras manifestaciones en la cultura occidental se remontan a más de dos mil años; son un legado de la filosofía griega, pues fueron enunciados por los maestros de las escuelas de Zenón, de Epicuro, de Diógenes, de Sócrates, los grandes moralistas clásicos. Pero aquellas abstracciones ideales, con sus ejemplos prácticos personales, de los filósofos antiguos que pusieron en cuestión problemas como el de la libertad, la justicia, la familia, la propiedad privada,

la religión, se traducen en el lenguaje moderno en el planteo de problemas prácticos propios del análisis de la sociología, esta nueva ciencia que los antiguos filósofos no conocieron. Problemas prácticos de organización de la vida social, de la economía, del Estado; cuyos enunciados esquemáticos se formulan en términos de contraposición: federalismo opuesto a centralismo, descentralización opuesta a centralización, libertarismo opuesto a absolutismo, espontaneidad responsable opuesta a uniformidad disciplinada irresponsable, pluralidad opuesta a unidad.

La expansión de la política autoritaria, con su lamentable experiencia secular que culminó en la monstruosidad ética y práctica de los estados totalitarios, demuestra hasta qué punto son realistas y no utópicos los principios que la niegan. Y la lógica de estos principios, desarrollados hasta sus últimas consecuencias, conduce a las presuntas bellas abstracciones que cultivaba Read en sus escritos sobre política.

Por donde la antipolítica de nuestro filósofo era una manera polémica de concebir la política dando preeminencia a las ideas de libertad, de solidaridad, de autonomía, sobre las ideas contrarias cuyo dominio actual perfilan la imagen de nuestro mundo convertido, como diría un monje desesperado de la Edad Media, en "un valle de lágrimas".

Si, con buen sentido común, consideramos absurdas las ideas y los sistemas políticos que conducen a tan deplorable estado de cosas, no es posible pensar correctamente, que sean absurdas utopías las ideas que tienden a rectificar el curso de la vida humana para que desemboque en algo distinto a un valle de lágrimas. Sin embargo, quienes viven nutriéndose del absurdo sin advertirlo consideran absurdas las ideas de los que pretenden destruir el círculo vicioso donde giran a ciegas. Lo dice irónicamente Herbert Read, en los primeros párrafos de su ensayo "Revolución y Razón" con el cual comienza su volumen "Anarquía y Orden". Voy a repetirlo: "Hace muchos años asistí a cierta comida de etiqueta en la que me encontré sentado junto a una dama bien conocida en el ambiente político y miembro del partido Conservador. Era una señora resuelta, que me preguntó al punto cuál era mi filiación política y al responderle yo: «Soy anarquista», exclamó: «¡Qué absurdo!» y no volvió a dirigirme la palabra durante toda la velada. No me sentí ultrajado por esa actitud y reflexioné que después de todo la expresión *política de lo absurdo* era una definición cabal de mis creencias".

No puede ser más irónica la reflexión de Read. Pues entre el absurdo concreto que todos padecemos y el absurdo abstracto desconocido, negación del primero, hay la distancia que separa al ocaso del alba, a las penas de la frustración de las alegrías de la esperanza.

## Hacia una tecnología liberadora

por Lewis Herber \*

### ECOLOGIA Y PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

En casi todas las épocas, desde el Renacimiento, el desarrollo del pensamiento revolucionario estuvo fuertemente influido por alguna rama de la ciencia, a veces también por alguna escuela de filosofía.

En tiempos de Copérnico y de Galileo, la Astronomía contribuyó a guiar un avasallador movimiento de ideas del mundo del medievo, preso en la superstición, hacia otro inspirado en un racionalismo crítico, abiertamente naturalista y de perspectivas humanistas. Durante la Ilustración —que culmina con el estallido de la Gran Revolución Francesa en 1789—, ese movimiento liberador de ideas se ve reforzado por los adelantos mecánicos y matemáticos. La Era Victoriana fue a su vez profundamente conmovida hasta sus fundamentos por las teorías reinantes en biología y antropología, por la reelaboración de la economía de Ricardo por Marx, y hacia fin del período mencionado por la psicología de Freud.

En nuestro propio tiempo vemos que se produce la asimilación de esas ciencias, que una vez fueron liberadoras, por el orden social establecido. Realmente, empezamos a ver en las ciencias un instrumento de control impuesto a los procesos de desarrollo del pensamiento y del ser humano. Esta desconfianza o descrédito que recae sobre las ciencias y sus métodos no dejan de estar justificados. "Muchos individuos sensibles, especialmente artistas —observa Abraham Maslow—, temen que la ciencia ensucie y destruya, que destruya y desintegre en lugar de integrar las cosas; que mate antes que cree." Y lo que es más importante, es que las ciencias han perdido su filo crítico. Al ser ahora un medio ampliamente funcional o instrumental, sus ramas, que antes rompían cadenas que aprisionaban al hombre, se usan ahora para perpetuarlas y dorarlas. Hasta la filosofía cede y cae en el instrumentalismo, tendiendo a ser apenas nada más que un conjunto de aparatos lógicos, al servicio de la computadora antes que del revolucionario.

No obstante, hay una ciencia que aún puede recuperar y aún trascender al ni-

vel liberador de la ciencia tradicional y de la filosofía. Ella circula libremente bajo el nombre de "ecología", un término acuñado por E. E. Haeckel (1834-1919), naturalista y biólogo alemán, hace un siglo, para definir con ella "la investigación de las relaciones totales del animal tanto con su ambiente orgánico como inorgánico".

En su amplia acepción, la ecología trata del equilibrio en la naturaleza. Y como la naturaleza incluye al hombre, esta ciencia se ocupa fundamentalmente de la armonía que debe existir entre la naturaleza y el ser humano. Este enfoque contiene explosivas implicaciones. Las implicaciones explosivas de un punto de vista ecológico surgen no sólo por el hecho de que la ecología es intrínsecamente una ciencia crítica —de hecho es crítica en una escala que ni los sistemas más radicales de la economía política lograron alcanzar— sino porque al mismo tiempo es una ciencia integracionista y constructiva. Este aspecto integrador y constructivo, o reconstructivo, de la ecología, desarrollado a través de todas sus implicaciones, conduce directamente a la esfera anarquista del pensamiento social. Porque, en último análisis, resulta imposible lograr armonía entre el hombre y la naturaleza sin crear una comunidad humana que viva en permanente equilibrio con el ambiente que la rodea.

### LA NATURALEZA CRITICA DE LA ECOLOGIA

Examinemos el filo crítico de la ecología, rasgo científico único en un período de docilidad general de las ciencias. Fundamentalmente, las aristas cortantes de la ecología derivan de la materia misma que trata, o sea de sus verdaderos campos de acción. Los problemas que ataca esta ciencia son precedentes, en el sentido de que ellos no pueden ser ignorados sin poner en discusión y en peligro la viabilidad del planeta, y en consecuencia la supervivencia misma del ser humano en la Tierra. El

\* Anarquista norteamericano, de Nueva York, autor de: *Nuestro Sintético Medio Ambiente*; Knopf, New-York; 1962.

filo crítico de la ecología se debe no tanto al poderío de la razón humana —un poderío que las ciencias reverencian durante sus períodos más revolucionarios— como a un poder mucho más alto, la soberanía de la naturaleza sobre el hombre y sus actividades. La ecología demuestra que la totalidad del mundo natural —la naturaleza tomada en todos sus aspectos, ciclos e interrelaciones— cancela toda pretensión humana al dominio del planeta. Las grandes extensiones de tierras agotadas del Norte de África y las erosionadas colinas de Grecia, en otros tiempos tierras de una agricultura próspera o de una rica flora natural, son otras tantas evidencias históricas de la venganza de la naturaleza contra el parasitismo humano, sea éste en la forma de explotación del suelo o por medio de la deforestación abusiva.

Sin embargo, ninguno de esos ejemplos se compara en importancia, peso y extensión con los efectos de la explotación practicada por el hombre —y la represalia de la naturaleza, en consecuencia— a contar desde los días de la Revolución Industrial, y especialmente desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Los ejemplos antiguos de parasitismo humano fueron esencialmente locales en sus efectos; realmente fueron sólo ejemplos del poderío humano para la destrucción y nada más. A veces resultaron compensados por notables mejoras introducidas en la ecología natural de una región, como se comprueba en los notables trabajos del campesino europeo en recuperación del suelo, durante siglos de cultivo, y también por las soberbias realizaciones de los agricultores incaicos en sus terraplenes de la cordillera andina durante la época precolombina.

Pero la explotación moderna del hombre es ahora global en sus alcances, como lo es su imperialismo. Y hasta es extraterrestre, como lo demuestran las perturbaciones del van Allen Belt (Cinturón Van Allen) de hace varios años. El parasitismo humano actual desorganiza no sólo la atmósfera, el clima, los recursos y reservas de aguas, suelo, flora y fauna de una región, sino que trastorna virtualmente todos los ciclos básicos de la naturaleza y amenaza la estabilidad del medio ambiente en escala mundial.

Se estima en 600 millones de toneladas de anhídrido carbónico la cantidad expelida al aire por la combustión del carbón y el petróleo anualmente, aparte de una gran cantidad de otros

tóxicos. Un problema aún más inmediato desde el punto de vista ecológico es el de la polución provocada por la extensa contaminación de las aguas de la Tierra. Aproximadamente todas las aguas superficiales de los Estados Unidos están contaminadas. Y este panorama puede extenderse a todo el mundo. Las aguas de la Tierra, como factor de un amplio sistema ecológico, están muriendo literalmente. La polución masiva está destruyendo lo que hasta hace poco eran prístinas aguas ribereñas y lacustres de África, Asia y América Latina, y también en los países altamente desarrollados industrialmente. Hasta los mares abiertos no se salvan de la contaminación extensa. Y no hablo aquí sólo del veneno radioactivo desprendido de las pruebas con bombas atómicas y los reactores de energía, que aparentemente pueden llegar a toda la flora y la fauna del mar.

Lo que imparte una profunda función crítica a la ecología es el hecho de que las actividades destructivas del hombre imponen el planteo de la siguiente cuestión: ¿Cuáles son las condiciones que han inducido al parasitismo destructor al hombre? ¿Qué es lo que produce una forma de parasitismo humano que da por resultado no sólo grandes desequilibrios en la naturaleza sino que hasta amenaza la vida misma de la humanidad?

La verdad es que el hombre ha provocado desequilibrios no sólo en la naturaleza, sino más fundamentalmente en el conjunto de sus relaciones con sus semejantes, o sea en las estructuras básicas de la sociedad. Y para formular ese pensamiento más concretamente aun: los desequilibrios que el ser humano ha provocado en el mundo natural se deben a los que él ha desencadenado en el orden social. Lo que estamos viendo ahora es una crisis no ya solamente en la ecología de la naturaleza, sino y antes que nada en la ecología social. La sociedad moderna, tal como existe en Europa y los Estados Unidos, esta organizada en inmensos centros urbanos, en un extremo, y en el otro extremo en una industria agraria altamente especializada, mientras entre ambos, y coronándolo todo, domina un inflado, burocratizado y anónimo aparato estatal. Si el proceso de urbanización humana y de industrialización de la agricultura continuara, haría de la Tierra un lugar inhóspito para seres sanos, y transformaría a vastas extensiones en áreas completamente inhabilitables. A menudo, los

ecologistas inquirieron, en tono casi insultante, que se determinara con exactitud científica el momento preciso en que la naturaleza está en desequilibrio, esto es, el punto en que la naturaleza derrota al hombre. Esto equivale a pedirle al psiquiatra que señale el momento preciso en que el neurótico se transforma en un psicótico no funcional.

## LA NATURALEZA RECONSTRUCTIVA DE LA ECOLOGIA

Hasta muy recientemente, las tentativas para resolver las contradicciones creadas por la urbanización, centralización, crecimiento burocrático y estatificación fueron contempladas cual vanas contracorrientes espurias del "progreso", que en el mejor de los casos podían ser descartadas como quiméricas y en el peor de los casos como reaccionarias. El anarquista era mirado como un visionario desamparado, un ser socialmente al margen, pleno de nostalgias de aldeanas comunas de la Edad Media. Sus anhelos de una sociedad descentralizada y en defensa de una comunidad humana en buenos términos con la naturaleza y con las necesidades del individuo —espontáneo y no prisionero de la autoridad— eran considerados como reacciones de un romántico, de un artesano sin ubicación o un intelectual desajustado. Sus protestas contra la centralización y la estatificación eran poco o nada persuasivas porque derivaban de consideraciones éticas, y se apoyaban en nociones utópicas, ostensiblemente irreales sobre lo que el ser humano podría ser y no lo que realmente era. Ante esas protestas, los que se oponían al pensamiento anarquista (liberales, derechistas y autoritarios "izquierdistas"), sostenían que ellos sí representaban la voz de la realidad histórica, y que su estatismo, centralismo y convicciones políticas se afirmaban en el mundo objetivo y práctico.

Los tiempos no son aptos para conflictos de ideas. Cualquiera que haya sido la validez de los puntos de vista libertarios o no libertarios de hace algunas generaciones, los desarrollos históricos han tornado virtualmente sin sentido todas las objeciones hechas al pensamiento anarquista. El Estado y la ciudad, la masiva y abrumadora tecnología del carbón-acero de la Revolución Industrial, y la última y más racionalizada modalidad de la producción en gran escala y de los sistemas de or-

ganización en cadena del trabajo industrial, la nación centralizada al máximo, el Estado y su tremendo aparato burocrático, todo, ha llegado a sus últimos límites. Cualesquiera que hayan sido, progresistas o liberadoras, las funciones que todas ellas han tenido, está ahora claro que resultan ya decididamente regresivas. Son regresivas no solamente porque erosionan el espíritu humano y producen un serio drenaje de todas las fuerzas y virtudes cohesivas, solidarias y ético-culturales; son regresivas desde un punto de vista objetivo, esto es ecológico. Socavan no sólo el espíritu humano y la humana comunidad sino la viabilidad del planeta y de todo ser viviente en él.

Lo que estoy tratando de decir —y nunca se destacara bastante— es que el concepto anarquista de una comunidad equibrada y una sociedad descentralizada, de una democracia cara-a-cara, de una tecnología humanista, de toda esta concepción mortaria tan rica, no son sólo cosas y propósitos deseables sino necesarios. Pertenecen no sólo a la gran perspectiva del nombre del porvenir, que anora constituye la precondición de la supervivencia humana. El proceso del desenvolvimiento social ha conducido de la dimensión ética subjetiva a otra dimensión práctica y objetiva. Lo que una vez fue considerado como impracticable y utópico, quimérico, se vuelve actualmente eminentemente práctico. Y lo que una vez fue considerado práctico y objetivo se torna eminentemente inaplicable, nada práctico, en términos del desarrollo humano hacia una existencia plena y libre.

Esta reacción, este rechazo del estado dominante actual de cosas, explica, creo, el explosivo crecimiento del anarquismo intuitivo entre la gente joven de nuestro tiempo. Su amor a la naturaleza es una reacción contra las condiciones y cualidades altamente sintéticas y artificiosas de los medios urbanos y sus mezzos y ruines productos. Su informalidad en el vestir y ser es una respuesta a la modalidad standard y ceremonial de la vida moderna superinstitucionalizada. Su predisposición a la acción directa es otra reacción contra la burocratización y centralización de la sociedad.

Lo que resulta más significativo en relación con la ecología es su capacidad y poder para convertir este rechazo del statu quo, a veces de carácter nihilista, en una enfática afirmación de vida, en verdad, en un credo reconstructivo

por una sociedad humanista. La esencia de la ecología y de su mensaje reconstitutivo puede ser resumida en una sola palabra: **diversidad**. Desde una perspectiva ecológica, la armonía y el equilibrio en la naturaleza, en la sociedad, y por inferencia en el comportamiento, se logra no por standardización mecánica, sino precisamente por su opuesto: la diferenciación orgánica. Este mensaje debe ser bien interpretado examinando sus significados prácticos a distintos niveles de la experiencia.

## EL GRAN PROBLEMA DE LA ENERGIA

Resumiendo este trabajo, podemos aplicar los principios ecológicos a la solución del problema de la energía. Podemos tratar de restablecer las primeras pautas regionales de la energía: un sistema combinado de energía provista por el viento, el agua y la energía solar, ya que ahora podemos contar con la ayuda de dispositivos que nunca en el pasado se conocieron. Se han diseñado turbinas aéreas que pueden abastecer de electricidad a numerosas áreas montañosas para cubrir las necesidades de comunidades de 50.000 habitantes; y se han perfeccionado también dispositivos de extracción de energía solar que rinden temperaturas suficientemente elevadas como para resolver la mayor parte de los problemas metalúrgicos de regiones cálidas. Usados en combinación con bombas de calor, muchos dispositivos solares suministran hasta las tres cuartas partes —si no el total— del calor requerido para mantener confortable una vivienda de familia reducida. En este momento, los franceses están terminando la instalación de una represa para aprovechar la fuerza de las mareas en la desembocadura del Río Rance, en Bretaña, que se espera ha de producir 500 millones de kilowatts-hora anualmente, y más adelante el proyecto daría satisfacción a la demanda de corriente eléctrica para el norte de Francia.

Dispositivos solares, turbinas aéreas (eólicas), recursos hidroeléctricos, tomados cada uno de ellos aisladamente, no han de proveer la solución del problema de la energía y el disloque ecológico creado por los combustibles convencionales. Combinados simultáneamente como un mosaico, o más exactamente como pautas orgánicas de energía desarrolladas en base a las fuentes potenciales de una región, pueden satis-

facar ampliamente las necesidades de una sociedad descentralizada. En verano, las áreas soleadas pueden confiar en la energía solar mucho más que en los combustibles; lo mismo puede decirse de la energía del viento, de las corrientes de agua y las instalaciones hidroeléctricas. Lo que deseo destacar es que **diversificando** el uso de los recursos energéticos, organizándolos en una pauta ecológicamente equilibrada, se pueden combinar el viento, el sol, y la fuerza hidráulica en una región dada como para abastecer todas las necesidades domésticas e industriales de una comunidad con un mínimo de combustibles peligrosos, como lo son la energía atómica, el petróleo o el carbón.

Merecería tratamiento especial el problema de las actividades agrícolas y pecuarias. La aplicación de principios ecológicos a las fuentes de la energía presupone una descentralización de largo alcance de la sociedad y un verdadero concepto regional de la organización social.

¿Cómo aplicar estos conceptos a la teoría social? Para muchos, supongo, bastaría con decir que, dado que el hombre es parte de la naturaleza, una expansión del ambiente natural amplía las bases del desarrollo social. Pero la respuesta a la cuestión, creo, va más lejos y cala más profundo que lo que muchos ecólogos y libertarios sospechan. Una vez más permítaseme volver al principio ecológico de la integridad y equilibrio como producto de la diversidad. Recordando este principio, el primer paso hacia una respuesta estaría dado por un pasaje de la Filosofía del Anarquismo, de Herbert Read. Al formular su "medida del progreso", Read observó: "El progreso se mide por el grado de diferenciación en el seno de la sociedad. Si el individuo es una unidad en un conglomerado masivo, su vida será limitada, apagada y mecánica. Si el individuo es una unidad en sí mismo, con ámbito y potencialidad para acciones independientes, entonces estará más sujeto a los accidentes y riesgos, pero al menos puede expandirse y expresar su personalidad. El individuo puede desarrollarse, en el verdadero y real significado de la palabra, la conciencia de su fuerza, vitalidad y júbilo."

Me permito exponer como opinión personal que, en efecto, la comunidad anarquista podría aproximarse a un claro y definido sistema ecológico: diversificado, equilibrado y armonioso.

## Reflexiones sobre los acontecimientos de Francia

por Gastón Leval

En el número de Mayo-Junio 1968 de "Cahiers de l'humanisme libertaire", revista de estudios sociológicos que se edita en París, su director, nuestro colaborador y amigo Gastón Leval, publica una serie de cuatro artículos escritos en el transcurso de los acontecimientos que convulsionaron a Francia. Su extensión no nos permite dar la traducción íntegra, por lo que hemos extractado algunos fragmentos que permitirán a nuestros lectores reunir nuevos elementos de juicio acerca del movimiento que tuvo por principal impulsor y protagonista al estudiantado francés. (Ver en RECONSTRUIR N° 56 "El detonador estudiantil", por S. Parane.)

Los acontecimientos que acabamos de vivir revisten caracteres nuevos, de la mayor importancia, que conviene subrayar. Sin embargo, la novedad, el aporte inédito, si así puede expresarse, en lo que concierne a la historia de Francia, no vino de la clase obrera, castrada por el reformismo sindical, por el habilidoso acondicionamiento en que el partido comunista se ha empeñado durante decenas de años, gracias al dominio de la C.G.T., en las fábricas y talleres. A este respecto, los que han conocido las jornadas de junio de 1936 coinciden en esta apreciación significativa: no hubo en el reciente movimiento, particularmente en la región parisiense, el ímpetu, el entusiasmo, el fervor que había caracterizado a aquella primera experiencia. El elemento nuevo consistió en la extensión más vasta del movimiento en el país. Pero se perdió en intensidad lo que se ganó en extensión. No en virtud de una ley de física psicosocial que hace que el volumen sea el mismo a pesar de la transformación de las formas. No. Las masas están ahora más domesticadas; además, el hecho de que el 58 por ciento de los asalariados posean un automóvil, o lo tuvieron hace unos años (el porcentaje tiende siempre a aumentar), no está destinado a suscitar rebeldías o la voluntad de la lucha de clases.

Durante los recientes acontecimientos, ese retroceso de la voluntad y de la capacidad revolucionaria de las masas obreras fue compensada por la actitud revolucionaria de los estudiantes. Repitémoslo: es de éstos de donde vino la iniciativa. Se conoce la génesis de los hechos. Núcleos revolucionarios diversos se constituyeron en la Facultad de Nanterre. Pese a sus divergencias doctrinarias, pudieron ponerse de acuerdo en la necesidad de revolucionar la universidad, y lo que pudieran de la sociedad. Hubo una preparación metódica. Se pudo arrancar al decano el derecho de discutir problemas políticos, entendiéndose éstos indisolubles del problema social revolucionariamente considerado. Pero los "hermanos enemigos" entraron bien pronto en conflicto, hubo incidentes entre ellos, se reconciliaron para ocupar la facultad y destruir bastante, y, después de dos reasunciones, el rector, liberal en el sentido amplio de la palabra, decidió cerrar el establecimiento.

Al ver eso, los estudiantes revolucionarios de Nanterre pidieron a los estudiantes revolucionarios o simpatizantes de la Sorbona que le

procurasen una sala para reunirse en el antiguo e histórico centro cultural del Barrio Latino. El fermento revolucionario, ya en elaboración, se manifestó muy pronto. Estudiantes antirrevolucionarios se opusieron a los que habían cuestionado no sólo la organización tradicional de la universidad francesa, sino la sociedad misma. Se produjeron choques y, al no poder restablecer la calma, el rector solicitó la intervención de la policía. Esto provocó una reconciliación general e incluso, se nos dijo, de los estudiantes de derecha del movimiento "Occidente", que fueron a batirse, encasquetados y provistos de medios de combate, uniéndose a sus adversarios. Fueron entonces las barricadas y la explosión revolucionaria.

El partido comunista, en su órgano "L'Humanité", había condenado los incidentes de Nanterre; la razón principal fue que los grupos revolucionarios que habían desencadenado el movimiento eran hostiles a los soldados del totalitarismo actual... bastante a menudo para oponerle el suyo. Los ataques venenosos se multiplicaron y continúan aún en el momento en que escribimos estas líneas. Pero los estudiantes, o cuanto menos los millares de ellos que habían emprendido la lucha, apelaron a los trabajadores, relegando a segundo plano los problemas universitarios —que, sin embargo, no olvidaban— y planteando el problema de la lucha social revolucionaria. Su actitud era vista con simpatía por una parte importante de las masas e incluso por la población no obrera.

Pero su iniciativa desbordaba a la CGT y a las otras federaciones sindicales; flanqueaba por su izquierda al partido comunista. Fue entonces cuando la CGT, obedeciendo, no podemos dudarlo, a las directivas de sus colonizadores, dio la orden de huelgas reivindicativas cuyo propósito esencial era recuperar y conservar su dominio sobre el proletariado, del cual una buena parte que está fuera de los sindicatos puede ser influenciada por una fuerza revolucionaria extrasindical.

Los estudiantes ligaron su movimiento al de los obreros. Este era un hecho nuevo. Las repercusiones que este hecho podrá tener en el porvenir quizá serán lo más importante de los resultados obtenidos.

\* \* \*

La acción por la acción no es un programa. Durante los sucesos hemos visto que las fracciones revolucionarias trotskistas, leninistas, maoístas, situacionistas, anarquizantes y no sabemos cuántas más, sólo han sabido desatar el tumulto mientras discutían entre ellas. Otras fuerzas negativas que por su dinamismo (el dinamismo de la demolición es siempre más fácil, más visible, más inmediatamente impresionante que el de la reconstrucción) en ciertos momentos dominaron o casi dominaron la situación. Esas fuerzas estaban compuestas de estas o semiestetas irresponsables, de denigradores de cualquier clase de orden, de individuos a quienes molestan las disciplinas indispensables de la civilización y de la vida colectiva, que no rechazan (eso les pasará) la sociedad actual para crear una mejor, sino porque son esencialmente nihilistas sin que, a menudo, su nihilismo les impida vivir de aquello que condenan y gracias a lo que condenan.

Otro aspecto que merece ser señalado es la insistencia con que hemos escuchado en el curso de las discusiones pequeñas, medianas y del gran anfiteatro, preconizar el "poder obrero" o el "poder popular" por los oradores de los grupos que hemos mencionado. Y la vivacidad,

si no la virulencia, con que a menudo se respondió a nuestras objeciones. El apetito por la dictadura guía siempre a esos hombres, jóvenes en su mayoría, que nos servían las definiciones de Trotzky, de Lenin o de Mao o del maoísmo y que han cambiado así, por haberse vuelto sospechosa, la fórmula de la dictadura del proletariado. Su dialéctica es la de los comunistas oficiales hace treinta años. Cuando se les objetaba los resultados de la dictadura de la U. R. S. S., justificaban la conducta de sus ídolos en nombre del porcentaje de analfabetos que tenía Rusia en 1917, de las dificultades económicas, etc., falseando la verdad quizá sin saberlo, pues no saben más que repetir lo que sus maestros les han enseñado o dicho.

Pero más allá del establecimiento de un "poder obrero" que parecía bien anodino de la manera en que deslizaban la fórmula, como al pasar, en sus intervenciones, no había nada. Nada concerniente a la economía y la organización de la producción, el reemplazo de los cuadros directivos del capitalismo por otros cuadros, la estructuración de las industrias, de la agricultura, y sus relaciones permanentes, los nuevos métodos de distribución y de organización de servicios públicos, etc. Y silencio sobre el papel de los sindicatos, de las cooperativas existentes. Incapacidad general y absoluta. ¡Llegaría lejos el "poder obrero"! Se vería reproducirse lo que se produjo en Rusia: el hundimiento general de la producción por la destrucción y el no reemplazo del aparato y de la organización existente; y para asegurar la permanencia en el poder del partido dominante, el refuerzo continuado, en nombre del "poder obrero", de la dictadura y de la represión, la destrucción sistemática de toda oposición, la consolidación acelerada del Estado policial.

Es verdad que la mayor parte de los auditores no parecían dispuestos a seguir a los defensores confesos de los partidos políticos, incluso los revolucionarios. En las discusiones en las cuales tomamos parte, los aplausos más nutridos eran para nuestra tesis. Daniel Guérin animó una serie de debates sobre la autogestión, es decir la gestión de la empresa por los trabajadores, naturalmente al margen del Estado, y del gobierno o de toda forma de dirección política. Esta fórmula es actualmente estudiada en diferentes facultades y el autor de estas líneas expondrá dentro de una semana, en la Facultad de Ciencias, lo que sabe al respecto y los resultados de la Revolución Española. Otra conferencia le fue pedida sobre el problema del Estado y la Revolución; por falta de tiempo y exceso de fatiga no pudo satisfacer otras invitaciones. Cito estos hechos como elementos de apreciación en cuanto al interés despertado por esos problemas, al punto que hombres y mujeres movilizados en lo mejor de su ser han dicho que aprendieron en un mes lo que ni siquiera habían sospechado durante años. Lo que constituye, hay que decirlo, una condenación de los métodos de enseñanza en vigor, o al menos de una parte de ellos.

Tales métodos, por lo demás, ¿no se resienten del espíritu propio de la sociedad capitalista? En conversaciones con estudiantes que han "hecho" la sociología durante años, algunos expresaron su sorpresa cuando les hablamos de nuestro Centro de Sociología Libertaria. Llegaron a la conclusión de que la sociología era una ciencia falsa o una ciencia tan insuficiente que no podía ser tomada en serio. Pues la so-

ciología que les habían enseñado no les sirve ahora sino para aceptar empleos como el de psico-sociólogo en las grandes empresas capitalistas, o de técnicos en la policía. Fue necesario decirles, y les decimos que para nosotros, como lo fue para Augusto Comte y para la escuela libertaria en su conjunto, la sociología, que según el diccionario es la "ciencia que tiene por objeto el estudio del hombre en sus relaciones con los demás", abarca también las relaciones del hombre con la sociedad, la organización de la sociedad, bajo todas las relaciones de la economía, de las actividades sociales, y de la vida de cada una de ellas, sin olvidar los problemas psicológicos, ni los problemas morales, ni todos los problemas humanos, entre ellos el de la libertad.

\* \* \*

No queremos terminar estas consideraciones finales sin referirnos a las conclusiones de los combatientes que han adelantado sobre el movimiento sindical, en cuanto a la actitud a observar a su respecto, opiniones que creemos objetables. En la mayoría de los casos, aquellos que expresaban tales opiniones no eran obreros e ignoraban tanto la vida del taller, de la fábrica y de la usina, de la cantera y de la mina, así como la psicología de los trabajadores manuales. Ante el fracaso que siguió a su tentativa de lanzar con ellos a las masas a la calle, llegaron a menudo a la conclusión de que era necesario separar a estas últimas de las organizaciones sindicales, incluso a riesgo de provocar el hundimiento de estas organizaciones.

Esta conclusión se amalgama, en cierta medida, con la fórmula de la autogestión, que, según una acepción que a menudo se le asigna, parece eliminar a los sindicatos como órganos constructores de la economía, puesto que recomienda la organización en la base de la empresa misma. Ahora bien, consideramos que en Francia, en la hora actual, combatir las organizaciones sindicales en sí mismas sería un grave error. Hay que insuflarles un espíritu que no tienen, una voluntad de lucha y de independencia que han perdido o que nunca tuvieron. Abandonarlas sería apartarse completamente de las masas, pues la unión sobre la base de los comités de empresa no podrá nunca sino reunir ínfimas minorías; por otra parte, la preparación de una sociedad nueva debe incitar mentalmente, psicológicamente y técnicamente a abarcar esa sociedad en la medida más amplia posible. Que eso sea difícil, convenimos en ello. Pero fuera de eso no habrá más que una disolución que en la clase obrera no sería reemplazada por nada y la dejaría librada mucho más aún al capitalismo y a aquellos que no abandonan la esperanza de someterla totalmente, totalitariamente.

\* \* \*

Creemos que de todos los estudiantes que han tomado parte de esta aventura, una parte quedará ligada a la causa que había abrazado. No hubo una derrota absoluta, y aun en este caso no existiría razón alguna para renunciar a la lucha por la causa de la humanidad, de su felicidad y de su dignidad. El progreso es la obra de aquellos que no se acobardan jamás.

## Edgard Leuenroth

Una breve carta remitida desde San Pablo, nos trajo la triste noticia: "Esta lleva la dolorosa misión de comunicarles el fallecimiento, ayer 28 de septiembre, de nuestro viejo compañero, amigo y maestro, Edgard Leuenroth. Hacia casi un año que había empeorado de salud, pero su espíritu fuerte e inquebrantable mantenía su disposición para hablar y trazar planes sobre nuestras cosas, a las que dedicó su vida entera. Ha muerto con una entereza de carácter digna del hombre extraordinario que ha sido durante sus largos 87 años de existencia".

En las notas de la prensa brasileña queda reflejado el afecto y la simpatía que el infatigable militante anarquista había conquistado. "Figura prominente del movimiento libertario brasileño y una de las más representativas, por su grandeza moral, de las luchas sociales y políticas del siglo XX", dice de él "O Estado do S. Paulo". Densas citas de las etapas de su trayectoria enmarcan fotografías que nos muestran el rostro siempre sonriente de ese viejo joven, a quien hemos conocido y admirado a la distancia y, hace siete años, aquí en Buenos Aires en ocasión de un congreso de la Federación Libertaria Argentina.

Nunca olvidaremos sus palabras vibrantes, sus reflexiones profundas, sus incitaciones a la lucha irrenunciable por la libertad y la dignidad humana, sus consejos destinados a los jóvenes para que superaran cualquier pesimismo y buscaran su rumbo en los más nobles ideales.

Habría que llenar páginas y páginas para dar una impresión cabal de lo que fue y de lo que hizo, siempre en bien de los demás. Fue pionero del movimiento obrero, fundador, redactor y director de periódicos, impulsador y orientador de huelgas formidables, como la de 1917; intervino en innumerables congresos, conferencias, asambleas, debates, entrevistas; volcó sus mejores esfuerzos en ese magnífico rincón de convivencia que es "Nuestra Chacra"; su libro "Anarquismo, Roteiro do Libertação Social" es un compendio valioso de las ideas que amaba tan entrañablemente. Persecuciones y presiones dejaron irreparables huellas en su salud, pero él siguió firme su derrotero. No se dio descanso en buscar y reunir una vasta documentación —libros, revistas, periódicos, folletos, ilustraciones, manifiestos, correspondencia, etc.— que constituye sin duda el más rico Archivo de Historia Social de América latina.

Ha sido y continuará viviendo en el recuerdo de sus contemporáneos como un exponente ejemplar de los más altos valores humanos. Su nombre y su obra figurarán con letras de oro en la historia de los forjadores de un mundo nuevo, del mundo abierto a la fraterna solidaridad entre los hombres y los pueblos que Edgard Leuenroth tuvo como norte en su esforzado y maravilloso combate libertario.

---

## RECONSTRUIR publicará en el próximo número

- DARDO BATUECAS: Planes de educación.
- Dr. ANGEL J. CAPPELLETTI: El socialismo experimental de Owen.
- GASTON LEVAL: De Marx a Brezhnev.
- LEWIS HERBER: Anarquismo actualizado.
- PLACIDO LA TORRE: Tanto para entendernos.
- RUDOLF ROCKER: Antología. El reverso de los Estados Unidos.
- V. MUSOZ: Una antología de León Tolstoi.
- DANIEL PARENTE: Cohn Bendit: demonio, anarquista, judío-alemán (conclusión).
- Panorama artístico y literario.

# David Hume como historiador de las religiones \*

por el Dr. Angel J. Cappelletti

Si queremos caracterizar, por tanto, a Hume como historiador de las religiones, tendremos que comenzar estableciendo que, en su calidad de tal, no profesa ninguna religión positiva.

Verdad es que en diversos pasajes de esta obra encontramos expresiones que revelan cierta reverencia hacia el cristianismo (aunque no hacia una determinada Iglesia o secta). De aquí podría alguien inferir que por lo menos le concede una cierta preeminencia de principio sobre las demás confesiones. Pero aún esto es demasiado inferir. Tales expresiones, o han sido conscientemente verdadas para asegurarse la impunidad en su obra y en su persona o son residuos del lenguaje corriente que no faltan en críticos tan radicales de la religión positiva como Jenófanos (quien habla del "dios que todo entero ve, todo entero oye, etc."), o como Spinoza (que emplea en su crítica bíblica la terminología de la exégesis tradicional).

En este aspecto, Hume ha de ser considerado, como antes se dijo, el primer historiador de las religiones. Spinoza, que en el siglo anterior emprende con criterio absolutamente adogmático la exégesis del Antiguo Testamento y en el cual ciertamente "la crítica moderna de la Biblia debe venerar a su fundador" (18), no puede pretender aún aquel título por la limitación temática de sus estudios (el *Antiguo Testamento*; sólo muy parcialmente el *Nuevo*).

Por otra parte, Hume no sólo se ha despojado de todo preconcepto dogmático, situándose más allá de credos, símbolos y teologías, sino que también, consecuente con su crítica del conocimiento, prescinde, a diferencia de Spinoza, de todo trasfondo metafísico. Detrás de la crítica bíblica de Spinoza está latente su metafísica de la substancia única (Deus sive Natura), lo mismo que detrás de la crítica de Jenófanos a la religión olímpica está la metafísica jonia en trance de transformarse ya en eleática.

El radical empirismo de Hume lo exige así de tomar partido entre teísmo y panteísmo, monoteísmo y politeísmo etc., no menos que entre socinianos y trinitarios, jansenitas y jesuitas.

Sin embargo, a partir de sus conclusiones acerca de los efectos sociales de los diversos tipos de religión, sus simpatías, escudadas en cortesanos si no irónicos elogios al monoteísmo y al cristianismo, lo inclinan siempre hacia aquellos que considera precisamente como menos religiosos. El monoteísmo es declarado a veces claro, obvio, racional, pero sólo en la medida en que se lo supone no existente en la historia o en la medida en que su racionalidad (por lo demás viciada en su raíz, según la crítica de la causalidad) sirve de paradigma a la máxima que reza "corruptio optimi pessima".

Quizás lo más característico y original del estudio histórico que Hume hace de la religión sea su método fundamentalmente psicológico. Nadie ignora, por cierto, que la psicología elementarista y asociacionista tiene en él uno de sus primeros precursores. Y aunque tal psicología, aún no elaborada como sistema científico y como cuerpo de doctrina, no pudo naturalmente ser "aplicada" por él al estudio de la religión (según más tarde se hizo), la observación psicológica, certera y precisa, aunque no siempre exhaustiva y profunda, le proporciona una base del todo coherente para explicar los fenómenos histórico-religiosos. Tal género de explicación tiende a concretarse en leyes que imitan, como a ideales modelos, las de la física newtoniana (19), aunque muy lejos aún de toda formulación matemática. De ahí el tratamiento no cronológico sino más bien sistemático de la historia, que en cuanto tiende a la formulación de leyes se organiza según el paradigma de la física.

Tenemos así lo que podríamos llamar "ley de flujo y reflujo entre politeísmo y monoteísmo", la cual puede enunciarse, con palabras del propio Hume, di-

ciendo que "los principios religiosos sufren una suerte de flujo y reflujo en la mente humana y que los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al monoteísmo y a recaer de nuevo del monoteísmo en la idolatría".

El enunciado se refiere a los principios religiosos en "la mente humana" y es consecuencia, naturalmente, de un análisis de su surgimiento y desarrollo en "la mente humana".

El hombre, en su ignorancia, al advertir que su vida y su felicidad dependen de objetos ajenos a él, se interesa por las "causas desconocidas" que gobiernan esos objetos y distribuyen el placer y el dolor. Su imaginación no le permite mantenerse en un plano abstracto, y poco a poco comienza a particularizarlos y adaptarlos a su propia comprensión, representándose "como seres sensibles e inteligentes al modo de los hombres, movidos por el amor y el odio, sensibles a los dones y los ruegos, a las plegarias y los sacrificios". Del temor y de la esperanza, causados a su vez por la ignorancia, surge así la religión y, más concretamente, el politeísmo.

Pero las mismas causas que han llevado al hombre a concebir varios dioses "como seres poderosos pero limitados, dueños del destino humano pero esclavos del hado y del curso de la naturaleza", los conducen luego a fusionar a esos varios dioses, pasando del originalismo politeísta al monoteísmo: "Las loas y alabanzas exageradas de los hombres exaltan aún más la idea que tienen de ellos, y con el deseo de elevar a sus dioses a los más altos niveles de perfección, terminan por adiniciarles los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad".

Sin embargo, el monoteísmo, que supone siempre un esfuerzo de abstracción e implica cierta sutileza conceptual excesiva para la comprensión común, es por lo mismo una concepción esencialmente inestable y frágil. Poco a poco comienzan a introducirse entre el dios único y sus adoradores una serie de intermediarios que, como están más cerca del hombre y le resultan más familiares, "llegan a convertirse en el principal objeto de devoción y paulatinamente se vuelve a aquella idolatría que había sido desterrada por las ardientes plegarias y panegíricos de temerosos y miserios mortales".

De aquí y por el mismo camino as-

ciendo se vuelve al monoteísmo, y así sucesivamente.

Otras leyes se refieren a los valores morales o intelectuales implicados en los diversos tipos de religión. En particular se trata de establecer una relación entre politeísmo y monoteísmo con respecto a: 1) la persecución y la tolerancia, 2) el coraje y la humillación, 3) la razón y el absurdo y 4) la duda y la fe, sobre la base de la observación y el análisis psicológico.

En lo que toca a la tolerancia, aun cuando el politeísmo está expuesto a admitir cualquier práctica u opinión por bárbara que sea, por el simple hecho de limitar el poder de sus dioses se encuentra abierto a los otros cultos y dispuesto a admitir los dioses de los otros pueblos, mientras el monoteísmo, aun cuando podría abolir todo lo irracional e inhumano de la religión, como no puede admitir sino una sola deidad, es naturalmente proclive a rechazar todo otro culto y toda otra deidad que no sea la suya.

"El espíritu tolerante de los idólatras, tanto en los tiempos antiguos como en los modernos, resulta muy evidente para cualquiera, aun para el menos versado en los escritos de historiadores y viajeros", dice. "Tan abierto es el politeísmo, que aun la mayor ferocidad y antagonismo que pueda hallar en una religión contraria difícilmente lleguen a repugnarle y mantenerlo a distancia", añade. Y por otra parte: "La intolerancia de casi todas las religiones que han conservado la unidad de Dios es tan evidente como los principios contrarios de los politeístas". La conclusión que Hume "aventura" es que "pocas corrupciones de la idolatría y el politeísmo son más perniciosas para la sociedad que esta corrupción del monoteísmo". He aquí, pues, establecida otra ley: Las religiones politeístas tienden a ser abiertas y tolerantes, siempre dispuestas a integrarse y fusionarse con otras, casi siempre ajenas a la persecución y a la guerra; las monoteístas, por el contrario, son por lo general intolerantes y cerradas, proclives al fanatismo, inclinadas a perseguir herejes y exterminar infieles. En lo concerniente al coraje y la humillación, el hecho de exaltar infinitamente a Dios por encima del hombre hace que el monoteísmo engendre en sus adeptos una actitud de humildad y sometimiento, fomenta en ellos la mortificación y la paciencia ante el dolor; en cambio, el hecho de no considerar a los dioses sino

\* Continuación del número anterior.

<sup>18</sup> Luigi Fossati, Spinoza e la critica moderna della Bibbia - Rivista di Filosofia - XVIII, 3, p. 234.

<sup>19</sup> Cfr. Brett's History of Psychology - London - 1962 - p. 431.

un poco superiores a los hombres contribuye a que los secuaces del politeísmo se sientan más cómodos ante tales dioses y aspiren a emularlos, generando así una serie de virtudes activas, como la valentía, la magnanimidad y el amor a la libertad.

La ley, a este respecto podría formularse así: El monoteísmo fomenta, por lo común, las virtudes pasivas y engendra una actitud de humillación y sometimiento; el politeísmo, en cambio, suele producir virtudes activas y da lugar a una actitud de combate y esfuerzo.

Si se comparan ambos tipos de religión con respecto a la razón y el absurdo, encontraremos que, aun cuando en apariencia el politeísmo se base en una serie de fábulas caprichosas y de arbitrarios relatos, y el monoteísmo esté más conforme a la razón y la filosofía, la historia nos mostrará resultados inversos. En efecto, nada hay de absurdo en admitir, como lo hacen muchos idólatras (Hume se refiere en especial a griegos y romanos) que las mismas fuerzas o principios naturales que formaron el mundo visible, los animales y los hombres, hayan creado asimismo otros seres, superiores a es'as últimas, más inteligentes y más poderosos, pero sujetos como los hombres a todas las pasiones y tanto más viciosos que ellos cuanto más capaces de satisfacer sus propios apetitos. Es claro que no hay ninguna razón suficiente para suponer que ello haya sucedido así en nuestro planeta; pero la hipótesis misma no es absurda, contradictoria o imposible. En cambio, la concepción monoteísta que en principio "resulta tan conforme a la razón que la filosofía puede incorporarse a tal sistema teológico", de hecho, al formar parte de una religión revelada y verse mezclada con otros muchos e inaceptables dogmas, degenerará hasta hacerse contradictoria y absurda y la misma filosofía "se encontrará pronto en despareja unión con su nueva aliada", de tal modo que "en vez de regular todos los principios, como habrá de avanzar junto con ella, se corromperá cada vez más para servir los propósitos de la superstición". Más aún, la teología popular (esto es, dogmática, no puramente natural), y especialmente la escolástica, siente una necesidad de contradicción y absurdo, porque si se limitara a la razón y al sentido común, correría el riesgo de parecer demasiado vulgar: "Es preciso multiplicar el asombro, aparentar misterio, esforzarse

por lograr tinieblas y oscuridad. De tal modo "se proporciona una ocasión de hacer méritos a los devotos fieles que desean una oportunidad para sojuzgar su rebelde razón, con la creencia en los más ininteligibles sofismas". La ley podría quedar entonces así formulada: El politeísmo, aunque se concrete en fabulas inverosímiles y contradictorias, no es en principio absurdo, pues nada impide que la naturaleza produzca en alguna parte una pluralidad de dioses, seres finitos pero superiores en fuerza e inteligencia a los hombres; el monoteísmo, en cambio, aunque en principio (en cuanto tesis filosófica) es racional, de hecho (en sus formas históricas), al mezclarse con otros dogmas y presentarse como contenido de una revelación sobrenatural, se hace absurdo y contradictorio. Esta ley hasta le permite prever acontecimientos futuros en el terreno de la religión, con lo cual se acerca (aunque no sin cierta modestia) al ideal de la física newtoniana, sustentado por él: "Cuando surge una controversia, ciertas personas pretenden predecir siempre con certeza el resultado. Mientras más contraria es una opinión al sentido común, dicen, más seguro es que ha de triunfar, aun en el caso de que dicha solución no sea exigida por el interés general del sistema. Aunque la acusación de herejía puede, durante corto tiempo, ser repartida alternadamente entre las partes en pugna, la misma siempre queda al final del lado de la razón".

Finalmente tenemos, con respecto a la duda o a la fe, una ley que más o menos podría enunciarse diciendo que, aun cuando la fe esté extendida (en todas las clases sociales) tanto dentro del politeísmo como dentro del monoteísmo, ésta es menos intensa, precisa y categórica en el primero que en el segundo. En efecto, las religiones politeístas, "tradicionales" y "mitológicas", arraigan con mayor facilidad en la mente de los hombres y también con mayor ligereza, pues, al menos en el caso de la Antigüedad clásica, a la que Hume se refiere, son religiones poéticas. Así, aunque lleguen a ser aceptadas universalmente, no dejan por fortuna muy hondas huellas en los sentimientos y el intelecto de los hombres. Todo lo contrario sucede con las religiones monoteístas, que Hume identifica aquí con las religiones "sistemáticas" y "escolásticas" y antes con las "escriturarias". De todos modos, del análisis psicológico

de la fe, tanto entre politeístas como entre monoteístas, surge la conclusión de que la misma es por lo común más fingida que real y difícilmente se acerca a la sólida creencia que gobierna nuestras acciones y nuestra vida cotidiana, aun cuando los hombres no se atrevan a admitir sus dudas ni siquiera en la intimidad de su conciencia: "Podemos observar que, pese al carácter dogmático y coercitivo de toda superstición, la convicción de los creyentes es, en todas las épocas, más fingida que real y apenas si alguna vez se aproxima, en cierta medida, a la sólida creencia y convicción que nos rige en los asuntos comunes de la vida. Los hombres no se atreven a admitir, ni aun en su fuero interno, las dudas que abrigan sobre tales cuestiones: hacen ostentación de una fe sin reservas y disimulan ante sí mismos su real incredulidad por medio de las más rotundas afirmaciones y el más auténtico fanatismo. Pero la naturaleza es harto poderosa frente a todos estos esfuerzos y no consiente que la luz oscura y vacilante, surgida en esas sombrías regiones, iguale a las fuertes impresiones producidas por el sentido común y la experiencia. La habitual conducta de los hombres desmiente sus propias palabras y demuestra que la creencia viene a ser en estas cuestiones una inexplicable operación de la mente, situada entre la duda y la convicción, pero mucho más próxima a la primera que a la segunda".

Para juzgar el alcance y valor de estas leyes es preciso tener en cuenta: A) el material o las fuentes utilizadas en su elaboración, B) los conceptos básicos y la clasificación o morfología de las religiones, C) el valor de los análisis y explicaciones.

Las fuentes aparecen claramente indicadas en la obra misma. Hume utiliza los escritos de autores antiguos (griegos y latinos) y modernos. Entre unos y otros hay historiadores, filósofos y poetas. Entre los modernos se vale también de las obras de viajeros y de algunos de aquellos escritores que, en su siglo, pueden considerarse como precursores inmediatos de la antropología y la etnografía.

Los autores de la Antigüedad clásica que cita y que en buena parte puede suponerse que conoce directamente son: Anaxágoras, Anaxímenes, Anaximandro, Aristófanes, Aristóteles, Arriano, César, Cicerón, Claudio Rutilio, Diodoro Sículo, Diógenes Laercio, Dionisio de Hali-

carnaso, Epicteto, Epicuro, Estrabón, Eurípides, Heráclito, Herodoto, Hesiodo, Homero, Horacio, Jenofonte, Juvenal, Livio, Longino, Luciano, Lucrecio, Macrobio, Manilio, Marco Aurelio, Ovidio, Panecio, Petronio, Platón, Plinio, Plutarco, Quintiliano, Quinto Curcio, Salustio, Séneca, Sexto Empírico, Suetonio, Tácito, Timoteo, Tucídides, Varro y Verrio Flaco.

Los autores modernos son: Bacon F., Bayle, Boulainvilliers, Brumoy, Clarke, Dryden, Hyde, Le Compté, Locke, Maquiavelo, Milton, Newton, Ramsay y Regnard.

En general puede decirse que Hume tiene una amplia información sobre las religiones del mundo clásico. Asimismo, si se tiene en cuenta el estado de los conocimientos acerca de las culturas de América y Africa, puede considerarse que su saber a este respecto es notable. Evidencia ya esa preocupación por explicar el fenómeno religioso a partir de sus más elementales y primitivas manifestaciones que caracterizará en el siglo siguiente a la escuela antropológica de E. B. Tylor, H. Spencer, Grant Allen, y otros.

Su información acerca de las culturas y religiones de la India y del Extremo Oriente parece ser cambio menos extensa y detallada que la de otros escritores de su siglo, como Voltaire, por ejemplo. Llama la atención el hecho de que no mencione ni tenga en cuenta para nada en el curso de su historia a Confucio, Mencio, Lao tse, Buda los Veda, los Upanishads, y otros, si se considera que viajeros y misioneros habían dado a luz ya por entonces una serie de memorias y monografías sobre tales temas. En cambio, parece estar más informado sobre las religiones del Oriente cercano y medio: zoroastrismo, judaísmo, islamismo, religiones egipcias. Ello no quita que en ocasiones formule juicios inadmisibles, como cuando compara extrañamente la religión egipcia con el judaísmo, sin advertir que las semejanzas no pueden considerarse sino como accidentales y externas o, en todo caso, como muy parciales.

No ignora, por cierto, la teología cristiana y la historia eclesiástica. Aunque su conocimiento de la escolástica sea parcial y su juicio al respecto esté condicionado por los presupuestos francamente adversos del Iluminismo, no podemos pensar que los mayores exponentes de la filosofía y de la teología medieval le sean desconocidos. En el texto de la

*Historia natural de la religión* encontramos citados por lo menos a Agustín, Arnobio y Averroes. Pero al igual que Locke, también conocía la obra de Tomás de Aquino, y ello hasta tal punto que Coleridge, acusándolo de plagario, sostuvo que su famosa doctrina de la asociación había sido tomada del *Comentario* de Tomás de Aquino al tratado *De Anima* de Aristóteles (17).

En lo que se refiere al cristianismo en particular, no desdena tampoco las tradiciones populares, las anécdotas que hoy diríamos periodísticas y la experiencia personal, como puede comprobarse, por ejemplo, cuando cita el caso del joven converso musulmán que ha comulgado y cree haber devorado al dios único, o cuando narra el episodio del cachichino y el embajador moro.

En conclusión, puede decirse que el material que Hume usa para elaborar su *Historia de la religión* es bastante amplio y completo, si se tienen en cuenta las posibilidades de su época, aunque no carece de algunas lagunas y de cierta unilateralidad.

Junto a las fuentes (elementos material) hay que considerar las definiciones o conceptos básicos, la clasificación o morfología y el modo de relacionar los datos o fenómenos (elemento formal).

Hume no nos da una definición del fenómeno religioso ni siquiera una descripción de sus elementos esenciales, tal vez porque los supone por todos conocidos. Se limita a estudiar su origen en la mente humana. En todo caso, el concepto que tiene de la religión parece lo suficientemente amplio como para incluir tanto las religiones primitivas como las históricas, aunque sin mencionar, por cierto, como formas distintas, el animismo, el totemismo y la magia, según harán las diversas escuelas históricas posteriores.

La clasificación de las religiones se basa esencialmente en la unidad o pluralidad de su objeto, o sea de la divinidad. Monoteísmo y politeísmo son así las formas básicas o tipos fundamentales de religión.

Por más que esta clasificación pueda parecer hoy insuficiente y aun superficial, es preciso reconocer que, en la época difícilmente se podría haber ido más allá con los datos de que se disponía.

Por otra parte, aunque en torno a la antinomia monoteísmo-politeísmo se mue-

va la explicación y se formulen las leyes, no falta tampoco otra división paralela, que parece más fecunda: la que se da entre religiones tradicionales (o mitológicas) y escriturarias (o sistemáticas y escolásticas).

Además, en el politeísmo reconoce diferentes formas o especies que más bien deben considerarse como subdivisiones genéticas: la alegoría y el culto de los héroes. "La adjudicación de distintos dominios a las diferentes deidades puede ocasionar también algunas alegorías, tanto físicas como morales, que integran los sistemas del politeísmo vulgar. El dios de la guerra será representado, por supuesto, como un dios violento, cruel e impetuoso; el dios de la poesía será delicado, fino, agradable; el de los mercaderes, especialmente en los tiempos primitivos, rapaz y falso", dice preludeando algunas explicaciones de Max Müller y la Escuela filológica. Por otra parte, añade luego, "los dioses del vulgo se elevan tan poco con respecto a las criaturas humanas que, cuando los hombres experimentan un fuerte sentimiento de gratitud hacia algún héroe o benefactor público, nada parece más natural que convertirlo en dios y llenar de este modo el cielo con incesantes reclutamientos entre los hombres. Se supone que la mayor parte de las divinidades del mundo antiguo en un tiempo fueron hombres y debieron su apoteosis a la admiración y el afecto del pueblo". Y de este modo recurre a la antigua teoría de Evemero que, de algún modo, reproducen luego Tylor, Spencer y otros.

También distingue, aunque no les da nombre específico, dos tipos o subdivisiones genéticas en el monoteísmo: 1) la adoración de un único dios por un determinado pueblo, que llega a despreciar y aun a negar los dioses extranjeros (henoteísmo) y 2) la exaltación de un dios como soberano del panteón y el consiguiente eclipse de los demás.

La explicación de los hechos y el modo de relacionar los fenómenos tiene, como hemos dicho, un carácter psicológico y, en algunos casos, psico-sociológico.

Así, por ejemplo, explica la naturaleza moralmente contradictoria de la divinidad: "La religión primitiva de la humanidad tiene su fuente principal en el inquietante temor del futuro. Fácilmente puede imaginarse qué ideas concebirán los hombres sobre las invisibles y desconocidas potencias, al hallarse do-

minados por lúgubres aprensiones de tal clase. Necesariamente surgen entonces todas las imágenes de la venganza, la severidad, la crueldad y la malicia y aumentan así el miedo y el horror que oprimen al desdichado creyente. Cuando el pánico se apodera de la mente, la febril fantasía multiplica más y más los objetos de terror, pues esa oscuridad profunda o, lo que es peor, esa tenue luz en la que estamos envueltos, nos presenta los espectros de la divinidad bajo las formas más horribles que imaginar se pueda. No puede concebirse variedad alguna de criminal perversión que los aterrorizados fieles no estén dispuestos, sin ningún escrúpulo, a atribuir a su deidad. Tal es el estado natural de la religión examinada desde un punto de vista. Pero si consideramos, por otro lado, el espíritu de alabanza y elogio que aparece necesariamente en todas las religiones y que es consecuencia de aquellos mismos terrores, debemos pensar que prevalecerá un sistema teológico completamente contrario. Todas las virtudes y todas las excelencias han de ser atribuidas a la deidad. Ninguna exageración se considerará suficiente para arribar a aquellas perfecciones de las que está dotada. Cualquier clase de panegírico que pueda inventarse es inmediatamente adoptado, sin consultar razones: se estima como justificación suficiente el hecho de que nos proporcione ideas más sublimes acerca de los divinos objetos de nuestro culto y adoración. Por ello, hay aquí una suerte de contradicción entre los diferentes principios de la naturaleza humana que originan la religión. Nuestros naturales terrores nos traen la noción de una deidad diabólica y maléfica; nuestra tendencia a la adulación nos obliga a concebirla como maravillosa y divina. Y el influjo de estos principios opuestos varía de acuerdo a la diferente situación del entendimiento humano".

En algunos casos, la explicación remite a la psicología social, como cuando, por ejemplo, dice: "Frecuentemente encontramos en las naciones bárbaras y aun a veces en las civilizadas, que cuando se agotan todas las formas de alabanza a los gobernantes despóticos, cuando todas las cualidades humanas han sido exaltadas al máximo, sus ser-

viles cortesanos los representan finalmente como auténticas divinidades y los muestran ante el pueblo como seres dignos de adoración".

A veces la observación psicológica es fina y certera: "Observamos de continuo que, cuanto más el curso de la vida de un hombre es regido por el acaso, mayor es su superstición, como puede comprobarse en especial entre tahúres y marineros, los cuales son, entre todos, los menos capaces de reflexión y tienen una mayor cantidad de creencias frívolas y supersticiosas". Otras, en cambio, es superficial y simplista, como cuando habla del dogma católico de la presencia real, que en ningún momento trata de explicar sino como absurda y disparatada creencia, esto es, como aberración de la mente y de la fantasía (18).

En todo caso, es cierto que Hume inaugura un tipo de explicación que en mayor o menor grado utilizarán todas las escuelas histórico-religiosas en el siglo siguiente, aun cuando partan de la filología comparada, de la antropología, de la etnografía o de la sociología.

El valor de tales explicaciones en la obra de Hume está naturalmente condicionado por el valor de su propia observación psicológica, que, en cuanto responde a principios asociacionistas y elementaristas, ha sido duramente criticada en nuestro siglo.

Por otra parte, sería inútil tratar de mostrar aquí las limitaciones de tal enfoque o la necesidad de complementarlo y superarlo con un nuevo enfoque sociológico o fenomenológico.

Baste decir que entre las actuales corrientes de la historia de las religiones una de las más vigorosas y fecundas es la que surge del psicoanálisis (de Jung particularmente), la cual, en el fondo y pese a la revolucionaria introducción de la noción de inconsciente, continúa la vieja tradición asociacionista iniciada con Locke y Hume.

<sup>18</sup> Recuérdese que Hegel, cuya actitud frente a la religión en general, se diferencia mucho de la de Hume, ridiculizaba también el dogma católico de la eucaristía, diciendo que convertía a Dios en una cosa, la cual podría encontrarse hasta en los excrementos de una laucha. Cfr. R. Serreau, Hegel y el hegelianismo - Buenos Aires - 1965 - p. 50.

<sup>17</sup> Brett - op. cit. *ibidem*.

## La agitación estudiantil

Los comienzos del movimiento no pudieron ser más infantiles. Llevábamos algunas semanas con choques violentos entre estudiantes de escuelas secundarias de distintos planteles, sin que la policía interviniera, y en las que, además de cantidad de descalabrados, hubo un estudiante muerto por arma de fuego. Llegó un momento en que las pedreas y batallas campales en lugares muy céntricos de la ciudad, se producían diariamente, y ya los profesores de un plantel no eran respetados por los alumnos de la escuela rival.

La situación se hizo intolerable, y empezaron las protestas diarias en la prensa, pues las pedreas se venían a sumar a la impunidad estudiantil, expresada en múltiples fechorías de menor o mayor cuantía, y en frecuentes secuestros de autobuses urbanos bajo cualquier pretexto, que retenían y dañaban en sus "santuarios", especialmente en los terrenos de la Universidad Nacional Autónoma, considerada por los comunistas como un coto privado desde el cual podían disfrutar de absoluta impunidad. Los secuestros de autobuses producían las consiguientes molestias y perjuicios a las empresas, pero en forma muy especial a la gente humilde de las barriadas proletarias.

Intervino la policía e inmediatamente después vinieron las manifestaciones masivas de estudiantes de las escuelas secundarias —hasta entonces no participaban colectivamente los universitarios— protestando en forma tumultuosa contra la violencia, la brutalidad y los atropellos policíacos.

Vino después la manifestación monstruo de protesta, que se hizo coincidir precisamente con el 18 de julio, aniversario del asalto al Cuartel Moncada, en Santiago de Cuba, por los hermanos Castro y un grupo de secuestrados. A pesar de la fecha, el gobierno de México permitió la manifestación, la que fue plenamente aprovechada por los comunistas para conmemorar su día y en apoyo del castroismo. Además de los gritos en favor de la Cuba de Castro, los comunistas, ya dueños de la manifestación estu-

diantil, a la que se habían sumado en gran número, se dedicaron a toda clase de actos violentos: rompieron escaparates, tiendas, etc. Vinieron los días subsiguientes, ahora con nuevo pretexto de violencia policíaca y rumores de muchos muertos que, al parecer, no pudieron confirmarse, y las diarias manifestaciones, cada vez más violentas, hasta que la policía se consideró impotente, y se produjo la intervención del ejército con lujo excesivo de fuerza, convirtiendo la capital en ciudad en estado de sitio.

Se generalizó la violencia y los estudiantes afirman que hubo muchos muertos, lo que la prensa y el gobierno niegan. La prensa extranjera dijo que, por lo menos, un muerto había sido comprobado e identificado. Los estudiantes hablaban de docenas de muertos y de cientos de detenidos y heridos. Esto último, o sea, detenciones y heridos, era evidente.

Es a partir de ese momento que los estudiantes hacen público su pliego de peticiones, dando al movimiento un carácter protestatario y reivindicativo que hasta entonces no había tenido. Pero se da el caso peregrino de un movimiento estudiantil y revolucionario con una lista de reivindicaciones que son hijas de los propios acontecimientos, y en dicho pliego-petitorio no figuran reivindicaciones estudiantiles ni académicas, ni tampoco políticas y sociales, en un país que, como en toda Hispanoamérica, lo que sobran son motivos tremendos para toda suerte de reivindicaciones, tanto académicas como sociales y políticas. Los estudiantes piden, principalmente: la destitución del jefe máximo de la policía ciudadana, disolución del cuerpo de granaderos (policía represiva), libertad para los presos políticos (antes del movimiento no había presos políticos, y para entonces, muy pocos, la mayoría dirigentes comunistas), revocación de la ley por "delitos de disolución social" y alguna otra de menor cuantía. Repito, absolutamente nada contra la brutal explotación de las clases más humildes, en especial de la que es víctima el campesinado, nada contra la corrupción administrativa, la

burocracia política, el gansterismo en la dirección sindical; tampoco ninguna reivindicación de tipo académico.

Las protestas y las manifestaciones violentas se multiplicaron. Aumentaron cuando el ejército se retiró de nuevo a sus cuarteles. Por otra parte, empezó cierta agitación estudiantil —exclusivamente estudiantil— en alguna capital de provincia, pero de escasisima importancia. Los estudiantes fracasaron en sus incitaciones a la clase trabajadora para que se les uniera. No hubo en tal sentido el menor gesto, pero sí consiguieron que un buen sector de la población empezara a manifestarse, más o menos públicamente, contra el gobierno, diciendo que determinados actos suyos eran anticonstitucionales e intolerables.

Vino entonces la ocupación de la Universidad por el ejército, sumando otra, y quizá la más importante, reivindicación al pliego-petitorio de los universitarios: el respeto a la autonomía universitaria. En un gesto conciliatorio por parte del gobierno, la Universidad fue desocupada y devuelta a las autoridades universitarias. La ocupación duró exactamente una semana.

El gesto conciliatorio no tuvo resultados positivos. Para esta fecha se rumoreaba por doquier que el conflicto no tiene solución (a pesar de que el gobierno se ha manifestado repetidamente dispuesto a todo tipo de concesiones en el orden académico), pues quienes manejan o dirigen, tras las bambalinas, el movimiento estudiantil, son viejos políticos, algunos bien destacados de las administraciones anteriores, que no aceptarán ningún tipo de solución, pues lo que está en juego, a dos años de distancia, no es ni más ni menos que la sucesión presidencial, con su correspondiente equipo administrativo.

Así las cosas (lo que al parecer han confirmado los últimos sucesos sangrientos de Tlatelolco, que pusieron punto final a las manifestaciones y violencias), los estudiantes se habrían convertido en instrumentos de bastardos intereses políticos, no de bandera, sino simplemente de fracción o grupo, pues el pleito se ventilaría entre grupos y dirigentes del mismo partido oficial: los que están fuera de la administración, circunstancialmente, al menos, y los que actualmente gobiernan. Los comunistas, eternos pescadores en río revuelto, han pasado, por los visto, también por otros apro-

vechados, y es casi seguro de que habrán de pagar a buen precio su oportunismo o temeridad en esta ocasión. Ellos serán los que habrán de llevar en la represión la mayor parte. Habrá otros chivos expiatorios, por supuesto, algunos dirigentes estudiantiles. Pero parece que tampoco escapanán los políticos más comprometidos en la revuelta o conspiración, inclusive algún pretendiente a la presidencia de la República, o prescindible.

Tras los hechos trágicos de Tlatelolco, y la subsiguiente represión enérgica, y la puesta en descubierto de algunos destacados políticos dirigentes ocultos del movimiento —los que niegan empecinadamente toda intervención en la agitación juvenil, pese a las reiteradas y públicas declaraciones de algunos dirigentes estudiantiles detenidos—, se ha entrado en un período de calma y, al parecer, en clima de fácil y rápida solución. Al parecer, las peticiones estudiantiles se han reducido a tres: que termine la represión, desocupación militar de los centros de estudio, y que se deje en libertad a los estudiantes presos. El gobierno probablemente acceda a todo, inclusive en el último punto, con la excepción de siete u ocho estudiantes convictos y confesos de "actos de terrorismo graves".

Quien mejor ha glosado y sintetizado esta especie de insurrección estudiantil ha sido el genial caricaturista y hombre de izquierda Abel Quezada: en los primeros momentos publicó una caricatura, estudiantes en revuelta, con un pie que decía: "igual que en Francia, pero sin mensaje". Después vino otro "cartón": un recuadro lleno de los más diversos e inverosímiles rumores y consignas, y al pie unos muñecos que se preguntaban unos a otros: "¿Sabe usted algo?" Y hace unos pocos días otro "cartón" con una enorme mancha negra en el centro y un interrogante.

Como quiera que sea, es posible y deseable que dada la magnitud que el movimiento alcanzó, no sea totalmente infructuoso. Hará meditar a tirios y troyanos y les hará ver cuán peligroso es jugar con fuego, y promoverá el enfoque de mayores esfuerzos encaminados a corregir demagogias y defectos, tanto en el orden social como en el político, y también en el académico, de lo mucho que urge corregir.

13 de octubre de 1968.

CORRESPONSAL.

## "Y seréis como dioses", de Erich Fromm

por Pío Ayala

Erich Fromm es uno de los escritores de nuestros días más preocupados por la suerte del hombre, más certero en indicarle el medio para que sea distinta de la que se le prepara, que él mismo, torpemente, ha dejado que se le prepare. Ese medio, como para mí, no es otro que el de la unión del socialismo y la libertad, que no pueden ser socialismo y libertad sino unidos. Son pocos, poquísimos, los hombres que no vuelven la espalda a ese medio, que les haría, por lo pronto, hombres, evidentemente lo que menos tratan de ser, por ser tarea difícil serlo.

Llamarse partidario del socialismo, sin más, o de la libertad, asimismo sin más, es más fácil. El socialismo sin libertad les traería lo que ya pueden ver ha traído acá y allá: regímenes profundamente despreciables. Claro está que por no ser, en modo alguno, socialistas. Lo primero de que esos regímenes se cuidaron fue de arrancar de raíz los pocos brotes de socialismo que la libertad había hecho surgir, para lo cual antes, naturalmente, se había acabado con la libertad. ¿Hay que recordar, con pelos y señales, que eso fue lo sucedido en Rusia en cuanto los dictadores se juzgaron firmes en el poder? Donde quiera y en cualquier tiempo se repetiría el mismo hecho: al ahogar la libertad sería ahogado el socialismo. Y si el socialismo no se abre paso, ¿qué será la libertad de que se goce? ¿Quién no tiene experiencia de lo que es, y de con cuánta frecuencia, siendo tan poca cosa como es, desaparece?

En los países donde no se han establecido regímenes totalitarios, el capitalismo y el socialismo —ya se sabe cuál socialismo—, ayudados por la técnica, están acabando con la miseria. En la medida en que entre aquéllos y éstos hacen que aumente el bienestar de las mayorías, innegable en casi toda la Europa occidental, aumenta el riesgo que corre la libertad; el bienestar, tan aleatorio sin libertad, hace olvidar la libertad. Y sin libertad, ¿qué será el bienestar que se goce?

Fromm, como Read desde otro ángulo, y Mumford desde otro, ha visto con ojos claros que renunciar a la libertad, por contento del bienestar, no es digno del hombre. E insiste en todos sus libros, sea cual fuere el objeto de su estudio, en invitarle a salvar la libertad; con ella, podría ir a donde quisiera; sin ella nada de lo que alcance tendrá valor duradero: todo expuesto a desaparecer y a no dejar huella alguna, como si nunca hubiera existido.

En el libro que me sugiere estos comentarios, tan ajenos, podría creerse, a él, surge también, y en primer lugar, la gran preocupación de Fromm a que al principio me he referido. ¡Y se trata de una interpretación del Antiguo Testamento! El "Y seréis como dioses", palabras casi iniciales de éste, que Fromm ha estampado como título a su interpretación (Ed. Paidós, Buenos Aires), son, a su juicio, una invitación

a la rebeldía, invitación que persiste a lo largo de todo el Antiguo Testamento.

Tesis insólita, sobre todo para los que no se han acercado, ni desde lejos, al espíritu judío, sediento, como ninguno de justicia, de justicia entera y verdadera. Desde las primeras líneas del Antiguo Testamento hasta las últimas, ninguno de los representantes de ese espíritu ha dejado de desafiar a Dios, y de pedirle cuentas, cuando una injusticia le ha saltado a los ojos. Fromm cita muchos ejemplos. Y desde las primeras líneas de su libro hasta las últimas, prueba que el Antiguo Testamento es un libro revolucionario, tesis no menos insólita que la antes citada. Recuerde el lector, si las ha leído, las interpretaciones protestantes del Antiguo Testamento. Salvo raras, rarisimas excepciones —siempre hay que hablar de las excepciones—, pocas cosas se han hecho que más inclinen a aborrecerlo. ¡Qué mezquino todo lo que deducen de su contenido!

Los católicos, como apenas lo leen, apenas lo han interpretado. Y más vale así. No había sido menos mezquina su interpretación que la protestante. Salvo, acaso, en no juzgar protección especial de Dios el éxito material. El sentido reverencial del dinero, título de unos sermones de pluma católica, la de Ramiro de Maeztu, no es, digámoslo en su favor, católico. Aunque sean católicas otras vulgaridades, o avulgaramientos. Recuerdo aquí, y no quiero dejar de citarlo, un libro católico recientemente leído en que aquéllas y éstas abundan hasta la desesperación. ¡Y cuánto prometía su título: "Los aventureros de Dios"!

Nada tiene que ver la interpretación de Fromm con una posible interpretación católica. Y nada más opuesto que la suya a las más corrientes interpretaciones protestantes. Acabo de decir cuán aborrecible hacen, en general, el célebre libro. Fromm lo hace simpático. Entran ganas de releerlo, de buscar en él todo eso que Fromm encuentra, seguros de antemano de encontrarlo. Su interpretación es rigurosa. No es el suyo un juego superficial con las palabras, juego tan frecuente hasta en escritores que se creen serios. Se mete en ellas en busca de su pepita. Y nos la ofrece, cuando ya la tiene, limpia de toda escoria. Sin llegar Fromm a la conclusión a que yo aquí llego, está implícita en cuanto dice, como está explícita en otros libros suyos. En éste, implícita en todo él, está explícita en el título: "Y seréis como dioses". Dejádme expresarla con palabras mías. El día que os decidáis —dice a los hombres— a tomar el camino de la libertad, habréis tomado el del socialismo, o el día que hayáis tomado el del socialismo, habréis tomado el de la libertad. Antes, no. Antes, tendréis lo que ahora tenéis, sea cual fuere el nombre que tome: ni socialismo, ni libertad. Cuando no la supresión de ésta, en nombre de aquél, o la renuncia a ella, que tanto se extiende, a cambio del bienestar, en el aire sin libertad. En ambos casos, solución indigna del hombre. Con la otra, con la del socialismo y la libertad, seréis como dioses. Y ante la tentación del bienestar —la otra acabará por no tentar a nadie—, no encuentro nada mejor que recordar esta frase española: "En mi hambre mando yo".

## Panorama artístico y literario

### POESÍA

#### Antología y Democracia

"Antología Consultada de la joven poesía argentina". Compañía General Fabril Editora S. A. Buenos Aires, 1968, 238 páginas.

En un semanario de esta ciudad, cuya sección libros está a cargo de Horacio Salas —promotor, con Héctor Yánover, de esta antología—, se dijo, refiriéndose a la presente obra: "Ocho jóvenes poetas, elegidos por 123 especialistas. Algunos merecen integrarla; otros no tanto; un tercer grupo ha quedado afuera". Es difícil relacionar este juicio con lo que se afirma en el prólogo —a cargo de Yánover—: "Lo que es innegable es que trazan [los ocho poetas seleccionados] un grupo radiográfico de la joven poesía en sus diversas tendencias y actitudes". Opinar, por lo tanto, que se trata de una realización parcial no corre el riesgo de ser considerado como una apreciación subjetiva o dictada por celo sectario.

La idea de este tipo de selección antológica-democrática, diríamos, para citar a Juan Gelman ("parece que las votaciones democráticas no sirven demasiado tampoco en la poesía"), se remonta o se inspira en la que en el año 1952, con el mismo título —pero mucha más resonancia—, se publicó en España. Salas y Yánover confiesan que trajinaron varios años por asesorías de editoriales antes de hallar el auspicio de Fabril Editora. Hace un año, aproximadamente, la Editorial Sudamericana había anunciado su inminente aparición. Parece que los asesores revieron su decisión. Lo cual, desde el punto de vista comercial, no habla en favor de la poesía.

Rodolfo Alonso, Juan Gelman, Alejandra Pizarnik, Antonio Requeni, Horacio Salas, Alfredo Veiravé, Oscar Hermes Villordo y María Elena Walsh, son los autores elegidos. La condición: tener entre 30 y 40 años de edad. No se dice cuál es la razón de fijar ese mínimo. Sin duda, muchos han quedado excluidos de entrada, y sin embargo pertenecen, co-

mo los incluidos, a la joven poesía. No será, indudablemente, por un deseo de elevar la calidad. Banch, por ejemplo, había concluido su obra a los 23 años. Susana Thenon, que actualmente tiene 27 años, y una obra muy superior en calidad a la de María Elena Walsh, queda fuera por obra de esa cláusula. Es cierto que difícilmente se hubiera seleccionado a un autor de menos de 30 años, dado el carácter "democrático" de la elección. ¿Acaso fue una resolución piadosa?

Discutir el criterio utilizado para construir una antología ya es un lugar común. En este caso, el objeto presenta nuevas facetas a la crítica, por lo demás muy interesantes. Un jurado compuesto por 121 especialistas (dice el prólogo; en la lista se dan 122 nombres) no demuestra mayor competencia que el de uno solo. Hace pocos años, José Isaacson compuso una excelente muestra de poesía joven. Claro que, como contraparte, aparecen antólogos como Francisco Urondo —también poeta—, que hace pocos días publicó *Veinte años de poesía argentina*, y basta echar una mirada al índice para advertir el criterio sectarista que lo orienta.

Lo positivo de esta *Antología consultada* —aparte de algunos autores que merecen realmente figurar en ella— está dado por el esfuerzo en sustraer a la poesía de sus oscuras, desoladas moradas. Aclarar las razones de esto implicaría elaborar un ensayo sobre el destino de la poesía en la sociedad contemporánea.

Ricardo Egles

#### Las generales de la ley

ISLAS, por Ricardo Egles; Buenos Aires, 1968, 77 páginas. Impreso en Artes Gráficas Negri S. R. L.

Desde hace un tiempo, esta sección de *Reconstruir* viene ofreciendo a sus lectores las críticas bibliográficas firmadas por Ricardo Egles. Hoy es él precisamente quien ofrece a la consideración de sus temibles colegas su obra más reciente: se trata de una colección de poesías reunidas bajo el título común de *Islas*. Sin prólogo en-

comiástico, sin *curriculum* del autor, sin alardes gráficos que hagan "entrada" la portada, la presentación de la obra se destaca, justamente, por lo pulcra y despojada; propone así, desde el comienzo, un esfuerzo a quien se acerca a ella.

La amistad que une a quien escribe estas líneas con Ricardo Egles es lo suficientemente estrecha como para viciar de parcialidad al comentario. Una parcialidad que inclusive puede restar a Egles sus verdaderos valores poéticos, puesto que el trato diario suele distorsionar la perspectiva al cubrir con una dulzona complacencia la "superficie" de lo analizado, renunciando por anticipado a hurgar en sus entrañas. Por esto, para aventar esos riesgos, hemos preferido reproducir en este espacio una de las poesías del reciente volumen. Se trata de la de página 62, que al igual que todas las de *Islas* no lleva título:

¿Oyes un grito sobre el mar, remoto  
como un útil de piedra? Islas emergen  
a través de la sangre, antiguas voces  
intactas, anteriores a la cruz.  
La boca se partió contra su azufre:  
¿la huella de los óxidos adviertes?  
Sobre la sangre o sobre el mar, desde  
[Islas  
de mármoles roídos por el odio  
velas negras regresan con el hombre.

Esta vez, el comentario crítico corresponde a los lectores.

D. B.

### DISCOS

#### La fuente inagotable

SINFONÍA N° 6, en Si Menor ("Patética"), de Tchaikowsky, por la Orquesta Sinfónica de Londres, dirigida por Antal Dorati (Fontana 46006).

Si se fuera a juzgar a la música sólo por su riqueza melódica, sería indudable que, en ese caso, Peter Ilich Tchaikowsky debiera ocupar uno de los primeros lugares en el Parnaso de los creadores, quizá acompañado por otros grandes compositores románticos como Schubert, Chopin o Schumann.

En esta época donde la experimentación y el tecnicismo predominan por

sobre las ideas, no puede menos que causar asombro la infinidad de melodías —a la cual más hermosa— que contienen obras como los ballets *El lago de los cisnes* o *Cascanueces*, quizás las más popularizadas creaciones del inmortal ruso.

Claro que también es esa la razón por la que en la actualidad Tchaikowsky tiene tantos detractores. No se le disculpa que haya ganado a tantos oyentes con sus inspirados temas. Oyentes que no son capaces, desde luego, de entender las asperezas de la música serial o dodecafónica, ni los extraños efectos de la música electrónica, aunque sí de emocionarse con el *Pas de Deux* de *El lago de los cisnes*.

¿Pero Tchaikowsky es sólo y nada más que eso? Creemos que no, y que están muy equivocados quienes así piensan, sin dejar por ello de reconocer que es precisamente la vena melódica su principal atributo.

Escuchando la *Sexta Sinfonía* ("Patética"), por ejemplo, pueden advertirse medios técnicos que no desmerecen al lado de los de sus maestros más admirados, Berlioz entre ellos. La exuberancia de algunos momentos de esta magnífica obra está siempre en función del contenido. El manejo instrumental revela un conocimiento de la orquesta mayor tal vez que muchos de sus contemporáneos.

Otra de las críticas que se le hicieron en su patria fue la de haberse "occidentalizado" demasiado y haber desertado del folklorismo en boga en su tiempo. Es verdad que Tchaikowsky no se alió al "Grupo de los Cinco", (Cui, Balakireff, Borodin, Mussorgsky y Rimsky Korsakoff), creado para acentuar el nacionalismo en la música rusa; pero no es menos cierto que él representa la fusión entre dos corrientes extremas, que daría a esa música un carácter más universal.

Junto con sus tres Conciertos para piano y su concierto para violín y orquesta, la *Sexta Sinfonía* integra el grupo de sus obras más frecuentadas. La versión de la Orquesta Sinfónica de Londres bajo la conducción de Antal Dorati rescata plenamente su exaltado romanticismo, poniendo de relieve todos sus contrastes. El director, principalmente, parece encontrarse aquí en su mejor elemento, y borra con esta interpretación la imagen de superficialidad que le brindaron muchas otras grabaciones. El

disco pertenece a una nueva serie lanzada al mercado recientemente y cumple con un imperativo: dar al discófilo buena música al menor costo compatible con esa calidad.

Dardo Batuecas

## CINE

### La sociedad desnuda

*MADE IN U.S.A.*, dirección, guión y adaptación: Jean-Luc Godard; intérpretes: Ana Karina, Jean-Pierre Léaud, László Szabó y Marianne Faithfull. Fotografía: Raoul Coutard. Música: Antoine Duhamel. Francia 1966. 85 minutos.

Atlantic Cité, "invento" de ciudad donde se desarrolla la acción, permite reconocer —y así lo ha expresado el propio director— cualquiera de las más importantes ciudades de los Estados Unidos. No se trata de un simple reconocimiento de su fachada exterior sino, y allí reside lo urticante, de una penetración a esa cara oculta que guarda celosamente, aunque no siempre lo logre, los rasgos violentos, las intrigas y los interrogantes que la carcomen.

Son esos rasgos violentos los que amenazan con destruir todo ese gran cuerpo social *for export* ante el cual se encandilan o sobre el cual lanzan las más severas críticas muchos inquietos espíritus. Es esa sociedad en la que se conjugan el desarrollo técnico-industrial y el alto nivel de vida, con la violencia y el crimen racial, del que no escapan ni los presidentes o los candidatos a serlo.

Los buenos propósitos que la animan, expresados en valores supremos de paz y prosperidad, no son el medicamento eficaz para terminar con el alcoholismo, las drogas y la alienación; en síntesis: con todo el proceso de descomposición interna que viene padeciendo. Es en el planteamiento de estos problemas y en su encuadre sociológico donde reside la grandeza de este film, que ha dado en llamarse político, poético, polémico, pop. Godard deja traslucir una vez más su permanente preocupación por un mundo alienante y alienado, enfocado desde un ángulo individual y romántico, como en *Pierrot el loco*, o

desde la perspectiva de un "realismo-sociológico", como en *Made in U.S.A.* En Godard no importan los términos por sí, sino el antagonismo, la oposición y contradicción de los mismos. No caben en su exposición los términos medios ni los lineamientos clásicos de la coherencia. Es por eso que sus obras trasuntan una rebeldía que incluso se revierte sobre ellas mismas. Es la duda permanente de nuevas formas y contenidos, de lo que aparece como irresoluto, y que componen la parte final, lo que hace a éste film merecedor de aplausos y de interminables polémicas.

Godard piensa filmando y a su vez nos hace pensar y participar de sus dudas.

Ruben Roca

## LIBROS

### Luces y sombras

*EL OSCURO*, de Daniel Moyano, Editorial Sudamericana, 1968, 209 páginas.

Un jurado compuesto por los prestigiosos escritores Gabriel García Márquez, Leopoldo Marechal y Augusto Roa Bastos le otorgó el primer premio del concurso de novela Primera Plana-Sudamericana. Tal distinción y la trascendencia que ella representa no coadyuvaron para colocar esta obra en el plano de los best-sellers. Hecho paradójico y significativo, que no desmerece en sí la calidad de la obra, porque no siempre calidad y cantidad devienen por un mismo sendero. Apreciaciones por cierto permitidas por la ecuación tiempo de aparición-comentario.

*El Oscuro* revela, una vez más, ya que es la quinta obra publicada de Daniel Moyano, las dotes narrativas de este escritor argentino radicado en la ciudad de La Rioja. Desde allí irradia ese calor y letargo de los auténticos seres que viven con inapreciable valor los perfiles más sintomáticos del hombre en sí arrastrado por el transcurrir la vida.

La estructura de esta novela se percibe por momentos como monolítica, para dar paso, luego, a un ensamblaje de pequeñas partes reiteradas y hasta, si se quiere, obsesivas. Es la obsesión de Víctor, el persona-

je, inmerso en la problemática del Bien y del Mal, entendiéndolo a éste último como todo aquello que afecta al orden establecido por su propia conciencia. Sin embargo, su conciencia de sí mismo es la que recoge a través de los demás, especialmente su mujer y su padre.

A través de la primera se integra al mundo de la convivencia íntima, que desgasta sus propias concepciones acerca de la virginidad y el pudor. Es que desde su primera y sucesivas noches de matrimonio se va desmoronando paulatinamente su imagen del amor concebida como la semi penumbra, la casi oscuridad del contacto en que las partes deben actuar preconcebidamente sin dejar resquicios por los cuales se filtren la volubilidad del sentimiento. Es que todo en él es prefijado, racional y consecuente.

De la misma manera con que encará toda su vida de relación: desde su niñez, hasta los primeros años de carrera militar o de su noviazgo. Así, su mundo de lo ideal se enfrenta al mundo de lo real y adquiere nuevas dimensiones. Se va reconstruyendo en sí mismo hasta desdibujar su personalidad racional y descubrir la intimidad de sus pensamientos. *Uno no es más que su contorno, que lo limita con el resto del mundo*; y es justamente al iniciarse la mutación de ese contorno cuando comienza a desmoronarse uno mismo. *Ahora le cuesta mucho saber en qué parte de la realidad se encuentra o si ésta subsiste realmente*. Esto le ocurre cuando la actitud de su mujer comienza a cambiar, después de la muerte de un estudiante, hecho ocurrido durante sus funciones como jefe de Policía.

Es la realidad que él mismo se ha moldeado, hasta tal punto que no ad-

mite variaciones que no se hallen preestablecidas por su propia imaginación y pensamientos. Y, sin embargo, cuando éstos son puestos al descubierto, se encuentra con la figura de su padre, casi un indio, de cuyas facciones parece tomar cuenta al mirarse detenidamente en un espejo. Es su padre el que, en reiteradas cartas, a las que nunca contesta, le manifiesta: *Usted no puede adaptar el mundo a sus pensamientos. La última vez que lo vi habló mucho del mal. Amando a la gente yo me sentí siempre protegido*. Porque Víctor es un personaje al que Daniel Moyano resguarda y cubre comprensivamente, por encima del mal que en sí mismo encierra. Es el mal de la racionalidad, del acto medido, que le impedía cuando chico abrazar y besar a su padre, aun en los momentos más sensiblemente viscerales. Es que el autor quiere detenerse —y lo consigue— en el límite que separa lo racional con lo misterioso. La luz con la oscuridad. En el que se confunden, en la mente de los hombres, los recuerdos con el presente. Es sumergido en esa barrera a la que no intenta franquear, sino sólo escudriñar, aunque no analíticamente, cuando aflora en el personaje lo inacabado de su ser, medido en relación con el contorno.

La no preeminencia de su bien por sobre el mal de los demás. Aquí es donde Moyano actúa comprensivamente respecto de su personaje, hasta tal punto que le sirve de guía en el casi impenetrable mundo de la oscuridad, en el del sueño. *Se puso boca abajo y trató de dormir. El silencio no le molestaba ahora*. Es el silencio que no molesta cuando se ha terminado de decir muchas cosas, desde una ciudad del norte argentino.

Fernando Bertral

por Herbert Read

La aparición de una amplia colección de escritos sobre la tradición anarquista (1) me ofrece una oportunidad para revisar mis propias convicciones anarquistas, que han durado ya más de cincuenta años. Mi conversión se realizó al haber leído el folleto de Edward Carpenter titulado *Non-Governmental Society* (Sociedad sin Gobierno), en 1911 ó 1912, que inmediatamente me abrió un amplio horizonte de pensamiento; no sólo las obras de convencidos anarquistas como Kropotkin, Bakunin y Proudhon, sino también las de Nietzsche, Ibsen y Tolstoi, que directa o indirectamente apoyaban la filosofía anarquista, y las de Marx y Shaw, que directamente la atacaban.

He empleado la palabra "conversión" para describir esta experiencia, porque indudablemente fue casi religiosa; entonces me encontraba apartándome de la fe cristiana que había adquirido en

\* Pragmatic Anarchism por Herbert Read fue publicado en la revista londinense *Encounter* (Encuentro). Vol. XXX, nº 1, págs. 54/61, enero de 1968. Trad. de V. M. Los editores escribieron al presente traductor (5 de setiembre de 1968): "... Nos sentimos felices en dar el permiso para reproducir Anarquismo Pragmático de Sir Herbert Read, traducido en una revista, siempre que a *Encuentro* se le haga el normal reconocimiento". Herbert Read nació el 4 de diciembre de 1893 en Muscoates Grange (Kirbymoorside), Inglaterra; murió el 11 de junio de 1968, a la edad de 74 años.

<sup>1</sup> *Patterns of Anarchy* (Nueva York, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., Garden City, 1966), es posiblemente la antología libertaria más importante aparecida hasta la fecha en América. Obra de 590 páginas. En la Cuarta Sección (Los Anarquistas y la Educación), el primer estudio es de Herbert Read y se titula *El Arte como base de la Educación Libertaria*.

La editorial londinense "Thames and Hudson" publicó el 3 de setiembre de 1968, *A Concise History of Modern Painting* (Breve Historia de la Pintura Moderna) por Herbert Read, en "nueva edición revisada y completada por el autor un poco antes de su muerte". Por su parte, la editora "Faber and Faber", también de Londres, acaba de publicar la obra *The Cult of Sincerity* (El Culto de la Sinceridad) por Herbert Read. Se trata de "una colección de ensayos personales demostrando cómo los diversos estudios del autor se unen para constituir una filosofía personal, basada en la idea de la sinceridad como una liberación de la falsedad en la literatura y la vida." (N. de Trad.)

mi piadosa familia. Y sin embargo mis nuevas creencias no eran idealistas. A pesar de las apariencias, no soy un idealista, sino más bien, en el sentido que definía Unamuno, un quijotesco, y práctico, en vez de un quijotesco especulativo o meditativo. Nos dice Unamuno "que la filosofía de Don Quijote no puede estrictamente ser llamada idealismo, pues no combatió por ideas. Se trataba de un orden espiritual; combatió por el espíritu". Exactamente de la misma manera, el tipo de anarquista que yo soy no combate por ideas: no es un idealista de clase alguna, sino más bien un pragmático. Los redactores de *Patterns of Anarchy* (Ejemplos de Anarquía) reconocen esto: "La positiva finalidad del anarquismo, pues, debe ser considerada como un consistente pragmatismo individualizado". Filosóficamente los anarquistas están más cerca de quienes como John Dewey y Karl Popper desinflan al idealismo, que de socialistas utópicos como Karl Marx o Lenin. Todas las formas de historicismo son profundamente incompatibles para el verdadero anarquista (2).

De todos modos, el anarquismo es una filosofía social o política, y los redactores de esta antología, al avanzar en su estudio, se volvieron "de más en más asombrados al ver cómo muchos perceptivos teóricos sociales han hablado igual que la tradición anarquista". Presentan 57 selecciones de 41 escritores, incluyendo 8 críticos del anarquismo. Hay muchos más escritores que deberían haber citado, incluyendo algunos que han hecho importantes contribuciones al pensamiento anarquista, como H. B. Brewster, Gustav Landauer y Martin Buber. Tal vez tienen razón en excluir a esos muchos escritores que han expresado un pensamiento anarquista filosófico, aunque es posible que nunca hayan empleado la palabra anarquismo, como Zenón de Citio, Lao Tsé, Thoreau, Shelley, Nietzsche, Ibsen, Gandhi, Vinoba, Wil-

<sup>2</sup> Bakunin expuso esto claramente en su crítica al "idealismo" de Marx. La sola ley universal en la historia humana, dijo Bakunin, es la lucha por la existencia. El historicismo surge de la falacia de que el pensamiento es previo a la vida, y la teoría abstracta previa a la práctica social.

de, Camus, Silone, A. S. Neill y Lewis Mumford. Personalmente, precisamente como una diversión, yo hubiera incluido el famoso informe de Marx sobre "la desaparición del Estado".

Hay quizás solamente una creencia en el dogma que es común a todos los anarquistas convencidos, la fundamental que está indicada en la misma palabra y en un literal significado: Una manera de vivir *sin gobierno*. Pero ésta es una definición negativa, un hecho por el cual siempre ha sufrido el movimiento, aunque sus críticos deberían haber reconocido que esta afirmación en una negación siempre implica, no solamente una tesis previa, sino un salto hacia una síntesis que en el caso del anarquismo es el "consistente pragmatismo individualizado" mencionado por nuestros antologistas. Esta doctrina positiva requiere mucha más explicación que la que podrá encontrarse en *Patterns of Anarchy*, y mi presente intención es contribuir a esa explicación posterior. Pero antes de hacer esto me agradaría mencionar algunos genuinos puntos de diferencia entre los anarquistas, todos los cuales, no obstante, se resuelven en la síntesis final.

El anarquista confía en la descentralización del poder en un sentido político. ¿Implica esto también la descentralización en el sentido económico, la reversión de esos procesos que han conducido a la gran ciudad, a la fábrica gigantesca, a los supermercados, y otras concentraciones de la actividad humana? Creo que sí, por razones no esencialmente anarquistas, razones que leemos en una de las contribuciones a *Patterns of Anarchy*, es decir, que esta tendencia está "mucho más en consonancia con las básicas tendencias de las técnicas modernas que la economía del Estado centralizado de los marxistas... La especialización en la industria y las unidades gigantesca implican una responsabilidad en condiciones que demandan flexibilidad y facilidad en la adaptación. Y se volverán superfluas ante la creciente movilidad del poder y su más amplia distribución desde las estaciones centrales de energía".

El escritor ("Senex") da muchas otras razones en favor de este proceso de descentralización, y en este aspecto, arquitectos como Lloyd Wright, sociólogos como Lewis Mumford, y expertos contemporáneos de planificación generalmente han hallado conclusiones similares a las que siempre han definido los anarquistas.

Pero, ¿aceptan los anarquistas lo que en efecto es una civilización tecnológica, o son, como mucha gente sospecha, instintivos luditas, opuestos al concepto entero de la mecanización, que añoran el retorno hacia un más primitivo modelo de vida?

Existe cierta justificación en esta sospecha si uno confunde al anarquismo con el medievismo de William Morris y el distributivismo romántico de católicos como Hilaire Belloc y G. H. Chesterton. Pero, en realidad, la mayor parte de los anarquistas prominentes han sido científicos en sus perspectivas, especialmente Kropotkin, que tanto hizo para definir al anarquismo como filosofía social. Puesto que para Kropotkin (como Krimerman y Perry lo señalan) la justificación del anarquismo es ante todo una tarea empírica "que debe ser realizada mediante una comprensiva observación de los hechos que puedan ser recogidos por el biólogo y el antropólogo. La cultura humana manifiesta un proceso evolutivo y una dirección que representan una función que el filósofo anarquista debe estudiar, al igual que los movimientos siderales son ejemplo que debe estudiar el astrónomo. Y cuando esto se realiza, como Kropotkin opina, aparece claro que el comunismo libertario es la conclusión hacia la cual se dirigen todos los estudios de la biología, la antropología y la historia".

Como "gradualismo" social esto parece rezagarse, detrás, incluso, del extremo fabianismo de Karl Popper. La fundamental esencia de Kropotkin como anarquista científico, según Krimerman y Perry, no se encuentra en lo que debería ser, sino en lo que ya es o en lo que está continuamente evolucionando. El mismo Kropotkin renunció a todas las formas de utopismo. El siguiente extracto de uno de sus pocos conocidos folletos explica esto claramente: "El pensador anarquista no se basa en conceptos metafísicos (como los "derechos naturales" o los "deberes del Estado", etc.) para fundar lo que son, en su opinión, las mejores condiciones para realizar la mayor felicidad de la humanidad. Al contrario, sigue el camino trazado por la moderna filosofía de la evolución... El anarquista considera a la sociedad como una agregación de organismos que buscan encontrar los mejores caminos, al cambiar las necesidades de los individuos con la cooperación y el bienestar de la especie. Estudia a la sociedad y trata de descubrir sus *tendencias*, pasadas y presen-

tes, sus necesidades crecientes, intelectuales y económicas, y en su ideal solamente indica en qué dirección se encamina la evolución. Sabe distinguir entre las necesidades reales y las tendencias de las agrupaciones humanas, y los accidentes (falta de conocimientos, emigraciones, guerras y conquistas) que han impedido la realización de dichas tendencias. Y concluye que las dos tendencias más acentuadas, aunque a menudo inconscientes, a lo largo de la historia han sido: primero, una tendencia hacia la integración del trabajo para la producción de la riqueza común, de manera que finalmente se haga imposible discriminar la parte de producción común otorgada a la persona individual; y segundo, la tendencia hacia la más completa libertad para que dicha persona considerada individualmente pueda perseguir todos sus fines, a la vez beneficiosos para él y para toda la sociedad. El ideal del anarquista es así un mero resumen de lo que considera ha de ser la próxima fase de la evolución. No es, pues, un asunto de fe; se trata de una discusión científica...

Esta doctrina puede parecer no diferir en ningún aspecto de las finalidades del *laissez-faire* en el liberalismo o en el socialismo democrático; pero el anarquista difiere profundamente con estas partes políticas en los conceptos y en los medios. Cualquiera forma de gobierno, y en particular el gobierno representativo, es para él una perpetuación de la clase gobernante, y por lo tanto está en conflicto con la necesaria evolución de la persona individual hacia mayores potencialidades de conciencia y plenitud en la vida, lo que Kropotkin llamaba "el crecimiento natural de los sentimientos altruistas, que se desarrollan tan pronto como las condiciones de la vida favorecen ese crecimiento". Que esta perspectiva involucra problemas profundos de ética y psicología individual era evidente para Kropotkin: su última obra, inconclusa, fue un tratado de ética. Su propósito era demostrar que "el sentido moral es una facultad natural en nosotros como el olfato o el tacto". Este sentido moral surge en el curso de la evolución, incluso dentro del reino animal, y puede ser expresado con la sola palabra *solidaridad*, instinto sin el cual, en tiempos de peligro, perecería la sociedad.

Los discernimientos de Kropotkin sobre los orígenes de la moralidad han

sido decorosamente reforzados por las observaciones científicas del Dr. Konrad Lorenz, uno de los más distinguidos entre los etólogos contemporáneos. El siguiente pasaje de su más reciente libro *On Aggression* (Sobre la Agresión), podría muy bien haber sido escrito por el mismo Kropotkin: "Por sí sola, la razón es como un computador en el cual no hay ninguna información relevante que pueda conducir a una importante respuesta; aunque todas sus operaciones puedan ser lógicamente válidas, se trata de un maravilloso sistema de engranajes, sin un motor que los pueda hacer rotar. La energía dinámica que pudiera accionarlos surge de instintivos mecanismos conductores mucho más antiguos que la razón y no directamente accesibles a la propia observación racional. Representan la fuente del amor y de la amistad, la cordialidad en todo sentimiento, en toda apreciación de la belleza, la creación artística, y la insaciable curiosidad esforzándose hacia la cultura científica. Estos profundos estratos de la personalidad humana son, en su dinámica, no esencialmente diferentes del instinto de los animales, pero su básica cultura humana ha erigido todas las enormes superestructuras de las normas y ritos sociales cuya función es tan próximamente análoga a la del ritualismo filogenético".

El principio filogenético del apoyo mutuo ha sido desviado del camino recto una y otra vez en el curso de la historia, siempre en nombre de algún principio abstracto: "la abstracta trinidad de la ley, la religión y las autoridades". El anarquista reconoce el peligro de semejantes abstracciones. Vuelvo a repetir, es un pragmático, o más específicamente, un realista pragmático. No cree en ninguna doctrina filosófica o política (ni siquiera en el anarquismo), salvo que sus resultados y acciones estén en conformidad con las tendencias creadoras y positivas de la evolución humana. Ideas y conocimientos son instrumentos al servicio de la solidaridad pública; aspectos de la ayuda mutua. "El apoyo mutuo es el único mecanismo filogenéticamente adaptado de la conducta" (Lorenz) de una tendencia progresiva y auto-preservadora en una situación evolutiva que, de otro modo, es voraz y destructiva. Esta última es la tendencia capaz, regresiva desde un punto de vista evolutivo, que está expresada en las filosofías capitalistas y del *laissez-faire* de la política.

El anarquismo, sin embargo, critica altamente a la actitud científica tal como se expresa comúnmente en política, viéndola como una amenaza a la libertad. Una distinción es hecha, ya por Bakunin, entre las ciencias exactas o naturales, y "esas ciencias como la historia, la filosofía, la política y la economía, que están falsificadas al estar desprovistas de sus verdaderas bases, las ciencias naturales". Con presciencia pavorosa vio Bakunin el futuro desarrollo del Estado en el cual el científico sería entronizado cual un déspota mucho más restrictivo de las libertades populares que cualquier déspota militar del pasado. "Un cuerpo científico al cual se le encargara el gobierno de la sociedad, pronto terminaría dedicándose él mismo, no a la ciencia, sino a algo muy diferente. Y esto, cual es el caso de todos los poderes establecidos, consistiría en su empeño por perpetuarse en el poder y consolidar su posición, obligando a la sociedad a colocarse bajo su protección, incluso más estúpidamente, y en consecuencia siempre más con la necesidad de ser gobernada y dirigida por dicho cuerpo". En relación a esto, Bakunin hace una interesante comparación entre la ciencia y el arte: "La ciencia no puede ir afuera del reino de la abstracción. En este aspecto es vastamente inferior al arte, el cual, propiamente hablando, tiene que vérselas con tipos y situaciones generales; pero, con el empleo de sus propios métodos peculiares, los crea en formas que, aunque no siendo formas vivientes en el sentido de la vida real, no por eso dejan de levantar en nuestra imaginación el sentido y el recuerdo de la vida. En cierto sentido individualiza tipos y situaciones que ha concebido, y mediante esas individualidades sin carne ni sangre —y consecuentemente permanentes e inmortales— que tiene el poder de crear, recuerda en nuestras mentes a individualidades vivientes y reales que aparecen y desaparecen ante nuestros ojos. La ciencia, por el contrario, es la perpetua inmolación de lo fugitivo y pasajero, pero representa la vida real en el altar de la eterna abstracción" (3).

<sup>3</sup> Los escritos de Bakunin no son fácilmente accesibles en inglés. Al menos que expreso no lo informe, mis transcripciones provienen de la excelente antología compilada y redactada por G. P. Maximoff: *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (La Filosofía Política de Bakunin y su Anarquismo Científico) editado en Glencoe, Illinois, por The Free Press, en 1953.

Mucho de lo que Bakunin escribió sobre la ciencia parece anticipar a 1984, de Orwell. Aceptaba a la ciencia, pero temía al científicismo, al que veía casi como una rama del marxismo. "Mientras forme un reino separado, especialmente representado por una corporación de científicos, este ideal mundial amenaza tomar el lugar de la eucaristía en relación al mundo real, reservando para sus licenciados representantes los deberes y funciones de los sacerdotes". Este peligro solamente podría evitarse "mediante una educación general, al alcance de todos, que disolviera la segregada organización de la ciencia, de manera que las masas, cesando de ser meros rebaños conducidos y esquilados por privilegiados pastores, pudieran tomar en sus propias manos sus destinos históricos". Pero escribiendo en 1871 Bakunin no podía prever la inmensa distancia que, casi cien años después, separaría a cualquier forma concebible de la educación general con los especializados arcanos de la ciencia moderna. La siniestra combinación del científicismo con el estatismo ahora sólo puede ser rota con la abolición del Estado.

A pesar del profundo interés de Bakunin por la ciencia, sigue siendo Kropotkin el más grande expositor del anarquismo científico, pero desde la época de Kropotkin sus ideas han sido inmensamente reforzadas por el desarrollo de la psicología individual. Para apreciar la pertinencia de esta psicología en el anarquismo, debemos retornar a los cimientos filosóficos de este último y a ciertas "premisas" que lo informan o se le atribuyen. Ocupan una "posición fundamental" en la antología de Krimerman y Perry, y son nada menos que los perennes problemas de la filosofía ética y social.

Todos estos problemas —cuestiones sobre qué clase de vida deberían los hombres vivir y la clase de sociedad que les permitiría vivir una vida que a la vez es moralmente imprescindible e intrínsecamente deseable— se refunden en la sola cuestión de la libertad personal. (Las cuestiones sobre derechos y deberes, autoridad y coerción, están todas subordinadas a este solo concepto).

Nuestros antólogos empiezan por se-

\* Véase *La Ciencia Moderna y el Anarquismo* por Pedro Kropotkin (Valencia; Ed. F. Sempere, 1910). Traducción y prólogo de Ricardo Mella. El prólogo fue reproducido en el *Suplemento Quincenal de La Protesta* número 315 (Buenos Aires: 31 de octubre de 1929). (N. del trad.)

ñalar que la definición de la libertad que hace Hobbes, como ausencia de impedimentos externos, no sería aceptable para los pensadores anarquistas que presentan en esta sección de su libro (incluyen a Godwin, Max Stirner, Nicolás Berdyaev, Adin Ballou y Stephen Pearl Andrews). La norma anarquista de lo que es en su esencia deseable y de lo que la sociedad debería preservar "reside en un más constructivo ideal de lo que alternativamente designaron como la soberanía del individuo (Andrews), la personalidad (Berdyaev), el criterio independiente (Godwin), el unicismo (Stirner), etcétera. Correcto o no, este unánime rechazo de la noción de libertad hobbesiana hacia un más positivo y principal bienestar, ofrece un tema unificador en el pensamiento anarquista".

Ninguno de los escritores citados en esta sección de la antología es específicamente un psicólogo, a menos que el profundo y original análisis que Max Stirner hace del ego pueda ser llamado psicológico (posiblemente Freud le debe algo). *Der Einzige und sein Eigentum* (The Ego and his Own) (El Único y su Propiedad) es una obra de considerable fuerza y originalidad (4). Tanto se impresionó Marx que le dedicó un centenar de páginas en *The German Ideology* (La Ideología Alemana) para su refutación. Su ataque fue tan efectivo que esta obra fue injustamente desatendida desde entonces, excepto en Alemania (en el margen de los estudios marxistas) y en Francia, donde Victor Basch le dedicó un comprensivo estudio y, más recientemente, Albert Camus le rindió tributo en *L'Homme révolté* (El Hombre rebelde) (5). Stirner ataca a todas las ideologías, a todos los conceptos y abstracciones, a

<sup>4</sup> Una traducción al inglés por Steven I. Byington fue originalmente publicada en 1913. Se reeditó en Nueva York por la Libertarian Press (Prensa Libertaria), en 1962. (RECONSTRUIR nº 48, mayo-junio de 1967, publicó el prólogo del profesor James J. Martin a esta última edición. — Trad.)

<sup>5</sup> Un nuevo libro sobre Stirner ha sido publicado en Alemania: *Die Ideologie des anonymen Gesellschaft* (La Ideología de la anónima Sociedad), por Hans G. Helms (Colonia, Dumont Schauberg Verlag). Tiene más de 600 páginas, incluyendo una bibliografía de 97 páginas. Helms ve a Stirner como un "apóstol de las clases medias" y un precursor del fascismo, un punto de vista que puede ser mantenido solamente ignorando lo que es más fundamental en Stirner: su rechazo de toda clase de ideología. Un mejor balanceado estudio de la significación de Stirner puede ser encontrado en *Between Man and Man* (entre Hombre y Hombre) por Martin Buber (Colins, Fontana Library, 1961), págs. 60-108.

todo lo que sin excepción pide la entrega de la voluntad individual. Al Estado, naturalmente, por encima de todo, pues cuanto signifique constitución es siempre despotismo, sobre todo cuando se arroga poder en nombre "del pueblo". Incluso la libertad es una decepción. "¿Qué es lo que debe ser libre?" pregunta Stirner. "Usted, yo, nosotros. ¿Libre de qué? De todo lo que no sea usted, no sea yo, no seamos nosotros... ¿Qué es lo que queda cuando he sido liberado de todo lo que no sea yo? Sólo yo y nada más que yo. Pero la libertad nada puede ofrecer a este mismo yo. ¿Por qué no proclamar su propia identidad sin más trabajo? La "libertad" meramente despierta su rabia contra lo que no sea usted; el "egoísmo" le llama para que goce usted mismo, para que encuentre su propio placer.

"La "Libertad" es y sigue siendo una ansiedad, una queja romántica, una esperanza cristiana hacia lo sobrenatural y lo futuro; el "unicismo" es una realidad, que por sí solo remueve tanta esclavitud como la que obstaculizaba su camino y le impedía pasar. No renuncie a lo que no le perjudica; y, si empieza a perjudicarlo, entonces, sepa usted que "debe obedecerse a usted mismo y no a los hombres!"

De nuevo vemos el realismo, el anti-idealismo que es la base de la posición anarquista. La lucha de Stirner contra el Estado, que es vehemente y constante (y la fuente del ataque similar de Nietzsche), está motivada por ese intenso sentimiento que funda y legaliza una entidad mítica que despoja al individuo de su unicismo, de su propio yo. "Lo que se llama el Estado es un tejido y un plexo de dependencia y adherencia; es un pertenecerse juntos, un agarrarse todos, donde los que están colocados en conjunto se parecen unos a otros; o en resumen dependen mutuamente los unos de los otros... El Estado busca obstruir a toda libre actividad con su censura, su supervisión, su policía, y se aferra a esta obstrucción porque cree que es su deber, y en verdad es un deber de autopreservación. El Estado quiere hacer algo al margen del hombre, por lo tanto con él sólo viven hombres fabricados; no importa quién desee ser él mismo será su antagonista..."

Lo que quedó en Stirner como afirmación de personalidad consciente e inquebrantable oposición al Estado en todos sus aspectos colectivos y represivos se ha vuelto ahora una característica del buen burgués. El anarquista moderno tiende a ignorar al Estado como a un anacronismo que, poderoso e intrusivo co-

mo es, está destinado no tanto a desaparecer paulatinamente, sino a volverse el obvio e indefendible instrumento de la tiranía, y en este sentido no vale ya la pena discutir sobre él. Los estadísticos milenarios, los "expertos" científicos, los economistas profesionales y los políticos de carrera continuarán apoyándolo y extendiendo sus poderes, pero para la gente en general el Estado es ahora mundialmente odiado, y desde el punto de vista del Estado todos somos ahora criminales impenitentes, eludidores de impuestos y delincuentes, o ciudadanos necios en espera de ser castigados en varias categorías sociales o en establecimientos de corrección: correctivos municipales, escuelas comprensivas, hospitales, cuerpos de defensa, cuerpos de paz y colectivos de toda clase. Contra este concepto del hombre se ha levantado (o más bien se ha revivido, pues en el Oriente es una antigua doctrina) el concepto del hombre como una individualidad que se vuelve completa e incluso "placentera" por la deliberada disociación de la psiquis.

La literatura de la psicología individual es ahora inmensa, y nada en ella, de Freud y Adler a Jung, Piaget, Rank, Burrow y Fromm, puede ser dejado de lado si quisiéramos llegar a una apreciación de su contenido, sus pretensiones terapéuticas y su efectividad. No serviría a ningún propósito el discutir aquí los aspectos terapéuticos de la psicología individual; lo que es pertinente es la descripción de la psiquis personal en relación con la psiquis colectiva, y la distinción que Jung particularmente hace entre los no diferenciados instintos del ego y la conclusa personalidad del "Yo". Por amor a la simplicidad estudiaré ahora la descripción que hace Jung del proceso de "individuación", que es esa parte de la psicología individual que tiene más atinencia con una filosofía del anarquismo.

El individuo, naturalmente, siempre ha estado en oposición al grupo, al circundante grupo, a la tribu y a la nación. Todos los psicólogos están de acuerdo en que la mayoría o todos los males individuales vienen de la inadaptación de uno o más de esos grupos, y la sicoterapia se ha visto ampliamente obligada a emplear técnicas de reconciliación.

En una dirección, la inadaptación extrema conduce al completo enajenamiento y al narcisismo; en la dirección opuesta, a perder la identidad y a participar

en las varias formas de la histeria de masas. El ideal que debe lograrse no es tanto una difícil balanza entre estas dos tendencias como la realización de una unidad separada e indivisible o "integridad" con firmes cimientos en la educación y la actividad creadora.

Jung es el mejor guía en este proceso, debido a que su conocimiento es de lo más ecléctico y su exposición muy detallada. Una aceptación de la hipótesis del inconsciente (que es la base de toda la teoría del psicoanálisis y de su práctica) es naturalmente necesaria; pero, la evidencia en esto es tan manifiesta (en las actividades de los sueños, por ejemplo) y por tanto tiempo ha sido la suposición de todas las religiones y filosofías, que no debemos detenernos particularmente en esos pocos peritos de la conducta, como H. J. Eysenck, que niegan estas realidades. Creo que podría mostrarse que emplean meramente un lenguaje diferente para describir fenómenos idénticos.

Jung escribió muchas (no siempre consecuentes) descripciones del proceso de individuación. La siguiente (6), larga como es, es la más corta descripción adecuada de ese proceso:

"Para el desarrollo de la personalidad, entonces, la estricta diferenciación de la psiquis colectiva es absolutamente necesaria, puesto que una parcial o confusa diferenciación conduce a una inmediata fusión del individuo en lo colectivo. Hay aquí el peligro de que en el análisis, el inconsciente y la psiquis personal puedan fusionarse juntos, con, como ya lo he insinuado, resultados altamente desafortunados. Estos resultados son a la vez nocivos para los sentimientos de la vida del paciente y para sus semejantes, de no tener ninguna influencia sobre su medio ambiente. A través de su identificación con la psiquis colectiva tratará infaliblemente de obligar a otros con las demandas de su inconsciente, pues la identidad con la psiquis colectiva siempre conduce a un sentimiento de validez universal —"buena probabilidad"— que ignora completamente toda diferencia con la psiquis personal de su prójimo. (El sentimiento de validez universal viene, naturalmente, de la universalidad de la psiquis colectiva.) Una actitud colectiva naturalmente presupone esta misma psiquis colectiva en otros. Pero esto

<sup>6</sup> De Two Essays on Analytical Psychology (Dos Ensayos de Psicología Analítica), traducidos por R. F. C. Hull, § 240. Nueva York (Boilingen Series); Londres (Routledge and Kegan Paul), 1953.

significa una insensible desatención, no sólo de las diferencias individuales, sino también de las diferencias de una clase más general dentro de la misma psiquis colectiva, como por ejemplo las diferencias de raza. Esta desatención hacia la individualidad obviamente significa la sofocación de la persona individual, como una consecuencia en la cual el elemento de diferenciación es borrado de la comunidad. *El elemento de diferenciación es el individuo. Todos los grandes resultados de la virtud, como también las peores vilezas, son individuales. Cuanto más grande es una comunidad y más la suma total de los factores colectivos, peculiares a cada gran comunidad permanezcan en los prejuicios conservadores desventajosos para la individualidad, más aplastado estará el individuo moral y espiritualmente, y como resultado, la sola fuente de progreso moral y espiritual para la sociedad es asfixiada. Naturalmente la única cosa que puede prosperar en semejante atmósfera es socialidad y todo lo que es colectivo en el individuo. Todo lo que en él es individual va hacia abajo, es decir, está condenado a la represión. Los elementos individuales se deslizan hacia el inconsciente, donde, por la ley de la necesidad, se transforman en algo esencialmente pernicioso, destructivo y caótico. Socialmente, este principio de la maldad se muestra en los crímenes espectaculares —regicidios u otros perpetrados por ciertos proféticamente mentales individuos; pero en la gran masa de la comunidad permanece en el interior de ella misma, y sólo se manifiesta indirectamente en la inexorable degeneración moral de la sociedad. Es un hecho notorio que la moralidad de la sociedad en conjunto está en proporción inversa a su tamaño, puesto que cuanto más grande es la agregación de individuos, tanto más los factores individuales están denigrados, y con ellos la moralidad, que se basa enteramente en el sentido moral del individuo y en la libertad necesaria para esto. De ahí que cada hombre es, en un cierto sentido, inconscientemente un hombre peor cuando se encuentra en la sociedad que cuando actúa solo; puesto que es cargado por la sociedad y hasta cierto punto relevado de su responsabilidad individual. Cualquier gran compañía compuesta completamente por personas admirables tiene la inteligencia y moralidad de un pesado, estúpido y violento animal. Cuanto más grande es la organización, tanto más inevitable es la inmoralidad y la ciega estupidez (*Sena-**

*tus bestia, senatores boni viri*). La sociedad, al poner automáticamente en relieve todas las cualidades colectivas en sus representantes individuales, pone un galardón a la mediocridad, a todo lo que desciende para vegetar con facilidad y de manera irresponsable. Inevitablemente, la individualidad será así arrinconada en el muro.

Este proceso empieza en la escuela, continúa en la universidad, y gobierna en todos los departamentos en los cuales el Estado ha puesto la mano. En un pequeño cuerpo social, la individualidad de sus miembros es mejor salvaguardada, y cuanto más grande sea su relativa libertad, tanto más será la posibilidad de la responsabilidad consciente. *Sin libertad no puede haber moralidad. Nuestra admiración por las grandes organizaciones disminuye en seguida que nos damos cuenta del otro lado de la maravilla: el tremendo amontonamiento y acentuación de todo lo que en el hombre es primitivo, y la inevitable destrucción de su individualidad en interés de la monstruosidad que cada gran organización es en realidad.* El hombre de hoy, que se parece más o menos al ideal colectivo, ha puesto su corazón en una guarida de asesinos, como puede ser fácilmente probado por el análisis de su inconsciente, aunque él mismo por ello no se vea perturbado. Y mientras permanezca normalmente "adaptado" al medio que lo circunda, es verdad que su grupo no ha de molestarle ni cometer con él la más grande de las infamias, siempre y cuando la mayoría de sus semejantes crean resueltamente en la exaltada moralidad de su organización social".

He puesto en bastardilla tres pasajes de este largo extracto que me parecen tener especial pertinencia respecto al anarquismo —naturalmente, podrían haber sido escritos por un anarquista mismo, como muchos otros pasajes de las obras de Jung (7). Solamente hay dos

\* Naturalmente, Jung a veces parece el eco de las mismas palabras de Stirner, por ejemplo: "Individuación significa volverse un solo y homogéneo ser, y mientras la "individualidad" comprenda nuestra más íntima, última e incomparable unicidad, también implica el volverse uno mismo. Podríamos por lo tanto traducir individuación por "volverse una individualidad" o "realización individual" (Two Essays § 266). La similitud es, naturalmente, aún más evidente en el alemán original de ambos escritores.

Es interesante observar que Kropotkin empleó la palabra "individuación" (o "individualización") mucho antes que Jung. El hombre en una sociedad anarquista, escribió, "po-

o tres puntos más que necesitan énfasis si debemos comprender el proceso de individuación.

Por ejemplo, el individuo emancipado no puede escapar enteramente de la psiquis colectiva, tampoco sería deseable que lo hiciera. Confiesa Jung que siempre se asombra al encontrar cuánta de la llamada psicología individual es realmente colectiva, "tanta, naturalmente, que los rasgos individuales están sombreados por ella. De todos modos, desde que la individuación es un ineluctable requerimiento psicológico, podemos ver en la superior fuerza de lo colectivo, qué especial atención debe tenerse con esa delicada planta llamada *individualidad*, si es que no debe ser completamente asfixiada". Pero esto es nada más que admitir al proceso de individuación como una larga y severa disciplina.

En segundo lugar, debería ponerse énfasis en el sentido de que la individuación no significa aislamiento. El mismo Jung ha dicho: "Debido a que el individuo no es solamente una sola entidad, sino también, que por su propia existencia se debe a una relación colectiva, el proceso de individuación no conduce al aislamiento, sino a una más intensa y mundial solidaridad colectiva". Esto nos lleva de nuevo hacia Kropotkin y hacia el apoyo mutuo (y hacia Martin Buber y su concepto del "diálogo"). El ego, podríamos decir, alcanza su plenitud cuando se ofrece, en mutua confianza, "al prójimo".

El sicólogo (más particularmente el psiquiatra) piensa en términos de una situación que necesita corrección: su trabajo es "la cura de las almas". Desde un punto de vista sociológico más general, el anarquista debe pensar el proceso de individuación desde el punto de vista educacional. Krimerman y Perry reconocen que el anarquismo tiene distintivas y revolucionarias implicaciones en el terreno de la educación y, naturalmente, aseveran que "no importa qué otro movimiento ha asignado a los principios educacionales, conceptos, experimentos y prácticas un lugar más significativo en sus escritos y actividades". Tolstoi es fécu-

drá obtener el desarrollo completo de todas sus facultades, intelectuales, artísticas y morales, sin ser estorbado por más trabajo para los monopolistas, o por el servilismo e inercia mental de la mayoría. Así podrá ser capaz de alcanzar la entera individualización que no es posible ni en el sistema presente, de individualismo, o bajo ningún otro sistema de socialismo en el llamado *Volksstaat* (Estado popular)".

do en este aspecto, pero los once extractos sobre la educación es lo que más impresiona de todas las contribuciones a esta antología, desde Godwin a Paul Goodman.

La educación ha sido mi particular interés. A menudo no se dan cuenta cuán profundamente anarquista es en su orientación una obra como *Education Through Art* (La Educación a través del Arte) y cómo intentó serlo. Es naturalmente humillante el tener que confesar que su éxito (y es de lejos el libro más influyente que he escrito) ha sido logrado a pesar de este hecho. Debo concluir que no expuse mi intención con bastante claridad, pero aún tengo la esperanza de que su mensaje haya sido más efectivo en el grado que ha sido más inocentemente recibido. Mi énfasis en este libro ha sido precisamente la individuación de la individualidad —un capítulo entero fue sobre los "Modos Inconscientes de la Integración"— y en el primer capítulo informé que en mi opinión una respuesta a la pregunta: *¿Cuál es el propósito de la educación?* sólo podía ser dado en los términos de una concepción libertaria de la democracia. (Debería haber dicho "del socialismo", puesto que democracia implica un ejercicio gubernamental del poder). Luego continué definiendo este propósito como el concurrente desarrollo de su "unicidad" y la "conciencia social o responsabilidad" de la individualidad. "Como un resultado de las infinitas permutaciones de la herencia, el individuo inevitablemente será único, y este unicismo, debido a que es algo no poseído por nadie más, será de valor para la comunidad". Expresé, que no tenía valor *práctico* en el aislamiento. "Una de las lecciones más ciertas en la moderna psicología, y de recientes experiencias históricas, es que la educación debe ser un proceso, no sólo de individuación, sino también de *integración*, que es la reconciliación del unicismo individual con la unidad social".

Aún creo que la individuación debe proceder *pari pasu* con la integración, y que una filosofía anarquista debe incluir este concepto de reconciliación. Ambos procesos están implícitos en el concepto de Kropotkin sobre el apoyo mutuo, y en el concepto de Buber sobre la reciprocidad (el instinto de comunión, *Verbundenheit*). Stirner habría rechazado una palabra como *Verbundenheit*, con su implicación de ligazón, de cadena en la libertad del ego. El anarquismo debe mucho al realismo de Stirner y lamenta-

mos que su importancia filosófica haya sido ignorada. (Krimmerman y Perry señalan que ofrece "una posible y ampliamente ignorada aproximación al problema filosófico de la libre voluntad... Si un hombre no es dueño de los actos que hace, ¿pueden ser éstos considerados como acciones voluntarias o son simples respuestas a factores que él mismo no puede controlar?") De todos modos, debemos reconocer que el individuo se ve inexorablemente obligado a encontrar un lugar en la sociedad y sobrellevar algunos procesos de integración, simplemente porque de otra manera caería en la esquizofrenia. El individuo puede poseer su unicidad, volverse "él mismo", solamente para encontrar que el resultado de ello es un intolerable sentido de aislamiento.

Todas las objeciones al anarquismo se reducen a la de su impracticabilidad. Pero ninguno de sus críticos ha considerado al anarquismo como un proceso de individuación a largo término, realizado por la educación general y la disciplina personal; es decir, desde un punto de vista socio-psicológico. Ya he señalado que Krimmerman y Perry llegan a la conclusión de que el anarquismo debe ser ahora entendido como un *consistente pragmatismo individualizado*, y las objeciones sobre la depravación innata del hombre y sobre su egoísmo son así salvadas por la insistencia anarquista en una educación reformadora y en una transformación del medio circundante.

La nueva interpretación del anarquismo puesta ahora de manifiesto puede parecer no diferir mucho del liberalismo racional de Karl Popper, pero pienso que lo hace en dos maneras. En primer lugar, el anarquista no puede abandonar el mito revolucionario, de modo que puede darse cuenta con Popper que los *métodos* revolucionarios sólo pueden empeorar las cosas. La rebelión, como ha dicho Camus, aún hoy es "la base de la lucha. Origen de la forma, fuente de la vida real, nos mantiene siempre firmes en el salvaje e informe movimiento de la historia". Pero la rebelión, proseguía, siempre pide, defiende y recrea moderación. "La moderación, nacida de la rebelión, solamente puede vivir por la rebelión. Es un perpetuo conflicto, continuamente creado y dominado por la inteligencia". No podemos pasarnos sin esta tensión, sin este dinámico equilibrio.

En segundo lugar, el anarquismo difiere profundamente del liberalismo en su actitud hacia las instituciones. El li-

beral mira a las instituciones como la salvaguardia de su libertad personal. Señala Popper, con bastante razón, que los marxistas han sido enseñados a pensar en términos no de instituciones, sino de clases. "Las clases, no obstante, nunca gobiernan, como tampoco lo hacen las naciones. Los gobernantes son siempre ciertas personas. Y no importa la clase a que hayan una vez pertenecido; cuando llegan a ser gobernantes, pertenecen a la clase gobernante." Es esto bastante cierto. Pero, ¿qué garantía tenemos nosotros de que las mismas personas no ejercerán un poder más fuerte y tiránico bajo el manto de las instituciones? ¿No es precisamente la clase de tiranía que estamos experimentando ahora, la tiranía de "los muchachos de las habitaciones traseras", los "expertos" sin rasgos faciales que controlan nuestras instituciones, nuestros departamentos burocráticos, bancos mercantiles y consejos económicos? Las instituciones en el mundo moderno son megalómanas, tendiendo a perpetuarse ellas mismas, y vivíparas.

Por eso es que el anarquismo, por mucho que haya cambiado sus métodos o su estrategia, permanece con sus principios no-gubernamentales, que implican el derribo de las instituciones centralizadas —naciones, federaciones o constituciones de cualquier clase—. No sólo cree el anarquista que el mejor gobierno es el que gobierna menos; no acepta ninguna forma de coerción externa que impida el libre desarrollo de la completamente integrada personalidad.

Mi propia creencia es que este desarrollo de la personalidad nunca entrará en conflicto con lo que Popper llama "la autoridad de la verdad objetiva". Pero finalmente debo insistir con Paul Goodman ("ningún otro anarquista contemporáneo puede compararse a Paul Goodman en imaginación y erudición") en que la libertad no es la misma cosa que el *laissez-faire*. La libertad debe ser comprendida en un sentido muy positivo: "es la condición de la actividad iniciadora... La justificación de la libertad es que la iniciación es esencial a cualquier alto grado de la conducta humana. Sólo la libre acción tiene gracia y fuerza". Pero, ¡la libre acción! Nada hay en la filosofía anarquista que justifique indiferencia, complacencia, o todo lo que no sea una actividad pragmática, paciente y consistentemente dirigida hacia un fin revolucionario.

## Cohn Bendit: demonio, anarquista, judío-alemán

por Daniel Parente

### UNA PARADOJA ESCANDALOSA

"Yo soy testigo —y pido ser citado a la barra como testigo de descargo en caso de un proceso eventual— de que centenares de padres y madres de familia de París no deben la vida de sus hijos más que a una cosa: la inteligencia, el sentido de responsabilidad de un estudiante de nacionalidad alemana llamado Daniel Cohn Bendit. Y no a los CRS, al prefecto de policía o al ministro del Interior. ¡Paradoja escandalosa!

Cuando la colosal manifestación llegó al ángulo del Boulevard Saint Germain y del Boulevard Saint Michel, Cohn Bendit, montado sobre un banco, visible de todos a doscientos metros con su cabellera roja (a pesar de la amenaza permanente de detención que pesaba sobre él), estuvo repitiendo durante tres cuartos de hora, con altavoz, bajo diferentes formas, la consigna de gran prudencia: *Camaradas, supriman las cadenas laterales. No hay muros entre nosotros y la población; solamente los hay entre nosotros y los CRS. En una manifestación de esta amplitud, no hay servicio de orden sino que son todos los manifestantes quienes aseguran en conjunto su propia seguridad. Formen cadenas móviles de una decena para poder constituir grupos móviles capaces de recular delante de no importa qué provocación...*

Es esta consigna la que ha sido repetida a la llegada de la rue Gay-Lussac: *No se queden todos juntos. Ocupen el Barrio Latino en pequeños grupos. Siéntense en el suelo; nosotros estamos en nuestra casa en el Barrio Latino.*

¿Daniel Cohn Bendit es un especialista de la guerra de calles? Si por azar es cierto, que los padres y madres de familia de París le dirijan gracias al ciclo: es solamente por eso que entre las 2.30 y las 6 de la madrugada un río de sangre ha podido ser evitado. Los CRS se hubieran arrojado detrás de las barricadas sobre una multitud en masa compacta que habría producido inevitablemente muertos por docenas en la retirada.

¿Daniel Cohn Bendit tiene intenciones políticas? El no las esconde, en efecto.

Corresponde al régimen gaullista demostrar que las suyas son mejores cuando su policía es menos responsable.

Baruch, *Combat*, 13 de mayo.

### RESPUESTAS A SARTRE

¿Quién es Daniel Cohn Bendit, que durante varios meses ha sido el personaje más célebre en toda Europa? Dígamos las generalidades de práctica: 23 años y un certificado en sociología. ¿Quién no se puede imaginar el resto de un joven que se declara anarquista? Pelirrojo, con un aire burlón, nacido en Francia de padres judíos alemanes que fugaron de la pesadilla hitleriana. Capaz de hablar con precisión durante mucho tiempo y de discutir simultáneamente problemas teóricos con cuatro personas a la vez, como lo hizo en una entrevista por televisión, y dejar muy mal parados los conocimientos de periodistas especializados en materia de problemas sociales. Alegre, socarrón a veces, de buen humor. Malatestiano en sus réplicas, ha convencido durante una semana a todo el país, hasta que desapareció corrido por la jauría como un brujo desatador de sueños o como un jabalí entre los ladridos. Pero ha quedado algo en la atmósfera, algo como cuando mataron a Emiliano Zapata, sólo que a Daniel Cohn Bendit no lo han matado todavía...

Pero veásmolo a través de sus opiniones.

Jean-Paul Sartre le formuló preguntas en un reportaje preparado por "Le Nouvel Observateur", edición especial del 20 de mayo. Extraemos y publicamos aquí algunas de las respuestas de Cohn Bendit:

—Para mí no se trata de hacer metafísica y buscar cómo se hará la "revolución". Yo creo, y lo he dicho, que nosotros vamos más bien hacia un cambio constante de la sociedad provocado en cada etapa por acciones revolucionarias. El cambio radical de estructuras de nuestra sociedad sólo sería posible si hubiera de golpe, por ejemplo, la convergencia de una crisis económica grave, la acción de un poderoso movimiento

obrero y una fuerte acción estudiantil. Hoy esas condiciones no están reunidas. En el mejor de los casos se puede esperar hacer caer al gobierno. Pero no hay que soñar en hacer estallar la sociedad burguesa. Eso no quiere decir que no haya nada que hacer, al contrario, es necesario luchar paso a paso, a partir de una contestación global.

La cuestión de saber si puede haber revoluciones todavía en las sociedades capitalistas desarrolladas y lo que hoy que hacer para provocarlas, no me interesa verdaderamente. Cada uno tiene su teoría. Algunos dicen: son las revoluciones del tercer mundo las que provocarán el derrumbamiento del mundo capitalista. Otros: es gracias a la revolución en el mundo capitalista que el tercer mundo podrá desarrollarse. Todos los análisis son más o menos fundados, pero a mí entender no tienen gran importancia.

Veamos lo que acaba de pasar. Desde hace tiempo mucha gente buscaba el medio de hacer estallar el ambiente estudiantil. Finalmente nadie lo encontró y es una situación objetiva la que ha provocado la explosión. Ha existido ciertamente el golpe de manivela del poder —la ocupación de la Sorbona por la policía— pero es evidente que esta "gaffe" monumental no es lo único que originó el movimiento. La policía había entrado ya en Nanterre algunos meses antes y eso no había desatado ninguna reacción en cadena. Esta vez hubo una que nadie pudo parar, lo que permite analizar cuál puede ser la función de una minoría activa.

Lo que está pasando desde hace dos semanas constituye a mi entender una refutación de la famosa teoría de las "vanguardias revolucionarias" consideradas como las fuerzas dirigentes de un movimiento popular. En Nanterre y en París hubo simplemente una situación objetiva nacida de lo que se llama, de una manera vaga, "el malestar estudiantil" y de la voluntad de acción de una parte de la juventud asqueada por la inactividad de las clases que están en el poder. La minoría activista ha podido, porque era teóricamente más consciente y estaba mejor preparada, encender el detonador y entrar en la brecha. Pero eso es todo. Los otros podían seguir o no seguir. Se da el caso de que han seguido. Pero, además de eso, ninguna vanguardia, sea la UEC, la JCR o los marxistas-leninistas, ha podido tomar la dirección del movimiento. Sus militantes

han podido participar en las acciones de manera determinante pero han estado absorbidos en el movimiento. Uno los encuentra en los comités de coordinación, donde su papel es importante, pero no ha sido cuestión para ninguna de esas vanguardias jugar un rol de dirección.

Esto es el punto esencial. Esto muestra que es necesario abandonar la teoría de la "vanguardia dirigente" para adoptar aquella —mucho más simple, mucho más honesta— de la minoría activista que juega el papel de fermento permanente, empujando a la acción sin pretender dirigirla. En los hechos, bien que nadie quiera admitirlo, el partido bolchevique no ha "dirigido" la revolución rusa. Esta ha sido realizada por las masas. El partido ha podido elaborar la teoría sobre la marcha, darle impulsos en un sentido o en otro, pero no ha desatado solo un movimiento que en gran parte ha sido espontáneo. En ciertas situaciones objetivas —las acciones de una minoría activista ayudan—, la espontaneidad recupera su lugar en el movimiento social. Esa espontaneidad permite marchar hacia adelante y no las consignas de un grupo dirigente.

Otra pregunta de Sartre estuvo formulada así: —Lo que mucha gente no comprende es que ustedes no buscan elaborar un programa, darle a vuestro movimiento una estructura. Les reprochan de tratar "destruir todo" sin saber —en todo caso sin decir— lo que quieren poner en reemplazo de lo que demueven.

Cohn Bendit respondió: —¡Evidentemente! Todo el mundo quedaría tranquilo, y Pompidou el primero, si fundáramos un partido anunciando: "Toda esta gente está desde ahora con nosotros, éstos son nuestros objetivos y de este modo pensamos lograrlos"... Sabrían así frente a quienes se encuentran y podrían encontrar la forma de frenarlos. No tendrían más ante ellos la "anarquía", el "desorden", la "efervescencia"...

La fuerza de nuestro movimiento radica justamente en que se apoya en una espontaneidad "incontrolable", que impulsa sin pretender canalizar ni utilizar en beneficio propio la acción que ha desencadenado. Hoy, para nosotros, hay evidentemente dos soluciones. La primera consiste en reunir a cinco personas que tengan una buena formación política y pedirles que redacten un programa, que formulen reivindicaciones inmediatas que parezcan sólidas y decir: "¡He aquí la posición del movimiento estu-

diantil; hagan lo que quieran!" Es la solución mala. La segunda consiste en tratar de hacer comprender la situación, no a la totalidad de los estudiantes, ni siquiera a la totalidad de los manifestantes, sino al mayor número de ellos. Para eso es necesario evitar el crear inmediatamente una organización y no definir un programa, que serían inevitablemente paralizantes. La única posibilidad del movimiento es justamente ese desorden que permite a la gente hablar libremente y que puede desembocar en una cierta forma de autoorganización. Por ejemplo, actualmente es necesario renunciar a los mítines espectaculares y llegar a formar grupos de trabajo y de acción. Eso es lo que tratamos de hacer en Nanterre.

Habiendo de golpe sido liberada la palabra en París, es necesario ante todo que la gente se exprese. Dicen cosas confusas, vagas, a menudo sin interés, porque uno las ha dicho cien veces, pero eso les permite, después de haber dicho todo eso, plantearse la cuestión: ¿Y ahora? Solamente a partir de eso se podrá hablar de programa y de estructuración.

#### HE AQUÍ QUE FUE EXPULSADO

Un verdadero golpe de teatro fue su entrada clandestina en Francia el día 28 de mayo. Una semana antes había salido del país para realizar algunos actos en Amsterdam, donde existe un fuerte movimiento estudiantil y donde actúa todavía el movimiento "provo". También comprendía su gira relámpago algunas ciudades alemanas. El gobierno aprovechó su ausencia de París para retirarle su permiso de estadía. Si bien nacido en Francia de padres alemanes, había escogido la ciudadanía alemana, por lo cual su residencia en París le exige la documentación de extranjeros.

En Amsterdam declaraba en un acto: Quería tomar contacto con los responsables estudiantes extranjeros... mi ausencia prueba que el movimiento revolucionario actual puede actuar sin jefes...

La prohibición de estadía de Cohn Bendit produjo, sin embargo, una gran reacción del estudiantado y una nueva noche de barricada el día 24. Los manifestantes gritaban slogans como estos: "Somos todos extranjeros"; "Somos todos judíos alemanes"; "No es más que un comienzo"; "Continuemos la lucha". Pocas horas antes, Jacques Sauvageot, vicepresidente de la UNEF, había declarado a la prensa: La decisión del

gobierno es una maniobra de intimidación destinada a dividir el movimiento estudiantil y aislarlo. La manifestación de hoy tendrá un carácter prácticamente espontáneo porque no tenemos tiempo de prepararla. Pero debemos estar listos para mañana reforzar la acción y responder a la ofensiva del poder con una ofensiva generalizada...

La reacción del partido comunista puede apreciarse a través de estas líneas transcritas de "L'Humanité":

Cualesquiera sean las motivaciones que han llevado al gobierno a prohibir a Cohn Bendit entrar en Francia, se nos permitirá recordar el comportamiento del personaje.

Cohn Bendit calumnia a los comunistas. Insulta a nuestro partido. Hace todo lo que puede para dirigir a los obreros contra sus sindicatos. El 9 de mayo, ese provocador proclamaba que no vacilaría en golpear tanto a los "delegados sindicales" como a los policías.

¿Qué perspectivas ofrece ese pretendido revolucionario a los obreros, a los estudiantes?

La bandera negra no ha conducido jamás, sea donde sea, a los trabajadores a la victoria. Confiar en los "líderes" de esta especie sería cavar la tumba del movimiento obrero. Cohn Bendit no defiende a los estudiantes. Los desprecia. Pretende que su masa es amorfa y que "los estudiantes de origen obrero son los menos dispuestos a luchar por un cambio.

Y he aquí que tomando la palabra el martes por la noche en Berlín-Oeste, estimaba "risibles" las reivindicaciones de los obreros. Como si el gran movimiento de huelga de las fábricas fuera broma.

El comportamiento de Cohn Bendit hace el juego del poder contra los trabajadores. Proclama en Amsterdam que "la bandera francesa ha sido hecha para rasgarla". Pero la clase obrera de nuestro país sostiene firmemente la bandera roja y la bandera tricolor. Ha reconciliado "La Marsellesa" y "La Internacional". Los intereses revolucionarios de la clase que dirige el combate popular contra el poder de los monopolios concuerdan con el interés nacional.

Termina diciendo que las manifestaciones en favor de Cohn Bendit no pueden ser otra cosa que división, diversión, provocación. Este número de "L'Humanité" está fechado el 24 de mayo.

La noche de la manifestación del 13 de mayo, Cohn Bendit declaraba: Fran-

# Una cronología de Gustav Landauer

por V. Muñoz

Con Gustav Landauer perdió el anarquismo uno de sus cerebros más sobresalientes y Alemania uno de sus pensadores más audaces y más sutiles, cuya acción y aspiración multilaterales estaban fusionadas hasta lo más íntimo con lo mejor y lo más imperecedero que produjo la cultura intelectual de su país en el curso de los siglos.

RUDOLF ROCKE

Para realizar el menor trozo de anarquía, es preciso un concurso general, elementos vivientes de toda la humanidad, algo muy diverso a un movimiento obrero de clase. Es necesario que la energía y el talento de la humanidad se orienten en dirección libertaria y solidaria —algo que exige un ensanchamiento, una expansión de la propaganda más variada— y eso no se encuentra fácilmente; Gustav Landauer era un gran talento que marchaba hacia ese fin.

MAX NETTLAU

Nosotros no esperamos la revolución para que comience el socialismo; sino que comenzamos a hacer el socialismo realidad, para que así venga por ese medio la gran transformación.

GUSTAV LANDAUER

gois Mitterrand no es un aliado, pero puede en rigor simplemente servir. Lo que me ha agradado esta tarde es haber estado a la cabeza de un desfile donde los crápulas stalinianos marchaban a remolque. Dice "Le Monde" que Mitterrand jamás se ha referido a esas afirmaciones de Cohn Bendit, pero que el Partido Comunista y la CGT no se las han perdonado.

La verdad es que las prevenciones del partido Comunista hacia Cohn Bendit son más antiguas todavía, porque George Marchais, miembro del Bureau político, escribía en "L'Humanité" del 3 de mayo: *A pesar de sus contradicciones, estos grupúsculos —algunas centenas de estudiantes— se han unificado en eso que ellos llaman el "Movimiento 22 de marzo", dirigidos por el anarquista alemán Cohn Bendit.*

No satisfechos con la agitación que realizan en el medio estudiantil —agitación que va en contra de los intereses de la masa de estudiantes y favorece las provocaciones fascistas—, esos pseudo-revolucionarios tienen ahora la pretensión de dar lecciones al movimiento obrero.

"Le Monde" también se encarga de recordar que Cohn Bendit declaraba en Saint-Nazaire: *Los estudiantes no quieren dar lecciones a nadie. Al contrario, nosotros tenemos mucho que aprender de la lucha obrera. Pero quiero marcar mi desacuerdo con la política de la dirección sindical.*

El movimiento de extrema derecha "Occident" considera por su parte que Cohn Bendit es un "anarco-comunista".

La CFDT se manifiesta contra la prohibición de residencia de Cohn Bendit. Dice en un comunicado publicado el día 24 que reafirma "la profunda convergencia entre la acción de los estudiantes por el reconocimiento de un derecho en la gestión de la Universidad y las luchas obreras por el poder sindical y la democratización de las empresas".

Solidario con los estudiantes, el bureau confederal se alza contra la provocación deliberada que constituye la interdicción de residencia de Cohn Bendit, decaída por el gobierno.

Fuerza Obrera recomienda a sus sindicatos mantener sus compromisos en el conflicto en curso. Les recomienda mantenerse solamente en el paro y no asociarse a ninguna manifestación que en las circunstancias actuales no puede sino facilitar las provocaciones y las violencias y, en definitiva, perjudicar la

eficacia del pujante movimiento comprometido. En otro comunicado del día 23 había dicho que renueva su solidaridad hacia las organizaciones representativas de los estudiantes y de los universitarios. Recuerda que el arreglo de los problemas en discusión podría resolverse por la provocación y la violencia.

La CGC demanda imperativamente a sus secciones sindicales y a sus adherentes guardar la calma y abstenerse de participar en toda manifestación en la calle.

El Centro Nacional de Estudios y de Promoción (CEDEP), afiliado a la FGDS, se declara solidario de la UNEF y denuncia las medidas tomadas contra Cohn Bendit, que asumen el carácter de una provocación contra los estudiantes.

Así, todas las organizaciones y grupos sindicales, estudiantiles, políticos, se sienten afectados en ese momento por esa "interdiction de séjour" de Cohn Bendit. Los diarios de esa fecha están llenos de comunicados, declaraciones, etc., al mismo tiempo que dedican páginas al relato de las barricadas de la noche anterior, motivadas por el mismo problema. Hay un verdadero clima de pasión y fuego, de crisis y violencia, en tanto la gente que circula a pie, sin transportes, sin gasolina, entabla discusiones donde todo el mundo expone sus puntos de vista con plena libertad, abundando las asambleas callejeras. En algunos lugares se encontraba optimismo, en otros, enardecimiento...

(Concluirá en el próximo número)

## SIGLAS:

CRS = Compagnies Républicaines de Sécurité.  
UECML = Unión des Etudiants Communistes (UECML = Union des Etudiants Communistes - Leninistes (pro chinos).  
JCR = Jeunesse Communiste Revolutionnaire (Trotskystas - Franck).  
CGT = Confédération Générale du Travail.  
CFDT = Confédération Française Démocratique du Travail.  
CGC = Confédération Générale des Cadres.  
CNDEP = Centre Nationale d'Etudes de Promotion.  
UNEF = Union Nationale des Etudiants de France.  
PTT = Poste Télégrammes Téléphones (Correos).  
ORTF = Office de Radio-diffusion et Télévision Française.  
SDS = Sozialistische Deutsche Studenten (Estudiantes Socialistas Alemanes).  
FER = Fédération des Etudiants Revolutionnaires (Trotskystas - Lambert).  
FO = Force Ouvrière.

1870 El 7 de abril nace Gustav Landauer en el seno de una familia judía de la clase media, en la ciudad de Karlsruhe (Bade-Wurtemberg), Alemania, situada al pie de la Selva Negra y que actualmente cuenta con unos doscientos mil habitantes.

1873 Se publica en Alemania la notable obra libertaria *Curso de Economía Nacional y Social* por el Prof. Eugen Duehring.

1886 El 27 de agosto aparece una larga reseña sobre el libro del Prof. Duehring: primera colaboración firmada de Landauer. Estudia germanística y filosofía.

1887 Se siente atraído por Goethe.

1888 Se matricula en la universidad de Heidelberg. Estudia a Shakespeare. Atraído por el socialismo, se adhiere al partido socialdemócrata alemán.

1889 Prosigue sus estudios en la universidad de Berlín. Simpatiza con el anarquismo sin "adjetivos" (posición muy querida por Fernando Tárrida del Mármol, Ricardo Mella y Max Nettlau).

1890 El antiguo oficial Moritz von Egidy, en su obra *Ernst Wollen*, preconiza la unión íntima de todas las personas que deseen un mundo mejor: Landauer simpatiza con este "Tolstoi alemán". En una revista de Berlín aparece su ensayo "Sobre Poesía Epica y Dramática".

1891 Adhiere a los socialistas "Independientes" de Berlín: el SPD

(Partido socialdemócrata alemán) expulsa de su seno al grupo "Los Jóvenes", al cual pertenecía Landauer. Frecuenta la bohemia literaria de Friedrichshagen. Se difunden en Alemania las ideas socialistas de Hertzka, basadas en su utopía *Freiland*. El 15 de noviembre aparece el primer número del *Sozialist* redactado por Landauer.

1892 Lee con sumo placer el libro de Benedikt Friedlaender titulado *El Socialismo Libertario en oposición a la servidumbre estatal de los marxistas* que se publica en Berlín. Es atraído por la poesía de Richard Dehmel, Carl Spitteler y Hedwig Lachmann. En Zurich, con Max Baginski, piden la palabra luego de una conferencia de August Bebel.

1893 Asiste al Congreso Socialista Internacional de Zurich (Bebel se opone a sus tendencias libertarias) redactando un informe. Asiste también a la Conferencia Anarquista del Plattgarten-Werner. El *Sozialist* se declara libertario: "Llamémos, pues, anarquistas y combatamos solidariamente con nuestros compañeros revolucionarios de otros países". Da una conferencia en Zurich a la que asisten Max Nettlau, Jacques Gross y Arthur Kahane. Se publica su novela *El Pastor de la Muerte*. En mayo está en Londres donde da una conferencia en "favor de la coexistencia libertaria y en contra de la unila-

- teralidad". Se casa e interrumpe sus estudios. Gana la vida en trabajos de redacción. Frecuenta en Berlín el círculo de B. Friedlander. El 21 de octubre lo detienen por propaganda a favor de "la desobediencia contra el poder del Estado": purga su condena de un año de prisión en la cárcel de Sorau (Silesia) donde escribe su novela *Arnold Himmelheber*.
- 1894 En la cárcel prosigue sus estudios y sus lecturas. Aparece en Berlín la hermosa revista *Reconciliación* de Moritz von Egidy. Se le niega la entrada en la Facultad de Medicina de Fribourg "por haber estado en prisión".
- 1895 El 17 de agosto reaparece el *Sozialist*. Escribe sobre "El anarquismo en Alemania" en la revista *Futuro* de Berlín, donde también aparece su *Diario de Prisión* en una revista socialista. Estudia el folleto *Un Camino para la Emancipación de la Clase Trabajadora* (autor anónimo), por sus conceptos sobre la cooperación libertaria. Tiene ya una hija y vive difícilmente, con múltiples obligaciones, agravadas por desacuerdos familiares. Pasa algún tiempo en Bragenz (Austria).
- 1896 En su folleto *El Pionero Mutualista* que se publica en Berlín, expone su teoría del cooperativismo social y libertario. El 15 de marzo es detenido cuando con otros preside una conferencia sobre "La Anarquía en nuestro tiempo". Puesto en seguida en libertad se traslada a Zurich, donde edita *La Conquista del Pan* de Kropotkin, traducida al alemán por B. Kampfmeyer. Asiste al *Congreso Socialista Internacional* de Londres, publicando *Freedom* su informe *La Democracia Social en Alemania*. Intima en la capital londinense con Kropotkin, Luisa Michel, Errico Malatesta y Eliseo Reclus. Su folleto *De Zurich a Londres* publicado en Berlín, se edita asimismo en Londres (inglés), París (francés) y Forlì (italiano). En setiembre aparece el pequeño periódico *El Pobre Conrado* de Albert Weidner, con la contribución de Landauer.
- 1897 Agrupa a numerosos artistas y hombres de ciencia para que apoyen a las víctimas de Montjuich. Es autor del folleto *Los Horrores de la Justicia en Barcelona*, editado en Berlín por Wilhelm Sphor.
- 1898 Muere Moritz von Egidy y cesa de aparecer *Reconciliación*. Por su folleto *El caso Zietzen* lo condenan el 22 de marzo a 6 meses de prisión, que pasa en la cárcel de Tegel, cerca de Berlín.
- 1899 Se disloca su primer matrimonio. En febrero muere su padre. En marzo se enamora de la poetisa Hedwig Lachmann que residía en Krumbach (Baviera). Número especial del *Socialist* sobre Goethe. En la revista juvenil *El Cenáculo*, gran reseña suya sobre los trabajos de Wilhelm Sphor, que había traducido varias obras de Multatuli. En *El Nuevo Anuario* publica un estudio sobre Dostoievsky. Viaja por el sur de Alemania y por Suiza. En octubre cesa de aparecer *El Pobre Conrado*, y en diciembre el *Sozialist* (primera época).
- 1900 Se publica en alemán un libro sobre la *Vida y Obra de Moritz von Egidy* que transcribe sus escritos favorables al anarquismo. Diserta sobre el tema *Por el apartamento a la Comunidad* (escrito que había redactado en casa de su madre), el cual se publica en folleto. En abril escribe una carta al juez alemán Paul Elzbacher, cuyo libro *El Anarquismo* acababa de aparecer. Colabora con la "Comunidad" de los hermanos Hart y en los ocho números de su órgano *La Nueva Comunidad*. Escribe sobre *El Humanisferio* de Joseph Déjacque, cuya edición alemana había aparecido el año anterior.
- 1901 Con la colaboración de los hermanos Hart, F. Hollander y Landauer se publica el folleto *La Nueva Comunidad*. Con Max Nettlau compila un libro de pensamientos de Bakunin, que se publica en Berlín. Conoce al poeta campesino Christian Wagner y difunde su libro *Nuevo Credo*. En agosto se une libremente con la poetisa Hedwig Lachmann y con ella viaja a
- Bélgica e Inglaterra. Vive en Bromley, cerca de Kropotkin (posteriormente le traduciría *El Apoyo Mutuo, La Gran Revolución y Campos, Fábricas y Talleres*), Landauer intimaba entonces con Fernando Tárrida del Mármol (nacido en La Habana en 1861 y muerto en Londres en 1915), al que quería entrañablemente. Traduce con su compañera a Oscar Wilde, al que llama "el Nietzsche inglés".
- 1902 Visita con Max Nettlau varios museos en Londres.
- 1903 Un miembro de su familia, su cuñado Adolf, divulga en Alemania las ideas sociales del arquitecto inglés Ebenezer Howard (Ciudades Jardín), introducidas en dicho país por B. Kampfmeyer. Se publica una adaptación moderna escrita por Landauer de los escritos místicos del maestro Eckhardt con el título *Duda y Mística*. En el libro *Fuerza y Poder* reúne algunas de sus novelas cortas. *La Huelga General* de Barcelona (el periódico de Francisco Ferrer) publica en su N° 11 su trabajo "Nuevas Corrientes en Alemania".
- 1904 Nace su hija Gudula. *Balada de la Prisión de Reading* de Oscar Wilde se publica en Berlín (traducción de Landauer y su compañera). Vive en el arrabal berlinés Hermsdorf. Da un ciclo de conferencias en ambientes privados, ayudado por la novelista Auguste Hauschner. Empieza a trabajar (para aprender el oficio) en la editorial y librería de Karl Schanabel.
- 1905 Nace su hija Brigitte. Se publica en Berlín el libro *Salomé* de Oscar Wilde, traducido por su compañera.
- 1906 Cesa su trabajo en la editorial berlinesa. Colabora en revistas teatrales y publica su obra *Tres Dramas y Tres Jueces*. Otras colaboraciones suyas en *El Eco Literario*, *El Libro Azul* (ensayos sobre Richard Dehmel y Walter Cole), y la revista vienesa *La Antorcha* (donde publica sus *Treinta Tesis Socialistas*).
- 1907 Se publica su libro *La Revolución*, en la colección de monografías "La Sociedad" que dirige Martin Buber, en Francfort. Se publican las dos traducciones hechas con su compañera, de Oscar Wilde: *El Retrato de Dorian Gray, Dos Conversaciones sobre el Arte y la Vida*. Se edita en Berlín el folleto de Bernard Shaw por él traducido: *Socialismo para millonarios*. El editor polaco Gahlberg publica en Przem (Polonia) y en polonés el folleto *Utopía* (con trabajos de Landauer). Colabora en el nuevo periódico *Libre Albedrío* de su amigo Albert Weidner.
- 1908 Conferencias suyas en diversos lugares de Alemania. Reaparece el *Sozialist* donde firma con las iniciales minúsculas "gl". Funda La Liga Socialista, cuyos principios establece en doce puntos. En Berna (Suiza) conoce a la gran socialista Margarethe Faas Hardegger (redactora de *La Explotada*) con la que conferencia en esta capital y en Zurich.
- 1909 Es ahora su amigo íntimo el alemán Friedlaender, "noble, fuerte y varonil judío" que divulgaba apasionadamente los escritos libertarios del Prof. Duehring. Prosiguen sus conferencias. En Alemania se fundan los grupos landauerianos "Trabajo y Comunidad" y "Fundamento y Tierra", mientras que en Suiza se funda un grupo similar: "El Martillo".
- 1910 La Liga Socialista consta de 17 grupos, cinco de los cuales actúan en Berlín y tres en Suiza. Se entrevista con Kropotkin en Londres. Número extraordinario del *Sozialist* dedicado a León Tolstói (en homenaje a su muerte). Asiste al Congreso de la Federación Anarquista Alemana, que tiene lugar en Halle. Da conferencias en diversas ciudades alemanas.
- 1911 La Liga Socialista de Berlín publica la primera edición (5.300 ejemplares) de su gran obra *Institución al Socialismo*, "exposición general de su concepción del socialismo". El manifiesto de Landauer: *La supresión de la guerra por la autodecisión del pueblo* se edita en setenta mil

- ejemplares. Pronuncia diez conferencias sobre "Los Hombres y Mujeres de la Revolución Francesa". Publica *La Idea Dominante de Voltairine* de Cleyre y *El Evangelio de la Hora* de Paul Berthelot. En la "Biblioteca Filosófica" de Berlín, aparece un libro con selecciones de Proudhon, compilado por Landauer.
- 1912 En las elecciones alemanas, el partido socialdemócrata se vuelve mayoritario. Trabaja en un libro seleccionando epistolario íntimo de la Revolución Francesa. Publica cartas del tercer tomo (aún inédito) de la *Correspondencia* de Eliseo Reclus. También edita el folleto *La Gran Familia*, del mismo Reclus.
- 1913 Los socialdemócratas alemanes votan la "ley del rearme". Traduce y publica *El Estado Moderno* de Kropotkin. Descubre y publica un ensayo juvenil sobre Stirner (realzando el humanismo de este filósofo alemán) debido a la pluma del Dr. Gustav Mayer. El *Sozialist* publica una buena biografía de Eugen Duering. Colabora en *Freedom* de Londres con un trabajo sobre la guerra balcánica. También colabora en las revistas *Poesía Judía* y *Pensamiento Herético*.
- 1914 Landauer refuta la suposición de Jean Jaurés: "Cuatro millones de socialistas alemanes se levantarán como un solo hombre y derribarán al Kaiser, si éste quiere hacer la guerra". Unánimemente, los socialistas prusianos votan el 4 de agosto "los créditos para la guerra". Fiel a su destino reformista, el partido socialdemócrata une el destino del pueblo alemán al del Imperio germánico. Asesinato de Jaurés en Francia (director de *La Humanidad* y fundador del partido socialista unificado francés). Estalla la Primera Guerra Mundial. Landauer, junto a su compañera, termina varias traducciones de libros de arte. Se publica en Berlín su traducción de *El Hombre contra el Estado* de Herbert Spencer. En portugués se publica su folleto *De Zurich a Londres* (Lisboa: Ed. A. Sementeira).
- 1915 El 15 de marzo cesa la aparición del *Sozialist* (segunda época). Conoce a Albert Einstein.
- 1916 Aparece su libro *Una voz del Espíritu Alemán*, que es una compilación de diversos artículos aparecidos en el *Sozialist*. Colabora en la revista *Judios del Este Alemán*. Empieza en Alemania la oposición a la guerra, conducida por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo.
- 1917 Ernst Toller se entrevista con Landauer en Krumbach. Sobre esta entrevista escribiría Toller en su autobiografía *Yo era un Alemán*: "Era uno de los hombres más finos, una de las más grandes inteligencias de la revolución alemana".
- 1918 Termina la Primera Guerra Mundial. Muere en Krumbach la poetisa Hedwig Lachmann, su compañera bienamada, golpe abrumador para Landauer. Se traslada con sus hijas a Munich. En noviembre empiezan los regímenes revolucionarios en Baviera, a los que Landauer se entrega por completo: los soldados y obreros expulsan al gobierno bávaro y el periodista judío Kurt Eisner es elegido presidente de la primera república bávara. Este se opone con su centralismo a la orientación federativa de Landauer y Eric Mühsam, quienes trataban de imprimir una orientación libertaria a los concejos de Baviera.
- 1919 Eisner hace detener a Mühsam y a otros once revolucionarios. Empieza la ola reaccionaria en Alemania, con el nuevo gobierno del periodista socialdemócrata Friedrich Ebert (presidente de la república alemana a partir de febrero). Mühsam es condenado a ocho años de fortaleza. Toller a cinco años de reclusión. A. Wadler a ocho años de presidio. Pena de muerte para el destacado militante socialista extremista Eugen Leviné-Niessen. El 7 de abril un aristócrata asesina a Eisner, reemplazándolo Johan Hoffmann. Los obreros descontentos expulsan a Hoffmann y se proclama la República de los Concejos. Landauer se entrega por completo a este régimen, deseándole imprimir su orientación libertaria, con gran oposición de los bolcheviques, socialdemócratas, monárquicos y otros reaccionarios, que logran el 13
- de abril detener a varios revolucionarios del Concejo. Mientras tanto, el ejército del criminal Noske (cien mil hombres al mando del general von Oven) invade Baviera y aplasta a la nueva república, asesinando a más de 700 personas. El 1º de mayo detuvieron a Landauer, llevándolo con otros presos a la cárcel de Starnberg y luego a la prisión del cuartel de Stadelheim, siendo bárbaramente maltratado por el camino. El barón Freiherr von Gagern (alto oficial del ejército prusiano) dio la señal con su fusta para el espantoso asesinato de Landauer por parte de la brutal soldadesca. Landauer contaba 49 años. El 3 de mayo, Rudolf Rocker supo en Berlín la terrible noticia. También murieron asesinados Karl Liebknecht, que había hecho mucha propaganda antimilitarista, y Rosa Luxemburgo (nacida en Zamosé, Polonia, en 1871). Se publica su libro anti-guerrero *Para rendir cuenta* y en el folleto *Discurso Rememorativo* por Julius Bab, hay referencias a la juventud de Landauer.
- 1920 Aparece en sueco y en Estocolmo el libro *Gustav Landauer, Filósofo de la Revolución*, por Agustín Souchy. Se publica en Berlín la obra *Shakespeare* de Landauer (veinte conferencias sobre el gran poeta dramático de Inglaterra, compiladas por Martin Buber).
- 1921 Se publica en Berlín una traducción en yiddish de *Incitación al Socialismo*. Otra nueva compilación de Martin Buber es el libro *El Devenir del Hombre* por Landauer: estudios sobre Kropotkin, Tolstoi, Goethe, Holderlein, Whitman, Strindberg y otros.
- 1922 La revista sueca *Roeda Fanor* publica un ensayo de Landauer sobre Nietzsche.
- 1923 Fallece la novelista Auguste Hauschner. Muere también el filósofo Fritz Mauthner, muy querido por Landauer.
- 1924 La colección "Principios" de Colonia (Alemania), publica en forma de libro sus *Treinta Tesis Socialistas*. Nueva compilación de Martin Buber: su libro *Comenzar* (dos tomos con estudios
- sobre el socialismo). Fallecimiento de Hertzka, el precursor de Freiland.
- 1925 En la necrópolis de Waldfriedhof, Munich, se descubre el 2 de mayo el monumento a Landauer. Una gran piedra primitivamente tallada con esta sencilla inscripción: "1870 - Gustav Landauer - 1919". Los fondos habían sido reunidos por los trabajadores de la Asociación anarco-indicalista de Baviera.
- 1926 En el Suplemento Semanal de *La Protesta* de Buenos Aires (núms. 227-230) se publica el ensayo de Agustín Souchy titulado *Gustav Landauer, el Filósofo de la Revolución*. Va ilustrado con fotografía de Landauer.
- 1927 Muere su hija Charlotte, hija asimismo de su primera esposa.
- 1929 Martin Buber compila su correspondencia y publica el libro *La Vida de Gustav Landauer a través de sus Cartas* (594 cartas e iconografía). Anotación de Ina Britschgi-Schimmer. En el libro *Correspondencia de Auguste Hauschner* que se edita en Berlín, hay varias cartas de Landauer. La editorial "El Sindicalista" de la capital alemana, publica el libro *El Pensamiento Constructivo en el Socialismo*, con el fin de interesar a los lectores en las ideas de Landauer. El *Suplemento Quincenal de La Protesta* de Buenos Aires, N° 309 (31 de julio), contiene todo él un extenso estudio de Max Nettlau sobre Landauer. *La Revista Blanca* de Barcelona (España) publica en su N° 146 un gran estudio de Max Nettlau titulado *Cómo sacar al socialismo de su callejón sin salida, con algunas consideraciones sobre la obra de Gustav Landauer*.
- 1931 Las "Publicaciones Mundial" de Barcelona (España) editan una edición especial para las "Ediciones Nervio" de Buenos Aires, de la hermosa obra de Landauer titulada *Incitación al Socialismo*, traducida por Diego Abad de Santillán y con una "Advertencia Editorial" del traductor, en la que escribe que desde hace dos lustros hay preocupación en Argentina por difundir el nombre y el pensamiento de Lan-

dauer. Esta edición que carece del primer prefacio del autor, tiene una magnífica portada de Kras (artista que ilustraba en la revista libertaria *Nervio*).

- 1933 Las hordas nazis desentieran los restos de Landauer y envían su osamenta a la comunidad judía de Munich. Asimismo, derriban su monumento en el cementerio de Waldfriedhof (Cementerio del Bosque). La hermosa *Revista Blanca* de Barcelona (España) publica en su N° 246 el tributo *Gustav Landauer* por H. R. Va ilustrado con fotografía del monumento a Landauer. La revista *Nervio* contiene una reseña de I. Iarkin sobre el libro *Di Revoluzie* (La Revolución) de Landauer.
- 1934 El libro de Agustín Souchy sobre Landauer se publica en Buenos Aires. Los racistas nazis asesinan a Eric Mühsam en el campo de concentración de Orienberg.
- 1937 La Editorial "Imán" de Buenos Aires publica el interesante libro de Pierre Ganivet titulado *La Comuna Húngara* (acontecimientos revolucionarios en Hungría, 1918-1919).
- 1938 La misma editorial publica el interesante libro de Ernst Toller titulado *Una Juventud en Alemania*.
- 1939 Muere en Nueva York el gran poeta alemán Ernst Toller. La holandesa señora Adama van Scheltema-Kleefstra, a cuyo cargo estaban las colecciones libertarias del Instituto de Historia Social de Amsterdam, visitó a una hija de Landauer y a su esposo, que vivían aterrorizados en una ciudad del Rin, logrando así incorporar al Instituto los manuscritos de Landauer.
- 1945 Capitulación de los nazis en Alemania (8 de mayo). Con ellos desaparece una bárbara forma totalitaria de gobierno.
- 1947 La Editorial "Américalee" de Buenos Aires publica la segunda edición española de *Incitación al Socialismo*. Reproduce la primera edición de "Nervio", incluyendo la "Advertencia para la Primera Edición Alemana" de Landauer; e incluye, asimismo, como complemento, el extenso

estudio de Max Nettlau publicado en el "Suplemento Quincenal de La Protesta". La misma editorial publica la obra *Shakespeare* de Landauer.

- 1950 Publicado por el "Fondo de Cultura Económica" de México, aparece la primera edición del libro *Caminos de Utopía* por Martin Buber: capítulos sobre Proudhon, Kropotkin y Landauer.
- 1952 Se publica en Buenos Aires editado por "Américalee" el tercer tomo de las memorias de Rudolf Rocker, titulado *Revolución y Regresión*. Contiene el capítulo *El Fin de Gustav Landauer*, además de otro capítulo muy interesante sobre "La República de los Concejos de Munich".
- 1953 En *Freedom* de Londres (26 de setiembre), Willy Fritzenkotter escribe sobre "La República de los Concejos de Munich" y del papel que en ella desempeñaron Landauer y Eric Mühsam.
- 1961 Notable acierto de la "Editorial Proyección" de Buenos Aires, al editar el libro *La Revolución* de Landauer, traducido por Pedro Scaron y con un prólogo especialmente escrito por H. Koechlin. El Dr. Angel J. Cappelletti publica en la *Revista del Instituto de Derecho y Ciencias Sociales* de la Universidad Nacional del Litoral, Rosario (Argentina), N° 8, el ensayo *Gustav Landauer: El Espíritu contra el Estado*.
- 1962 La editorial alemana "Rütten und Loening" publica la segunda edición de la obra de Landauer titulada *Cartas sobre la Revolución Francesa*, y una nueva edición de *Shakespeare*.
- 1964 *Reconstruir* N° 29 (marzo-abril) reproduce el ensayo del doctor Cappelletti sobre Landauer.
- 1966 En el N° 1 de la revista *Estudios Libertarios de París* hay un ensayo sobre Landauer, traducido de la revista londinense *Anarquía* (N° 54), al que contribuye con una *Bibliografía sobre Gustav Landauer* el grupo juvenil libertario de Estrasburgo.
- 1967 Se publica en Frankfurt, editada por la "Europasche Verlags-Anstalt", la última edición alemana de *Incitación al Socialismo*, con una introducción de Heinz Joachim Heydorn.

## Ediciones

## RECONSTRUIR

### Colección "RADAR"

- 1 La voluntad de poder como factor histórico, por Rudolf Rocker. (Agotado).
- 2 Reivindicación de la libertad, por G. Ernestan. 68 páginas. m\$.n. 60.— el ej.
- 3 Ni víctimas ni verdugos, por Albert Camus. (Segunda edición ampliada). 100 páginas. m\$.n. 120.— el ej.
- 4 Antes y después de Caseros, por Luis Franco. (Agotado).
- 5 Origen del socialismo moderno, por Horacio E. Roqué. 68 páginas. m\$.n. 60.— el ej.
- 6 El cooperativismo puede evitar la guerra, por James P. Warbasse. (Agotado).
- 7 Capitalismo, democracia y socialismo libertario, por Agustín Souchy (agotado).
- 8 Arte, poesía, anarquismo, por Herbert Read. (Segunda edic.) 100 páginas. m\$.n. 150.— el ej.
- 9 Alejandro Korn, filósofo de la libertad, por Francisco Romero. 68 páginas. m\$.n. 60.— el ej.
- 10 Biografía sacra, por Luis Franco. 68 páginas. m\$.n. 120.— el ej.
- 11 La solución federalista en la crisis histórica argentina, por Juan Lazarte. 68 páginas. m\$.n. 60.— el ej.
- 12 La Revolución popular húngara por autores varios (Agotado).
- 13 Albores de libertad, por Eugen Relgis. 100 páginas. m\$.n. 75.— el ej.
- 14 Bolcheviquismo y anarquismo por Rudolf Rocker. 84 páginas. m\$.n. 90.— el ej.
- 15 La contrarrevolución estatista y Socialismo y humanismo, por G. Ernestan. 84 páginas. m\$.n. 75.— el ej.
- 16 Testimonios sobre la revolución cubana, por Agustín Souchy. 68 páginas. m\$.n. 60.— el ej.
- 17 España en la ruta de la libertad, por Manuel Villar. 100 páginas. m\$.n. 80.— el ej.
- 18 Revolución y dictadura en Cuba, por Abelardo Iglesias. 100 páginas. m\$.n. 100.— el ej.

FRANQUEO PAGADO  
Concesión N° 2266

TARIFA REDUCIDA  
Concesión N° 275

CORREO  
ARGENTINO  
BREVETES N° 28

precio del  
ejemplar:  
m\$n. 80.-