

GENII

sociología
ciencia - literatura



W. Tcherkesoff: *Crítica del marxismo*.—Georges Pascal: *Las condiciones del progreso*.—Ramón M. Llorente: *Gremios y Sindicatos*.—A. Averchenko: *Un filósofo original*.—Francisco Bouillier, Benedetto Croce, G. K. Chesterton, Antonio Dellepiane, Elie Faure, Anatole France, Georges Friedmann, Manuel García Morente: *Ideas sobre el progreso*.—Fabián Morro: *Cosas viejas*.—V. Muñoz: *Eugen Relgis: Humanista libertario*.

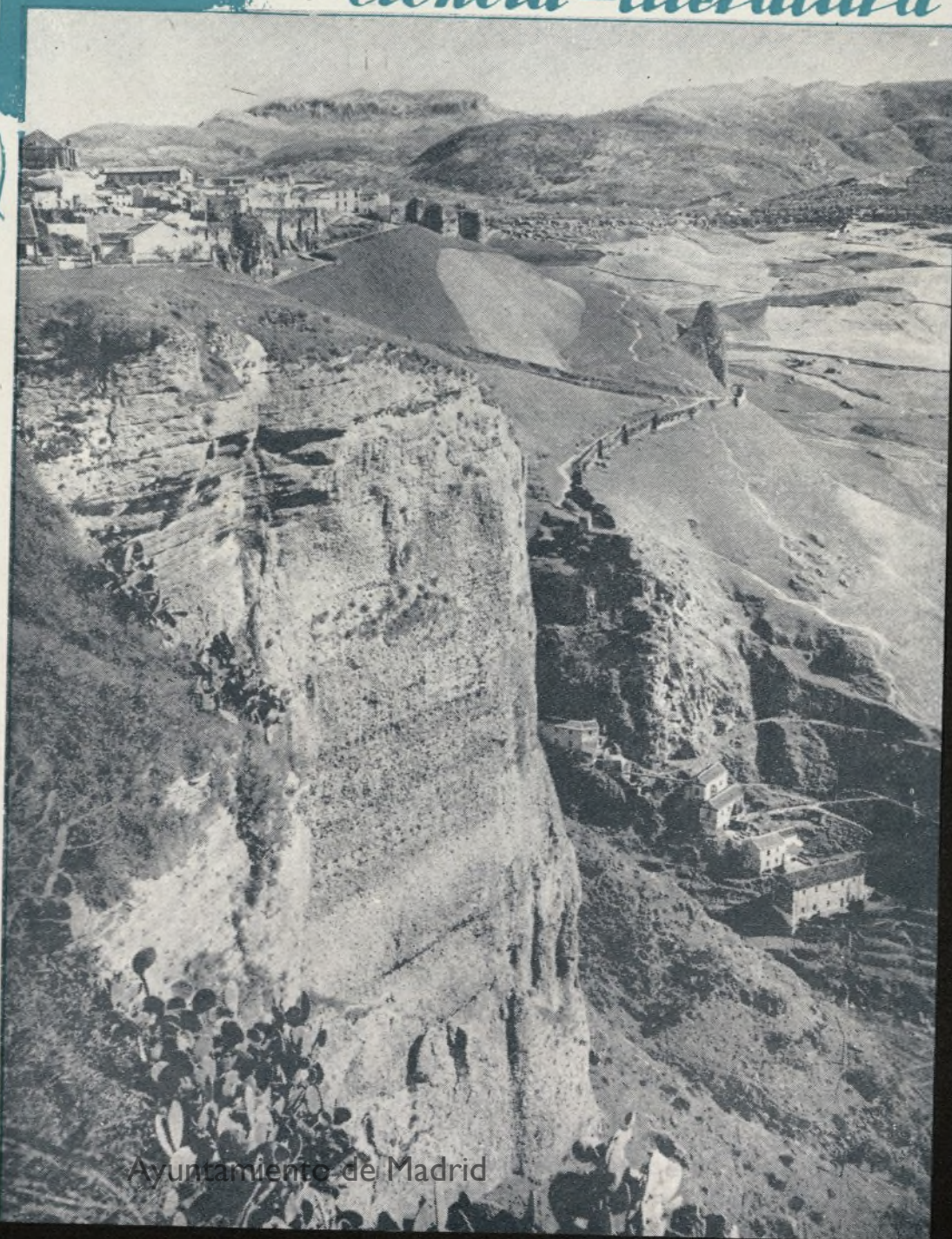
NOTAS

Gr. Balkansky : *La guerra y los anarquistas*.—Fabio: *En torno a un relato*.—Angel Samblancat: *Imperio de Manises*.

4

Abril, 1951

REVISTA MENSUAL



Ayuntamiento de Madrid

“LA C.N.T. EN LA REVOLUCION ESPAÑOLA”

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

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

* * *

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

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

Todos aquellos compañeros que deseen adquirir dicho primer volumen al precio de 500 francos deberán, pues, enviar dicha cantidad antes del 20 DE MAYO, a «C.N.T.» Hebdomadaire, C.C.P. 1197-21, 4, rue Belfort, Toulouse (H.-G.), especificando en el dorso del giro el destino de la cantidad y la dirección exacta a la que debe ser enviado el libro.

CENIT

REVISTA MENSUAL
DE SOCIOLOGIA, CIENCIA
Y LITERATURA

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

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

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

Número suelto, 70 francos.

Paqueteros, 15 por 100 de des-
cuento a partir de cinco ejem-
plares.

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

CENIT

REVISTA DE SOCIOLOGIA, CIENCIA Y LITERATURA

Año I

Toulouse, Abril 1951

N.º 4

CRITICA DEL MARXISMO⁽¹⁾

DICTADURA Y PRETENSION CIENTIFICA

LAS leyes de la producción capitalista descubiertas por Marx—leemos en la biografía de Engels («Neue Zeit», año IX, número 8)—son tan estables como las de Newton y de Keplero en cuanto al movimiento del sistema solar.»

«A Marx—dice Engels—es a quien somos deudores de dos grandes descubrimientos:

1. La divulgación del secreto de la producción capitalista por la explicación de la «plusvalía».
 2. «La concepción materialista de la historia».
- (Engels, «El desenvolvimiento del socialismo científico».)

«... En 1845 hemos decidido (Marx y Engels) entregarnos a las investigaciones necesarias para elaborar la explicación materialista de la historia, «descubierta por Marx». (Prefacio de «Ludwig Feuerbach», por Engels).

En una polémica contra Dühring, encontramos en Engels: «... Si Dühring quiere decir que todo el sistema económico de nuestros días es el resultado del antagonismo entre las clases, de la opresión... en ese caso repite verdades llegadas a ser lugares comunes desde la aparición del «Manifiesto Comunista» (redactado por Marx y Engels).

Refiriendo la historia de la evolución de su juventud, Engels dice ingenuamente: «Lo que es en extremo notable, es que nosotros no fuimos los únicos en descubrir la dialéctica materialista. El obrero José Dietzgen ha hecho el mismo descubrimiento... («Ludwig Feuerbach»). Después de semejante petulancia, parece que haya suficiente. Pero no; los adeptos de esos dos pensadores van mucho más le-

jos. Afirman que sus maestros fueron los primeros en aplicar el método dialéctico a las investigaciones y estudios históricos, económicos y sociales, gracias... a lo cual han encontrado la ley de la concentración capitalista—una especie de fatalismo—. Son también ellos quienes «han creado un partido socialista, el más «revolucionario» que la historia haya conocido» (la socialdemocracia). «Hay que estudiar el folleto de Engels: «Ludwig Feuerbach», porque es la exposición más completa de la filosofía de esos dos pensadores» (Plekhanoff, prefacio); es preciso que la humanidad se ocupe seriamente de los menores gestos y hechos de su juventud, porque «ellos son los primeros pasos del socialismo científico». («Neue Zeit», biografía de Engels).

Esas citas son bastante claras, pero hay más. Sabemos ahora que fueron Engels y Marx quienes descubrieron las leyes eternas de la vida social. ¿Nadie, antes de ellos, sospechaba siquiera la existencia de esas leyes? Nadie, nos afirman los socialdemócratas.

«Alemania—dice Bebel—ha tomado el papel de un guía en la lucha gigantesca del porvenir. Está incluso predestinada a ese papel por su desenvolvimiento y su posición geográfica... No es simple azar que sean alemanes quienes hayan descubierto la dinámica del desenvolvimiento de la sociedad actual, y hayan echado las bases científicas del socialismo. Entre esos alemanes, la primera plaza pertenece a Marx y Engels; después de ellos viene Lassalle, como organizador de la masa obrera.» («La Mujer», conclusión).

Esta admirable cita, de un carácter completamente socialdemocrático por su jactancia, nos enseña en fin sobre qué Marx y Engels fundaban su pretensión a una dictadura universal: Alemania está al frente de la humanidad; ellos son dos glorias de su país; por consiguiente, estaban por encima de la humanidad enteramente ignorante...

EL METODO DIALECTICO

Pero, ¿es cierto que la humanidad ignoraba, sea el método dialéctico, sea la idea de plusvalía? Vico, Volney y los enciclopedistas Augustin Thierry, Buckle, A. Blanqui, Quetelet y otros muchos, ¿no han tenido alguna idea de la influencia de los factores económicos sobre la historia de la humanidad? ¿Es

(1) Este ensayo tiene ya bastantes años: el lector lo advertirá. No ha perdido valor con el tiempo. Ha aumentado, con el tiempo, su valor: el lector lo advertirá también. Suprimido, por nosotros, lo que no tenía sentido sino en el tiempo en que fué escrito, si el lector cambia algunos términos—socialdemocracia por comunismo, por ejemplo—, y añade algunas citas, si quiere, de Lenin o de Stalin, que no tendrían más significación que las aportadas por el autor, ahí está el ensayo más valioso hoy que ayer, valioso para mientras haya marxismo—una metafísica mala, se ha escrito en otro lugar estos días—en el mundo.

que T. Rogers no ha escrito su gran obra: «Seis siglos de trabajo y de salario», y como resumen no ha publicado su volumen: «La interpretación económica de la historia»? Y si las verdades perseguidas por los hombres independientes, si la ciencia de los pensadores que no aspiraban a la dictadura, ni al papado, existía realmente antes de la entrada en escena de Marx y de Engels, ¿cómo hay que calificar a los autores de todas esas citas? Bebel, Bernstein, Kauésky, Plekhanoff, Engels, etcétera, ¿han escrito los pasajes citados por simple ignorancia, o bajo la influencia de móviles completamente extraños a las investigaciones científicas?

* * *

Por las citas precedentes, sabemos que la humanidad es deudora a Marx y a su amigo Engels de:

1. La aplicación del método dialéctico a las investigaciones sociológicas.
2. El descubrimiento de la plusvalía, ignorada por la ciencia antes de ellos.
3. La explicación materialista de la historia.
4. Y como coronamiento del edificio, la ley sobre la concentración del capital, «la expropiación del gran número de los capitalistas por el pequeño» («El Capital», página 342 de la edición francesa).

Ante todo, pido perdón a los obreros, sobre todo a los socialistas internacionalistas, por mi excursión involuntaria y poco atrayente en el dominio de las leyendas y de las pretensiones tituladas «científicas». Pero esta tarea se nos impone. Cuando, en nombre del socialismo científico, se predica en nuestros días la adoración del Estado todopoderoso, la autoridad, el orden, la disciplina, la subordinación y otras cualidades en honor en los cuarteles; cuando se ridiculiza la idea de emancipación, de manumisión y de solidaridad con la etiqueta de utopía, y cuando cada exposición de las ideas humanitarias y socialistas es tachada de ignorancia, es preciso darse cuenta de dónde se halla la verdad, buscar dónde se halla la verdad.

* * *

La ciencia, la gran ciencia de los naturalistas con sus sistemas de evolución, de transformismo y de materialismo monístico que tanto repugna a Engels, fué creada y se desarrolla según el método inductivo, y todos los grandes espíritus científicos ignoraron y aun condenaron el método dialéctico. Desafío a los socialdemócratas a nombrarme un solo sabio de nuestro tiempo que se haya servido del método dialéctico en las investigaciones científicas, a menos de que no fuese en la metafísica alemana.

¿Es que Lamarck, Geoffroy-Saint Hilaire, Lyell, Darwin, Haeckel, Helmholtz, Huxley y otros han elaborado la gran filosofía evolucionista según el método dialéctico?

Quetelet y J. S. Mill, Morgan y Buckle, Main y Taylor, H. Spencer, Guyau y Bain, ¿han hecho sus generalizaciones de sociología, de lógica, de ética y de filosofía moderna de otro modo que según el método inductivo? Quien conoce un poco la historia del desenvolvimiento de la ciencia moderna debe reconocer que todos los grandes espíritus han repudiado el método dialéctico.

«El método de generalización dialéctica de esos filósofos (metafísicos)—dice el profesor W. Wundt—, sobre el cual basaron la infalibilidad de su doctrina, nos aparece como una envoltura artificial y re-

pulsiva que corrompe toda idea.» Otra autoridad, una verdadera gloria de Alemania y de la humanidad, Goethe, no era tampoco favorable al método tan caro a Engels y a sus discípulos.

El espíritu científico de Goethe no podía, evidentemente, admitir este famoso método con el cual el pro y el contra son probados con igual facilidad. Comprendía que no hay más que un método de investigación: el método científico.

Se hace una hipótesis, se verifica por el método inductivo, y llega a ser teoría cuando la causa racional de las relaciones establecidas por inducción ha sido demostrada por el método deductivo.

Para colmo, el método dialéctico de razonamiento no es nuevo. Engels mismo dice en alguna parte que Descartes y Spinoza, Rousseau y Diderot, y el contemporáneo de Hegel, Carlos Fourier, se servían de él «admirablemente». Todos esos filósofos, sobre todo el último, han dedicado sus trabajos a investigaciones en los dominios de la filosofía social y del socialismo. ¿Cómo, pues, ha sucedido que Marx, Engels y el obrero alemán Dietzgen han sido obligados a descubrirlo de nuevo?

Que los diputados, filósofos y publicistas del socialismo científico lo expliquen a los ignorantes...

PLUSVALÍA Y UTOPISMO

Armados de ese método rechazado por la ciencia, los discípulos de la escuela reaccionaria y metafísica de Hegel han descubierto la plusvalía.

¿Qué es la plusvalía?

«Nos fué demostrado (por Marx)—dice Engels—que la forma fundamental de la producción capitalista y de la explotación del obrero es la apropiación de trabajo no pagado; es decir, el obrero recibe por su trabajo menos de lo que el patrono recibe al vender el producto». Veamos si es cierto que los socialistas y la economía política han ignorado, antes de la aparición de «El Capital», en 1867, que la riqueza de la burguesía es debida al trabajo no pagado.

Ya en el siglo XVIII encontramos definiciones muy exactas de esa parte retenida por el patrono del salario del trabajador.

«Los fisiócratas—dice H. Denis («Historia de los sistemas socialistas»)—designaban bien claramente la parte retenida por el patrono, el propietario y todos los explotadores. La llamaban, como Adam Smith, el «producto neto». Este gran fundador de la economía política demuestra incomparablemente mejor que Marx que «toda la riqueza es el producto del trabajo»; y jamás ha aprobado, desde el punto de vista moral, que el productor fuese así privado de su producto neto.

A principios del siglo XIX, S. de Sismondi, en su célebre obra «Nuevos Principios de Economía Política», ha demostrado que si se deducen los gastos de producción del valor de cambio de un producto, quedará un «excedente apropiado» por el capitalista. Este excedente del trabajo, Sismondi lo llama la «surplusvalía». Traducido al alemán, será el «mehrwerth» de Marx, es decir, la plusvalía del texto francés de «El Capital». La obra de Sismondi apareció en 1819, es decir, un año antes del nacimiento de Engels. Sismondi, aunque hombre de opinión avanzada y liberal, no era socialista, y esta definición de la surplusvalía fué hecha por él como resultado de investigaciones simplemente científicas.

* * *

Pero, ¡cuán superior fué la concepción de la plusvalía y de la verdadera causa de la miseria del pueblo en los socialistas de la época de Sismondi! Y sobre todo en Roberto Owen y su amigo William Thompson... Los farsantes del socialismo científico repiten, después de Engels, que Roberto Owen era un utopista, una especie de soñador iluminado. Es completamente falso. Ante todo, en Tomás Moro mismo, en este utopista clásico y autor de la «Utopía», no hay plaza para la fantasía. Uno de los más notables sabios de su época, amigo íntimo de Erasmo de Rotterdam, hombre de genio positivo, Tomás Moro fué el primero en indicar que en la sociedad, basada sobre el principio de la explotación y de la propiedad individual, hay apenas una quinta parte de la población que trabaja útilmente, y que si la humanidad supiera organizarse sobre el principio de la solidaridad, un «trabajo de seis horas» por día sería más que suficiente para crear el bienestar y la abundancia. Las gentes de buena fe han reconocido hace mucho tiempo que su obra es «el primer monumento del socialismo moderno».

Menos soñador, si es posible, fué el fundador del socialismo y del movimiento obrero del siglo XIX, Roberto Owen (1771-1858). Antes que nadie, concibió y estableció que, puesto que el saber humano es el resultado de las impresiones del medio exterior sobre los nervios, y que no hay ideas innatas o preconcebidas, el carácter del hombre debe ser también el resultado de las influencias del medio y de las condiciones sociales en las cuales el individuo nace y vive. «En ese caso—dice—, no es el hombre quien es responsable, sino la sociedad y las condiciones exteriores. Es preciso cambiar el orden social actual para aliviar los sufrimientos de la humanidad.» Y durante toda su larga vida trabajó por este cambio de las condiciones económicas. En sus talleres de New-Lanark, organizó para los obreros una existencia que, en nuestros días, sería considerada como feliz. Fundó los primeros jardines para la infancia y sostuvo a Bell y Lancaster en sus primeros pasos, así como a Fulton y su vapor. Llamó la atención, despertó la compasión de Ricardo, de Bentham y de muchos otros sobre la esclavitud de los niños y de las mujeres en las fábricas y provocó en 1802 la primera ley de legislación del trabajo. En 1815, cuando el obrero trabajaba catorce, dieciséis y dieciocho horas por día, organizó el comité de las diez horas, el cual, ayudado por hombres de corazón como Oastler, lord Ashley y otros, acabó por conducir en 1847, al voto de la ley de las diez horas.

Ateo, comunista y federalista, Roberto Owen propagaba la idea de que la sociedad «misma» debe organizar la producción, el consumo y la educación integral. El fué quien, en 1836, fundó la «Sociedad de todas las clases y de todas las naciones»—antesora de la Internacional—, en cuyas sesiones la palabra socialismo (pero no «científico») se empleó por primera vez. Al mismo tiempo, como medio de propaganda, organizó sociedades cooperativas y mercados libres de cambio con bonos de trabajo. «El trabajo—decía a los obreros, el 5 de diciembre de 1833—es la fuente de la riqueza y ésta podrá quedar en manos del obrero cuando los obreros se pongan de acuerdo para este efecto» Desplegó una actividad sobrehumana para crear este acuerdo, sobre todo en las Trade-Unions. En 1833, reclamaba

«ocho horas de trabajo y la fijación de un mínimo de salario». El mismo año, organizó la «Unión general de las clases productoras». En algunas semanas, ésta contaba más de 500.000 miembros, entre los cuales había obreros del campo y grupos de mujeres. Esto le permitió crear en 1834 la federación de todos los oficios con el título «Grand National Trade Union». Y realmente grande fué el movimiento. «La expansión del movimiento trade-unionista en 1830 y 1834, según las noticias que tenemos, sobrepasaba incluso el movimiento de 1871-1875», escribe S. Webb («History of Trade-Unionism»)

Este organizador, hombre incomparable en modestia, en sacrificio a la emancipación de los desheredados, este espíritu positivo, se ha querido hacer pasar por un soñador... ¿Y por quién? Por gentes que se dicen socialistas, que repiten algunas fórmulas, algunas reivindicaciones aisladas, fragmentos insignificantes de sus amplias concepciones socialistas, de su noble carrera de agitador...

Otro «utopista», conocido de Marx, un «owenista», William Thompson, en su obra «Social Science Inquiry», etc., (1824), explicó la plusvalía («surplus» en inglés) de una manera sorprendente. Después de haber establecido que «la riqueza es creada por el trabajo del obrero» (páginas 3-4), pregunta: «¿Por qué, en ese caso, el obrero no posee el producto entero sin ninguna reducción? (Página 32) Porque—responde—bajo la forma de «rent», beneficio, etcétera, se le arrebató su «surplus»...» En seguida plantea la siguiente cuestión: «Esta expropiación, ¿es aceptada voluntariamente, o impuesta por la fuerza? La fuerza brutal—responde—ha sido siempre empleada para arrancar a los pobres el producto de su trabajo. Toda la Historia nos demuestra esta verdad. Se llenarían de ejemplos millares de páginas... Si se admite esta retención de una parte del producto del trabajo («surplus») sin el consentimiento del productor..., se estará dispuesto a justificar la retención de no importa qué otra parte» (páginas 34-35). «Sin el empleo de la fuerza, el monopolio no podría existir» (página 106). «Tan largo tiempo como exista el capitalismo, la sociedad permanecerá en su estado patológico» (página 449). En su obra «Trabajo recompensado» (1826), Thompson enumera diferentes reformas propuestas, y dice que son todas paliativos, incluso el seguro y la pensión para los trabajadores. Aun el trade-unionismo no es, según él, una solución al problema social. Como amigo y discípulo de Owen, predica el comunismo autónomo.

«Trabajo libre, disfrute absoluto del producto del propio trabajo, y cambio voluntario», formula Thompson en la página 253.

Descubrir en 1845 el «surplus», tan claramente expuesto por Thompson en 1824, no era cosa muy difícil, sobre todo cuando se conocía la obra de Thompson, que Marx cita en su «Capital». De esta manera, a fe mía, me encargo yo de descubrir la ley de la gravitación, o la ley periódica de la química, o el equivalente mecánico del calor. Después, imitando siempre a Marx y a Engels, reclamaría mis derechos a la dictadura universal... Con tal que Charcot o Maudsley no me invitaran a practicar mi dictadura en un manicomio.

Para concluir, debo citar la opinión de Proudhon, que es tratado por Marx y sus muy científicos discípulos de sofista ignorante. Tanto peor para Marx si este «ignorante» formuló en 1845, con su habi-

tual franqueza, el «excedente» o la plusvalía de producción. En las «Contradicciones económicas», leemos:

«En la ciencia económica, lo hemos dicho después de Adam Smith, el punto de vista desde el cual todos los valores se comparan, es el trabajo (página 86)... En el sentido de la economía política, el principio de «que todo trabajo debe dejar un excedente», no es otra cosa que la consagración del derecho constitucional que hemos conquistado, con la revolución, de «robar al prójimo». (Página 91).

Proudhon tiene sobrada razón en decir que, en el fondo de las cosas, es el derecho de robar al prójimo, porque surplusvalía, plusvalía, excedente del trabajo, «surplus, mehrwerth», significan la misma cosa: la parte del valor del producto del trabajo apropiada por la burguesía. Sea cual fuere la denominación que se dé a esta parte del valor, origen de la acumulación capitalista, su acaparamiento es siempre en realidad un robo. Toda la sabiduría, todas las supuestas leyes del capitalismo se resumen como sigue:

1. Comprar la fuerza y la habilidad del obrero por menos de su valor.
2. Comprar el producto al productor al más bajo precio posible.
3. Revender el mismo producto al mismo productor al más alto precio posible.

Desde tiempo inmemorial, el pueblo ha comprendido la naturaleza del comercio y del capitalismo, pues desde la antigüedad los sabios griegos habían escogido el dios de los ladrones, Mercurio, como patrón del comercio.

Las explicaciones que acabo de dar, acaso resulten largas y enojosas para el lector. Pero, lo repito, es obligatorio para nosotros, los anarquistas, darnos cuenta de la supuesta ciencia de los que aspiran a la dictadura universal. Sabemos, ahora, a qué se reduce el valor del descubrimiento de la plusvalía. En cuanto al método dialéctico, tan admirablemente cultivado por los sofistas en tiempos de Sócrates (véase «Gorgias», de Platón), reconocemos muy gustosos que Marx y Engels se servían de él en todas sus especulaciones metafísicas.

Y justamente porque se servían de él sus investigaciones han conducido, como es fácil demostrar, a errores formidables.

LA SUPERSTICION FATALISTA SOBRE LA CONCENTRACION DEL CAPITAL

Cada época histórica, cada partido político, ha estado imbuído de tal o cual idea falsa y a menudo nociva, admitida sin embargo por todo el mundo como una evidencia. Hombres de gran capacidad y de gran talento sufrieron la influencia de semejantes ideas, lo mismo que los espíritus de segundo orden que aceptan las opiniones ajenas sin preocuparse de su valor. Y si, por azar, una de esas falsas apreciaciones viene a ser, después de discusión, formulada bajo una forma científica y filosófica, su dominación nefasta se extiende entonces a varias generaciones.

Hay una fórmula, una ley errónea, en la cual todos nosotros, los socialistas sin distinción de escuelas ni de fracciones, hemos tenido hasta el presente una fe ciega. Hablo de la ley de concentración del capital formulada por Marx y admitida por todos los escritores y oradores socialistas. En-

trad en una reunión pública, tomad cualquier publicación socialista: oiréis o leeréis que, según la ley específica del capital, éste se concentra en manos de un número de capitalistas cada vez más reducido, que las grandes fortunas se crean a expensas de las pequeñas, y que el gran capital aumenta por la expropiación de los pequeños capitales. Esta fórmula tan extendida es la base fundamental de la táctica parlamentaria de los socialistas de Estado. Con ella, la solución de la cuestión social, concebida por los grandes fundadores del socialismo moderno como una completa regeneración del individuo así como de la sociedad desde el punto de vista económico y moral, llega a ser muy simple y muy fácil... No hay ninguna necesidad de una lucha económica de cada día entre el explotador y el explotado; no hay ninguna necesidad de practicar desde hoy la solidaridad entre los hombres...: nada de eso. Basta que los obreros voten por los diputados que se dicen socialistas, que el número de éstos aumente hasta llegar a ser una mayoría en el Parlamento, y entonces se decretará un colectivismo o un comunismo de Estado, y todos los explotadores se someterán pacíficamente al voto del Parlamento. No intentarán ni la menor resistencia, porque su número, según la ley de concentración capitalista, habrá disminuido infinitamente.

¡Cuán bella y fácil perspectiva! ¡Es encantador! Sin esfuerzo, sin sufrimiento, una ley fatal nos prepara un porvenir de felicidad. ¡Es tan atrayente considerar las dificultades de un problema arduo a través de colores risueños, sobre todo cuando se está ilusionado hasta el punto de tener la profunda convicción de que la ciencia misma, y la filosofía moderna, nos enseñan esa verdad tan consoladora! Y justamente esa supuesta ley presenta, en la exposición de Marx, todos los atributos de una verdad absoluta de la ciencia y de la filosofía modernas.

«La apropiación capitalista, conforme al modo de producción capitalista, constituye la primera negación de esa propiedad privada que no es sino el corolario del trabajo independiente e individual. Pero la producción capitalista engendra ella misma su propia «negación con la fatalidad que preside a las metamorfosis de la naturaleza». Es la negación de la negación...» («Triada» absurda de la dialéctica metafísica). «La expropiación se realiza por el juego de las leyes immanentes de la producción capitalista, «las cuales conducen a la concentración de los capitales». Correlativamente a esta centralización, «a la expropiación del gran número de capitales por el pequeño», etc... (En el texto inglés publicado por Engels después de la muerte de Marx, hay esta frase: «Un capitalista mata a muchos capitalistas»). A medida que «disminuye» el número de los potentados del capital «que usurpan y monopolizan» todas las ventajas de este período de evolución social, aumenta la miseria». («El Capital», página 342 de la edición francesa).

Sí, la miseria aumenta, pero no en la burguesía, no en los pequeños capitalistas, sino en los obreros, en los productores.

Desde la publicación de «El Capital», han transcurrido muchos años; desde que Marx formuló esa ley que debe obrar «con la fatalidad que preside a las metamorfosis de la naturaleza», muchos años han transcurrido. Según toda probabilidad, la ley debería ser justificada al menos por algún fenómeno.

meno económico. Durante ese tiempo, la producción y el cambio han tomado un impulso inaudito; inmensas fortunas privadas, miles de millones han surgido; compañías colosales se han desarrollado...; según esa ley, sería indispensable que el número de los pequeños capitalistas hubiera disminuido. En todo caso, «ningún aumento en su número debería haber tenido lugar...» ¿No es cierto? Tratemos de ver lo que nos dice la estadística de Inglaterra. Me limito a este país, porque es célebre como país de producción capitalista por excelencia, y porque Marx mismo basaba todas sus especulaciones dialécticas sobre el análisis de la vida económica de Inglaterra, sin tener en cuenta el resto de la tierra.

Del examen de esa estadística resulta una comprobación que apenas concuerda con la supuesta ley. Muy al contrario.

Ni el número de los «potentados» del capital, ni el de los pequeños capitalistas ha disminuido. El número de los últimos ha aumentado mucho más de prisa que el de los primeros. En tanto que entre los ricos encontramos un aumento de treinta por cien, en la pequeña burguesía el aumento es de setenta y siete por cien. Eso quiere decir que mientras los adormecedores hacían dormir al pueblo cantándole que el número de sus explotadores disminuía, en realidad este «número» aumentaba, tan bien que ha «triplicado» desde 1850 a nuestros días. ¿Nos hemos engañado, pues, sobre el efecto de esta ley de la metafísica alemana, sobre esta ley «de expropiación del gran número de los capitalistas por el pequeño?» ¿Cómo ha sucedido que una ley que obra «con la fatalidad que preside a las metamorfosis de la naturaleza» se manifieste en la vida real por resultados enteramente contrarios a sus prescripciones?

Simplemente porque una ley semejante no ha existido jamás. El error proviene de la influencia nefasta ejercida por la metafísica hegeliana con la ayuda del método dialéctico patrocinado por Marx y Engels.

EL PAPEL DEL ESTADO EN LA ECONOMÍA SOCIAL

Si la ley de la concentración capitalista apartó a muchos socialistas de la lucha económica y empujó a las masas exclusivamente hacia la agitación electoral, ello fué un mal, pero un mal parcial. En Alemania, por ejemplo, donde el partido socialdemócrata se jactaba de un éxito inaudito, las condiciones del trabajo eran muy inferiores no sólo a las de Inglaterra, sino a las de Francia. Sin embargo, el mal fué parcial, porque la mayoría de los trabajadores, instintivamente, se atiene a la lucha económica, por las huelgas. Pero si asistimos en nuestros días a un desarrollo nefasto de la omnipotencia del Estado, que lo centraliza todo, paraliza las fuerzas productivas y la vida intelectual, encadena la población europea y devora los pueblos por sus millones de funcionarios y sus ejércitos permanentes, y si sobre todo la masa popular se somete al despotismo de no importa qué autoridad, la responsabilidad incumbe en gran parte a la escuela social-metafísica-autoritaria y democrática alemana.

Antes de que la doctrina socialdemocrática tomara un desarrollo importante, todos los espíritus

independientes, tanto en la burguesía como en el pueblo, trataban de disminuir la influencia del Estado en la vida social, de reducir el número de sus funcionarios y de aligerar su responsabilidad financiera. Bajo la influencia de la revolución en América del Norte y de la fundación de los Estados Unidos, las ideas de autonomía y de federalismo comenzaron a ganar las simpatías de las masas. Los políticos liberales, lo mismo que los socialistas antes de 1848, eran todos partidarios de la plena autonomía de los grupos productivos. Luis Blanc mismo, ese admirador de los jacobinos de la Convención y de su divisa: «República una e indivisible», reconocía en su proyecto de «organización del trabajo», a propósito de los «talleres nacionales», que, «una vez organizado el crédito de los pobres, el Estado no tendría ya ningún derecho a inmiscuirse en la vida autónoma de las asociaciones». Pero habiéndose puesto la socialdemocracia a predicar que es preciso dejar al Estado absorberlo todo, centralizarlo todo, y que un buen día, en lugar de los Hohenzollern y de Bismarck, serán los Liebknecht, los Engels y los Bebel quienes, apoyados por el ejército del trabajo, nos organizarán un paraíso terrestre, toda idea de autonomía es puesta en ridículo, el federalismo fué perseguido en la Internacional, y Liebknecht declaró con un orgullo en extremo risible: «Yo soy adversario de toda república federativa.»

Conocemos ya suficientemente su teoría fundamental en economía. Veamos brevemente si su amor por el Estado está mejor justificado que su fatalismo económico...

Todo el mundo sabe que cada acontecimiento de la vida social y orgánica va acompañado de un gasto de fuerza. Si los gastos de una empresa superan los beneficios, los hombres de buen sentido la abandonan. Sucede lo mismo en la vida social: una institución nociva acaba siempre por ser rechazada. En tiempo de nuestros padres, cuando la metafísica alemana con sus leyes y sus hipótesis caprichosas no había aún invadido el socialismo, todo el mundo se sublevaba contra los gastos inútiles del Estado, contra la carga abrumadora del impuesto. ¿Y qué tomaba entonces, comparado con lo que toma ahora...?

De ordinario, se declama mucho contra la explotación realizada por los más pequeños empresarios privados y al mismo tiempo se canta la gloria y los beneficios del Estado, ese Moloch de los tiempos modernos; se le sacrifica el individuo, el bienestar, la libertad y el honor de todos. Pero este fetiche impone sus propias condiciones, sus necesidades a las masas subyugadas. Y, cualquiera que sea la forma del gobierno, agota las fuerzas productivas y la vida social de una nación. Una de las necesidades más inmorales del Estado—sea bajo la monarquía despótica o constitucional, sea bajo la república—es la de aumentar el número de sus funcionarios, es decir, la de aumentar el número de los parásitos que viven a costa del obrero...

¡Y se encomia el Estado, que se cree poder conquistar!

Pero, ¿habéis observado que el Estado no sólo representa el papel de protector de la explotación capitalista, sino que él mismo contribuye directamente en cuanto a una tercera parte a esta explo-

tación? ¡Y se predica al pueblo que es preciso dejar al Estado un monopolio absoluto en la vida económica!...

¿Qué diríais, lectores, si yo os aconsejara, para la solución de la cuestión social, dejar a los capitalistas la plena libertad de arruinar al pueblo, someterlos con júbilo a esta miseria y al deshonor que ellos le imponen? ¿Qué pensaríais de mi sinceridad, si os predicara la sumisión y la esclavitud so pretexto de que un buen día todas las riquezas acumuladas y despilfarradas por vuestros opresores podrán, gracias al milagro de una ley caprichosa, llegar a ser la posesión de vuestros biznietos...?

Tal es justamente el caso de esos buenos señores que os cantan la beneficencia del Estado, sin querer darse cuenta de su explotación en la economía de la vida social.

LA EXPLICACION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Conocemos ya el valor de tres de los «grandes descubrimientos» que Engels atribuyó a Marx y se atribuyó a sí mismo indirectamente; conocemos también el papel de explotador y de opresor adjudicado al Estado, tan caro a los discípulos de Engels. Queda por estudiar el cuarto de esos descubrimientos, el de «la explicación materialista de la historia». Escuchemos la definición que ha hecho de ella Engels:

«La concepción materialista de la historia se basa en esta idea: la producción y el cambio de los productos, valores, etc., forman el fundamento de toda organización social; en cada sociedad humana, el reparto de las riquezas y la formación de las clases o de los estados en la sociedad son el resultado del modo de producción y de cambio practicado por la sociedad.»

La idea misma, salvo alguna exageración en la afirmación, es justa: el modo de producción nos indica el estado de la cultura y de la civilización de una sociedad de un período histórico. Pero eso era conocido mucho antes de 1845 y aun antes del 28 de noviembre de 1820, día del nacimiento de Engels. Sólo que se llamaba a eso el papel, la influencia de los factores económicos en la historia. Mas el conjunto de los factores económicos, que nosotros llamamos economismo, no es aún el materialismo. El modo de producción es solamente «un» factor o más bien un elemento entre otros muchos que sirven a las generalizaciones evolucionistas, conocidas bajo el nombre de doctrinas materialistas. La parte no puede contener el todo; el economismo no constituye la doctrina materialista. Conocemos muchos autores que admitían la influencia de las condiciones y de las relaciones económicas en el desenvolvimiento de la humanidad y que, al mismo tiempo, eran no solamente idealistas y metafísicos, sino deístas perfectos, cristianos fervientes. Ahí está Guizot, que trazaba la historia del antagonismo de las clases en Inglaterra en el siglo XVII y que era beato como un trapense. Ahí está Niebuhr, el gran fundador de la escuela histórica alemana, de la que Mommsen es uno de los más brillantes representantes. Niebuhr, también a principios del siglo XIX, declaró que la leyenda de Tito Livio sobre el origen de Roma debe ser rechazada y que es preciso estudiar la historia según las condiciones y las instituciones económicas y sociales del pueblo romano. De ahí arrancan los estudios clásicos sobre la legislación agraria de Licinius Stolon y de los

Gracos; de ahí arrancan las investigaciones minuciosas de Mommsen... Y Niebuhr, Mommsen y toda la escuela alemana estaban muy lejos del materialismo...

Aun si remontamos hasta el primer historiador que ha indicado la influencia de las condiciones cósmicas y económicas en el progreso y el desenvolvimiento de la humanidad, si vamos a consultar a Vico (1668-1744), y su traductor francés Michelet, que, a su vez, en sus investigaciones sobre el origen del derecho francés, insistía sobre el estado económico de la nación, encontramos que no hacen mención alguna del materialismo. Adam Smith, otro hombre de genio, fundador de la economía política, el que dió en 1776 estas dos fórmulas fundamentales: a) el trabajo es la única fuente de la riqueza social; b) el aumento de las riquezas depende de las condiciones económicas y sociales del trabajo y de la relación entre el número de los productores y el de los no productores, jamás—modo filósofo—ha aspirado al materialismo. Otro economista, A. Blanqui, menos profundo y menos original que Adam Smith, formuló, en 1825, como sigue, el papel de los elementos económicos en la historia:

«No tardé en darme cuenta de que existían entre esas dos ciencias (la historia y la economía política) relaciones de tal modo íntimas que no era posible estudiarlas una sin la otra, ni profundizarlas separadamente... La primera suministra los hechos; «la segunda explica las causas de ellos...» Seguí paso a paso los grandes acontecimientos...; no ha habido jamás sino dos partidos frente a frente: el de las gentes que quieren vivir de su trabajo y el de las gentes que quieren vivir del trabajo ajeno... Patriotas y plebeyos, esclavos y libertos, güelfos y gibelinos, rojos y blancos, caballeros y pecheros, liberales y serviles, no son sino una variedad de la misma especie.»

La economía política «explica» las causas de los acontecimientos históricos, dice Blanqui; sus contemporáneos Mignet, Agustín Thierry, etc., dicen lo mismo. En Inglaterra, J. S. Mill, en su análisis del primer volumen de la «Historia de Francia», de Michelet, al hacer la clasificación de las escuelas históricas, define, con su habitual lucidez, que la historia, como ciencia moderna, se ocupa de las causas y de las leyes sociales y cósmicas que rigen el desenvolvimiento de la humanidad («Disertations et Discussions»). H. T. Buckle, en la bella tentativa que hizo de contar la influencia de las leyes cósmicas, de las condiciones sociales y aun del alimento en la historia, dice que «la acumulación de la riqueza es uno de los primeros factores, y, bajo muchos aspectos, uno de los más importantes». (Página 38. Véanse también páginas 48 y 50 a 53). Un contemporáneo de Marx y Engels, pero que los desconocía completamente, T. Rogers, el autor de la gran obra «Seis siglos de trabajo y de salario», publicó un volumen sobre la «Interpretación económica de la historia», en el que analiza toda la historia de Inglaterra desde el punto de vista económico. ¿Puede aplicarse el epíteto de materialista a ninguno de esos sabios de nacionalidades diferentes? Ciertamente, no. Fueron sabios, investigadores de la verdad; aplicaron el método de las investigaciones científicas al estudio de la historia y no pudieron dar a los resultados de sus trabajos sino el nombre de explicación económica de la historia.

¿Cómo ha sucedido, pues, que Engels, que escribía especialmente para los obreros, a los que aplasta un trabajo incesante y que no tienen ni el tiempo ni los medios de comprobar sus asertos, cómo ha sucedido que Engels llamara «materialismo» a lo que los sabios llamaban economismo? ¿Por qué, en lugar de decir a los obreros: «Amigos míos la ciencia «entera» demuestra que el bienestar y el desenvolvimiento del género humano es creado por vuestro trabajo, que el porvenir de la Humanidad depende de vuestra dicha y de las condiciones favorables a vuestra actividad productora (Adam Smith), que, por consiguiente, es obligatorio para la clase obrera destruir «lo más pronto posible» la organización del Estado y de las clases explotadoras y opresivas...», por qué, pregunto, en lugar de hacer una exposición científica, ha contado semejantes historias a las buenas y honestas gentes que le creen bajo palabra? ¿Y qué resultado se obtiene con este método más que extraño? Así es como los políticos activos, hombres sin escrúpulos, a los que su ignorancia completa hace incapaces del menor trabajo intelectual, aprenden de memoria dos pequeños folletos de Engels y una vulgarización de Marx, y después presumen de hombres de ciencia. Una vez enviados al Parlamento por los obreros engañados en su buena fe, declaran que jamás antes de ellos el socialismo ha sido representado en el Parlamento... ¡Como si nunca hubieran existido L. Blanc, Proudhon y otros!

Pero, ¡qué decepción para las gentes honestas al aprender más tarde la mixtificación de que han sido víctimas!

Me acuerdo de una discusión con un socialdemócrata, joven que poseía una buena instrucción y que había leído mucho, pero que, desgraciadamente, desde hacía algunos años estaba completamente sumido en la lectura de los folletos y publicaciones mediocres del partido, publicaciones «censuradas» por Engels y por Auer. Mi interlocutor me había leído con aire triunfal, como una cosa enteramente nueva y completamente «materialista», un pasaje de la polémica de Engels con el profesor Dühring:

«Salida de un origen animal, la Humanidad ha aparecido en la Historia en un estado semianimal: salvajes impotentes ante la Naturaleza, sin ninguna idea de su propia fuerza y de sus capacidades, los hombres eran pobres y miserables como los animales, y no producían más que éstos.»

En lugar de responder, tomé las «Ruinas», de Volney, y leí:

«En su origen, el hombre, formado desnudo de cuerpo y de espíritu, se encontró arrojado al azar sobre la tierra confusa y salvaje: semejante a los demás animales, sin experiencia del pasado, sin previsión del porvenir, erró en el seno de los bosques, guiado solamente y gobernado por las afecciones de su naturaleza; por el dolor del hambre fué conducido a los alimentos...; por las intemperies del aire deseó cubrir su cuerpo, y se hizo vestidos; por el atractivo de un placer potente, se acercó a un sér semejante a él y perpetuó la especie.» («Les Ruines», Paris, l'an VII de la République.)

Era de ver la decepción del joven...

Si en Volney faltan las dos palabras «salido de la animalidad», es porque la obra de Darwin apareció en 1859, y Engels, aunque, como veremos después, opuesto al materialismo de los naturalistas,

para hacerse leer, admite la descendencia del hombre probada por ellos. Aparte eso, se creería que Engels haya copiado a Volney... Pero, ¿es que Volney fué el iniciador de las ideas citadas? De ningún modo. Espíritu esclarecido y de un talento literario singular, propagó las ideas de «su tiempo», y si cito a Volney y a Blanqui es para probar que la explicación económica no era, desde principios del siglo XIX, una concepción conocida solamente de los hombres de un genio excepcional, sino que, al contrario, era una doctrina adoptada por todas las personas ilustradas. Y si Engels creyó que asimilándose las ideas elaboradas y difundidas desde hacía mucho tiempo entre las gentes ilustradas, y cambiando su nombre, se convertía en un bienhechor de la Humanidad, se equivocó extraordinariamente. La gloria del descubrimiento no pertenece menos a Vico y a los Enciclopedistas, a Adam Smith y a los filósofos ingleses, a Niebuhr y a la brillante escuela histórica alemana...

La ciencia no es culpable de que Engels haya hecho una mescolanza de diversas cosas, de que haya amalgamado la metafísica con la ciencia, el materialismo con el economismo, ni de que ese presunto personaje se pronuncie contra el materialismo de los naturalistas, el único que la ciencia afirma... Porque, por inverosímil que sea, el hecho existe, y los obreros alemanes, que han tenido la desgracia de leer los folletos de Engels, están persuadidos de que la metafísica de Hegel es la ciencia, con sus sistemas de transformismo, de evolución y de monismo, mientras que la ciencia inductiva de Bacon, de Locke, de Lamarck, de Darwin y de Helmholtz no es sino metafísica. La ciencia designaba bajo el nombre de metafísica, una anti-gualla escolástica que predica la absurdidad de que la Naturaleza y todo lo que nos rodea no es otra cosa que un reflejo de nuestras ideas innatas, y que para conocer el mundo físico es preciso estudiar no la Naturaleza, sino los hechos y los fenómenos sobrenaturales del espíritu; de ahí proviene la palabra metafísica («méta physika»), por encima de la física, de la Naturaleza; y sea dicho esto para ilustración de los «cientistas».

El golpe mortal a esa estupidez teológica y sobrenatural fué dado por Bacon y Locke, por Voltaire y los Enciclopedistas, por toda la filosofía inglesa. Estos gloriosos precursores de la ciencia de nuestro tiempo han establecido que nuestro saber, nuestras ideas, son el resultado de la observación y del estudio de la Naturaleza, y que, por consiguiente, es preciso estudiar la Naturaleza y sus fenómenos en sus manifestaciones y en su origen según el método inductivo... ¿Sabéis lo que enseñó Engels a los obreros?

«Transportado a la filosofía por Bacon y Locke, este método (concepción inductiva de la Naturaleza) produjo la pobreza intelectual bien característica de los últimos siglos (?), y creó el método del razonamiento metafísico.»

Esa afirmación de Engels, más esta otra, igualmente suya, de que las doctrinas evolucionistas y transformistas, es decir, la ciencia de los naturalistas, se derivan de la filosofía de Hegel, no son ni más ni menos que errores flagrantes y contrarios a toda la terminología científica. Es Marx mismo quien le da un mentís solemne:

«Denunciada y destruida por el materialismo francés, la metafísica del siglo XVII ha tenido su desquite y su restauración en la filosofía especu-

lativa alemana del siglo XIX. Desde que «Hégel ha fundado su imperio metafísico universal», los ataques contra la teología, análogos a los del siglo XVII, se han renovado y son dirigidos en general contra toda la filosofía especulativa, contra toda la metafísica.» (K. Marx, «Sobre el materialismo francés en el siglo XVIII».)

La ciencia no es tampoco culpable de que Engels, sumido en las absurdidades metafísicas, creyera, hasta 1842, que el Mundo, que la Naturaleza, la bella Naturaleza viviente y vivificante, era una expresión de sus ideas barrocas. Porque a esta creencia metafísica de que todo lo que veía o leía debía ser un reflejo de sus propias ideas, es a la que hay que atribuir su extraña manía de reclamar la paternidad de las ideas y sistemas elaborados por la ciencia mucho tiempo antes de su nacimiento.

No podríamos explicar de otro modo sus pretensiones ridículas, sus exposiciones tan poco «científicas». ¿Hay que suponer que no sospechaba siquiera la existencia de toda esa literatura histórica? En ese caso... ¡qué extraño «jefe» de la ciencia de un partido científico...! Un ejemplo mostrará

su manera de obrar: Ignoraba completamente que la idea principal de la doctrina ateísta de Feuerbach—la de que el hombre divinizó su propia naturaleza humana en sus dioses—era un lugar común entre los filósofos y los publicistas franceses más de medio siglo antes de la publicación de la obra de Feuerbach. En las «Ruinas», de Volney, leemos: «... Así como el mundo de que forma parte, el hombre es regido por leyes naturales, regulares en su curso, consecuentes en sus efectos, inmutables en su esencia (página 39). «... No es Dios quien ha hecho al hombre a su imagen; es el hombre quien ha hecho a Dios a la suya»; le ha dado su espíritu, lo ha revestido de sus inclinaciones, le ha prestado sus juicios.» (Página 85.)

Engels sabía todo eso, se dirá. Admitámoslo. Pero, en ese caso, ¿por qué ha desplegado tanta mala fe y se ha esforzado en crear una confusión más que deplorable en la conciencia del proletariado? ¿Y con qué fin desviaba la opinión del lector? Ciertamente, no en provecho del socialismo.

W. TCHERKESOFF



LAS CONDICIONES DEL PROGRESO



A palabra civilización se entiende en dos sentidos bastante diferentes. El historiador habla de las civilizaciones como de hechos reales que se trata solamente de describir; el filósofo habla de la civilización como de un ideal del que estamos más o menos alejados. Describir una civilización es describir el estado de un país o de un pueblo dados en un momento dado; esta descripción, para ser completa, debe pasar revista a las condiciones de vida materiales, al régimen político, a las costumbres, a las ciencias, a las artes, finalmente a las religiones y a las filosofías. Conocer la civilización ateniense de la época de Pericles es saber cómo vivían entonces los atenienses, lo que hacían y lo que pensaban. Esta descripción es objetiva; el historiador se contenta con consignar que los atenienses tenían esclavos, que sus costumbres eran en ciertos puntos muy diferentes de las nuestras, que amaban las artes, que su religión era politeísta y su filosofía racionalista. La Historia no dice que eso estaba bien o mal, sino solamente que eso era así. Sin embargo, el historiador no puede abstenerse de decir que a partir del siglo III se asiste a una decadencia de la civilización ateniense. En eso se coloca en el punto de vista del filósofo. Porque, para hablar de los progresos de una civilización o de su decadencia, hay que representarse cierto tipo ideal de civilización al cual los tipos reales se aproximan más o menos. Para saber cuáles son las condiciones del progreso, es menester ante todo definir el ideal por lo que toca al cual se juzga toda civilización dada y buscar después por qué medios se puede alcanzar ese ideal.

Por su etimología, el término civilización evoca la idea de vida en sociedad. Se opone en efecto de buena gana el civilizado al salvaje considerando que el salvaje es un sér insociable. Del mismo modo, cuando se dice de alguien: «Era un salvaje, pero se ha civilizado un poco», se entiende por esas palabras que se ha hecho menos huraño con sus semejantes, que se ha hecho capaz de vivir en sociedad. La noción de civilización implica, pues, la idea de cierto orden social en que el hombre sea un amigo para el hombre. En la idea de un hombre civilizado hay siempre un matiz de amistad, de reconocimiento del semejante. El salvaje, el bárbaro, es el que no respeta a sus semejantes, el que no los ama. El civilizado, al contrario, sabe conducirse con respecto a los demás, ser justo con ellos y aun caritativo, porque la justicia es el respeto y la caridad el amor de las personas. El salvaje, por otra parte, es el bruto, es decir, el hombre en estado tosco, en estado animal. En este sentido, civilizado es sinónimo de evolucionado. Se puede decir que el civilizado es más hombre que el salvaje, que realiza mejor el ideal humano. Es lo que confirma el sentido derivado de la palabra «bárbaro»: bárbaro, que es lo contrario de civilizado, es sinónimo de inhumano. Curiace, en Corneille, sabe decir a Horacio que su firmeza «tiene un poco

del bárbaro» y dar gracias a los dioses «de no ser romano... Para conservar aún algo de humano».

Vemos, pues, aparecer dos elementos en la idea de civilización: un ideal de vida en sociedad y un ideal de humanidad. De donde se podría obtener la definición general de que la civilización es un estado ideal de las relaciones humanas en el cual cada hombre podría realizarse tan plenamente como es posible. Hay que ver bien, en efecto, que el ideal humano está ligado a cierta forma de vida social. «Como el brezo ha sido siempre landa—decía Agassiz—, el hombre ha sido siempre sociedad.» No se puede formar la idea de un hombre que no viviera en sociedad con ninguno de sus semejantes. Y Augusto Comte ha mostrado perfectamente cómo sólo la vida social permite al hombre ser otra cosa que un animal. Sin duda, se puede decir en cierto sentido, con Alain, que «es siempre en el individuo donde la humanidad se encuentra, siempre en la sociedad donde se encuentra la barbarie», pero hay que decir también que sin la sociedad el individuo no se elevaría por encima de la animalidad. Se trata, pues, de saber en qué condiciones los hombres llegarán a vivir entre ellos de tal modo que cada uno pueda desenvolverse libre y completamente y alcanzar esa felicidad que solamente da un sentido a la vida.

Parece ante todo evidente que este problema es el problema político por excelencia. Las condiciones de vida del hombre moderno dependen esencialmente, en efecto, de la estructura política del país en el cual vive. Su trabajo, sus asuetos, su vivienda misma, dependen de leyes que son políticas. En la medida en que la guerra depende de lo político, los estadistas tienen poder hasta sobre nuestra vida. Por eso no es sorprendente ver que los hombres se apasionen por la política y que algunos esperen de ella todos los progresos posibles. Es una idea común en nuestros días que la felicidad o la desgracia de los hombres dependen únicamente del régimen político. Tal régimen sería más humano que tal otro, es decir, permitiría mejor al hombre ser él mismo. Y, en cierto sentido, eso es cierto. Allí donde reina un terror policiaco, la humanidad se realiza mal. Allí donde la vida del Estado está por entero en manos de algunos privilegiados que explotan a sus semejantes y se nutren de su miseria, la humanidad se realiza también mal. Hace falta cierto clima político de justicia y de libertad para que el hombre viva con arreglo a su naturaleza propia, para que realice las posibilidades que existen en él. Nadie, pues, tiene el derecho de desinteresarse de la política, porque los problemas políticos no podrían ser indiferentes al hombre.

Sin embargo, sería un error creer que de la política dependen todo nuestro bien y todo nuestro mal, y que bastaría un cambio en el orden político para hacer de la tierra un paraíso. Muchos hombres lo creen porque algunos hombres—los políticos—tienen gran interés en hacérselo creer. Pero el poder de la política, en lo que toca al progreso real, es menos importante de lo que se imagina.

Los estadistas pueden hacer mucho mal, pero todo el bien de que son capaces consiste solamente en no hacer todo el mal que pueden. La acción política es esencialmente negativa. Por la política se pueden suprimir obstáculos que impiden el progreso humano; mejorando las condiciones del trabajo, dando a los ciudadanos la posibilidad de comer, de vivir en viviendas confortables, etc., se liberta el hombre. Pero eso no basta para que el hombre sea otra cosa que un animal. Un mal régimen político puede impedir todo progreso de la Humanidad; un buen régimen político no basta para asegurar ese progreso. Es lo que quería decir Saint-Exupéry cuando escribía al final de «Terre des Hommes»: «Lo que me atormenta, las sopas populares no lo curan. Lo que me atormenta no son ni esos vacíos, ni esas jorobas, ni esa fealdad. Es un poco, en cada uno de esos hombres, Mozart asesinado»; y cuando concluía: «Sólo el Espíritu, si sopla sobre la arcilla, puede crear el Hombre.»

El progreso, en efecto, es esencialmente el progreso del espíritu, como ha mostrado Brunshwicz en su bella obra «Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale» o en «Les Ages de l'intelligence». Pero eso no significa, como se tiene tendencia a creerlo a menudo, que el progreso humano se confunda con el progreso científico, que el hombre realiza tanto mejor su vocación cuanto más sabio es. En el siglo XIX se han fundado muchas esperanzas en la ciencia. Augusto Comte creía que el estado científico o positivo representaba el último estadio de la evolución de la Humanidad. La ciencia, según él, debía libertarnos de las utopías, de la supersticiones y del fanatismo. Otros han pensado que los progresos técnicos engendrados por la ciencia mejorarían necesariamente la suerte de la Humanidad. Pero, como Valéry notaba ya al día siguiente de la primera guerra mundial, la ciencia es «atacada mortalmente en sus ambiciones morales, y como deshonrada por la crueldad de sus aplicaciones». Sin duda se puede decir siempre que no hay que hacer a la ciencia responsable de las aplicaciones que hombres inconscientes o criminales pueden hacer de ella. Es evidente, sin embargo, que el desenvolvimiento de la ciencia no es suficiente para asegurar el progreso humano y que, como Rousseau observaba, «podemos ser hombres sin ser sabios».

¿De dónde puede venir la salvación, o, para emplear términos más «laicos», de qué depende el progreso real? Se encontraría en todos los grandes filósofos: en Platón, en Descartes, en Kant y aun en Augusto Comte, una misma respuesta a esta pregunta: no hay otro progreso para el hombre que el que consiste en mejorarse uno mismo, es decir, en cultivarse. «El hombre—decía Saint-Jacques—es un esbozo de criatura»; lo que quiere decir que el hombre no es hombre por naturaleza, sino que tiene que suministrar un esfuerzo constante para ser un hombre y aun que no es hombre sino por este esfuerzo. El hombre recae hasta el animal en cuanto se abandona. Por las necesidades biológicas, por las presiones sociales somos perpetuamente conducidos al estado salvaje. «La barbarie—dice Alain—nos sigue siempre como nuestra obra.» Perpetuamente, pues, nos es preciso luchar para salvarnos de la animalidad y elevarnos al nivel humano. La expresión corriente «educar a los niños» está llena de sentido. Se trata siempre, en efecto, de enseñar a los niños a ser hom-

bres verdaderos. Y en sí mismo, a cada instante, es preciso crear la humanidad. Tal es el progreso, y la civilización a la cual aspiran los hombres no es otra cosa que esa «república de los fines» de que habla Kant, es decir, una comunidad de hombres que serían verdaderamente hombres.

En otros términos, la noción de progreso se confunde con la noción de cultura. Hay que cultivar el espíritu como se cultiva el cuerpo, y al fin de esta cultura es donde se encuentra una civilización verdaderamente humana. Se ve por ahí cuál puede ser el papel de la ciencia, papel de medio y no de fin, para el hombre que quiere cultivarse. Porque, como notaba ya, muy justamente, la «Logique de Port-Royal», «nos servimos de la razón como de un instrumento para adquirir las ciencias, y deberíamos servirnos, al contrario, de las ciencias como de un instrumento para perfeccionar la razón». Lo importante no es poseer un saber muy extenso, sino formar por el saber el juicio. Descartes se complacía así en las matemáticas porque le parecían un excelente medio para aprender a pensar justamente y, por lo tanto, a obrar bien. En el mismo sentido, Kant decía que «los alumnos deben ir a la escuela no para aprender pensamientos, sino para aprender a pensar y a conducirse». Las ideas de civilización, de progreso, de cultura y de educación están, pues, estrechamente ligadas. Solamente con la educación se puede contar para hacer del hombre, según una expresión de Jean Guéhenno, «una bestia inteligente y buena». Lo que Alain escribía en «La Lumière» del 21 de diciembre de 1935 es todavía cierto hoy: «Ved cómo los Caifás y los Pilatos miran del lado de las cunas. Ya hacen resonar el canto de guerra; ya lanzan por todas las cajas que hablan los horribles lugares comunes que anuncian todos los males y, mucho más, los justifican. Las Sorbonas, las Iglesias, los Templos, las Sinagogas preparan sus silogismos no menos mortíferos que los cañones. Los mariscales ofrecen un pequeño sable, con la promesa de un galón de hilo y de una pierna de caoba. No veo sino un recurso; lo veo en algunos millares de maestros, injuriados todos los días por Pilatos y Caifás, y que ni siquiera hacen atención a ello, cuidadosos solamente de no dejar entrar en el tierno cerebro los pensamientos de viejos que, desde tantos siglos, hacen abortar el hombre.»

Se dirá, sin duda, que el problema de la educación es un problema político, y que hay que comenzar por cambiar el régimen si se quiere cambiar la educación. Pero no es, en modo alguno, seguro que la educación, tal como se da hoy en Francia, por ejemplo, sea tan mala y deba ser cambiada radicalmente. Nuestra enseñanza está bastante bien constituida para «formar los tiernos cerebros», aunque no lo consiga siempre. El peligro está más bien en esos proyectos de reforma que querrian substituir la enseñanza tradicional, bajo pretexto de que es inútil, por una enseñanza técnica, profesional, que tendería ante todo a poner a los niños en condiciones de ejercer un oficio lo más rápidamente posible y con el mejor rendimiento posible. Es tratar al hombre como un medio y no como fin considerarle, ante todo, en tanto que instrumento de producción. La Humanidad está perdida si nos cuidamos menos de despertar la razón de los niños que de enseñarles un oficio. Esos soldados españoles de que habla Saint-Exupéry, en «Terre des Hommes», estaban en el

camino recto cuando se limpiaban de su barro, bajo los proyectiles, a quinientos metros de las trincheras, para ir a escuchar a un cabo que enseñaba la Botánica: «Fruncian las cejas, apretaban los dientes, no comprendían gran cosa de la lección, pero se les había dicho: Sois brutos, apenas salís de vuestras cavernas, hay que alcanzar la humanidad; y se apresuraban con sus pasos graves para alcanzarla.»

La única esperanza que podamos conservar hoy está en ese esfuerzo que hacen los hombres de buena voluntad para que los niños lleguen a ser verdaderos hombres. Un régimen político, cualquiera que sea, por lo demás, será bueno si permite dar a los hombres una educación verdadera. Será malo todo régimen político que, bajo un pretexto cual-

quiera, prive al niño de esa cultura de que tiene necesidad para no quedar en el estado salvaje. Debemos, pues, luchar ante todo contra todos los que afirman que la educación no es buena para todos y que basta con formar una «élite». La «élite» es siempre traidora al Pueblo, porque accede al Poder que lo corrompe todo. «La escuela moderna—nota Alain—ha comenzado solamente con el catecismo, cuando el sacerdote tuvo el deber de enseñar al más dormido y al más ignorante justamente lo más bello que sabía.» Tal es aún nuestro deber, si queremos que los niños de hoy tengan alguna posibilidad de hacerse hombres.

Georges PASCAL



GREMIOS Y SINDICATOS



DEBO a Kropotkin, entre otras muchas cosas—nuestra deuda con Kropotkin es inmensa—, un interés, que jamás ha disminuído, por saber qué fueron los gremios. Desde que lei los elogios que les prodiga, tan justificados, nada ha caído en mis manos sobre ellos que no lea. Y no me he contentado con lo que ha caído en mis manos: constantemente he buscado, dondequiera, modo de informarme de cómo nacieron y se desarrollaron aquellas asociaciones, en tantos aspectos admirables.

En una de las ocasiones en que estaba entregado a esta búsqueda—visperas de 1936—, encontré a un zapatero filósofo, de los que tanto abundan en España—no sé si también en otras partes—, dedicado a la misma tarea. Había copiado ya, aquí y allá, el zapatero filósofo, en libros poco corrientes, un montón de detalles, y nada de lo que sobre los gremios había podido adquirir había dejado de adquirir. Puso a mi disposición su archivo, del que estaba con razón orgulloso, y gracias a las notas que en él tomé, por azar salvadas—se han perdido las que yo tenía, y que le ofrecí a mi vez, para que añadiera lo aprovechable a su documentación—, he podido trazar las líneas que siguen. Incompletas, muy incompletas, pero que bastan para el propósito por el cual las escribo.

* * *

Ya en los siglos V, VI y VII empezaron a formarse asociaciones de espíritu gremial. Se denominaban amistades, hermandades, y de otros modos, pero todos con idéntico sentido.

Bastantes hombres, en aquella época, sintieron la necesidad de abandonar el lugar en que habían nacido, estrecho para ellos: se lanzaron a correr el mundo en busca de aventuras, y se dedicaron al comercio. Otros, para libertarse del trabajo servil, aprendieron un oficio o un arte cualquiera. Y estos comerciantes, artesanos y artistas fueron los que se unieron en hermandades. Necesitaban los primeros la unión para ayudarse mutuamente en las aventuras emprendidas, muchas veces en tierras lejanas, la necesitaban los artesanos y artistas para transmitirse mutuamente las técnicas de su oficio o de su arte. Se unieron, pues, y se juraron fraternidad, la cual llevaron a la práctica de un modo completo y verdadero. No fueron vanas palabras semejantes juramentos.

No se limitaba la ayuda de los comerciantes a sí mismos: se extendía a sus familias. Si a alguno le sucedía una desgracia, su familia quedaba a cargo de los demás. También los artesanos y artistas, si alguno moría, aparte de no abandonar a su familia, se cuidaban de que sus hijos aprendieran el oficio por el cual mostraran vocación. Motivos más que suficientes para que las hermandades adquirieran robusta existencia. Puede asegurarse que llegó un momento en que no había un comerciante, un artesano o un artista que no perteneciera a su hermandad.

Después de un período de decadencia, debido en absoluto a causas exteriores, y que duró varios siglos, como el sentimiento que había dado vida a las hermandades no había desaparecido, en los siglos XII y XIII renacieron éstas con nueva pujanza y un carácter más amplio. Entonces fué cuando se formaron las asociaciones que en rigor pueden ser llamadas gremios.

Generalmente las ciudades, cuyas murallas se iban ensanchando a medida que aumentaba la población, estaban divididas en cuatro o cinco secciones o barrios que arrancaban de la ciudadela e iban a terminar en las murallas. Cada uno de esos barrios estaba habitado por un oficio o gremio, en tanto que los barrios nuevos, habitados por los que se dedicaban a los oficios de origen más reciente, ocupaban los arrabales, tras los que pronto se extendía asimismo un nuevo círculo de murallas.

Las parroquias representaban la unidad territorial, y cada parroquia tenía su asamblea popular, su tribunal, formado popularmente, su estandarte y su sello, símbolo de soberanía. Aunque federada con las demás, cada parroquia conservaba su independencia.

La unidad profesional, que frecuentemente se confundía con el barrio o sección, era formada por la unión de oficios, y tenía también su asamblea, su tribunal, su estandarte y su sello, símbolo igualmente de soberanía.

En esa época, tan llena de vida intensa, se fundó el gremio de zapateros de Barcelona, el primero en la ciudad condal. Principios del siglo XIII. Año 1202. El zapatero filósofo estaba tan orgulloso de él como de su archivo.

* * *

La unión de los barrios, de las parroquias y de los gremios formaba las ciudades. Nunca tuvieron éstas una vida tan amplia ni tan independiente como en la época del apogeo de los gremios.

Trataban en calidad de soberano con las demás ciudades, se federaban con las que querían, libremente, y pactaban alianzas nacionales y hasta internacionales.

En esa época fué cuando se constituyó, por medio de contratos libres, lo que más tarde había de conocerse con el nombre de derecho internacional.

Lo mismo que las ciudades obraban los gremios. Trataban sus negocios comerciales y de profesión con absoluta independencia, y sin tener muchas veces en cuenta la nacionalidad. Todos los congresos internacionales que se celebran en nuestro tiempo, tienen su antecedente en los que celebraron los gremios, y no los han aventajado en el sentido de comprensión mutua.

Los príncipes encargados de defender las ciudades en tiempos de guerra, no siempre tenían derecho a entrar en ellas, y hasta se les prohibía la entrada si carecían de permiso para ello. Dato curioso que aún perdura de aquella costumbre, aunque sólo sea como ceremonia: el rey de Inglaterra

terra no puede entrar en Londres sin el permiso del lord alcalde de la ciudad.

El comercio interior lo efectuaban siempre los gremios, nunca los artesanos particularmente; los precios se fijaban por acuerdo mutuo. El comercio exterior lo hacía la ciudad. Jamás se trabajó los domingos, ni el sábado por la tarde, que era destinado al baño. También corría a cargo de la ciudad el abastecimiento de los géneros principales. En lo referente al trigo, esta costumbre se ha conservado en Suiza hasta mediados del siglo XIX.

Nunca, ni antes ni después, ha conocido ciudad alguna un período de bienestar relativo, para todos sus miembros, tan bien asegurado como lo estuvo en las ciudades donde imperaban los gremios. En estas ciudades eran desconocidos en absoluto los males de la miseria y de la incertidumbre.

El gremio de zapateros de Barcelona vivió espléndidamente en esa época espléndida. Fué, como ya se ha dicho, el primero que se fundó en la ciudad condal, y marchó siempre a la cabeza de todos, con sus iniciativas y sus normas, iguales a las más perfectas que se extendían por toda Europa. Tuvo relaciones cordiales, aparte de con todos los demás gremios afines que después se formaron, con los más diferentes por la distinta clase de trabajo. Estableció asimismo relaciones de cordialidad con los otros gremios de zapateros que se formaban en España, e incluso con muchos del extranjero.

Un maestro zapatero que llegase a Barcelona de cualquier parte del mundo, como otro maestro zapatero barcelonés que a cualquier parte del mundo llegase, hallaba abiertas todas las puertas para reemprender su vida sin apuros. Tal era el caso en todos los gremios. Costumbre nunca burlada.

Desde primera hora fué el gremio de zapateros de Barcelona una de las instituciones más amplias de la ciudad. Sus acuerdos, contratos y asambleas dejaron lección perenne de mesura y de ponderación. El «seny» catalán brilla con su luz más pura en las actividades de este gremio durante toda la Edad Media. Y no hubo ningún otro gremio que no le imitara. Y en toda Europa había otros dignos de ser imitados, y que eran imitados.

* * *

Basada su existencia en los elementos indicados—libertad, organización de lo simple a lo compuesto, la producción y el cambio efectuados por los gremios, el comercio exterior realizado por la ciudad, como asimismo la compra de provisiones—, las ciudades de la Edad Media se convirtieron, durante los dos primeros siglos de su vida libre, en centros de bienestar y de civilización como no se han vuelto a ver otros. El bienestar no ha sido, después, para todos, la civilización no ha calado tan hondo.

Pueden consultarse, al efecto, documentos que permiten establecer cómo vivían en aquella época los trabajadores. Se comprueba, consultándolos, que los artesanos, y aun los simples jornaleros, vivían en infinitamente mejores condiciones económicas que no importa qué obrero, por bien pagado que sea su trabajo, en nuestros días.

Si se tiene en cuenta, por otra parte, la perfección y la calidad del trabajo que el artesano realizaba, tanto cuando se trataba de obras de arte como cuando se trataba de simples objetos domésticos, se adivinará sin tardanza que en su tarea no conocía la prisa ni la precipitación, el exceso

ni la fatiga, cosas tan características de nuestro tiempo; que podía forjar, esculpir, tejer y modelar a su placer, de ese modo que actualmente apenas si logran hacerlo un número muy reducido de artistas. Por ahí era por donde la civilización calaba más hondo.

Si se examinan, por último, los donativos a las iglesias, hechos por la propia ciudad o por los gremios, ya en obras de arte, como esculturas, metales forjados o fundidos, ya en objetos decorativos, ya, finalmente, en dinero, saltará a los ojos fácilmente el grado de bienestar a que llegaron aquellas ciudades. Y también saltará a los ojos, con toda claridad, el espíritu de investigación y de inventiva que en ellas reinaba, el soplo de libertad que inspiraba sus obras, el sentimiento de fraternidad que se había establecido entre todos los gremios y entre todos los hombres de cada gremio, signo como ninguno de civilización. Los gremios, en efecto, estaban unidos no solamente por el lazo mercantil o técnico de la profesión, sino también, y muy principalmente, por los lazos de una sociabilidad verdaderamente fraternal. Bastará recordar, como prueba decisiva, que era ley de los gremios—ley voluntariamente establecida—que dos compañeros—«hermanos»—velaran a la cabecera de todo compañero enfermo—hecho que, a decir verdad, no era simple en aquellas épocas de pestes y de enfermedades contagiosas—, le acompañaran hasta la tumba, en caso de que muriera, y se cuidaran de la viuda y de los hijos, si los tenía.

En el capítulo de los donativos, el gremio de zapateros de Barcelona no se quedó tampoco atrás. Nos contentaremos con citar un solo ejemplo. Parte de los terrenos en que había de levantarse la catedral barcelonesa pertenecía a un zapatero. De acuerdo con el gremio, del cual, naturalmente, era miembro, hizo donativo de ella. Como compensación de ese donativo, se concedió al gremio el privilegio de levantar, dentro de la catedral, una capilla a su patrón, libre de toda intervención por parte del Cabildo, como asimismo que la catedral ostentara, en la parte exterior, un emblema del oficio de zapatero, indicador de la participación de éste en los orígenes del edificio. Ese emblema—una bota de montar—puede verse todavía en el muro de la calle «dels Comptes». Posteriormente, en 1346, se dió al gremio de zapateros de Barcelona licencia formal para poner el escudo de sus armas en la capilla que en la catedral tenía.

Eso nos parece hoy de poca importancia. Tenía mucha en aquella época. Los hombres, todos los hombres, estaban cerca unos de otros en las ciudades. Camino para ir lejos. Se había ido lejos por él, se habría ido más lejos aún. Fué cegado.

* * *

La incertidumbre del mañana, el abatimiento, la miseria, todos esos males que reinan como soberanos en nuestras ciudades modernas, eran completamente desconocidos en las ciudades de la Edad Media regidas por los gremios. Barcelona, en lo que a España respecta, ocupó lugar relevante en este sentido, y el gremio de zapateros tuvo el orgullo de que sus normas fueran siempre las más amplias y certeras.

En las ciudades en que imperaban los gremios, en efecto, al amparo de las libertades conquistadas, dirigido todo por el impulso de la inteligencia

libre y de la iniciativa libre, se desarrolló una nueva civilización y se alcanzó un grado de bienestar que jamás, hasta el presente, ha habido otro que pueda compararsele.

También puede decirse que toda la industria moderna no es más que una herencia de la que floreció en aquellas ciudades. En el curso de tres siglos, ciertamente, las industrias y las artes alcanzaron un desarrollo extraordinario. Ha sido superado ese desarrollo en el curso del siglo XIX, y en lo que va del XX, pero en cuanto a la rapidez en la producción, en modo alguno en cuanto a la perfección. La calidad de lo producido es más baja, e infinitamente menor su belleza.

El gremio de zapateros de Barcelona—hay que citarlo tan a menudo porque como primero de la ciudad condal fué modelo para los demás—dignificó sobremanera su trabajo, realizado en todo momento con primor. No echó en olvido perfeccionarlo, mientras se ocupaba, con una constancia admirable, en la educación moral de sus componentes, aspecto en el que mayor extensión alcanzó su influencia. Influencia duradera. Todas las artes podían florecer precisamente por la hondura de la educación moral.

En vano se trata hoy de resucitar la belleza de la línea de algunos pintores de aquel tiempo, el vigor y la audacia de algunos escultores; en vano se intenta asimismo resucitar la arquitectura: ahí están, desafiando al tiempo, las joyas que son tantas catedrales. Los hombres que las levantaron están esperando todavía herederos que levanten monumentos semejantes, con otro espíritu, pero animados por el mismo espíritu que a ellos les animaba: que era el espíritu de comunidad.

Los tesoros de belleza que hay, por ejemplo, en Florencia y en Venecia; las magníficas torres de Nuremberg y de Pisa; los maravillosos municipios de Brema y de Praga, no son más que el producto de aquel período admirable, influido decisivamente por los gremios, por gremios de un carácter idéntico al del gremio de zapateros de Barcelona.

Si se quiere comprender bastante bien el progreso realizado por los gremios, bastará comparar cualquiera de las catedrales que construyeron con los arcos rústicos inmediatamente anteriores a la formación de las organizaciones gremiales, los relojes de Nuremberg con los relojes de arena de los siglos precedentes. Un mundo nuevo apareció entre una y otra época.

Por lo que a España se refiere, quien más contribuyó a la aparición de ese mundo nuevo fué el gremio de zapateros de Barcelona. Su mayor antigüedad le permitía más soltura de movimientos. Su trabajo era de carácter privado, y ya se ha dicho que lo dignificó sobremanera. Pero su actuación como organismo vivo, vital, era pública. Henchido de iniciativas que tendían al bien de todos, ejemplo perenne de bien obrar, verdadera hermandad en todos los sentidos, estimulaba a la creación de realidades perdurables, no perecederas como su trabajo. El ambiente propicio para que surgieran obras de arte en pintura, en escultura, en arquitectura, lo hicieron nacer en todas las ciudades los gremios mejor formados, a los que los demás imitaron. Al gremio de zapateros de Barcelona le cabe el honor de haber sido, en España, el primero en internarse por el camino por donde se fué tan lejos, y por donde se habría podido ir más lejos aún. Creó primores en su trabajo, y preparó

cuanto le rodeaba para que todos los hombres rindieran, cada uno en su actividad, la máxima belleza y la máxima perfección. Y no sólo en su actividad, sino también en sí mismo. Camino, sí, para ir mucho más lejos. Pero el camino fué cegado.

* * *

Tenían los gremios defectos: muchos defectos. Eran mayores sus virtudes. Las virtudes habrían acabado con los defectos. Las virtudes iban a acabar, sin proponérselo, con defectos exteriores a los gremios: irritantes. Reinaba en torno el régimen feudal. El ejemplo de los gremios, frente a él, le habría hecho desaparecer: inevitablemente. Los que aquel régimen hacía vivir mal habrían acabado por querer vivir bien, como vivían los componentes de los gremios. No había fuerza que hubiera podido evitarlo.

Tomó la evolución otro camino. Nació la fuerza que no existía. Comenzaron a pulular los Estados, antes apenas existentes. A la sombra de los Estados, empezó a surgir régimen distinto al feudal: el régimen capitalista. Creció éste, no mejor que el feudal, y con menos escrúpulos que el feudal. Enfrentados, por fin, ambos, pereció el feudal. Bien perecido estaba. Pero perecieron con él también los gremios, que no estaban bien perecidos, que habrían acabado con el régimen feudal, inevitablemente, aunque sin proponérselo, de otro modo que el régimen capitalista: de un modo respetable. Para dar paso a una sociedad a base de comunidades, a base de las comunidades que los gremios eran. El cambio, profundo, operado por la desaparición del régimen feudal y la aparición del régimen capitalista, no fué un cambio profundo, aunque lo trastornara todo, aunque desde entonces no haya dejado de trastornarlo todo. Habría sido un cambio profundo, con mucho menos trastorno, la desaparición del régimen feudal para dar paso a la aparición de una sociedad basada en comunidades, en las comunidades que los gremios eran. No sólo acabó el régimen capitalista con el régimen feudal, acabó también con la posibilidad de la sociedad que los gremios habrían traído, que ya habían traído en muchas ciudades. Con defectos, con muchos defectos. Pero con virtudes que eran mayores que los defectos. Y que habrían acabado, finalmente, con los defectos. ¿Progreso, el paso del régimen feudal al régimen capitalista? Se dice. Está por probar que lo fuera. Si lo fué, si se prueba que lo fué, no se probará jamás que lo fuera en el segundo aspecto que tuvo: en el aspecto que llevó a la desaparición de los gremios, camino para ir lejos. Cegó el régimen capitalista ese camino.

* * *

Tras muchos años de estar cegado, empezaron a abrirlo los sindicatos. Distintos de los gremios, pero herederos de su papel. No del papel que representaron: del que iban, sin proponérselo, a representar. Se proponían los sindicatos acabar con el régimen capitalista. No se habían propuesto los gremios, aunque tal habría sido, al fin, el resultado, acabar con el régimen feudal.

Les ha faltado tiempo a los sindicatos para llevar a cabo lo que se proponían. Han perdido, en muchas ocasiones, el tiempo de que han dispuesto. Olvidados de su propósito. No tenían otro que valiera. Se han distraído en los de escaso valor. Ahí

están todavía, donde están, distraídos en los de escaso valor. Y los acontecimientos se han precipitado. Amenaza al régimen capitalista régimen distinto, no mejor que él, y con menos escrúpulos que él, como él no era mejor que el régimen feudal, y tenía menos escrúpulos que el régimen feudal. No se han enfrentado aún. Tal vez, si se enfrentan, no perezca el régimen capitalista, que tan merecido tiene el perecimiento, como ayer lo tenía merecido el régimen feudal. Pero si perece, no asistiremos a un progreso. Falta probar que lo fuera el paso del régimen feudal al régimen capitalista. No hace falta la prueba de que no lo será el paso del régimen capitalista al que le amenaza. Que está ya ahí, en gran parte del mundo. Con todo su horror. Y que acaba con el régimen capitalista para sustituirle por otro no mejor que él, y con menos escrúpulos que él, y al mismo tiempo con los sindicatos, llamados a acabar con el régimen capitalista de otro modo: de un modo respetable, parejo, aunque no igual, al modo como habrían acabado los gremios con el régimen feu-

dal: dando paso a sociedad basada en comunidades, distintas de las que los gremios eran, pero con espíritu idéntico.

Se cierne sobre el mundo, más que sobre el régimen capitalista, amenaza espantosa. Si el régimen que se enfrenta con el régimen capitalista acaba con el régimen capitalista, de nuevo pasarán muchos años antes de que se empiece a intentar abrir el camino por donde ir lejos. Cegado otra vez, y ahora con propósito de que no se abra jamás. Eliminados por voluntad, más que por imperativo de las circunstancias, los elementos que podrían intentar abrirlo. Trajo de sí el paso del régimen feudal al régimen capitalista la desaparición de los gremios. Con propósito deliberado el régimen que amenaza al régimen capitalista, que ya lo ha substituido en muchas partes, elimina a los sindicatos. Quiere cegar, para siempre, el camino para ir más lejos.

Ramón M. LLORENTE



UN FILOSOFO ORIGINAL

I



El sol calentaba poco todavía. Sus rayos no eran abrasadores, como las caricias de la amante, sino suaves y dulces, como las maternas.

En un calvero del bosque, a la sombra de unos arbustos, almorzaban dos amigos: el telegrafista Nadkin y el señor Kurochkin, hombre sin profesión determinada. Se proclamaba negociante y vendía minas de oro en los Urales, inmensos bosques en la frontera persa, manantiales de aguas medicinales en el Cáucaso y otras mil riquezas. Los negocios de que disponía representaban millones de rublos; pero como los habitantes de la obscura ciudad en que residía eran gente modesta, sin aspiraciones ambiciosas, no había realizado aún ninguna venta y se hallaba en la mayor miseria. Las suelas de sus botas manifestaban una marcada tendencia a separarse del resto del calzado, y el traje, comprado ya poco nuevo a un traperero, había envejecido de modo lamentable sobre su descarnado cuerpo; además, tenía el estómago casi siempre vacío.

No era obstáculo esto para que el negociante se distinguiera por el dinamismo, el buen humor y el optimismo. Esperaba vender algún día las minas de oro y llevar entonces una vida digna de su genio.

El telegrafista, contrariamente, era perezoso y apático; su recreo favorito era estar echado en la cama, en la hierba, en cualquier parte, entregado a reflexiones filosóficas. Los amigos le llamaban «el hombre acostado».

Si hubiera estudiado seriamente en su juventud, habría quizá llegado a ser un filósofo profundo; pero la carencia no sólo de cultura, sino de estructura sólida, le había impedido «realizar su esencia». A veces le faltaban palabras para poder formular sus vagas concepciones filosóficas. El aspecto exterior se asemejaba al de su amigo Kurochkin: los filósofos suelen descuidarse el aspecto exterior. La casaca del telegrafista brillaba tanto, que parecía cubierta por una capa de grasa; la gorra era de edad tan provecha, que un verdadero milagro mantenía la visera unida al aro; los pantalones terminaban en flecos, adorno absolutamente pasado de moda.

II

Aquel día era el primero de Pascua.

Ambos amigos, sintiéndose por completo felices, saboreaban el hondo placer de vivir. Por encima de sus cabezas, como una inmensa copa invertida, sonreía el cielo; serviales de asiento y mesa el suelo del bosque, cubierto de hierba primaveral; ante ellos, sobre un periódico extendido, había seis huevos duros de cáscara coloreada, una gallina asada, medio metro de salchichón ucraniano, un hermoso pastel de Pascua y una botella de «vodka». Era suficiente para celebrar debidamente la gran fiesta y para que los comensales estuvieran de buen humor.

Comían y bebían como refinados gastrónomos: sin apresurarse, saboreando cada bocado y cada trago. Todo el día era suyo y no tenían prisa. El redoble lejano y solemne de las campanas despertaba en ellos vagos recuerdos infantiles y deseos más vagos aún.

Nadkin se había adornado el pecho con un ramito de flores silvestres, y Kurochkin se había sujetado las suelas con bramantes y se había lavado en el arroyuelo vecino cara y manos.

El telegrafista, después de llenar la barriga a gusto, se tendió boca arriba, cara al sol; y entornando los ojos, suspiró:

—¡Qué delicia!

—Verás—dijo Kurochkin—qué vida vamos a darnos en cuanto venda los bosques de Lenkorán. Siempre iremos de frac y beberemos «champagne» a todo pasto. De los bosques me reservaré unos centenares de hectáreas. A ti te cederé terrenos a orillas del mar, y me haré una quinta en la frontera persa.

—¡Gracias! ¡Eres un amigo verdadero! ¿Quieres un cigarrillo? ¡Cázalo!

Kurochkin cogió el cigarrillo en el aire, y los dos amigos se pusieron a fumar. Con ojos atentos seguían el flotar vaporoso de las espirales de humo.

III

—Naturalmente—dijo, después de un breve silencio, Nadkin—, el frac, el «champagne», la quinta a orillas del mar, no me desagradarían; pero...

—Pero, ¿qué?

—Pero no hacen falta para ser feliz.

—¿Crees tú?

—¡No creo, estoy seguro!... Además, ¿para qué acumular riquezas? La vida, tarde o temprano, acaba en la nada.

El telegrafista calló, clavando una mirada intensa y buceadora en el cielo, como buscando en los arcanos del espacio la clave de todos los enigmas.

—¿Qué sucederá—prosiguió—cuando me muera?

Kurochkin sonrió desdenosamente.

—Habrá un temblor de tierra, un diluvio, una catástrofe formidable—repuso, en tono irónico.

Y, después de darle al cigarrillo una larga chupada y lanzar una espesa bocanada de humo, añadió:

—Tranquilízate: no sucederá nada; tu muerte pasará inadvertida por completo.

—¿Sí, eh?... ¡Qué profundo error! Cuando me muera, todo desaparecerá al punto, el sol, la tierra, los ferrocarriles, las ciudades...

Kurochkin se incorporó a medias, apoyando un codo en el suelo; miró con alguna inquietud a su amigo, y preguntó:

—¿Hablas en serio?

—¡Muy en serio!

—A ver, explicámelo.

—Es muy sencillo: mientras yo exista, necesito sol, la tierra, etc.; pero cuando deje de existir, ¿qué falta hará todo eso?

—Así, pues, según tú, todo eso existe sólo para

tú, tú eres el centro de la Creación... ¡Qué pretensión!

Con la más profunda convicción, el telegrafista le replicó:

—Cuando no exista yo, ¿qué necesidad habrá de que exista nada?

—Pero, ¿y los que te sobrevivan?

—¿Quiénes?

—En la tierra hay millones y millones de seres vivientes... Hay multitudes de funcionarios, de estudiantes, de zapateros, de ministros, de caballeros, de perros, de loros, de deportistas... Y seguirán viviendo, aunque te mueras tú.

—¿Para qué?

—¿Cómo para qué? ¿Crees, en realidad, que sin ti no querrán vivir?

—¡Claro! Su existencia no tendrá ya objeto.

Kurochkin empezó a enfadarse.

—¿De modo que, no existiendo tú, no tendría objeto la existencia de los demás, no es así?

—¿Qué objeto podrá tener?

—¡Vamos, estás de broma! ¡No puedes decirlo en serio!

—Lo digo y lo pienso. Estoy convencido de que es la verdad.

—¡Qué idiota!

Kurochkin lanzó un salivazo de indignación sobre la hierba.

IV

Nadkin guardó un silencio dialéctico.

—Así—gruñó Kurochkin, con una mirada de desprecio—, todos los generales, escritores, artistas, senadores y burgueses que hay en la actualidad en Petersburgo y en Moscú existen para ti y nada más que para ti, ¿no es eso?

—Naturalmente. Pero en la actualidad, en esta hora de ahora, no existen.

—¿Cómo que no existen?

—Ni en Petersburgo ni en Moscú existen en este momento teatros, ni oficinas, ni tiendas, ni viviendas. Su existencia sería inútil.

—Pues, ¿en dónde están?—preguntó Kurochkin, abriendo los ojos desmesuradamente.

—¡En ninguna parte!

—¡...!

—En cambio, si hiciera un viaje a Petersburgo o a Moscú, existirían en seguida. A la llegada de Nadkin, las casas surgirían como por encanto, los coches rodarían por la ciudad, se abrirían los teatros, las tiendas de modas se llenarían de señoras, los periódicos reanudarían la publicación. Y cuando Nadkin se marchase, todo desaparecería, se disiparía, la ciudad entera se hundiría en la nada.

Kurochkin, temblando de cólera, no pudo, durante unos instantes, pronunciar palabra.

—¡Qué imbécil!—gritó al cabo.—¡Dan ganas de romperte las muelas! ¡Qué insolencia! ¡Se imagina que los ministros, los generales, los zapateros, los cocheros, sólo existen para él, para el señor Nadkin! ¡Vaya personaje!

Nadkin no se mostraba ofendido por tales palabras; parecía no oírlas siquiera.

—Desde mi infancia—dijo con pausado acento, como si monologase—estoy convencido de que antes de mí no existía nada, ni existirá nada después. ¿Para qué? Mientras Nadkin exista, existirá todo para él. Cuando Nadkin desaparezca, desaparecerá todo con él.

—Pero, siendo personaje tan importante, ¿debías ser rey o príncipe!

—¿Soy acaso inferior a los príncipes y a los reyes? Los príncipes y los reyes existen para mí. Kurochkin, furioso, se sentó.

—Así, como el señor telegrafista Nadkin está ahora en el campo, la ciudad tampoco existe...

—Naturalmente que no existe.

—¿Cómo que no existe, imbécil? ¿No ves el campanario de la catedral?

—Lo veo porque miro.

—No entiendo...

—Es muy sencillo: si miro, aparece; si vuelvo los ojos, desaparece. Si no miro no tiene razón de existir.

—¿Habrás visto mamarracho?... No mires; miraré yo solo. ¿A que no desaparece?

—Para mí como si no existiera, y basta. Lo demás no me interesa...

Reinó un silencio prolongado. Kurochkin, exasperadísimo, volvió a escupir en la hierba, se tendió otra vez y se puso a silbar un trozo de opereta.

V

—¡Oye!—gritó, incorporándose bruscamente, como sacudido por repentina inspiración.—Y si me muero, ¿desaparece todo también?

—Si te murieses después que yo, antes de que te murieses ya habría desaparecido todo.

—¿Y si me muriese antes?

—Si te murieses antes, todo seguiría existiendo. ¿Por qué va a desaparecer, viviendo yo? Tú formas parte de las infinitas cosas que existen para mí. Vives para mí. Y morirás...

—¿Para que tú te diviertas?

—Al contrario, para que lllore sobre tu tumba.

La indignación de Kurochkin se acrecentó.

—¿De modo que soy un ser accesorio?

—Como el azar, como el papa, como Rothchild, que dejarán de existir en cuanto yo muera.

—¿Y sólo existo mientras te dignas mirarme?

—¡Es triste, pero es así!

—Y si miras a otro lado, ¿dejo de existir?

Nadkin vaciló un momento. Temió herir la susceptibilidad de Kurochkin; pero, por otra parte, le pareció un crimen de lesa metafísica truncar su sistema filosófico. Y, al fin, el filósofo venció al amigo.

—Sí. Si no te miro, no existes. Tu única misión en el mundo es hacerme compañía.

Aquello ya era demasiado. Kurochkin se levantó. Sus ojos lanzaban chispas.

—¡Habrás visto imbécil!—gritó, loco de rabia.—Resulta que mi madre me parió, me crió y me educó para que hiciese compañía a un telegrafista indecente. ¡Qué frescura! ¡Vaya personaje! Todo el Universo fué creado para él y sólo existe para que se distraiga. ¡Estúpido, imbécil! Todo ha acabado entre nosotros.

Y calándose la gorra hasta las orejas, se alejó, trémulo de ira, camino de la ciudad.

Nadkin pensaba, mirándole alejarse:

—Aun existe, puesto que le veo; pero pronto desaparecerá entre los árboles, es decir, dejará de existir.

Una sonrisa diabólica brilló en el tranquilo rostro del telegrafista.

A. AVERCHENKO

IDEAS SOBRE EL PROGRESO

I



INFANTIN ha definido el progreso: «Mejora siempre progresiva, por la asociación universal, de la condición moral, física e intelectual del género humano.» No ponemos ninguna dificultad en admitir esta definición, con tal, sin embargo, que se suprima de ella la asociación con la vida universal, por donde recaemos en lo desconocido. Augusto Comte dice la misma cosa, aunque en otros términos: «El conjunto del desenvolvimiento humano, considerado desde el punto de vista más elevado, consiste esencialmente en hacer resaltar cada vez más las facultades características de la humanidad comparadas con las de la animalidad.» Por otra parte, el sabio y excelente autor de las «*Harmonies économiques*», Bastiat, define de la misma manera el progreso de la humanidad: «Yo creo que la invencible tendencia social es una aproximación constante de los hombres hacia un común nivel físico intelectual y moral, al mismo tiempo que una elevación progresiva e indefinida de este nivel.»

Sin más autoridades y citas, digamos a nuestra vez, abreviando y simplificando aún, que el progreso consiste en la mejora material, intelectual y moral de la mayor parte...

Lo que hace al hombre perfectible, es su inteligencia con su voluntad. En su inteligencia que observa, que razona, que adquiere y que transmite, está la fuente, sin remontar más arriba, de donde fluye ese progreso que puede prolongarse y desarrollarse a través de las edades. La adquisición, la acumulación, la transmisión de los conocimientos, en todo género, en el orden moral y político, en el orden social, lo mismo que en el orden científico e industrial, las invenciones y las experiencias, sin ninguna fuerza oculta, sin la intervención de ninguna ley general del universo, fatal y misteriosa, pero bajo la reserva expresa, que hacemos desde ahora, del elemento moral, sin el cual nada es estable, nada es sano: he ahí por dónde y cómo se opera el progreso.

También aquí, es decir, en lo que constituye el carácter propio de la inteligencia, encontraremos el signo que distingue los elementos perfectibles y los elementos no perfectibles de nuestra naturaleza, los que van a engrosar el curso del progreso y los que no pueden entrar en él. Fuera de lo que se acumula y de lo que se transmite, no hay progreso continuo del género humano, no hay progreso posible, sino un progreso puramente individual que cada individuo debe comenzar de nuevo, como si nada hubiera sido hecho antes de él, y operar él mismo por sus propias fuerzas y por sí solo.

En el orden intelectual, en el orden de las ideas y de los conocimientos, todo es progresivo, salvo no obstante las leyes, las formas, los principios que son la condición del ejercicio mismo de la in-

teligencia; todo es progresivo, salvo la inteligencia misma, «*nisi ipse intellectus*», según la restricción célebre de Leibniz, que halla también aquí una justa aplicación. Nos limitamos, por lo demás, a recordar esta restricción, porque no es nuestra intención tratar aquí de la naturaleza, del origen, del valor, del número de esos principios o formas inmutables del pensamiento. Así un legado, una herencia de conocimientos, que se va acumulando con los siglos, que se transmite de generación en generación: he ahí en cierto modo la materia del progreso. Para saber cuáles son sus elementos, no tenemos más que hacer el inventario de esa herencia intelectual de las generaciones humanas.

Pero, para evitar todo error, nos es preciso volver ante todo a la reserva que acabamos de hacer en favor del elemento moral, y a la distinción, que no ha sido sino indicada, entre los elementos y las condiciones del progreso. Los elementos, o la materia misma del progreso, son los hechos intelectuales, los conocimientos de todo género, adquiridos, acumulados y transmitidos, con todas las consecuencias y todas las aplicaciones que de ellos se derivan. En cuanto a las condiciones del progreso, son de otro orden; dependen de la voluntad sola y no de la inteligencia.

Sólo el elemento intelectual es susceptible de sucesión y de una progresión continua de hombre a hombre, de generación a generación; pero esto no es decir que por sí solo baste para operar y para mantener el progreso social. Además de los elementos del progreso, hay las condiciones del progreso, que no son ya las ideas y las mentes, sino las almas, los caracteres, el sentimiento del deber y del honor, el vigor moral, la buena voluntad, o, para resumirlo todo en una palabra, la virtud.

La virtud, digámoslo de antemano, antes de un más amplio desenvolvimiento, no es perfectible sino en el individuo mismo, mientras que el elemento intelectual es perfectible no solamente en el individuo, sino en la especie, por vía de herencia y de transmisión, de tal modo que el progreso se opera, es cierto, en el seno del elemento intelectual, pero que, sin el elemento moral, no podría ni desenvolverse, ni aun sostenerse, ni garantizar de ningún modo el progreso social y la civilización.

Francisque BOUILLIER

II

El concepto de progreso se ha visto muchas veces, y hoy como nunca, recibido con duda y convertido en objeto de sátira y mofa; pero, en realidad, lo que con tal nombre se satirizaba, escarnecía y ponía en duda, no era la ley espiritual del progreso, demasiado elevada y harto segura para verse así motejada y herida por tanto escepticismo, sino ciertas ilusiones y creencias de comodi-

dad esparcidas entre la gente amiga de la comodidad, de lo fácil y de las ilusiones, o que, a navegar entre vientos y borrascas, prefiere columpiarse dulcemente en plácidas hondas: la imaginación de una edad del llamado progreso, en que habríamos entrado y que continuaría, sin interrupciones ni disturbios hasta lo infinito, es decir, el empujamiento en una particular época, en una particular sociedad y en una particular costumbre, y con ella la materialización y detención del eterno progreso espiritual. Nada tiene que ver éste con la vulgar persecución del placer y de la felicidad; de tal modo que, si se quisiera, se le podría definir como un progreso en el dolor humano, cada vez más alto y complejo. Bastante afin a la precedente, aunque contraria en su aspecto, es la disposición de los que para sustraerse y sustraer al género humano a las penas y daños de los conflictos, se empeñaron en embotar sus filos, arreglándolos con transacciones y renunciaciones recíprocas, y establecer la paz perpetua en tal o cual parte de la vida o en la vida universal. Pero un León X y un Lutero son hombres más actualmente históricos que un Erasmo, cuyo ideal idílico de abstención de las disputas teológicas, de cordura y sencilla bondad, pareció alcanzar cierta fortuna sólo un par de siglos después, cuando las grandes luchas religiosas iniciadas en sus tiempos llegaron a realizarse y agotarse, y se pudo respirar en la humanidad y la tolerancia mientras iban preparándose nuevas luchas, no menores ni menos ásperas, sobre las sólidas ventajas por aquéllas conseguidas.

Es del todo coherente con esto el hecho de que algunas concepciones trascendentes y religiosas, que consideran al mundo y a la historia como a un estado de mal y dolor, sólo susceptible de verse curado y sustituido en otro mundo, niegan el progreso, porque niegan la vida misma. Pero no es tan coherente la combinación que se suele hacer en ciertas filosofías, sobre las que pesa fuertemente el influjo de los mitos religiosos y de las teologías, del concepto del progreso con el del estado terminal y paradisiaco, de la vida entendida como actividad con la vida entendida como éxtasis, o sea como no-vida. La más importante de estas combinaciones, culminación de muchísimas otras de igual género, se halla en una filosofía que más que otra alguna ha tratado de interpretar la realidad como historicidad, y la vida como síntesis de contraposiciones, y el ser como «devenir»: la filosofía hegeliana. La cual, contrariando y comprometiendo sus mismos principios, se consagra a describir las etapas y el curso progresivo del pensamiento para detener su «devenir» en la filosofía de la Idea, más allá de la cual no hay paso posible...

Precisamente por esto a la idea de un progreso que llegue a detenerse, satisfecho de sí mismo y feliz, se ha opuesto la del progreso infinito del espíritu infinito, que engendra perpetuamente nuevos contrastes y perpetuamente los supera. Pero no se ha de perder la conciencia de que el progreso no consiste en hacer vanas las cosas que el hombre lleva a cabo, ni en una carrera afanosa hacia lo inalcanzable: todo en él perece y todo se conserva, y si la humanidad es infatigable y siempre le queda que hacer, si con cada realización suya nacen la duda y la insatisfacción y el empeño por una realización nueva, a veces la realización

existe, y se posee y se goza, y la aparente carrera precipitada es, en realidad, una sucesión de reposos, de satisfacciones en medio de insatisfacciones, de instantes fugitivos que se detienen en la alegría que los contempla.

Benedetto CROCE

III

Tal y como hoy se enuncia, «progreso» es sencillamente un comparativo del cual no hemos determinado el superlativo. Resolvemos todo ideal de religión, patriotismo, belleza o placer sexual con el ideal alternativo de progreso; esto es, resolvemos toda intención de alcanzar algo que sabemos lo que es, con una intención alternativa de alcanzar bastante más de lo que nadie sabe lo que es. El progreso, propiamente comprendido, envuelve, en verdad, un significado más elevado y legítimo. Pero empleado en contraposición a ideales morales precisos, es ridículo. Lejos de ser la verdad que el ideal de progreso es si ha de oponerse al ideal ético o de finalidad religiosa, la verdad es lo contrario. Nadie tiene interés en emplear la palabra «progreso» a menos que posea un credo definido y un inflexible código de moral. Nadie puede ser progresivo sin ser doctrinal; hasta pudiera decir que nadie puede ser progresivo sin ser infalible, por lo menos sin creer en alguna infalibilidad. Porque, por su propio nombre, progreso indica una dirección; y en el momento en que nos hallamos en la menor duda acerca de la dirección, dudamos en el mismo grado acerca del progreso. Nunca quizá desde los comienzos del mundo ha habido edad con menos derecho que la nuestra a emplear la palabra «progreso». En el católico siglo duodécimo, en el filosófico siglo diez y ocho, la dirección pudo haber sido mala, los hombres pudieron disentir más o menos acerca de lo lejos que llegaron y en qué dirección, pero convinieron en lo principal con relación a la dirección, y consecuentemente estuvieron poseídos de la verdadera sensación de progreso. Y es precisamente en cuanto a la dirección en lo que estamos en desacuerdo. Que la preeminencia futura resida en más derecho o en menos derecho, en más libertad o en menos libertad; que al fin se concentre la propiedad o que al fin se divida; que la pasión sexual alcance su mayor sanidad en un intelectualismo casi virgen o en un absoluto desenfreno animal; que nos amemos los unos a los otros con Tolstoi, o que a nadie perdonemos con Nietzsche, son cosas acerca de las cuales más discutimos ahora. No es solamente cierto que la edad que menos ha determinado lo que es el progreso sea esta edad «progresiva». Es, además, cierto que las personas que menos han determinado lo que es el progreso son las personas más «progresivas» de esta edad. La masa general, los hombres que nunca se ocuparon del progreso, quizá pueda confiarse que progrese. Los individuos aislados que hablan de progreso ciertamente volarían a los cuatro puntos cardinales cuando se hiciera la señal que iniciara la carrera. No quiero decir que la palabra «progreso» nada

significa. Digo que nada significa sin la previa definición de una doctrina moral, y que sólo puede aplicarse a los grupos de personas que sostengan en común esa doctrina. Progreso no es una palabra vana, pero es lógicamente evidente que para nosotros resulta vana. Es una palabra sagrada, una palabra que únicamente puede usarse con perfecto derecho por creyentes austeros y en edades de fe.

G. K. CHESTERTON

IV

La idea de progreso es relativa, como la de altura. Así como su etimología misma lo denota, el progreso implica, en su sentido propio, el movimiento de un objeto, y, en su sentido figurado, el cambio de forma o de estado de un ser. En el primer caso, supone una cosa que cambia de posición en el espacio en relación con un punto hacia el cual se mueve y del cual se acerca; en el segundo, supone la modificación de un ser que, transformándose, tiende a un ideal del cual se acerca, a un arquetipo al cual nos referimos siempre hablando de progreso. La regresión implica naturalmente la idea contraria.

Ahora bien; tratando de las sociedades humanas y de los cambios por los cuales pasan, ¿cuál es el arquetipo o el ideal al cual debemos siempre referirnos en materia de progreso? ¿Existe, del mismo modo, un criterio para apreciar y reconocer en una institución social cualquiera, o en el conjunto de las actividades sociales correspondientes a un estado de sociedad, cuándo hay progreso, estancamiento o retroceso?

Aquel ideal, aquel arquetipo existe, a mi juicio. No es otra cosa que la civilización más alta... Este criterio existe igualmente y está en la vida humana. No en la vida considerada desde el punto de vista puramente orgánico, apreciada en un sentido estrechamente biológico, sino en la vida integral, considerada según su doble aspecto bio-psíquico y en la expresión más elevada que pueda alcanzar en su desenvolvimiento.

Trátase de una categoría de fenómenos sociales, de una institución social cualquiera, del conjunto de las actividades de una sociedad en un momento dado, el criterio del progreso es, como acabo de decir, la vida; pero entendámonos bien, la vida completa, plena, la vida fisiológica y la vida psíquica, la vida sana, equilibrada, armoniosa, en la cual todas las funciones del cuerpo y todas las facultades del espíritu se ejercitan como conviene, juegan en una forma adecuada, sin causarse perjuicio unas a otras, sin absorberse, procurando de tal modo al ser al cual pertenecen el máximo de duración vital y de bienestar moral y físico. El progreso social no es otra cosa que el lento encaminamiento hacia este aumento de vida para todos o el mayor número de los miembros de una sociedad; o, si se quiere, la ascensión indefinida hacia las cimas de la civilización, es decir, hacia un estado de sociedad en que se realice la aspiración humana hacia una existencia cada vez más,

cada vez mejor llena. Tales son mi criterio y mi fórmula del progreso social; tales son, añadiré, en último análisis, el criterio y la fórmula de todo el mundo, cualesquiera que sean las palabras de que se sirvan los hombres para expresarlos.

Antonio DELLEPIANE

V

Al pronunciar la palabra «progreso», busco alrededor de mí, en la naturaleza, si algún otro fenómeno que el desarrollo normal de los seres, seguido de decaimiento gradual y de muerte, puede darme la noción de progreso. No encuentro ninguno, y estoy obligado a concluir que esa noción es una ilusión necesaria, como ha sido necesaria, en un momento de nuestra historia, la noción de inmortalidad, la noción de elección, la noción de sanción divina, para mantener en nosotros la necesidad y la potencia del esfuerzo. No veo, en el dominio material, lo mismo que en el del espíritu, sino formas de adaptación nuevas a circunstancias nuevas. El cañón, ciertamente, está mejor concebido que el hacha de sílex, cuando se trata de arreglar entre los hombres de hoy ciertas disputas sin importancia. En el orden ideal, ¿constituye el cañón un progreso? Y si apartamos el instrumento de muerte para coger el instrumento de vida y comprobamos, por ejemplo, que, desde la edad del sílex, la higiene ha hecho grandes progresos, tal vez seremos conducidos también a comprobar que en los tiempos felices en que el hombre vivía al aire libre, en tribus espaciadas e ignoraba el desquiciamiento nervioso de las ciudades, de las redes eléctricas, de las maquinarias complicadas, ignoraba también la higiene porque no tenía necesidad de ella. El pájaro no es superior al hombre porque vuela, ni el pez porque respira dentro del agua. Y si me cuesta trabajo concebir que la Academia de Bellas Artes, por ejemplo, constituye un progreso sobre la menor manifestación del arte egipcio o del arte medieval francés, consentiría de más buena gana en reconocer que la pintura de Cézanne o la pintura de Renoir representa, frente al arte egipcio o el arte medieval francés, una prueba de adaptación a circunstancias espirituales nuevas, de una potencia igual a las que nos han sido aportadas por el escultor de los hipogeos nilóticos y de las iglesias ojivales de la cuenca de París. Pero eso es todo.

Elie FAURE

VI

¿Qué es preciso entender por la palabra progreso? Si lo definimos como buenos gramáticos, diremos que es un aumento en bien o en mal, en tanto que podemos discernir el bien del mal;

y así, representamos la marcha misma de la humanidad. Pero si, como se hace en este tiempo en que no se sabe ya ni pensar ni hablar, decimos que es el movimiento de la humanidad que se perfecciona sin cesar, decimos algo que no corresponde a la realidad. No se observa ese movimiento en la Historia, que no nos recuerda sino una serie de catástrofes y progresiones siempre seguidas de regresiones. Los primeros hombres carecieron de artes y fueron miserables, sin duda, pero los progresos de su posteridad en la industria acarrearón tantos males como bienes y multiplicaron los sufrimientos y las miserias de nuestra especie al mismo tiempo que su poder y su bienestar. Miremos los más antiguos pueblos que hayan dejado monumentos de su genio y compáremosles con nosotros. ¿Construimos mejor que los egipcios? ¿En qué somos superiores a los griegos? Yo no callo sus vicios y sus defectos. Fueron a menudo injustos y crueles. Se agotaron en guerras fratricidas. Pero, ¿y nosotros?... Nuestros filósofos, ¿son más sabios que fueron los suyos y se ve en Francia o en Alemania un pensador más profundo que Heráclito de Efeso? ¿Hacemos más bellas estatuas y templos más serenos que los que ellos hicieron? ¿Quién osaría afirmar que ha aparecido en los tiempos modernos un poema más bello que la «Iliada»? Estamos ávidos de espectáculos: ¿igualan los nuestros en belleza a una trilogía de Sófocles representada en el teatro de Atenas? ¿Hablaremos de las ideas morales? Es preciso remontar a los misterios de Eleusis para encontrar las más altas concepciones que nuestra raza haya tenido de la muerte. Vengamos a la organización y a la policía de los pueblos. Un poderoso esfuerzo fué intentado en este respecto. Fué cuando Augusto cerró las puertas de Jano y elevó en Roma el altar de la paz, y cuando la inmensa majestad de la paz romana cubría el mundo. Pero Roma pereció. El mundo es, después de su caída, entregado a los bárbaros, que, todavía hoy, lejos de pensar en reanudar la obra de César y de Augusto, condenan la idea de miedo de encontrar en ella un obstáculo a la satisfacción de su delirio de muerte y de pillaje. Y ningún hombre, en todos esos pueblos enemigos, ningún hombre piensa en la institución que garantizaría la tranquilidad universal, en el establecimiento de poderosas anfictionías, que, dominando sobre los Estados, les contendrían en el derecho; y si se encontrara un ciudadano para reclamar con sus ruegos esta novedad que sería la salvación de la humanidad, sería infamado por las gentes honradas de su patria y de todas las patrias por querer privar a los patriotas de su privilegio más querido, el del asesinato por la presa. Y esta unanimidad de los pueblos en el odio y en la envidia muestra bastante hacia qué clase de progreso se precipitan.

En ciencia, sobrepujamos de mucho a los antiguos, no tengo dificultad en reconocerlo. Las ciencias se constituyen por la aportación de las generaciones. Era preciso más genio para constituir las, como han hecho los griegos, que para llevarlas al grado de asombrosa perfección a que nosotros las hemos impulsado. Pero la Historia muestra que esa aportación de las generaciones no es continua. Se sabe de épocas en que toda la cultura ha perecido en vastas regiones. Y aun cuando en períodos difíciles las generaciones han añadido sucesivamente su parte al último toque de las cien-

cias, nos parece que el adelanto de los acontecimientos y la multiplicidad de las invenciones hayan mejorado mucho las costumbres. Y lo que, en mi opinión, es más desesperante, es ver que cuando una ciencia aporta, perfeccionándose, un conocimiento nuevo y seguro de las cosas, cuando la astronomía, por ejemplo, nos revela la estructura del universo, los hombres instruidos no saben elevar su inteligencia hasta rechazar su creencia en todo lo que no concuerda con esta nueva idea del universo que les es impuesta. No, conservan sus antiguos errores, cuya falsedad es demostrada, dando pruebas así de una dolorosa estupidez.

Anatole FRANCE

VII

La idea de progreso es un aspecto de la reflexión en el hombre de su destino. Es uno de los principales juicios de valor que el hombre expresa sobre su condición, en el pasado, el presente y el porvenir. Esos juicios parecen tan antiguos como la meditación, y tal vez como la poesía misma. Se encuentran en el alba de las civilizaciones que conocemos, profundamente diversas en su forma y su substancia, según el estado de la sociedad, de las técnicas, del saber, según los sentimientos.

Más valdría en este caso hablar «de las ideas» de progreso, compuestas de elementos extremadamente complejos y variables, y de madurez también variable: y, por cierto, en la medida en que su expresión se apoya en nociones científicas como la evolución de las especies, o el lento descubrimiento de las leyes naturales, su difusión tardía no tiene por qué extrañar. No más que la variedad de esas imágenes en que el hombre ha mirado y juzgado su condición y su porvenir. Cambios eternos. O eterno flujo de las cosas en el río que no es jamás el mismo dos veces. Inmovilidad del ser en sí, del Primer Móvil. O decadencia a partir de una Edad de Oro, de un Paraíso perdido. Y, sin embargo, enfrente de Hesiodo o de Parménides, se inscribe ya la admirable sentencia de Xenófanes: «Los Dioses no han revelado a los hombres todas las cosas desde el principio; pero buscando, éstos encuentran con el tiempo lo que es mejor.» Y por encima de las maldiciones del Génesis, se elevan los llamamientos confiados de Amós, de Joel, de Isaías, de muchos otros profetas que extienden delante del pueblo judío, y, por encima de él, delante de todos los pueblos, si saben observar la ley de la justicia, un maramilloso porvenir de abundancia, de felicidad, de paz. La muerte misma será vencida, dice Isaías: «Y (Yahweh) desgarrará sobre esta montaña el velo que velaba todos los pueblos y la cubierta que cubría todas las naciones. Destruirá la muerte para siempre. El Señor Yahweh enjugará las lágrimas sobre todos los rostros, borrará el oprobio de su pueblo sobre toda la tierra...»

Los profetas han meditado cada uno a su manera, a través de su temperamento (como mostraba ya Spinoza en sus profundos análisis de lo Teológico-político), las aventuras, las esperanzas

del pueblo judío, y, por encima de él, esperanzas universales. Sus cantos manifiestan en cada uno de ellos una visión y promesas particulares: el bienestar de los cuerpos, la riqueza de los rebaños, las montañas destilando vino nuevo, y las espadas inútiles transformadas en rejas de arado, y la paz reinando entre la pantera y la oveja... Muchos de los elementos modernos del progreso se encuentran ahí, transpuestos en los términos étnicos y sociales de esas épocas y de ese pueblo. Como se puede encontrar también en los frutos de las sabidurías helénicas.

Porque es vano designar, no sin razón, todo lo que en la filosofía griega es extraño o aun hostil a esa tensión y a esas esperanzas. Es vano recordar las fronteras celosas de la ciudad, donde se habrían limitado Platón y Aristóteles, y el valor puesto por los pensadores griegos sobre lo que es finito, inmóvil, acatado (la idea o el Primer Móvil, el ser, el acto), cuando el progreso es infinito, moviente, siempre incompleto. Es vano mostrar que no se trata, en resumen, aun en las filosofías más cosmopolitas como el estoicismo, sino del perfeccionamiento del individuo, e insistir sobre la ausencia de la idea de evolución en el genio griego. No se impedirá que todo el pensamiento helénico esté tenso por el esfuerzo para definir una vida verdadera en comparación de la razón, inclinado sobre el problema de la sabiduría. Y que en este esfuerzo sean traducidas muchas inquietudes que más tarde serán las de las filosofías del progreso.

En el fondo, ¿no es siempre la misma cuestión la que se plantea? El hombre está en disputa con los problemas de la vida y de la muerte, las miserias de su condición, las pasiones del cuerpo y del espíritu. La técnica de su elevación, y la confianza que pone en ella, se expresan de la manera más diversa según los medios, la estructura de la sociedad, los medios de producción económica, los útiles del conocimiento. De otro modo por el habitante de una ciudad del Peloponeso del siglo V que por el de una nación democrática en plena revolución industrial del siglo XIX, de otro modo por Platón que por Michelet. Pero se trata de luchar con las fuerzas contrarias al bien del cuerpo y del espíritu, de tender a elevar al hombre por una técnica particular de su destino.

Georges FRIEDMANN

VIII

Existe en torno a nosotros un gran número de cosas cuyas formas generales y cuya distribución en partes ensambladas revelan inmediatamente que esas cosas han sido configuradas y dispuestas como lo están para la realización o el cumplimiento de ciertas funciones. Entre un canto rodado y un hacha prehistórica hay la diferencia esencial de que el canto rodado debe su forma exclusivamente a los choques accidentales con otras piedras, mientras que el hacha prehistórica debe su forma a un esfuerzo inteligente que dispuso esa forma de manera que pudiese desempeñar una

función determinada. El mundo está lleno de semejantes objetos, que poseen una «finalidad». Esos objetos tienen una materia, que está dada por la Naturaleza. Pero su forma no está dada por la Naturaleza sola, sino que ha sido impresa en ellos por una habil, previsor, inteligente utilización de las leyes de la naturaleza. El canto rodado y el hacha de piedra deben ambos su forma a choques y frotamientos. Pero los choques y frotamientos que han producido el hacha de piedra fueron, por decirlo así, seleccionados de entre todos los choques y frotamientos posibles por una inteligencia providente, que dio efectividad sólo a aquellos choques y frotamientos cuya sucesión había de llevar la piedra al estado en que la encontramos. Si, pues, consideramos la serie de los estados o mudanzas por los cuales pasa la piedra, desde que es recogida del suelo hasta que queda engarzada en el mango de madera, hallamos que cada uno de esos estados o mudanzas de forma se aproxima más y más a la figura final que el hombre primitivo tenía en su imaginación. La serie de las mudanzas constituye un progreso, porque, conforme a nuestra definición anterior, cada estado de la piedra es una mayor aproximación a la meta preferida, es decir, a la forma de hacha. Podemos decir, pues en general, que en todos y cada uno de los objetos manufacturados, desde los tiempos más remotos hasta hoy, la forma última del objeto es la meta hacia la cual se encamina la serie de las transformaciones sucesivas. La fabricación del utensilio dibuja una línea de progreso, que va desde la forma bruta material hasta la forma preferida final. Es extraordinariamente improbable que los golpes recibidos por la piedra al azar de su existencia cósmica, le confieran la forma precisa de hacha pulimentada. La preferencia de esa forma por un ser inteligente y la disposición adecuada de los golpes y frotamientos, en el sentido de dicha forma final, es la que gobierna los cambios sucesivos de la piedra y los convierte en una serie progresiva.

Debemos, pues, distinguir en la naturaleza dos grandes grupos de transformaciones o cambios: aquellos que se producen en virtud de las leyes solas de la naturaleza y aquellos que se producen en virtud también de las leyes naturales, pero intervenidas, seleccionadas, dirigidas por una actuación inteligente que las dispara, las conjuga o las contiene en vista de un propósito. Es evidente que el progreso sólo puede predicarse de este segundo grupo, el de las transformaciones o cambios gobernados por una actividad inteligente. Lo cual no quiere decir que este segundo grupo no sea tan «natural» como el primero. La intervención de la inteligencia en esas series de transformaciones no introduce en ellas ningún elemento, por decirlo así, «milagroso», no añade ni quita materia, no suspende ni anula ninguna ley natural, no modifica en lo más mínimo la consistencia esencial de la menor realidad cósmica. La intervención de la inteligencia se limita a trenzar las energías materiales y sus leyes, poniendo en acción unas, dejando en somnolencia otras, uniéndolas en colaboración varias, para obtener así productos que, siendo en todo y por todo naturales, responden, sin embargo, a ciertas «preferencias», a ciertos «deseos», a ciertas «finalidades» concebidas por la mente humana.

Las transformaciones naturales no intervenidas

por el hombre son lo que llamamos «procesos». Les transformaciones que merecen el nombre de «progresos» son, en cambio, aquellas en que la labor eficiente de la naturaleza ha sido gobernada y dirigida por el pensamiento humano de la «finalidad», del objetivo «preferible» y «deseado». El hombre actúa sobre el mundo que le rodea. Esta actuación se descompone en dos momentos: primero, el pensamiento del fin o propósito deseado; segundo, la excogitación de los medios conducentes a realizar el fin preferido. El segundo momento consiste propiamente en repasar en la memoria cuanto el hombre «sabe» acerca de la realidad natural, buscando en ese saber la indicación de lo que tiene que «hacer», es decir, de cómo tiene que manipular los elementos naturales para conseguir el fin apetecido. La eficacia y extensión de las intervenciones o manipulaciones del hombre en la naturaleza depende, claro está, de la cuantía y de la exactitud de su saber. El proceso, pues, es siempre y en todo su curso espontáneo, libre, no sujeto a más dirección que la resultante de las causas eficientes. El proceso sigue su propia ley y llega a su término, que lo mismo puede ser grato

que ingrato o que indiferente para el hombre. El progreso, en cambio, implica la ya descrita intervención humana en el movimiento natural, iniciándolo en el momento conveniente o encaminándolo en el sentido preferible o protegiéndolo de los posibles menoscabos. En suma: el proceso se produce, mientras el progreso es producido por el hombre. El proceso es lo que es, por sola ley natural; el progreso, en cambio, es el proceso doblegado al servicio de las «preferencias» humanas. En el proceso la naturaleza es libre. En el progreso la naturaleza es sierva. Se ha dicho que el progreso es la victoria del hombre sobre la naturaleza. Y de esta afirmación cabe, al menos, mantener esto: que la victoria del hombre sobre la naturaleza es un progreso humano. Que un árbol frutal en el bosque ofrezca al salvaje este año más y mejores frutos que el año anterior, no es progreso, sino proceso. Pero que un árbol frutal en el huerto rinda al hortelano perito y laborioso cada vez más y mejores frutos, esto sí es progreso.

Manuel GARCIA MORENTE



COSAS VIEJAS



MEDIODIA. El sol, clavado en el azul, envuelve la tierra de luz y de calor, produciendo reflejos de purpurina brillante en las casas vulgares, en las timidas niñas del pueblecito misero cobijado al pie de unas montañas ingentes, pardas y peladas, en cuyas crestas rueda una carcajada automática de ametralladoras. Casuchas hechas con adobes, callejuelas sucias de escombros, de escombros de casuchas que se hundieron: Puebla de Albornón. Soldados que deambulan indiferentes y calmosos, y otros que descansan, cansados de no hacer nada, cara al sol al borde de la balsa. Balsa formada por las aguas de lluvia, recogidas para que puedan beber los campesinos de roble adheridos al terreno árido e inhóspito. Que no tiene ríos, que no tiene fuentes, con su sol que quema y unos fríos que hacen el barro duro como el cemento. Que no tiene árboles. Paisaje desolador, igual, recio y adusto.

Al borde de la balsa, corazón estático del pueblecito, descansan los soldados, cansados de no hacer nada.

Calma, indolencia, sosiego: quietud.

De cuando en cuando hieren los espacios sin viento los golpes de timbal de los cañonazos que vienen del enemigo. Y las ametralladoras cantan por intermitencias, y sus ráfagas parecen graznidos largos de urraca vieja. Funcionan sin prisa, de tarde en tarde, como si cumplieran una misión obligada y fastidiosa.

De pronto, el silbato de alarma clava su estridencia en los oídos. Todo se alborota, como si se hubiera dado una sacudida violenta en una jaula llena de aves de corral. Precipitación, carreras; miedo. Unos corren a cierto lugar ya conocido. Otros quedan confusos y siguen después a los primeros. «¡Las pavas, las pavas!» Todos se esconden donde saben o donde pueden. Todos, no. Algunos, indiferentes, realmente o en apariencia, no se mueven. Pronto, un zumbido bronco y perezoso. Nueve puntos negros avanzan por los aires. Avanzan severos, gruñendo una amenaza. Su «rum-rum» se me antoja zumbido de moscones prehistóricos. Ahora, cada cual ha encontrado un cobijo seguro, y el silencio y la soledad se apoderan de repente del lugar. He quedado solo dentro de una casa que está junto a la balsa. «¿Pasarán de largo?» Bajo al portal. No tengo prisa. Nadie en la casa, nadie en la calle, nadie en la balsa. El gruñido odioso es ahora escandaloso. Estoy en la calle. Sobre la balsa, los pajarracos de acero, muy bajos, dispuestos en cuña. Al fin, me decido a entrar en el refugio perforado bajo la balsa. Demasiado tarde. Está lleno. Nadie cabe ya. Los que están en la puerta me echan. De nuevo en medio de la calle. Y entonces...

Un ruido fino, como un silbido penetrante, que parece perforar mis sienes, chilla en el espacio; frío, delirante. Se destaca violento y seguro del otro ruido escandaloso de los motores. Ese silbido que grita una amenaza total no dura más que

unas décimas de segundo, pero me perfora los oídos, diríase que durante minutos incontables. Me he arrojado al suelo, junto al muro de un corral. ¡Fiiih...! Ruido disonante, ensordecedor: concierto estrambótico. Escándalo de estampidos; de acero que choca y se revienta. La sensación mía de ahora, ningún delirio alcanzaría a reflejarla. Las bombas han estallado, apelotonadas, turbulentas, muy cerca de mí. Una corriente muy fuerte de aire seco, una especie de soplo repentino, me ha levantado del suelo en vilo. O, al menos, eso creo. Veo cerca, en la balsa, poderosa y espesa columna de humo que parece brotar a borbotones. Se eleva como queriendo llegar al sol.

El «rum-rum» brutal, que impele al delirio, el zumbido martirizante, gravita sobre mí de continuo. No me muevo. Me aprieto más al rincón que se forma entre el muro y el suelo, como si fuera a incrustarme en él. Y, como bestia castigada, me agarro al suelo y lo araño con los dedos crispados. Sin duda, no tengo conciencia de lo que hago. Porque en mí no hay más que una desesperanza absoluta: voy a morir. No obstante, no me muevo: se me antoja que si lo hago irán tras de mí los pájaros y las bombas, a manera de perros rabiosos. La boca abierta absorbe el humo negro y espeso. Me hace cosquillas en el gaznate como si fuera mostaza, secándose las glándulas salivares.

El «rum-rum» volteá, aún, despiadado, espeluznante. Y otra vez el silbido trágico. Pienso que es muy largo, que no termina nunca. Parece que viene a clavarse en mí. Que viene directamente a mi cerebro. Que va a hacer estallar algo dentro de mí mismo. Después, estallidos formidables otra vez. ¿Acero que es rajado a martillazos? ¿El mundo que estalla en mil fragmentos? Sobre mí, choca la metralla contra el muro. El escándalo no termina. Es eterno. Parece prensar mi cabeza. Abro mucho los ojos. Y la boca. El humo ha cubierto Puebla de Albornón y ha escondido el sol: se ha hecho de noche. Es mediodía. ¿Fenómeno atmosférico? ¿El fin del mundo? ¿La hora del Apocalipsis? No. La civilización, el progreso. El siglo XX: ¡Porquería!

El humo espeso que ha escondido el sol y que pica como la mostaza lo envuelve todo. Pero aun alcanzo a ver cómo dos caballos que estaban enganchados a un carro han roto los tirantes, saltando y relinchando, y han salido en carrera loca a través del campo, no sé hasta dónde, no sé hasta cuándo. A una ambulancia que está cerca se le han hecho añicos los cristales pintados de blanco.

Espero morir de un momento a otro. No tengo sensación de angustia, ni de pena, ni de miedo. Pero quisiera abrir la tierra con los dedos y meterme en ella. Cada silbido se me antoja que corresponde a la bomba que va a estallar sobre mí. Y no puedo levantarme para salir corriendo hasta donde el sol debe brillar y más lejos aún. ¡Ah! Ahora me viene el miedo. Se me ocurre que si lo hago, que si me levanto, los pajarracos de acero me van a ver, me van a seguir y van a echar su

excremento explosivo sobre mí. Y lo chocante es que no sufro. No, no sufro. Solamente contengo la respiración, no sé por qué.

Cerca, hay una puerta grande, que está abierta y que comunica con el corral. Avanzo a rastras. La tormenta de metralla y de estallidos continúa. Me imagino que esa puerta ha de ser mi salvación. Llego y entro. Parece que los trimotores van a caer sobre mí. Tan bajos vuelan, girando una y otra vez sobre el pueblo. La tormenta arrecia. Pero en el corral adquiero la sensación de estar más seguro. Ilusión!

De un cobertizo que hay enfrente sale un hombre andando a gatas. Lo conozco. Es el ordenanza del capitán Garzón. Lleva cruzado en la cabeza un gorro grasiento. Y sus ojos azules, muy abiertos, tienen una expresión mitad de espanto, mitad de idiotez. En la boca, colgando de los dientes, lleva un trozo de cuerda gruesa. Semejante traza provoca en mí una sonora carcajada. El ridículo no lo vemos en nosotros, sino en los demás. El hombre me ha visto. Y sus ojos azules, con expre-

sión mitad de idiotez, mitad de espanto, se fijan en mí. Parece un perro vestido de caki. Desengancha la cuerda de sus dientes y me dice:

—¿Vamos al refugio, compañero?

—Es inútil que vayas a ninguna parte. ¡No te muevas!—respondo, imperativo y nervioso.

* * *

Silencio, calma. Los zumbidos de moscones prehistóricos se han ido. Cesó la tormenta. El sol ha vuelto, irradiando calor y luz sobre las casuchas del pueblo que quedan aún en pie, sobre las ruinas, sobre las pardas montañas. Un perro quedó enterrado entre pared y pared, al desplomarse un muro: emparedado vivo. Puesto en salvo, sale disparado, enloquecido, en dirección al campo. Toma la misma ruta que los caballos del carro. Las ametralladoras siguen cantando. Y los soldados, al borde de la balsa, esperando...

Fabián MORO



EUGEN RELGIS: HUMANISTA LIBERTARIO



EUGEN RELGIS, apóstol de la fraternidad humana, es el heredero del pensamiento pacifista de Romain Rolland. El propio autor de «Juan Cristóbal» se manifestaba así: «No existe ningún europeo en cuyas manos remita con más confianza, en el ocaso de mi vida, mi pensamiento pacifista y universalista para transmitirlo al porvenir.»

Es en la actualidad uno de los hombres más buenos y humanos que existen. «Aparte su obra de pensador y sociólogo, y su ferviente labor internacionalista y humanitarista, sus generosos esfuerzos por organizar la Internacional de los intelectuales y por coordinar la acción mundial de todas las conciencias en favor de la paz y contra el militarismo, hay sus trabajos literarios, sus libros en prosa y en verso, obra que ocupa el primer plano en la literatura rumana.» (Federica Montseny, en «Universo».)

Eugen Relgis nació en Iassy (Rumania) el día 2 de marzo de 1895. Al poco tiempo su familia se trasladó a la pintoresca ciudad de Piatra-Neamtz, enclavada en el seno de un valle contorneado por bellas montañas carpáticas, y por el cual se deslizaba rumoroso, cantarín arroyuelo. Perdido el sentido auditivo, a causa de infantil enfermedad, su sucesiva contemplación de la vida externa había de ser sólo visual y mental. Asistió al Liceo local, sin mezclarse en las algarabias de los alumnos en las horas de recreo. Ausente el espíritu del conformismo oficial de sus maestros, ahora verse libre cada día, para contemplar más y más la belleza panorámica del lugar, que le cautiva e inclina su corazón hacia la bondad. En la apacible quietud del hogar, consulta la biblioteca paterna. Estudia a los clásicos, desde los filósofos griegos hasta Shakespeare y Goethe, sin olvidar a sus contemporáneos, como Zola, France, Mirbeau, Goumont, Le Bon, Fouillée y Bergson. De esa época datan sus primeros escritos, serie de fantasías tituladas «El triunfo del no ser» (1913); los poemas reunidos bajo el título «La Locura» (1914); los croquis, leyendas y apuntes, basados en una fantasía social que tiene como marco el conocido volcán japonés Fusi-Yama, titulados «Sol Naciente» (1914).

Obtenido el bachillerato, realiza al extranjero un viaje escolar. Zarpa de Constanza y llega a Constantinopla, la bella ciudad turca que refléjase en las aguas del Mármara. Va en excursión por el Asia Menor, y en la arcaica capital otomana Brussa puede ver, erigiéndose en el lejano horizonte, el Olimpo de la antigua leyenda helena. En Atenas busca por el Acrópolis los restos de la esplendorosa ciudad griega, en cuyos pórticos y ágoras platicaban con sus discípulos Sócrates, Diógenes y Zenón, los filósofos de la riente sabiduría persuasiva, tres figuras cumbres del libertarismo universal. Regresa a Rumania poco antes del comienzo de la primera guerra mundial.

En Bucarest, su nueva residencia, inscribese en los cursos de la Facultad de Arquitectura. Tiene

aptitudes naturales para tal profesión. Le place construir, y siendo adolescente dibujaba centenares de planos sobre construcciones que observaba o imaginaba. Los dos primeros años preparatorios le parecen rutinarios. Aprovechando que un familiar suyo es ingeniero constructor, aprende prácticamente en las obras. El contacto con los desheredados es para él una revelación, y pronto capta sus sufrimientos e instintivos anhelos hacia el bienestar social.

Al invadir el país en 1916 la soldadesca alemana y búlgara, se inicia un éxodo en masa hacia las regiones nórdicas, y Relgis se encuentra de nuevo en Iassy, su ciudad natal. Le impresiona la barbarie humana por las ruinas de la guerra que observa, y su corazón empieza a llorar por la triste suerte de la Humanidad, que aun dista mucho de superar a la animalidad que anida en lo más profundo de su sér. Requerido por las autoridades militares, debe trasladarse al burgo fronterizo de Botossani. Al no hacer convenientemente los ridículos «ejercicios» militares, por causa de su sordera y en parte por su resistencia pasiva, es encarcelado. Posteriormente se le interna, en observación, y es por fin desmilitarizado.

Ya libre, se dedica de nuevo y con más intensidad a sus actividades literarias, inclinadas ahora hacia los aspectos social y pacifista. Escribe dos nuevos libros, «Poesías» (1915) y «Melodías del silencio» (1916), este último compuesto de poemas en prosa. Deseando una transformación armónica del caos social, funda al finalizar la guerra la revista «Humanidad» (1920), que, acosada constantemente por la censura, cesa de aparecer en el mismo año. Se inician sus relaciones con el exterior en el aspecto pacifista. Mantiene contacto con el grupo «Clarté», en su primera forma apolítica; con la Federación Internacional de Artes, Letras y Ciencias, que animaba Banville d'Hostel, y con la Internacional de los Resistentes a la Guerra, cuyo secretario fué, hasta su muerte, el malogrado H. Runham-Brown.

Escribe sus «Principios humanitarios» (1921). Traducidos a muchos idiomas y reproducidos recientemente en «Universo» y «Ruta», los libertarios de todas las tendencias pueden identificarse con ellos. En «El Humanitarismo y la Internacional de los Intelectuales» (1922) se trata del remolino de la guerra y la revolución, de los movimientos internacionales de los intelectuales, de la doctrina humanitarista y su aplicación, y de la Internacional de los trabajadores del espíritu. Dejemos al propio Relgis definirnos su humanitarismo:

«Es una concepción general de la vida humana, una doctrina práctica que nunca llegará a ser un dogma por la razón de que sus bases no son políticas ni estrictamente sociales. El humanitarismo es una expresión de la evolución biológica, económica, técnica y cultural de la Humanidad, que es un organismo unitario, en el cual las razas, los pueblos, las agrupaciones sociales y los individuos pueden vivir en armonía, teniendo cada cual su tarea especial en el cuadro de un interés común.»

Este interés común es: el progreso pacífico, por conducto internacional, de todas las actividades creadoras de las diversas categorías de trabajadores intelectuales y manuales.

»El humanitarismo hállese basado, por lo tanto, en los ideales permanentes e integrales del hombre, y no puede ignorar las tendencias naturales de evolución de la especie humana. Abraza el pasado de la Humanidad, lleno de victorias sobre la Naturaleza, su presente, dominado por la omnipotencia de la máquina, y su porvenir, que ve la realización de una armonía definitiva entre la materia y el espíritu. La maldición que constituye el dualismo social (amos y explotados), el dualismo sexual, el dualismo religioso y las múltiples mentiras idealizadas, deben tener fin con el retorno a la unidad genérica: a la Humanidad organizada económica y técnicamente, pero en cuyo seno el individuo conservará toda la libertad de sus aspiraciones, de sus convicciones y de sus manifestaciones estéticas, científicas y morales.

»En efecto, el humanitarismo no se dirige a una clase o a una nación, sino al hombre, a todo individuo que conoce o que quiere conocer su destino de paz y de solidaridad creadora en medio del grupo social, de la nación, de la raza, de la Humanidad de la cual forma parte. Tan viejo como la especie humana, el humanitarismo preséntase hoy en una forma que resiste a todas las indagaciones científicas y responde a las conciencias más ilustradas y más vastas.

»Todos cuantos sienten el mandamiento personal de humanizarse a sí mismos antes de comenzar la lucha por la humanización del prójimo; todos cuantos reconocen que por encima de los antagonismos políticos se halla el interés común de librar al hombre de las supersticiones, de la ignorancia, del culto a la fuerza armada y del odio contra el vecino de «allende las fronteras»; todos los que se hallan convencidos de que la transformación de la «mentalidad» es la condición de todo cambio en las relaciones exteriores: políticas, económicas, culturales; todos los que quieren ser hombres libres y servir a la Humanidad por su propia humanización, tienen el deber de reunirse para proceder a la acción.» («A los intelectuales libres y a los trabajadores ilustrados.»)

Funda en 1923 el primer Grupo Humanitarista, y con su memorable llamamiento que, fragmentado, acabamos de transcribir, obtiene las adhesiones de lo más preclaro del pensamiento universal, entre ellas las de Han Ryner, Max Nettlau, G. Fr. Nicolai, Pierre Ramus, Barthelemy de Ligt, Stefan Zweig, Auguste Forel, Fabio Luz, Upton Sinclair, Rabindranath Tagore, etc. Su presencia en el extranjero para asistir a diversos Congresos pacifistas ocasiona su visita, en diversos países europeos, a figuras de relieve entre los luchadores del espíritu. De ello es testimonio su notable libro «Peregrinaciones» (1923). De una fecundidad ejemplar, hace aparecer «La Literatura de la guerra y la nueva Era» (1922), estudio sobre el belicismo y el pacifismo, y el libro de ensayos «La columna entre las ruinas» (1923). «Petru Arbore» (1924) es una trilogía de novelas: «Primeras aspiraciones», que refleja su infantil estado de alma; «Las fuentes internas» se refiere al paso de la adolescencia y su contacto con la realidad social, y «Desplomes creadores» significa la rebelión interior contra la visión del mundo social y el anhelo de superación

por la pacificación humana. «Humanitarismo y Socialismo» (1925) estudia las relaciones de sus ideas con el aspecto social. Resume y traduce al rumano la magistral obra de G. Fr. Nicolai «La biología de la guerra» (1926), que acogida favorablemente por los medios avanzados adquiere gran difusión. «Humanitarismo bíblico» (1926) es un extracto de las tendencias humanitarias de la Biblia. «Voces en sordina» (1927), bella obra de la vida interior, cuya traducción francesa «Miron le Sourd», es así comentada por Alberto Carsi en «CNT» de Toulouse: «Novela bellísima y selecta, en la que se relata la vida de un intelectual que ha llegado al colmo de la dicha, aun habiéndose quedado sordo en su edad escolar... De un sentimiento refinado y de unas enseñanzas supremas, se desarrolla bajo una heroica expresión de los tiempos de Beethoven, también sordo, que dice: «Por el sufrimiento a la alegría.» «Caminos en espiral» (1928) son unos pensamientos sobre el anochecer, la fraternidad y un encantador relato del valle de Prahoya. En edición original francesa aparece «Un libro de Paz: la biología de la guerra» (1928) en «La Brochure Mensuelle». «La Internacional pacifista» (1928), en forma de cartas con Romain Rolland, sugiere mancomunar los esfuerzos dispersos de los luchadores que sinceramente desean la paz entre los pueblos. «Los caminos de la Paz» (1929) contiene las respuestas de treinta y siete rumanos a su encuesta mundial que lleva el mismo título, y a la cual respondieron ciento sesenta y cinco personas. Max Nettlau, sugerido por ella, escribió su lógico estudio «La Paz mundial y las condiciones de su realización» (1932), que apareció también en «La Brochure Mensuelle». La versión francesa, conteniendo sólo las respuestas galas, «Les voies de la Paix» (1936), fué editada por «La Bibliothèque de l'Artisticratie». Una traducción integral, «Wege Zum Frieden» (1932), artísticamente editada en Heide in Hostein (Alemania), fué quemada en los autos de fe nazis de 1934.

Para difundir sus ideas e intensificar la labor pacifista, funda la revista «El Pensamiento Libre» (1928-1929), que continúa su aparición con el título «Humanitarismo» (1929-1930). El libro «El Humanitarismo y el servicio general para la alimentación» (1931) se editó en Viena, en idioma germano, y trata de la relación de las ideas de Relgis con las de Josef Popper Lynkeus. Peregrinando por Bulgaria, entra en contacto con los libertarios, tolstoianos, vegetarianos y esperantistas, y extrae unas anotaciones que formarán el libro «Bulgaria desconocida» (1932). El folleto «Humanitarismo e individualismo» (1932) relaciona las ideas humanitaristas con el individualismo; apareció en lengua francesa en «L'En-dehors». Complementa la vida de «Miron le Sourd» en «Las amistades de Miron» (1932), matizada por los primeros pasos en las arenas sociales y por la sombra de Eros. Analiza la relación de sus ideas con el eugenismo en «Humanitarismo y Eugenesia» (1934). En francés se publica su obra «Cosmometápolis» (1935), que es un resumen de los movimientos relacionados con las ideas cosmopolitas, surranacionales, anacionalistas y meta-políticas de Henri-Léon Follin, E. Lanty, P. Olet y otros, al mismo tiempo que analiza el pensamiento de estos filósofos y pensadores.

En el período de entre dos guerras Eugen Relgis colaboró en un sinnúmero de periódicos y revistas de numerosas naciones, tanto europeas como ame-

ricanas, dió muchas conferencias en su país y asistió a diversos Congresos internacionales.

* * *

La segunda guerra mundial le sorprende en París, en donde prepara la edición de «Miron le Sourd» (1939), con una introducción de Stefan Zweig y prologada por el poeta francés Philéas Lebesque. El artista galo Louis Moreau, en una de sus xilografías admirables, nos da la semblanza del autor.

Apesar de las insistencias de amigos sudamericanos para que se traslade hacia el Plata, regresa a Rumania, sobrecogido el corazón al ver que no se ha podido impedir la matanza colectiva contra la cual ha dedicado dos décadas de luchas, esfuerzos y desvelos. Al poco tiempo de llegar a su país publica «Espíritu activo» (1940), que contiene ensayos, momentos y acciones espirituales; revisiones y medallones europeos. De 1939 a 1944 sufre la tragedia de la dictadura de los legionarios de Antonescu, la ocupación nazi, la guerra y la «liberación» bolchevique. Su vida, en esos tiempos, fué la de un constante perseguido, expulsado de su hogar, que había logrado adquirir a costa de no pocos sacrificios, y gracias a fieles amigos pudo escapar a las continuas «razias» de los dictadores de diferente colorido.

Finalizada la guerra, el panorama político rumano cálmase algo, lo cual aprovecha para incansablemente continuar su acción. Y es así como ven la luz otros libros que hoy día son pan espiritual para no pocos rumanos, que los leen «intra-muros». En «Corazones y motores» (1945) hay una recopilación de treinta y dos poesías sociales y mecanicistas. De la serie de sus «peregrinaciones europeas» es «Coloquios con grandes europeos» (1945). Un librito de divulgación del idioma internacional de Lázaró Zamenhof, titulado «Esperanto» (1945), es muy bien acogido por los partidarios del internacionalismo lingüístico. Hace una exposición del pensamiento social-político del autor de «Los Precursores» en «Romain Rolland» (1945). Estudiando la patología psicosexual del nazismo, aparece «Eros en el III Reich». La edición definitiva y completa de «Miron le Sourd» es «Voces en sordina y las amistades de Miron» (1946). En un notable trabajo nos da «La historia sexual de la Humanidad» (1947), basada en las exposiciones histórico-sexuales de Gante y E. Armand, comprendiendo además estudios sobre el Humanitarismo y la Eugenesia, y las anomalías sexuales bajo el nazismo y el bolchevismo. También de sus andanzas por el solar europeo es «Diez capitales» (1947).

Conviene destacar que Eugen Relgis ha traducido al rumano numerosas obras, entre las cuales citamos las siguientes:

«Así habló Zarathustra» (1912), de F. Nietzsche. Unos extractos de la misma obra, concernientes a la guerra y a los luchadores, aparecieron con idéntico título en 1915. «La Estancia hechizada» (1923), de Selma Lagerlof, en versión reducida, como así las obras que siguen: «Los esclavos del amor» (1925), de Knut Hamsun; la ya citada obra de G. Fr. Nicolai «La biología de la guerra» (1926); «Grandes cortesanas y famosos libertinos» (1932), de E. Armand; «Maria Antonieta» (1933), de Stefan Zweig. Otras once obras de Stefan Zweig, el malogrado suicida de Petrópolis, tradujo Relgis, entre ellas «El Obsesionado», que contiene el rela-

to de una entrevista con el autor. Vertió, asimismo, ocho obras de Emil Ludwig, dos de Jacobo Wassermann y muchos textos escogidos de Han Ryner, Romain Rolland, Barthelemy de Ligt, profesor Raphael Dubois, Manuel Devaldés, etc.

Ocho de sus libros fueron traducidos al francés, tres al alemán y dos al inglés. De paso citaremos la magnífica edición de «Miron le Sourd» en inglés, merced a «The Oriole Press» de Nueva Jersey. «Muted Voices» contiene treinta y cuatro xilografías de Louis Moreau.

Además de a los idiomas citados, sus «Principios humanitaristas» fueron traducidos al italiano, sueco, húngaro, búlgaro, idish y esperanto. Una bibliografía castellana va al final. Es de prever que sus escritos se han vertido a otros idiomas, pero las fuentes de información para averiguarlo están vedadas.

Al mantenerse fiel a su ideología, obedeciendo sólo a los imperativos de su conciencia, y no pudiendo adaptarse al régimen totalitario ya consolidado de Ana Pauker, ve dibujarse en el horizonte una probable deportación o un internamiento en algún campo concentracionario. Hacer desaparecer a un hombre de su talla moral es asunto muy delicado, merced al prestigio espiritual de nuestro biografiado en su país, cosa que parecen tener en cuenta los bolcheviques locales, encaramados en el Poder. De nuevo le llegan noticias de América del Sur, apremiándole a dejar Rumania, hoy más encadenada que nunca. Entre los amigos que le escriben se encuentra el malogrado Rodolfo González Pacheco, el anarquista de la Pampa. Deseando emigrar al fin, tiene suerte de poder abandonar su país. Tras una breve estancia en París, se embarca en un puerto europeo rumbo a las riberas del Plata.

Las contrariedades pasadas no le hacen de ningún modo cesar en sus actividades. Volvemos a encontrarle prosiguiendo su labor humanista, en conferencias dadas en Ateneos e instituciones culturales argentinas, y las páginas de numerosas publicaciones reciben gustosas sus colaboraciones. Testimonio de ello son sus escritos insertados en «La Paz», «Pacifismo», «La Protesta», «La Obra», «Reconstruir», «Organización Obrera», etc. En Buenos Aires se publican sus libros «Tres conferencias» (1949), en el que se reproducen sus entrevistas con Max Nettlau y Pierre Ramus, los dos anarquistas austriacos, y «Georg Fr. Nicolai, un sabio y un hombre del porvenir» (1949), en el que se rememora la vida y la obra del gran pacifista alemán en ocasión de su 75 aniversario.

En Uruguay, donde actualmente reside, funda su Colección «Humanidad», cuyo primer número, «Los Principios humanitaristas» (1950), aparece en edición definitiva. Prologa y edita la versión castellana de «La Paz mundial y las condiciones de su realización» (1950), de Max Nettlau. Corrige y aumenta la edición española de «Cosmometápolis» (1950), y su último libro ha sido «Romain Rolland» (1951), editado merced a la Comisión Cultural de los estudiantes de la Facultad de Medicina de Montevideo. Este volumen contiene su memorable entrevista con el autor de «Al margen de la conciencia», titulada «Una tarde en Villeneuve»; cartas inéditas y controversias sobre la paz, la revolución y el humanitarismo, y, además de otros no menos meritorios estudios, su segunda carta abierta «De Profundis Clamans». Libro a consultar con

provecho, para documentar sobre el que diera tanto por la paz y la fraternidad universales.

Desde su refugio uruguayo Eugen Relgis ha escrito numerosos artículos, sembrados por la Prensa libertaria y pacifista de varios países. Prosiguiendo su encuesta europea por tierras americanas, realiza otra denominada «América-Europa» que, conteniendo numerosas respuestas, formará otro volumen. Ha escrito también dos libros, todavía inéditos, «Mensajes de paz» y «Uruguay, país del porvenir». Conferenciante de valía, ha dado conferencias en el Ateneo, la Biblioteca Central, la Universidad y las Facultades de Medicina, de Humanidades y Ciencias, siempre guiadas por su concepción humanista y libertaria de la vida.

Merece ser destacado este espíritu selecto, para el que ni su suerte personal ni su pobreza material, como tampoco las circunstancias por las cuales atraviesa el mundo, representan obstáculos suficientes para hacerle desfallecer en su noble apostolado. Sea dicho en honor de la verdad, en cuanto a dificultades materiales se refiere: en este rincón del Continente americano, en donde hay editores, y hasta «editores piratas», se ha quedado más de una vez sin comer, gastando hasta el último centavo con el fin de ver publicadas algunas de sus obras. Hoy, que el vil materialismo anida hasta en los medios llamados progresistas y avanzados; hoy, en que legiones de seres encaminan a marchas forzadas por la desdichada ruta que conduce al sangriento idolo del becerro de oro, figuras como la de Eugen Relgis representan estrellas de primera magnitud en el cielo de ese panhumanismo universal en el que el hombre que quiere ser Hombre tiende hacia el mundo nuevo de la Paz humana.

Nuestra labor termina aquí, no sin antes ofrecer nuestros respetos a su esposa Ana, noble compañera de su ruta y de su vida, dejando la palabra a ese también noble anciano, henchido el corazón de bondad hacia sus semejantes, que es Alberto Carsi:

«Séame permitido, en tanto que espíritu libre y sincero, cerrar con un broche sentimental el collar de pedrería que es la biografía de Relgis. El amor de su madre fué el apoyo y el guía de su alma martirizada, pero recta y sin vacilación, hacia el aprovechamiento íntegro de sus excepcionales facultades. El nombre de su madre, para Relgis, está escrito con estrellas en el firmamento. Ella le dió calor y aliento para subir la cumbre abrupta del

arte y conseguir la celebridad. Sin ella hubiese sido un sordo más. Con ella ha sido un hombre extraordinario... Yo deseo que todas las madres sean así. Pronto se notaría en la marcha del Mundo.»

V. MUÑOZ

BIBLIOGRAFIA CASTELLANA DE EUGEN RELGIS

«Los Principios Humanitaristas», Ed. «Estudios», Valencia 1932.

«La Internacional Pacifista», Ed. «Estudios», Valencia 1932.

«Individualismo, Estética y Humanitarismo», Ed. «Cuadernos de Cultura», Madrid 1933.

«Bulgaria desconocida», Ed. «Imán», Buenos Aires 1935.

«Georg Fr. Nicolai, un sabio y un hombre del porvenir», Ed. «Reconstruir», Buenos Aires 1949.

«Las aberraciones sexuales de la Alemania nazi» (capítulo de su obra «La Historia sexual de la Humanidad»), Ed. «El Mundo al Día», Toulouse 1949.

«Tres conferencias», Ed. Ateneo Cultural de la Federación Obrera de Construcciones Navales, Buenos Aires 1949.

«Los Principios Humanitaristas» (edición definitiva), Ed. «Humanidad», Montevideo 1950.

«Humanitarismo y Eugenesia» (nuevo capítulo de su «Historia sexual»), Ed. «El Mundo al Día», Toulouse 1950.

«Cosmometápolis», Ed. «Humanidad», Montevideo 1950.

«Romain Rolland», Ed. «Humanidad», Montevideo 1951.

Colaboraciones en las revistas «Estudios», de Valencia; «La Revista Blanca», de Barcelona; «Orto», de Madrid-Valencia; «Tiempos Nuevos», de Barcelona; «Nervio», «Pan» y «Hombres de América», de Buenos Aires; suplemento de «Tierra y Libertad» y «Cuadernos Americanos», de México; «Asir», de Mercedes (Uruguay); «Estudios», de La Habana, y «Universo» y «Cenit», de Toulouse. En las siguientes publicaciones mensuales: «Cultura Proletaria», de Nueva York; «Tierra y Libertad», de México; «La Protesta», «La Obra», «Reconstruir» y «Organización Obrera», de Buenos Aires. En los semanarios «Solidaridad Obrera», de París; «CNT» y «Ruta», de Toulouse. Otras publicaciones (información incompleta) que han contenido escritos suyos: «Avance», de Oviedo; «Libre Estudio», de Valencia; «Solidaridad Obrera», de Barcelona; «Bandera Negra» y «La República», de Buenos Aires; «La Capital» y «La Tribuna», de Rosario (Argentina); el suplemento literario de «La Razón», de La Paz (Bolivia); «Mundo Uruguayo», «Lucha» y «Resalto», de Montevideo, etc.



EUGEN RELGIS: Grabado de Louis Moreau, París. 1930.

NOTAS

LA GUERRA Y LOS ANARQUISTAS

El mundo está dividido en dos por los bloques imperialistas. El Occidente y el Oriente no son sólo términos geográficos y políticos: expresan también dos psicologías diferentes entre las cuales se interpone la cortina de hierro; expresan dos posiciones diametralmente opuestas por lo tocante a la guerra cuya preparación intensiva se apresura a ambos lados de la famosa cortina.

Los pueblos del Occidente están contra la guerra y los pueblos del Oriente están por la guerra y contra la paz. Pero los orientales no están por la guerra por militaristas, como tampoco los occidentales contra la guerra por pacifismo. A éstos la paz bajo el régimen capitalista les asegura, a pesar de todo, una tranquilidad relativa, una satisfacción no siempre suficiente, pero real, de sus necesidades, y les deja al menos la esperanza de un mejoramiento de su suerte, sea por la lucha de clases, sea por la revolución social, para los que son partidarios de ella. Los otros, los pueblos oprimidos por el stalinismo, están por la guerra porque la paz no significa para ellos sino la esclavitud eterna y la guerra les da al menos la esperanza de una liberación próxima a consecuencia de la derrota de Rusia, de la que están seguros porque conocen todas las debilidades interiores de los regímenes dominados por los stalinianos.

En cuanto a los gobernantes, unos y otros están igualmente por la guerra aunque hablen siempre de paz.

¿Cuál debe ser la posición de los anarquistas con respecto a la guerra en esa situación tan complicada?

Si no se tratara más que de principios, la determinación sería fácil. Siendo la concepción anarquista esencialmente humanitaria, los anarquistas no admiten ninguna clase de guerra, tanto más cuanto sus conocimientos profundos de los orígenes de todas las guerras, confirmadas por una larga experiencia histórica, prueban que en la base de cada conflicto entre diferentes Estados se encuentra siempre el deseo de dominio.

Naturalmente, no podemos olvidar nuestros principios y nuestra posición debería conformarse a la ideología anarquista que ha sido siempre y sigue siendo antimilitarista. Pero refractarios a todo dogmatismo, no podríamos tomar una posición de simple negación, sin tener en cuenta la realidad histórica.

Sabemos muy bien que la guerra en preparación no será sino una guerra imperialista con todas las consecuencias desastrosas fáciles de prever. Sabemos también que la liberación de los pueblos no podría realizarse más que por ellos mismos y que la victoria de uno de los bloques no significa sino su dominio único sobre el mundo entero. Por consiguiente, no podemos ser partidarios ni de uno ni de otro de los bloques imperialistas.

En ese caso, ¿qué hacer?

¿Oponernos con todas nuestras fuerzas a la guerra, hacer todo lo que nos sea posible para impedir la guerra?

¡Sí, ciertamente! Porque esa posición está conforme con nuestra ideología, con nuestra moral, y responde a los intereses sociales de los trabajadores del mundo entero y a las aspiraciones de todos los pueblos occidentales.

Pero, ¿es suficiente y satisfactoria para los pueblos de los países satélites de Rusia? ¡No, seguramente!

¿Qué dirán esos pueblos de una posición semejante, que es puramente negativa respecto a ellos? ¿Qué hay de bueno, de humano, de socialista, de progresista, de revolucionario, de liberador en una posición semejante frente a la guerra?

¿Qué porvenir se les reserva si semejante posición logra ganar a las masas y detener efectivamente la guerra, de la cual esperan únicamente su liberación del stalinismo, una liberación relativa, sin duda, pero real, sin embargo, a pesar de todos los desastres y de todas las atrocidades que la acompañarán?

El imperialismo americano, con su propaganda bien ordenada, les deja al menos una esperanza de liberación, esperanza ilusoria, dirán algunos, y no lo discutiremos, pero a pesar de todo una esperanza suficiente para atraer las simpatías de los pueblos oprimidos, mientras que en la posición clásica del pacifismo occidental y del antimilitarismo doctrinal no ven sino una especie de colaboración pasiva con los tiranos que los oprimen.

En ese caso, ¿qué hacer, repito?

La negación de la guerra y los esfuerzos que debemos hacer para impedirla no representan, no deben representar más que una parte—el lado negativo—de nuestra posición antimilitarista y anarquista. No podemos, no debemos detenernos ahí. Si somos verdaderamente anarquistas, si estamos a la altura debida para comprender la realidad histórica y si queremos desarrollar una actividad social compatible con nuestros principios e impuesta por las circunstancias particulares.

Se trata, en realidad, no solamente de detener la guerra, sino, paralelamente, de buscar y de encontrar medios para combatir el stalinismo, porque éste es una de las causas y el pretexto principal para los capitalistas occidentales de la guerra en preparación.

Por consiguiente, es preciso tomar la iniciativa, sobre el plano internacional, de una lucha activa y decisiva contra el stalinismo y por la liberación de los pueblos esclavizados por Rusia y sus agentes en los países satélites, apoyándose en la acción del proletariado mundial y de los hombres libres y progresistas y empleando todos los medios para oponerse en todas partes a la demagogia y a la impostura staliniana, así como a las reacciones del pacifismo hipócrita del Kominform y de Rusia.

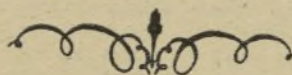
Así contribuiremos eficazmente a detener la guerra, porque la pandilla staliniana de Moscú, viéndose aislada y paralizada en su propaganda y en su actividad demagógica y engañosa, estaría obligada a ceder en los regateos con los imperialistas americanos. Y entonces los pueblos esclavizados por el stalinismo no tendrán ninguna necesidad de ser ayudados militarmente y se liberarán por sus propias fuerzas.

Contra la guerra y por la liberación de los pueblos de detrás de la cortina de hierro: he ahí cuál debe ser nuestra posición en la hora actual.

¡Sí, la liberación de esos pueblos ante todo! Porque es claro para todo el mundo que si los regímenes concentracionarios de Stalin no existieran, sería muy difícil para los imperialistas occidentales imponer la guerra bajo pretexto de liberación de los pueblos oprimidos por el stalinismo.

Combatir la guerra exigiendo e imponiendo la liberación de los países directa o indirectamente ocupados por Rusia: he ahí la posición dictada por la realidad histórica.

Gr. BALKANSKY



EN TORNO A UN RELATO

Acabo de leer en una revista chilena, muy simpática, un relato que ha traído a mi memoria el recuerdo de suceso parejo. Parejo, pero distinto. Tiene el suceso por mí recordado una segunda parte que el del relato no tiene. No podía el del relato tenerla: murió el protagonista. Y tal vez el autor del relato no sospeche que podía tenerla, o, contra la realidad, se negara a admitirla.

He aquí, resumido, el relato: Un muchacho polonés es detenido a bastantes kilómetros de donde otros muchachos han perpetrado un atentado. Ni sabe nada de él, ni tiene relación alguna con los muchachos que lo han perpetrado: le hacen firmar una declaración en la que confiesa ser miembro del mismo partido—el partido comunista, evidentemente—que los muchachos. No de buenas a primeras: aunque joven, sabe al principio, negarse a mentir. Acaba, finalmente, por mentir. No importa qué declaración, finalmente, habría firmado. No era ya entonces él: era un guñapo. Medio rostro, cuando salió de donde había firmado lo que querían que firmara, le había quedado paralizado para mientras viviera.

Se hizo, naturalmente, del partido, después. Y como miembro del partido fue a España a luchar contra el fascismo, al que debía su medio rostro paralizado, y en España murió, a manos del fascismo.

He aquí, ahora, el suceso que ese relato ha hecho que recuerde:

En Barcelona, en los últimos días de julio de 1936, fue la policía a detener a un fascista notorio. Vivía éste con una hermana y un sobrino. Ni estaba él en su domicilio, ni su hermana: sólo estaba el sobrino, un muchacho de catorce años. Se llevó la policía al sobrino. Tenía éste que saber, forzosamente, dónde estaba su tío. No lo sabía. No pudieron hacerle decir que lo sabía, puesto que no lo sabía. Pero cuando salió a la calle, había perdido una oreja.

Ni era, antes de perder la oreja, fascista, ni tenía idea de qué fuera ser fascista. Se hizo, por la pérdida de su oreja, fascista. Y no tuvo ya otro propósito que escapar a la España fascista, seguro de que en ella nadie era sometido a lo que él había sido sometido. Escapó. Andando, llegó a Zaragoza. Llegar y comprobar que se había engañado, fue todo uno. No tenía límites su indignación. Se notó su indignación. Otros policías le detuvieron. Otros policías le sometieron a procedimientos idénticos a los que en Barcelona había sido sometido. Había ido a Zaragoza a espiar. Tenía que declarar que había ido a espiar. Se negó, al principio, aunque joven. No pudo, al final, negarse. No era ya él: era un guñapo. Cuando se negaba a decir lo que no era verdad, en nada pensaba sino en proteger la parte de su cabeza—sensible—en que faltaba ya una oreja. Perdió la otra. Al muchacho polonés le llamaban en el frente español, porque no reía más que con media boca, el «mediarrija». Al muchacho barcelonés le llamaban en Barcelona, porque volvió a Barcelona, el «desorejado».

La segunda parte del relato es fácil de adivinar. Si el muchacho polonés no hubiera muerto en España y hubiera vuelto a Polonia, habría comprobado que, con el partido en el Poder, otros hombres eran tratados como él había sido tratado. Tal vez, como muchos otros, no se habría indignado. Pero tal vez sí. Hubiérase o no indignado, no cabe duda de que se habría sospechado de él. Vuelto de España, quién sabe de qué cosas se habría contagiado allí. Su final habría sido, indudablemente, caer de nuevo en manos de la policía: de otra policía. No de una policía fascista: de una policía de su propio partido. Ante la que habría tenido que confesar tales o cuales delitos: graves, todos graves. Y ante la que, por su resistencia a confesar, por su resistencia a mentir, lo más probable es que hubiera salido con su otro medio rostro también paralizado. Contando con que no se le hubiera desfigurado de otro modo. No tendría más que

mirar en torno para ver que tal, en otros hombres, era el caso: desfigurados moralmente: hechos, moralmente, guñapos.

Le ahorró la muerte, al «mediarrija», el desconsuelo de comprobar que el hacerse del partido, para alzarse contra tales o cuales procedimientos fascistas, no era alzarse contra esos procedimientos. El muchacho español tuvo el desconsuelo de esa comprobación, aunque de modo diferente. Encontró, donde fue, lo que había dejado atrás. El muchacho polonés habría encontrado en su Polonia lo mismo que en su Polonia había dejado. Aumentado, no disminuido. Como aumentado, no disminuido, encontró en Zaragoza el muchacho español lo que había dejado en Barcelona.

¿Dónde, en nuestros días, muchachos como el polonés, y como el español, no tropiezan con lo que ellos tropezaron? Recientemente se han indignado unos médicos, unos abogados y unos magistrados, de que pudiera emplearse un suero, llamado de la verdad, para que los detenidos fueran como un libro abierto. Había en esa indignación, más que nada, hipocresía. Porque es imposible que médicos, abogados y magistrados ignoren que se hace declarar cuanto se quiere a los detenidos, en todo el mundo, por procedimientos expeditivos, por procedimientos semejantes a aquellos de que fueron víctimas el muchacho polonés y el muchacho español. Este, todavía testimonio que mostrar, supongo, por ejemplo a los que han trazado hace poco una nueva declaración de los derechos del hombre.

FABIÓ



IMPERIO DE MANISES

Honar los Oficios.—Es éste el 1.º de los mandamientos de mi Ley de Dios y a que mi pluma se aplica terca. Paralelamente a este esfuerzo, desarrollo en la medida de mi capacidad, el de deshonar la facciosa guerra y el de aplastar a la infame superstición. Y hasta que no veamos al glorioso trabajo, como a un san Miguel arcángel, lanceando al dragón de la vagancia aurudentoide, como a san Jorge matando a la cuca del monopolio económico y como a una Inmaculada pisando la cabeza del sérpido sufragista, no hemos de cejar en nuestros obstinados envites.

Los últimos serán los primeros.—Generales gotosos y episcopoides chancrosos y esclerosos, no han hecho en su vida más que vaciarle venas y bolsillos a España, y hacerle llorar, mientras nuestras artesanías nos coronaban de mirto color verde eterno en todo el globo terráqueo. Lauros despreciados muchas veces, y nunca apreciados bastante. De nuestras manufacturas o manualidades galanas, no es la menos insigne la de los olleros, caceroleros, peroleros y demás manífeceros de utensilios de cocina, conmovedores, tanto por los modestos artistas que elevaron el barro a las mayores excelsitudes de la iluminación, como por las modestas mujeres que hacen de él su espejo y se doran al fuego con el mismo.

Castilla y Valencia.—Con el azul de la loza de Talavera—platos y picheles—ha llevado Toledo, más que con sus espadas, también famosas, el toldo de sus cielos y la alfombra móvil de su Tajo, río caudal, por esos eriazos y epidemias de continentes sarnosos, nuevos y viejos. Con sus cerámicas de oro ayer, y hoy con sus ilusorias naranjas, Valencia reparte generosamente su sol entre todos los desgraciados mor-

tales, a quienes las dictaduras nos están volviendo por la cerna a la caverna.

«*Dominions*» de Manises.—No se pone en ellos el sol, como en los de Carlos V, Felipe II y otros bestias que ni siquiera se afeitaban la boscosa barba, aunque tan buenos Barberos cobistas eran de Roma y desolladores rasuras de nuestro país. En la «Walter's Art Gallery» de Baltimore, nos guardan una charola manisera del siglo XV, que deja chiquita a otra seljúcida, hermana suya, del magnífico sultán Alp Arslán. Los alfareros de Manises enviaban sus productos a Saboya, a Angers, a Tabriz (Irán), a Siena, a Pisa, a Poitiers, a Aviñón y a Sandwich (Gran Bretaña). Los Borgios llenaron el Vaticano de vajilla, conterranea suya, la más espléndida en que ha cogido una indigestión ningún Papa. La reina doña María, esposa del aragonés Alfonso V, le encarga al maestro escudillero Pere Buyl un servicio completo de mesa, con aditamento de buen número de «cántaros, tupines y casolas». A toda esta cacharrería se la llama mayólica aún, de los barcos mallorquines que la cargaban en Valencia. En tiempos de Eiximenis (1304), cardenales y príncipes se abrevan como bueyes en barreños, potes y bacías de nuestros alfares, que herejemente profanan vomitando sobre su belleza en las borracheras.

Técnica de Muel.—No sé si hay datos sobre la técnica del lustre dorado de las cerámicas moriscas de Manises. Pero, los

tenemos de las aragonesas de Muel, sus parientas. Y da lo mismo. La arcilla que se había de vidriar, comprábala Muel en Zaragoza. Los vasos se retostaban en un horno. Sacados del fuego, se los lustraba con un barniz blanco, que se hacía amasando fina arena con diez libras de plomo y tres o cuatro de estaño. Recubiertas las vasijas de esa pasta, se rusten por segunda vez y salen del horno con una blancura de leche, más brillante que el nácar. El dorado se le da a la vajilla con vinagre muy fuerte, al que se le agrega almagre, bermellón, cobre y dos reales de plata. Con el amasijo se dibuja en las jarras lo que se quiere que salga dorado. Y van a la cocción o cochura por tercera vez. Así que sin oro se obtenían todos los matices de este metal: ámbar, miel, toronja, perla, sol. Tratando por ácidos y por sulfuros las más indigentes materias, lograbanse las radiaciones áureas más espantantes.

Y ¡el colmo!—Realizan, estos prodigios, obreros analfabetos, que son, sin embargo, consumados maestros en la alquimia, de que hemos hablado, y que dan pruebas constantes del más refinado gusto. No es raro ver en las cenefas de bateas y platones mal escrito el «Ave, María, Gratia Plena» de ritual, que a lo mejor estropeará el levita o el diocesano que lo dictó.

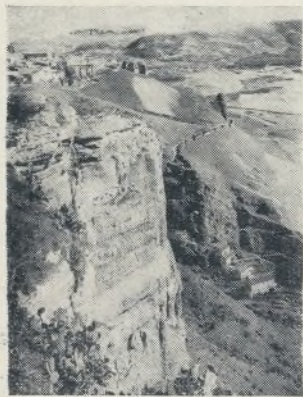
Angel SAMBLANCAT



EL ALMA ARTISTICA DEL PAISAJE ESPAÑOL



Ayuntamiento de Madrid Barracas en la huerta valenciana



NUESTRA PORTADA

Ronda la bravía, capital de la Sierra, crisol de luchadores, albergue fugaz de bandidos generosos. Poema montañoero, reciedumbre, inmensidad: en el corazón de la Natura y en el de los hombres. Rudeza y diafanidad en este todo armónico; réplica al llano, paraíso artificial del señorismo andaluz.

Grandeza de paisaje sublimizado por el aliento cordial y heroico

de los Bernabé López. Como en 1936, Ronda sigue siendo promesa de libertad.