

# CENIT

sociología  
ciencia — literatura

Sumario

Miguel Bakunin: Crítica, anticipada, del Estado proletario.—  
Fortún Garcés: La vuelta a  
Godwin.—N. A.: Poesía espa-  
ñola de ahora. Pueblo de la  
Meseta.—Ramón M. Llorente:  
Defensa de los oficios.—O. Hen-  
ry: Entre ladrones.—Clive Bell,  
Marcel de Corte, Emile Der-  
menghem, Pierre Duroc, Chris-  
tian Funck-Bretano, J. Hui-  
zinga, Arturo Labriola, Miguel  
S. Oliver, Arnold J. Toynbee:  
Ideas sobre la civilización.—  
Fabián Moro: Sey un refugia-  
do.—Gr. Balkansky: Guerra y  
Revolución.

## NOTAS

Mariano Viñuales: La Litera-  
tura latina.—Fabio: Un conse-  
jo.—J. Tato Lorenzo: Valoriza-  
ción del tiempo.—José M. Suá-  
rez: Apostilla a Berneri.



io, 1951

REVISTA MENSUAL



Ayuntamiento de Madrid



# “LA C.N.T. EN LA REVOLUCION ESPAÑOLA”

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

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

\* \* \*

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

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

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

## CENIT

REVISTA MENSUAL  
DE SOCIOLOGIA, CIENCIA  
Y LITERATURA

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

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

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

Número suelto, 70 francos.

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

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



### CRITICA, ANTICIPADA, DEL ESTADO PROLETARIO <sup>(1)</sup>



**Q**UIEN dice Estado, dice necesariamente un Estado particular, limitado, comprendiendo sin duda, si es muy grande, muchas poblaciones y países diferentes, pero excluyendo todavía más. Porque a menos de soñar el Estado universal, como habían hecho Napoleón y Carlos V, o como el papado había soñado la Iglesia universal, Marx, a pesar de toda la ambición internacional que le devora hoy, deberá, cuando la hora de la realización de sus sueños haya sonado para él—si suena algún día—, contentarse con gobernar un solo Estado y no varios Estados a la vez. Por consiguiente, quien dice Estado dice «un» Estado, y quien dice «un» Estado afirma por eso mismo la existencia de «muchos» Estados, y quien dice «muchos» Estados dice inmediatamente competencia, envidia, guerra sin tregua y sin fin. La más simple lógica, lo mismo que toda la Historia, dan fe de ello.

Está en la naturaleza del Estado romper la solidaridad humana y negar en cierto modo la humanidad. El Estado no puede conservarse como tal en su integridad y en toda su fuerza sino sentándose como el fin supremo, absoluto, al menos para sus propios ciudadanos, o, para hablar más francamente, para sus propios súbditos, no pudiendo imponerse como tal a los súbditos de otros Estados. De ahí resulta inevitablemente una ruptura con la moral humana en tanto que universal, con la razón universal, por el nacimiento de la moral del Estado y de una razón de Estado. El principio de la moral política o de Estado es muy simple. Siendo el Estado el fin supremo, todo lo que es favorable al desenvolvimiento de su poder es bueno; todo lo que le es contrario, aunque fuese la cosa más humana del mundo, es malo. Esta moral se llama «patriotismo». La Internacional es la negación del patriotismo, y por consiguiente la negación del Estado. Si, pues, Marx y sus amigos del Partido de la de-

mocracia socialista alemana pudieran lograr introducir el principio del Estado en nuestro programa, destruirían la Internacional.

El Estado, para su conservación, debe ser necesariamente potente en el exterior; pero si lo es en el exterior, lo será infaliblemente en el interior. Todo Estado, debiendo dejarse inspirar y dirigir por una moral particular, conforme a las condiciones particulares de su existencia, por una moral que es una restricción, y por consiguiente la negación de la moral humana y universal, deberá velar a que todos sus súbditos, en sus pensamientos y sobre todo en sus actos, no se impiren también sino en los principios de esta moral patriótica o particular, y que permanezcan sordos a las enseñanzas de la moral pura o universalmente humana. De ahí resulta la necesidad de una censura del Estado; porque una libertad demasiado grande del pensamiento y de las opiniones es, como piensa Marx, con mucha razón por otra parte, desde su punto de vista eminentemente político, incompatible con esa unanimidad de adhesión reclamada por la seguridad del Estado. Cualquiera que sea, en realidad, el pensamiento de Marx, eso nos es suficientemente probado por las tentativas que ha hecho para introducir, bajo pretextos plausibles, cubriéndola de una careta, la censura en la Internacional.

Pero sea cual fuese la vigilancia de esta censura, aun cuando el Estado tomara exclusivamente en sus manos toda la educación y toda la instrucción populares, como lo ha querido Mazzini, y como lo quiere hoy Marx, el Estado no podrá jamás estar seguro de que los pensamientos prohibidos y peligrosos no se introducen furtivamente, de contrabando, en la conciencia de las poblaciones que gobierna. El fruto prohibido tiene tanto atractivo para los hombres, y el diablo de la rebelión, ese enemigo eterno del Estado, se despierta tan fácilmente en sus corazones cuando no están por completo embrutecidos, que ni esa educación, ni esa instrucción, ni aun esa censura, garantizarán suficientemente la tranquilidad del Estado. Le es precisa aún una policía, agentes devotos que vigilen y dirijan, secretamente y sin que se distinga, la corriente de la opinión y de las pasiones populares. Hemos visto que Marx

(1) Aunque conocida, no es bastante conocida esta página profética de Bakunin. Por eso la reproducimos, dándole el título que el tiempo le ha dado.



mismo está de tal modo convencido de esta necesidad, que ha creído deber llenar de sus agentes secretos todas las regiones de la Internacional, y sobre todo Italia, Francia y España.

Finalmente, por perfecta que sea, desde el punto de vista de la conservación del Estado, la organización de la educación y de la instrucción populares, de la censura y de la policía, el Estado no puede estar seguro de su existencia en tanto que no tiene, para defenderle contra los «enemigos del interior», contra el descontento de las poblaciones, una fuerza armada. El Estado es el gobierno, de arriba abajo, de una inmensa cantidad de hombres muy diversos desde el punto de vista del grado de su cultura, de la naturaleza de los países o de las localidades que habitan, de su posición, de sus ocupaciones, por una minoría cualquiera; esta minoría, aunque fuese mil veces elegida por el sufragio universal e «inspeccionada» en sus actos por instituciones populares, a menos que sea dotada de la omnisciencia, de la omnipresencia y de la omnipotencia que los teólogos atribuyen a su Dios, es imposible que pueda conocer, prever las necesidades, ni satisfacer, con una justicia igual, los intereses más legítimos, más apremiantes de todo el mundo. Habrá siempre descontentos, porque habrá siempre sacrificados.

Por otra parte el Estado, como la Iglesia, por su naturaleza misma, es un gran sacrificador de hombres vivientes. Es un ser arbitrario, en el seno del cual todos los intereses positivos, vivos, tanto individuales como locales, de las poblaciones vienen a chocar, a contrariarse, a destruirse entre sí, a absorberse en esa abstracción que se llama el interés común, el «bien público», la «salvación pública», y donde todas las voluntades se anulan en esa otra abstracción que lleva el nombre de «voluntad del pueblo». Resulta de ahí que esta supuesta voluntad del pueblo no es jamás otra cosa que el sacrificio y la negación de todas las voluntades reales de las poblaciones; lo mismo que el supuesto bien público no es nada más que el sacrificio de sus intereses. Pero para que esta abstracción omnívora pueda imponerse a millones de hombres, es preciso que sea representada y sostenida por un sér real, por una fuerza viva cualquiera. Y bien: ese sér, esa fuerza han existido siempre. En la Iglesia se llaman el clero, y en el Estado la clase dominante o gobernante.

En el Estado popular de Marx, se nos dice, no habrá en modo alguno clase privilegiada. Todos serán iguales, no solamente desde el punto de vista jurídico y político, sino desde el punto de vista eco-

nómico. Al menos así se promete, aunque yo dudo mucho de que, de la manera como se obra y en el camino que se quiere seguir, se pueda nunca cumplir la promesa. No habrá, pues, clase privilegiada, sino un gobierno, y, notadlo bien, un gobierno excesivamente complicado, que no se contentará con gobernar y administrar a las masas políticamente, como hacen todos los gobiernos hoy, sino que además las administrará económicamente; concentrando en sus manos la producción y el «justo» reparto de las riquezas, el cultivo de la tierra, el establecimiento y el desenvolvimiento de las fábricas, la organización y la dirección del comercio; en fin, la aplicación del capital a la producción por el único banquero: el Estado. Todo eso exigirá una ciencia inmensa y muchas cabezas desbordantes de seso en ese gobierno. Será el reino de la «inteligencia científica», el más aristocrático, el más despótico, el más arrogante y el más despectivo de todos los regímenes. Habrá una nueva clase, una jerarquía nueva de sabios reales o ficticios, y el mundo se dividirá en minoría dominante en nombre de la ciencia, y en una inmensa mayoría ignorante. Y, entonces, ¡cuidado con lo que hace la masa de los ignorantes!

Semejante régimen no dejará de provocar serios descontentos en esa masa, y, para contenerla, el gobierno iluminador y emancipador de Marx tendrá necesidad de una fuerza armada no menos seria: Porque el gobierno debe ser fuerte, dice Engels, para mantener en el orden a esos millones de analfabetos cuya sublevación brutal podría destruirlo todo y derribarlo todo, aun un gobierno dirigido por cabezas desbordantes de seso.

Ya veis que, a través de todas las frases y todas las promesas democráticas y socialistas del programa de Marx, se encuentra en su Estado todo lo que constituye la propia naturaleza despótica de todos los Estados, cualquiera que sea la forma de su gobierno, y que en resumidas cuentas el Estado popular, tan recomendado por Marx, y el Estado aristocrático monárquico, mantenido con tanta habilidad como poder por Bismarck, se identifican completamente por la naturaleza de su fin tanto interior como exterior. En el exterior, es el mismo despliegue de la fuerza militar, es decir, la conquista; y en el interior, es el mismo empleo de esa fuerza armada, último argumento de todos los poderes políticos amenazados contra las masas que, cansadas de creer, de esperar, de resignarse y de obedecer siempre, se sublevan.

Miguel BAKUNIN





# LA VUELTA A GODWIN



A llamada «época revolucionaria», que en nuestro siglo ha revelado su verdadero carácter al plasmar en toda suerte de Estados totalitarios la violencia político-social y el instintivo romanticismo de quienes han renegado de la razón y la ciencia, está llegando a su fin; ha llegado ya si suponemos que su vanguardia son los más avanzados pensadores. La cosa no es sorprendente. De las realidades que ante los ojos tenemos por doquier, de la experiencia recogida en el siglo XIX y en lo que va del presente, de lo que van descubriendo ciencias como la Biología, la Sociología, la Psicología y la misma Historia—que actualmente es renovada por completo—, no cabía esperar nada distinto. Si ojos tenemos en la cara, si capaces somos de analizar los mil acontecimientos destructores de ilusiones, si no nos falta valor para dar por cierto cuanto resulta innegable, es menester cambiar de rumbo, y para eso se requiere cambiar de mentalidad.

De ahí que ahora, en países de vida intelectual tan fértil como Inglaterra, donde el año pasado aparecieron más de diecisiete mil libros distintos—algunos de ellos, en ediciones de millones de ejemplares—, la Filosofía Política, que había empezado a seguir hasta el rumbo de Pareto, se reorienta con decisión y vuelve a beber en fuentes olvidadas desde hace mucho tiempo: las del siglo XVIII. La Revolución francesa, en los ideales que la animaron y quiso poner en práctica, fué hija del racionalismo que la había precedido; pero en los hechos, en la realidad político-social, y también en gran parte de la económica, fué la negación cabal del mismo racionalismo que la había originado. La Revolución mató a su padre: su violencia, que era un mal atávico, heredado del viejo salvajismo, destruyó los ideales de vanguardia que con ella se quiso hacer triunfar cuando ya habían triunfado en toda mente «ilustrada»—excelente vocablo de la época.

A primera vista, parecerá que esta vuelta al pensamiento del siglo XVIII es un retroceso, mas la verdad es muy distinta. Se deja de ser «revolucionario» en el sentido que hoy tiene tal palabra, no porque no se desee hacer una gran transformación en el terreno social, sino porque se ha advertido que la corriente revolucionaria, rodando por malos cauces, se ha encenagado en marjales cuando no ha sido llevada a los peores molinos; el supuesto retroceso es una vuelta, sí, pero una vuelta a los manaderos de que viene la corriente, para hacer que ésta avance por cauces más adecuados. Se trata, pues, de reorientar el movimiento transformador. Y la causa intelectual de que así se obra es que la ciencia moderna—hasta en las obras de Freud, que no por revelarnos el poder del instinto o la amplitud de la vida subconsciente han destronado a la razón, como las fuerzas del mar no nos hacen prescindir de los pilotos—, la ciencia mo-

derna, digo, prueba y confirma lo esencial del viejo racionalismo, hasta el extremo de aconsejar que lo pongamos al día, o bien que partamos de él si en verdad deseamos que progrese el pensamiento político.

Aunque la cultura occidental no tiene fronteras nacionalistas que la dividan en segmentos diferentes, porque es obra general de numerosas naciones, es natural todavía que en cada país se vuelva a las fuentes que en él manan, antes que a las del vecino. De aquí que, en la Gran Bretaña, se vuelva a fuentes británicas, mejor que a otras alemanas o francesas, italianas o españolas. Se vuelve, en primer lugar, al racionalismo liberal, materialista, positivo y empírico de Locke, para pasar luego al de Hume, y después al de Priestly y al de Godwin, a cuya fuente llegan venas subterráneas procedentes de Holbach, de Helvecio, de Condillac, de Rousseau, de Voltaire, de Condorcet, de Bolingbroke, Pope y Swift. Y esta vuelta es una vuelta a la cordura, que en la misma Inglaterra es necesaria, pese a que esta nación ha solido ser más cuerda que las que, en vez de estudiarla, han preferido llamarla «pérfida Albión» cuando les ha hecho la pascua en los garitos del poderío estatal.

Godwin no era leído ni en la misma Inglaterra. Su racionalismo, su serenidad, su sentido crítico, su oposición a la violencia, su espíritu independiente, dábanle un cariz de filósofo rancio en la era del instinto desatado, de la alharaca neurótica, de la consigna rotunda, del garrotazo dialéctico, del rebano balador, de «las masas en la calle». De aquellas ideas suyas que condenaban nuestras locuras, no se decía ni pío, como si holgara mentar tan ingenuas antigüallas; y si alguien, de tarde en tarde, mencionaba al mismo Godwin, se le hacía callar pronto recordando tal o cual disparate en que el buen hombre llevó a extremos absurdos la razón. Era una instintiva, subconsciente, pero astuta defensa de los errores del día: citado un dislate racionalista de Godwin, todo su racionalismo quedaría desdénado, y se podría seguir repicando el tambor de la revuelta. En Inglaterra, hasta el mismo Shelley empezó a ponerse, como un sol que enrojeciera las aborregadas nubes; su godwinismo, que es la portentosa esencia de sus poemas supremos, fué atacado por la derecha y la izquierda, quedó después olvidado, y únicamente se recordó su brío lírico, su febril ardencia, la genial audacia con que renovó la métrica, cuanto le hizo pasar por un romántico, pese a haber sido poeta y hombre muy distinto de Lord Byron, de Puchkin o de Espronceda. Su mismo Prometeo fué tenido por un Fausto en la era de la magia, de la venta del alma del ideal al Mefistófeles engañoso de las armas y las leyes.

La mejor biografía de Godwin, que es la de C. Kegan Paul, apareció en 1876, pero fué poco leída en nuestro siglo. En 1926 salió a luz otra, de Ford K. Brown, quien la escribió con el propósito de ha-



cer escarnio de Godwin, para lo cual disimuló sus aciertos y resaltó sus errores, además de presentar la traza humana del pensador hecha una caricatura. En nuestro siglo, pocos autores le trataron bien hasta estos últimos años. Uno de ellos fué Brailsford, en su librito «Shelley, Godwin y su círculo», que apareció en 1913; pero se explica, porque Brailsford, en sus buenos tiempos, visitaba a Kropotkin frecuentemente, y jamás ha perdido la influencia de aquella noble figura. Por lo demás, sólo en obras de investigación y crítica, como la de Elie Halévy acerca del desarrollo del radicalismo filosófico, se le hizo alguna justicia.

Pero la segunda Guerra Mundial, culminación—hasta ahora—de la barbarie latente en la «era subversiva», hizo pensar a mucha gente. Jorge Woodcock publicó en 1946 su «Guillermo Godwin: Un estudio biográfico», obra excelente en muchos aspectos, pero no sin deficiencias, con la que no consiguió rehabilitar por completo al «filósofo caído»—«the fallen philosopher», que dijo el «Times Literary Supplement» al hacer la crítica de tal libro—. Pero aquel mismo año hubo una publicación de extraordinaria importancia. El profesor F. E. L. Priestly, de la Universidad canadiense de Toronto, por encargo y a expensas de tal Universidad, lanzó una magnífica reproducción en facsimil fotográfico de la tercera edición de «Political Justice», que es un placer hojear. Dos meses he tenido en casa el ejemplar de la London Library, que casi ha necesitado enviar guardias para hacerme devolverlo.

La edición Priestly tiene tres grandes volúmenes. En dos de ellos se reproduce la tercera edición de la obra, tal como salió de las prensas. En el restante hay una buena biografía de Godwin, un estudio bastante amplio de las fuentes en que él mismo se inspiró y de la influencia que sus ideas han ejercido en el mundo de habla inglesa, y finalmente un importante escrutinio, un fiel contraste, de los textos de las tres ediciones de la obra bajo Godwin, de lo cual resulta claro que las diferencias entre todas ellas son casi insignificantes: se reducen a mejores o peores expresiones de los mismos pensamientos, y jamás fueron debidas a cobardía o retroceso del autor. A la vista de los textos, es menester desear como malévolas insinuaciones este párrafo de Quincey, el famoso opiómano: «La segunda edición, en cuanto a principios, no es una refundición, sino una absoluta tergiversación de la primera; más: no es sino una palinodia.» Tomás de Quincey escribió esas líneas cuando se había cernido sobre Godwin la tormenta de que después hablaré.

Diez años atrás, apenas había librería de viejo en Londres—donde hay tantas, y tan grandes—en que no se hallase alguna vieja edición de obras de Godwin. Hoy, por el contrario, no se encuentra una en ninguna parte, y hasta la reciente edición canadiense está agotada, pese a ser muy cara. De ahí que sea tan oportuna la aparición, hace un mes, de «Guillermo Godwin.—Un estudio de liberalismo», obra de David Fleisher, quien de modo conciso, pero exacto y claro, nos ofrece un bosquejo biográfico de Godwin y un esquema elocuentísimo de todo su pensamiento. Son ciento cincuenta páginas sin el menor desperdicio, y todas ellas rebozantes de una franca, aunque discreta, simpatía continuamente justificada por los textos y los datos que el autor somete a estudio. Hasta el Godwin

sumido en la pobreza, viejo y en trampa de deudas, resulta reivindicado: no disfrazando de buenos actos las triquiñuelas a que acudió para conseguir dinero, pero sí apelando a los buenos sentimientos del lector y a lo que suelen hacer quienes no tienen fama que arriesgar.

¿Por qué este interés en Godwin? Acaso nos lo revele lo que en la «solapa» de este mismo libro dice la Casa editora sobre la principal obra de Godwin: «Publicada en 1793, en el incitante ambiente de un memorable movimiento de reforma, obtuvo un éxito formidable e inmediato, que reportó gran fama a su autor. Aunque, en los últimos años del siglo XIX, la reacción antijacobina aplastó el movimiento reformador e hizo de «Godwin» un nombre odiado, las ideas que él ayudó a propagar han transformado diversas sociedades en todo el mundo.» Pero en esas palabras advierte uno la tragedia de todo el movimiento reformador, reformista o revolucionario—estos adjetivos tenían igual valor en los amenes del siglo XVIII—, y especialmente la de Godwin. Vamos a verlo.

Godwin vino a Londres seis años antes de estallar la Revolución francesa. Había sido sacerdote calvinista, todavía no era ateo, necesitaba empaparse más aún del pensamiento avanzado de su siglo. El Londres a que llegó tenía el presentimiento de una nueva sociedad, por tener ya las ideas esenciales de la misma. Los aristócratas radicales pedían reformas desde su círculo—Los Amigos del Pueblo—, y reformas pedían los obreros de la «London Corresponding Society». Los liberales, acaudillados por Fox en los Comunes, demandaban libertad constantemente. Botillerías y clubs—clubs a la inglesa—eran, en su mayor parte, ateneos «ilustrados», donde todo se discutía, como si se respirara el aire de lo que Paine denominó «the Age of Reason». En este ambiente, Godwin escucha, discute, estudia, y, como otros muchos hombres—y aun alguna mujer, como Maria Wollstonecraft—, se hace anarquista sin enterarse: desarrollando el racionalismo, desentrañando lo implícito en la llamada «soberanía» de la conciencia, que es la libertad y, por lo tanto, la facultad de progreso. Godwin y sus amigos de Londres, en 1789, eran hombres muy adelantados a la Revolución que entonces se iba a iniciar; todos estaban, no ya «al cabo de la calle», sino mucho más allá.

Cuando en este ambiente se recibió la noticia de la caída de la Bastilla, Fox declaró que aquel acontecimiento era el más grande, el mejor, de toda la Historia humana. El poeta Wordsworth, muchos años después, evocó en versos magníficos aquella hora de esperanza, de promesa, de exultación casi universal. Los progresos engendrados por el racionalismo, concebidos por las mentes ilustradas, anhelados por todos los sujetos a tiranía o explotación, empezaban a ser reales, efectivos. Y en aquel momento, Godwin tomó la pluma y empezó a redactar el evangelio filosófico, político, económico, moral, de la nueva era. Su «Enquiry Concerning Political Justice», primer manifiesto del anarquismo europeo, no fué obra «suya», sino del ambiente que se la inspiró, que era anarquista sin saberlo.

El mismo dijo que fué «un producto de la Revolución francesa», mas su expresión no fué feliz. El libro fué un resultado del precedente racionalismo, como la misma Revolución; en él expuso los principios y los fines, los ideales en fin, del movimiento



renovador, pero no el carácter histórico, real, de tal movimiento en Francia. La Revolución francesa, al negar en la práctica brutal sus elevados ideales, negó la obra de Godwin, en que quedaron expuestos, como esa obra condenó la Revolución francesa a partir de las matanzas de Septiembre. Godwin advirtió que la Revolución, suponiendo avanzar, retrocedía por recurrir a la violencia, que era el alma de la política precedente; y los partidarios de la Revolución, lo mismo en Francia que en Inglaterra, creyeron que Godwin, al renunciar a la violencia, renunciaba a la misma transformación de la sociedad y adoptaba una actitud reaccionaria. Es intrigante la aparente paradoja de este caso: Godwin, el pensador más avanzado de la época, el más revolucionario en el sentido ideal de esta palabra, al redactar el evangelio de la nueva sociedad dedica todo un capítulo a condenar las revoluciones, entendiendo por tales las revueltas.

Sale su «Enquiry» poco antes de que se inicie el Terror en Francia. La obra es carísima—tres guineas, que bastaban para pasar tres semanas—, pero, aun así, se vende como rosquillas. En Irlanda y Escocia sobre todo, los obreros se asocian para comprarla, y la leen en reuniones numerosas. En menos de dos años, Godwin, apenas conocido anteriormente, es famosísimo y admirado en toda la Gran Bretaña; su nombre llega a Alemania, donde se estudia y se traduce su libro; y, en los Estados Unidos, los partidarios de Hamilton discuten con los de Jefferson, teniendo la obra a mano, casi jurando por ella como antes sobre la Biblia. El anarquismo de Godwin, como si fuera la buena nueva, se difunde, convence, gana adeptos por doquier, triunfa arrolladoramente; y sus solos enemigos son los reaccionarios a machamartillo y los revolucionarios fieles al adagio pedagógico de «la letra, con sangre entra».

Pero, ¿qué pasa luego? La táctica de estos últimos, regresiva en sí misma, da sus tristes resultados, y, en virtud de éstos, la Revolución francesa, pronto confundida con la Revolución en general, espanta al mundo, y al espantarle da lugar a que, en ciega e instintiva reacción, muchos hombres que habían aceptado los ideales de tal Revolución—lo cual era aceptarla idealmente hasta sus más altos fines—, se revuelvan, no tan sólo contra la táctica de una revolución—la de Francia—, sino también contra la misma Revolución, contra todo ideal revolucionario, contra el deseo de reforma y de progreso, contra la ley de la razón y la conciencia. Los revolucionarios ingleses que se apartaron de Godwin, para seguir a los jacobinos, cuando el autor anarquista condenó la violencia de cualquier revolución, volvieron grupas entonces, y no sólo renegaron de su error, sino también—los más de ellos—hasta de los ideales que Godwin había expuesto. Finalmente, abandonada la Revolución por sus propios partidarios, Godwin, que antes condenó su táctica, siguió adicto a sus principios y sus fines, con lo cual dió lugar a que en toda Inglaterra fuera tenido por un escuerzo en quien encarnaba la misma Revolución.

A eso se debió su ruina. A los diez años de publicar el tratado que le hizo tan famoso, no hallaba editor para escrito alguno, y tenía que ponerse a editar él cuentecillos infantiles: suyos, sí, pero no subversivos, y publicados bajo pseudónimo para no alarmar a nadie. Quienes le hundieron para siempre fueron los revolucionarios: en primer lugar, con

la Revolución, y en segundo, con el crimen de descargar en su espalda o echar sobre su cabeza la culpa de los errores que él había condenado. Al responder a sus bajos, cobardes calumniadores, escribió Godwin frases de socrática grandeza; y bien vale la pena citar aquí algunas de ellas:

«He caído—si he caído—en una fosa común con la causa y el amor de la libertad; y en este sentido, más honrado e ilustre se me ha hecho al perder el favor público que jamás se me hizo cuando estuve en la más alta marea de mi triunfo.» «Nunca fui yo tan lejos, en mi favor por los principios prácticos de la revolución francesa, como muchos de aquellos con quienes solía conversar. Constantemente me declaré enemigo de todas las revoluciones. Muchas personas me censuraron por esta falta de calor; yo sufrí la censura de buen grado. Varias de aquellas personas se han ido ahora al extremo opuesto. Tendrán que excusarme: no las seguí antes; me es imposible seguir las ahora.»

Esta tragedia, que arruinó a Godwin como hombre y como escritor, fué, en el fondo, la tragedia de todo el racionalismo, manadero y auténtica corriente de la anhelada transformación de toda la sociedad. La Revolución francesa torció el curso de las aguas, las metió en el cauce de violencia y autoridad, que las lleva al pantano del desastre o a la presa del Estado absolutista, cuyo molino hace harina de toda la sociedad. Los errores de la Revolución francesa fueron, más que errores ideológicos, accidentes históricos, tan debidos a circunstancias del momento—contando entre ellas el atraso de los heroicos descamisados—como nuestra intervención en la política estatal durante la guerra civil. Pero en la tradición revolucionaria se han hecho errores ideológicos mantenidos a despecho de las mismas circunstancias. La conversión, principalmente, fué obra de Marx, que después la proclamó ley suprema de la Historia en el «Manifiesto del Partido Comunista» y en todas sus demás obras. De generación en generación, los errores han crecido de continuo, y los aciertos, por el contrario, han ido disminuyendo. Son aquéllos, y no éstos, los que en el campo marxista y en el nuestro parecen ser la única herencia recibida de Marx y de Bakunin. De ahí que la revolución—si dejamos por un instante a un lado sus principios y sus fines, para juzgarla por sus medios, que son los más aparentes, y también los históricamente decisivos—se haya hecho más y más reaccionaria, más regresiva y adversa a sus propios ideales: los de Godwin.

Y he aquí lo que ha dicho el suplemento literario del «Times», primera tribuna intelectual de Inglaterra, y aun acaso del mundo, acerca de esos ideales al comentar el citado libro de David Fleisher: «No sólo por la influencia que ejercieron sobre la generación de Shelley y posteriormente, sino también por muchas observaciones perspicaces todavía valederas, las teorías de Godwin siguen siendo de interés. Su desconfianza y su recelo del Estado, su previsión de la parálisis que parece apoderarse de los seres humanos al sentirse aparentemente inermes ante este ingente aparato, han sido confirmados por la emergencia de los modernos, enormemente equipados y eficientes, regímenes autoritarios. Es el temor lo que ha llevado a tanta gente a buscar refugio y anonimato en las diversas formas de colectivismo y en la falsa sensación de seguridad que dan; y en esto, al menos, la experiencia ha confirmado la importancia de la inci-



tación de Godwin a que todos los hombres pensasen por cuenta propia. Nada detestó tanto como la demagogia; y no sólo eso: se dió cuenta de que, dondequiera que los hombres se juntan en grandes grupos, tienden a perder el sentido de la responsabilidad personal, y a sumergir su propia individualidad en un carácter colectivo peligrosamente distinto del de los individuos constituyentes del grupo. Pero, sobre todo, Godwin advirtió que la regeneración moral ha de ser lo primero, y que de ella surgirán los reajustes políticos y sociales; y en eso se adelantó mucho a numerosos teóricos de

última hora, que parecen esperar de una mera reorganización de la sociedad los provechosos resultados que de ninguno de esos procesos, por excelente que sea su concepción, cabe esperar nunca.» Estas palabras, que no son mera opinión de algún inglés, porque proceden de la tribuna que más influye en la formación del pensamiento que cuenta en el país, revelarán al lector las causas y el sentido general de la emprendida vuelta a Godwin.

Fortún GARCES





# POESIA ESPAÑOLA DE AHORA



UNA nueva generación intelectual, científica y literaria está naciendo en España. La vida no se detuvo en nuestro país en aquella trágica primavera de 1939, roja no de claveles y rosas, sino de la sangre de los mejores hombres de España. Al igual que una nueva juventud se ha incorporado a los talleres o al campo, la que en estos días ha hecho abiertamente sus primeras armas revolucionarias, nace ahora, en estos años de anulación del pensamiento libre, una nueva generación literaria de espaldas a toda actividad pública y oficial y en contradicción con las directrices del Estado.

La política actual impide que las obras de estos jóvenes sean conocidas. El autor se encuentra al escribir en España en una situación harto extraña: carece de público cuando sabe que el público está ansioso por conocer los escritos de su género. Carece en verdad de comunicación. El escritor ha entonces de tomar la pluma para sí mismo, buscando en su propio pensamiento y en su espíritu rebelde las razones que imponen a su conciencia el mandato de entregar al papel su sentir.

El autor sabe también que si por rara casualidad el texto, que ha compuesto con tanto amor, llega a ver la estampa en cualquier publicación clandestina, su nombre, con cuanto cada nombre entraña del sujeto, ha de desaparecer forzosamente del pie

de su obra. El texto figurará como de autor anónimo; dejará de ser la manifestación de una personalidad para convertirse en la expresión anónima del Pueblo.

A pesar de tan duro ambiente circundante, una generación comienza a revelarse, prueba magnífica del vigor del pensamiento español libre. CENIT abre hoy sus páginas a esos escritores en señal de solidaridad con la tarea que silenciosamente se han impuesto. Estamos seguros que nuestro gesto servirá de estímulo cuando sepan que sus obras van a conseguir llegar a muchos españoles que, en un exilio forzoso, compartimos su ideal.

La poesía que publicamos pertenece a un joven poeta de Castilla, ya maduro en su expresividad. Sus versos libres encierran todo el amor del poeta para el pueblo, identificado en el sentimiento con la patria. Patria, no como entidad política, inspiradora de agrios nacionalismos, sino como abstracción humana, imagen de aquellos pueblos de la meseta, «con su olor proletario, sudoroso» al decir del poeta. De este afán por encontrar España, de este amor a su pueblo surge una firme exclamación de esperanza:

«tenemos la esperanza  
movilizada, ardiente, activa,  
en un futuro nuestro, pero con pan y flores».

N. A.

## PUEBLOS DE LA MESETA

Cuántas veces, en los largos viajes fríos,  
en renovadas permanencias monótonas,  
he mirado, he mirado hasta el fondo,  
he escuchado, en silencio,  
sólo por verte, por aprender acaso  
algo de tu mudez, de tu forma tendida,  
España, madre atónita, fe nuestra.

Aquí tengo, en el alma más mía  
tu tierra húmeda y fresca, amaneciendo,  
el oleaje de tus montes grises,  
la ternura sedienta, humilde, áspera  
de tus caminos para andar  
Tu variedad, con rostros  
de hermosura diversa y predominio amargo.

\* \* \*

Entre todo lo tuyo, ¿qué retener ahora  
con más inconsolable esperanza y pureza?  
En el dolor, algo en el corazón responde,  
y hacia un lugar me orienta. Su golpe es como nieve,  
¡Ay!, abatido entre el hierro y el aire,  
aún miro.



¿Cómo?

... Y veo mis pueblos, veo  
sus diminutas chozas agrupadas  
bajo el humo inicial del día, leve,  
leve, después del sueño, cuando amanece. Formas  
primarias, empotradas en tierra,  
y donde emerge sólo  
al altivez miserable de una torre raída:

Vida no obstante humana, seca y pobre,  
y regresada a la naturaleza.

Pueblos

con su olor proletario, sudoroso,  
en un aire familiar e inmediato.  
¡Pueblos!: la tierra humea en sus pliegues poblados,  
y parece el final de una catástrofe:  
Son ruinas polvorientas por los días,  
por años de exterminio civil, por siglos huecos.  
Aquí los hombres, fijos, retroceden o avanzan,  
muy virilmente tristes,  
con algo roto, doloroso o perdido;  
y las mujeres paren: no hay sonrisa ni cántico  
en la tierra sin agua.

Te miro, patria mía,  
pero no sé llorar. Así  
lo acepto todo.

Tengo también esa condición densa  
de vivirte, hombre tuyo, sin queja y con desprecio.  
Tenemos todos tu amor de mediodía;  
la voluntad, tupida como piedra  
del odio; tenemos la esperanza  
movilizada, ardiente, activa,  
en un futuro nuestro, pero con pan y flores.

¡Nadie rece su llanto!  
¡Nadie gima su cruz contra el muro!  
Sobre esta honda tristeza soñolienta y esclava  
hay la vegetal gana de vivir combatiendo,  
hay la necesidad de una furiosa, hiriente  
pasión o vida o alegría.





# DEFENSA DE LOS OFICIOS



El zapatero filósofo de que he hablado en mi artículo anterior amaba su oficio. Y creía que, amado por cada cual su oficio, prueba de haber sido por cada cual elegido, el trabajo sería agradable y, por agradable, libre; no se dejarían explotar hombres unidos por el amor a la obra que sale de sus manos: enviarían a paseo a los explotadores, tan pocos, tan pocos, comparados con los explotados.

No le parecía al zapatero su oficio vil: ni ningún oficio. Nada que se hace para los demás, ni que los demás hacen para nosotros, es bajo. Lo que menos limpio se hace para los demás, es muchas veces lo más puro. Por ejemplo, cuidar a un vecino enfermo, de enfermedad repugnante. Cuanto más repugnante es la enfermedad, cuanto menos limpia es la tarea que para él se hace, más pura es. Hacer lo que otros necesitan, y que otros hagan lo que necesitamos, sea lo que fuere, es cumplir misión de hombre. Entre todos se satisfacen las necesidades de todos. Sólo los que nada hacen son bajos. No hay que hacer bajo: lo bajo es no entregarse a ningún quehacer.

Amar el quehacer que se ha elegido, y es menester que sea elegido, le da, por poca categoría que tenga, categoría. Unos zapatos bien hechos la tienen. Y un mueble bien hecho. Entre unos zapatos bien hechos y una musiquilla de esas en que el compositor no se ha propuesto sino hacer cosquillas en la rabadilla a los burgueses, los zapatos se llevan la palma. En el mundo de los valores. Que está lejos, pero que llegará. Que llegaría mañana mismo si cada cual amara su oficio. Si la música es buena, satisface otras necesidades que los zapatos. Única diferencia entre el trabajo intelectual y el manual. Gran diferencia. Abundan más los zapatos bien hechos que la música buena. Diferencia que compensa aquélla. Y ahí está la armonía. Todos los hombres necesitan zapatos, y todos música buena, aunque no sientan la necesidad: nadie se ha cuidado de despertarla. Cumple su misión de hombre el músico que la hace, cumple la suya el zapatero que hace buenos zapatos. Iguales en cumplirla.

El ocio del músico, que no es ocio, que es incubación de las armonías con que nos deleitará, no es molesto. Es molesto el ocio de los que gozarán de esas armonías sin haber contribuido en nada a las satisfacciones ajenas. Es molesto el ocio del que no se entrega a quehacer alguno. O a quehacer que ninguna falta hacía: como el del músico no guiado por otro propósito que el de hacer cosquillas en la rabadilla a los burgueses. Único trabajo bajo. El más bajo de todos. A extrema altura, por ejemplo, comparado con él, el de recoger las inmundicias por otros hombres aquí o allá dejadas. Es éste, por lo menos, útil: aquél, no sólo es inútil—podría ser inútil y valer: valen más, en último análisis los menos útiles—; es, además, nocivo. Pocos trabajos manuales son nocivos. Lo son muchos de los trabajos intelectuales. Otra diferencia que compensa

la existente entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. No podemos vivir sin libros buenos, que nos enseñen lo que no sabemos, o que nos digan con palabras de otro modo combinadas lo que ya sabemos. O si podemos vivir sin ellos es porque nuestra vida no es todavía vida de hombres. Pero los libros malos, que son innumerables, no nos hacen ninguna falta. Los zapatos, aun mal hechos, satisfacen una necesidad real. Entre los zapatos mal hechos y el libro malo, los zapatos se llevan también la palma. Infinitamente más se la llevan bien hechos. Bien hechos, se colocan al lado del libro bien hecho. Sirven a un solo hombre, de otro modo que el libro bien hecho a muchos, pero no más bajo. Calzar a los descalzos, e instruirles y deleitarles, son cosas que se encuentran en la extrema linde. Está en otro plano lo espiritual que lo material, más delicado, no más alto. No hay aquí altura que valga, si quiere valer. En la misma medida en que quiere valer vale menos. Tu cerebro y tus manos están hechos para otras cosas que mi cerebro y mis manos. Hazlas. Soy yo quien debo juzgarlas, no tú. Y las juzgaré tanto mejor cuanto menos las juzgues tú. No compararé yo mis zapatos con tus libros, pero si tú te empeñas en que mis zapatos no son comparables con tus libros, acabaré por darte la razón, pero volviendo los términos: diré que tus libros no son comparables con mis zapatos. Haz bien tus libros: es tu misión. Haré yo bien los zapatos, que es la mía. Misión de hombre la tuya, y la mía. Iguales, tú y yo, en cumplirla. La tuya es de otra índole. Déjame a mí decirlo. Sólo vale que sea yo quien lo diga. No hay torre sin cimientos. Pongamos que los cimientos sean mis zapatos, y la flecha que quiere escaparse hacia las estrellas tus libros. Los cimientos y la flecha, tu trabajo y el mío, forman un todo: la torre. En los pozos es donde mejor se reflejan las estrellas. La estrella en la altura, y el pozo hundido en las entrañas de la tierra, forman también un todo. No está ella, estando en la altura, más alta que el pozo, hundido en las entrañas de la tierra. El pozo y la estrella son iguales. La luz de ella, reflejada en él, es más luz. Son tus libros más que mis zapatos por modo parejo: no de ningún otro modo.

\* \* \*

Oír a mi amigo el zapatero me hizo concebir la idea de trazar una defensa de los oficios. Se quedó la idea en proyecto. La vida dispone las cosas de modo distinto al que nos proponemos. No iba a hablar de los oficios yo: iba a hacer que hablaran de ellos hombres semejantes al zapatero. Era cuestión de encontrarlos. Me lancé en su busca. Di con un ferroviario, retirado, que diariamente iba a la estación a la hora de la llegada del tren cuya máquina había conducido durante varios años: para acariciarla. No como a una máquina: como a una persona. Más: como a un niño. Hasta se le escapaban palabras tiernas a ella dirigidas. El zapatero se había independizado con su trabajo: lo hacía por su cuenta. Y ya podía lloverle tarea: la



rechazaba, cuando le llovía, para no explotar a nadie, puesto que él no quería ser explotado. El caso del maquinista era diferente: había ganado, conduciendo la máquina, un jornal. En vano habría pensado en independizarse con su trabajo. No lo amaba por eso menos. Compartía, sin conocerlas, las opiniones del zapatero. También para él el trabajo agradable traería como por la mano el trabajo libre. Tenía puesta la mirada el zapatero en los gremios, en cuya reaparición, libres de sus faltas, multiplicados sus méritos, soñaba. La dirigía el maquinista a los sindicatos, para él instrumento de liberación, y que si no llegaban a serlo no justificarían su existencia: arrastrarían existencia sin objeto.

Tropecé más tarde con un carpintero que podía haberse independizado con su trabajo, aunque no tan fácilmente como el zapatero, pero que no había pensado en ello: se contentaba, sin contentarse, con un jornal. Y después de las horas que pasaba en el taller para ganarlo, daba rienda suelta a su amor por su trabajo en su casa: donde fabricaba, para sus hijos, y para todos los chiquillos del vecindario, primorosos juguetes: impropios para el mercado. Sólo los sobrados de dinero habrían podido adquirirlos. Ni se le ocurría intentar ofrecerlos a donde pudieran adquirirlos. Los hacía por su placer: no para venderlos. Aumentaba el placer con que los hacía la alegría de sus hijos y de los otros chiquillos para quienes los hacía: compañeros de juego de sus hijos.

Me habría sido fácil encontrar hombres de otros oficios como el zapatero, el maquinista y el carpintero. Me habría sido fácil trazar la defensa de los oficios que me proponía, hablando con ellos, interrogándoles, trasladando al papel sus palabras, sus respuestas. En cuanto a los campesinos, no habría tenido más que dirigirme a algunos viejos conocidos míos: enamorados, lo recordaba bien—y todavía lo recuerdo—, de su trabajo. Penoso, y con el que apenas ganaban para vivir, para mal vivir. No estaban quejosos de él: estaban quejosos de las circunstancias. Había que cambiar éstas, no aquél. Sin aquél se habrían encontrado desdichados. En las épocas de sequía interrogaban constantemente al cielo, en espera de lluvia para que no se malograran los frutos con tanto amor por ellos sembrados y cuidados, y de los que pocos, muy pocos llegarían a sus manos. Hombres para otra sociedad, no para la sociedad en que vivían, en que mal vivían. Habrían arrancado entonces a la tierra más frutos aún. Contentos de satisfacer con ellos necesidades ajenas. Escasas, las suyas, y con poco satisfechas. No soñaban en la posesión de la tierra; no sueñan en poseer la tierra sino los que no la trabajan. Soñaban en arrancarle frutos abundantes, para su placer y para alegría de otros al saborearlos: como el carpintero construía los juguetes. Y acariciaban la tierra, como a una mujer, o como a un niño, como el maquinista a la máquina que había conducido durante varios años. Y no juzgaban su trabajo vil, como no juzgaba vil el suyo el zapatero: lo juzgaban, los que acertaban a juzgarlo, noble. Sin juzgar innoble ningún otro. No juzgaban innoble sino el no trabajar, y el vivir del trabajo por otras manos ejecutado. O el trabajar para daño de otros. Señalaban, en torno, a las gentes que esto hacían, y a las que de aquel modo vivían: con menosprecio. Que les era devuelto, pero ¡con cuánta menos razón! Les devolverían el me-

nosprecio los dueños de la tierra, y los encargados de asegurarles su posesión: los verdaderos menospreciados. Intelectuales, algunos de los encargados de asegurar la posesión de la tierra a sus dueños, si no éstos. Trabajo intelectual que ninguna falta hace. Trabajo intelectual nocivo, como decía el zapatero.

\* \* \*

No tuve tiempo de interrogar largamente al maquinista, ni al carpintero: se precipitaron los acontecimientos. No tuve tiempo de ir a pasar unos días con mis viejos conocidos los campesinos para que me hablaran de su trabajo y repetir, simplemente, sus palabras: no quería contentarme con el recuerdo de cómo me habían hablado de él años atrás. Había hablado mucho con el zapatero. Volví a hablar con él, más detenidamente. Lo que sigue son palabras suyas. Ni les he quitado ni les he añadido punto ni coma. La defensa de los oficios que me propuse quedó reducida, por las circunstancias, a defensa de un oficio. Aquí está, hecha por un enamorado de él. Otros, si no yo, podrán otro día trazar defensas parejas de otros oficios. Buscando a quienes los amen. Hablando con ellos. Empapándose con ellos de que, por el trabajo agradable, se llegaría fácilmente al trabajo libre. No, no se dejarían explotar los hombres unidos por el amor a la obra que sale de sus manos.

\* \* \*

Se cree generalmente que el oficio de zapatero es fácil. Creencia errónea. Presentar un calzado resistente, bello, primorosamente acabado, no es tarea hacedera de buenas a primeras.

En cualquier otro trabajo, al cabo de algunos años de constante aprendizaje, se puede llegar a algo bien hecho, logrado hasta en sus menores detalles. En el trabajo de zapatero no. Un calzado al que no sea posible encontrar una falta, es bastante raro.

Nada tiene que reprocharse, por ello, a los constructores. Me refiero, claro está, a los que tienen conciencia de su trabajo. Los que no la tienen no cuentan. Ni para su trabajo ni para nada. Hay que empezar, para ser hombre, por tener conciencia de lo que habitualmente se hace, por hacerlo bien. Eso, si se quiere, abre todas las puertas. O permite abrirlas.

Radica la dificultad, para que la tarea esté raramente libre de defectos, en causas ajenas a la voluntad del hombre. En los demás oficios, que tienen, sin duda, otras dificultades, se conocen de modo total los materiales con que se trabaja y todas sus particularidades y características: hierro, acero, tejidos, madera, etc. Se sabe, de esos materiales, todo, incluso las variaciones que les imprime el clima. Con los curtidos no sucede lo propio. Se trata de un producto animal y sus variaciones son caprichosas, sin fijeza, imprevistas e inesperadas. Por esta razón, al cabo de muchos años de experiencia en el trabajo, no es solamente difícil, en más de una ocasión, terminarlo tan bien como se desea, sino de todo punto imposible: la obra que se quiere sea pulcra no lo es.

El oficio de zapatero, por tanto, es un continuo aprendizaje. Y mal puede ser fácil un oficio en el que nunca cesa la hora de seguir aprendiendo.

Se logrará, tras muchos años de experiencia, sacar todas las posibilidades del material que se usa,



pero pocas veces las máximas posibilidades. Lo impiden, inesperadamente, las propias cualidades de ese material, sus caprichosas variaciones, que, como caprichosas, no hay modo de conocer de antemano.

Nada de esto es un secreto para los zapateros que han querido hacer de su trabajo un trabajo perfecto. A medida que han ido aprendiendo, han ido también dándose cuenta de lo mucho que les quedaba por aprender. Y si se hacen buenos zapatos, éstos salen siempre de sus manos, jamás de las de aquellos que creen que lo tienen ya todo aprendido.

Para los ajenos a nuestro oficio, ya lo he dicho, es éste un oficio fácil. No costaría gran trabajo convencerles de su error, si quisieran salir de él. De todos sus errores, si quisieran salir de ellos, no costaría gran trabajo convencerles. Del que aquí se trata, bastaría mostrarles qué cúmulo de dificultades se han tenido que vencer, ninguna de ellas fácil, para que un calzado sea resistente, bello y bien acabado: saldrían, si querían salir de él, de su error.

\* \* \*

He dicho que el oficio de zapatero no es un oficio fácil, como se cree generalmente, y he citado, para probarlo, algunos aspectos de nuestro trabajo. Quiero hablar ahora de otros.

Toda insistencia, no importa en qué, es siempre conveniente y nunca excesiva. Es menester acostumbrar a los demás a no juzgar fácilmente hacedero lo que en modo alguno lo es. Por otra parte, hablar de dificultades es beneficioso: comprendidas traerán respeto para nuestro trabajo. Que lo merece, como todo trabajo.

Cuanto menos dificultosa se cree la realización de una faena, menos considerada está. Todos los que se ocupan de la construcción de calzado han tenido ocasión de observar, por poco atentos que hayan estado a lo que sucede a su alrededor, que su tarea no es considerada ni apreciada en su valor verdadero, no ya cuando está terminada, sino en las diferentes etapas por las cuales ha de pasar antes de su fin.

Y esas etapas son las que hacen difícil nuestro oficio. A cada paso, en ellas, se tropieza con obstáculos, con resistencias desconocidas en otros trabajos manuales. Y precisamente estos obstáculos y estas resistencias, si se dan a conocer debidamente, elevarán la consideración de nuestro trabajo; toda vez que a mayor esfuerzo cabe mayor mérito.

Si hasta ahora, salvo rarisimas excepciones—nadie se acerca a un trabajo como el nuestro con el deseo de conocerlo—, el trabajo de hacer zapatos no ha sido considerado, por juzgarlo fácil, en la medida en que se explique que no es fácil, ni mucho menos crecerá la consideración. Tarea que está ahí no sólo para los zapateros: para cuantos trabajan, para cuantos quieren, con su trabajo, hacer algo que valga. En este caso, ninguno fácil.

De ahí que no juzque excesiva mi insistencia, y que me proponga señalar aún ciertos aspectos de nuestro trabajo que requieren largo aprendizaje, si se quiere hacer medianamente lo que se hace: mucho más si se quiere hacer con cierta perfección. Con toda perfección, ya lo he dicho, es muchas veces imposible.

Pensándolo mejor, no voy a hablar de todos los aspectos. Me voy a contentar con señalar uno: ti-

pico. Puede valer como ejemplo. Lo diré con brevedad: el zapatero no puede distraerse. Salgo aquí al paso de opinión común. Según opinión común, el zapatero puede pensar en mil cosas mientras hace los zapatos. Es esto cierto, pero cuando llega a la maestría. Y aun llegado a ésta, tiene sorpresas. Antes de llegar a ella, las sorpresas se multiplican tanto como las distracciones. ¿Se tiene idea de lo que significa la afirmación de que el zapatero no puede distraerse? Cualquier trabajador, sea cual fuere el trabajo que realiza, puede, en determinados momentos, seguir trabajando sin prestar mucha atención a lo que hace, es decir, distraído. En el caso extremo de que su distracción le lleve a dar un paso en falso, pronto éste puede ser remediado. Hablo siempre, claro está, de trabajo manual. No del que nos ha traído la industria. Esta no se sirve de trabajadores, aunque se llame a los que la sirven trabajadores: se sirve de instrumentos. Son los hombres, para ella, ruedecillas de sus máquinas. Ni llegados a la maestría pueden los instrumentos distraerse. No hay maestría a que llegar. Las ruedecillas ruedan, y nada más. Si dejan de rodar, es porque se han roto.

Supongamos, por ejemplo, que el trabajador distraído es un carpintero, y que, en su distracción, ha dejado estrecha una tabla. Fácil remedio: se coge un trozo de otra, y se pega a la primera. O un herrero que, igualmente distraído, ha dejado corto el hierro que para tal o cual menester prepara: el fuego y el yunque lo alargarán. ¿Qué sucede, en cambio, si un zapatero, distraído, da un golpe de cuchilla en falso en un corte? Sencillamente, que no le sirve ya. ¿Qué si se le desvía la lezna, en su distracción, y agujerea la obra que realiza? No hay manera de disimular, de arreglar una cosa así. La piel agujereada no es aprovechable de ningún modo. No es como la tabla, que se junta a otra, ni como el hierro, susceptible de ser alargado.

El carpintero y el herrero pueden distraerse sin daño mayor. El zapatero no. Hay diferencias generales entre los oficios de aquéllos y nuestro oficio. Ya hablé de ellas. Las hay también particulares. Acabo de señalarlas. No, no es fácil, mírese por donde se mire, el oficio de zapatero. Sólo dominado, y es difícil dominarlo, permite la distracción, el poder rumiar, mientras se trabaja, otros pensamientos que los que el trabajo exige.

\* \* \*

Otras muchas cosas me dijo el zapatero, todas igualmente jugosas en sus labios. No había menos precio en sus palabras para los oficios cuyas diferencias con el suyo enumeraba. Enumeraba esas diferencias no para quitar importancia a otros trabajos, sino para hacer ver la del suyo. Le dolía que la obra hecha por él con amor fuera juzgada insignificante. No lo era, para él. Ni la suya, ni ninguna otra. Todo trabajo merecía su respeto. No tenía censuras sino para el que no trabajaba; o para el que trabajaba mal; o para el que trabajaba en cosas que no hacían ninguna falta. Hablaba de los zapatos con cariño; como el maquinista de su máquina, como el carpintero de sus juguetes, como los campesinos que yo había conocido de la tierra, formada para ellos de la misma substancia que su carne. Recuerdo, y recordaré mientras viva, esta frase de uno, cuando yo era niño: «Me ha su-



cedido a veces herirme en el campo; y tratar de cerrar la herida apretando sobre ella mis labios. Me ha sucedido también, sediento, llevarme a la boca un puñado de tierra mojada para aplacar la sed: el gusto de la tierra y el gusto de mi sangre era el mismo.» A otro campesino fué al que primero le oí decir, y yo lo he comprobado después muchas veces, que la tierra mojada huele a mujer. Sólo si se ama a la tierra como a la mujer se percibe ese olor idéntico.

Como el campesino ama la tierra amaba el zapatero los zapatos. Y no era risible su amor. Menos lo era su creencia en que un amor igual, en los que trabajan, por aquello en que trabajan, traería sociedad real. No habrá sociedad sino fundada en comunidades. Cada oficio es una comunidad. No ahora: cuando el oficio sea elegido, y amado. Se entenderían fácilmente, comunidades semejantes, unas con otras. Y ya se tendría, por el trabajo agradable, el trabajo libre. No será libre, cualesquiera que sean las transformaciones, de ningún otro modo. Como los hombres de diferentes oficios se entienden en una aldea, donde la comunidad, sin existir, existe más que en parte alguna, se entenderían dondequiera. Se basta la aldea, y la pequeña ciudad, a sí misma. Salvo en cuanto al lujo respecta. Se puede prescindir del lujo. No se prescindiría, por prescindir de él, de nada importante. No se bastarían a sí mismas las grandes ciudades. Les habría llegado, por fin, su fin. Hijas del capitalismo, desaparecerían con él. No había grandes ciudades antes de que el capitalismo apareciera. No hacían falta alguna. Centros de consumo, no de producción, como se cree. Como creen incluso algunos economistas, que tienen la inteligencia de vacaciones. Producen, más de lo que necesitan, aparte de muchas cosas que no es necesario mencionar, todas nocivas, cultura, pero averiada, en extremo averiada. La buena, producida por pocos, es producida voluntariamente para pocos. Podrían producirla, los pocos que la producen, y entonces para muchos, desaparecidas las grandes ciudades. La producían pocos también

antes de que aparecieran las grandes ciudades, y asimismo para pocos, pero menos voluntariamente que ahora. Hay que volver, sin perder nada de lo conquistado, nada de lo valioso conquistado, a lo humano. Las grandes ciudades son inhumanas, como su padre el capitalismo. La aldea, y la pequeña ciudad, están hechas a la medida del hombre. La gran ciudad le ha empequeñecido: no existe para ella; lo aplasta, lo tritura. El hombre empequeñecido, aplastado, triturado, es incapaz de formar comunidades. Tiene que renunciar, si no se salva de lo que se ha hecho de él, a vivir en sociedad. Porque no existirá ésta si no existen las comunidades. La que es la aldea, aunque no lo sea, la que puede ser la pequeña ciudad, formada por las que son, aunque no lo sean, los diferentes oficios. Les es fácil a éstos serlo. Lo serán en cuanto se ame lo que se hace por haberlo elegido. La gran ciudad no formaría jamás comunidad. Donde se consume más que se produce, donde sólo se produce más de lo que se consume cosa que no es menester, la comunidad es imposible. E imposible, por tanto, la sociedad, inexistente sin aquélla. E imposible, por tanto, vida propia del hombre, nacido para vivir en sociedad. Morirán las grandes ciudades, con quien las ha traído al mundo. O arrastraremos nosotros la vida que arrastramos. La miserable vida que arrastramos. Con todo a la mano, y todo en el aire. Con conquistas que están ahí, para ser explotadas, y que nos explotan. Con más medios que nunca, y esclavos de los medios. Valía más tener menos, y usarlos mejor. Se usarían mejor trabajando con agrado y libremente. Se llegaría a trabajar libremente por trabajar con agrado. No permitirían, los enamorados de su oficio, que su trabajo fuera explotado. Unidos por el amor a su oficio. En comunidad por ese amor. Mandarían a pasear, para siempre, a los explotadores. El zapatero tenía razón. Su amor a los zapatos le había hecho hombre, mucho más que zapatero, y era zapatero con esa conciencia que sus palabras reflejan.

Ramón M. LLORENTE





# ENTRE LADRONES



JEFFERSON Peters mostrábase siempre muy elocuente cuando hablaba de la ética de su profesión.

—Las pocas veces—me contó—en que se interrumpían las cordiales relaciones que nos unían a Andy y a mí, fueron aquellas en que disentíamos acerca del aspecto moral del arte de los timos Andy opinaba de distinto modo que yo. Yo no aprobaba todas las artimañas que él empleaba para imponer contribuciones al público, y él creía que mi conciencia se interponía con demasiada frecuencia en nuestros negocios, con manifiesto daño para nuestros intereses. A veces discutíamos enérgicamente sobre esas diferencias. Una vez nos acaloramos tanto que Andy llegó a decirme que yo le recordaba a Rockefeller. «Sé muy bien lo que quieres decir con esa comparación, Andy—le dije entonces—, pero hace tanto tiempo que somos amigos, y no puedo darme por ofendido por una insinuación de la que estoy seguro de que te arrepentirás en cuanto te hayas serenado. Y no se hable más del asunto».

Aquel verano habíamos decidido descansar una temporada y nos retiramos a una pequeña ciudad en el estado de Kentucky, llamada Grassdale.

Allí nos hicimos pasar por ganaderos que veraneaban. La gente de Grassdale nos acogió muy bien, en vista de lo cual y de que nos habíamos impuesto un descanso, determinamos seriamente conceder un armisticio a la sociedad y no aventurarnos ni al más inocente engaño durante nuestra estancia en Grassdale.

Una tarde llegó al hotel donde vivíamos el comerciante de ferretería más importante de la ciudad y entabló conversación con nosotros al pasar por el vestibulo donde Andy y yo nos hallábamos fumando. Nosotros ya le conocíamos de vista y nos había llamado la atención por sus modales y por la gritería que armaba en las reuniones.

Era un hombre de pelo rojo, de recia voz y con el vientre abultado; todos lo respetaban.

Después de agotar la conversación acerca de los asuntos del día, el señor Murkinson (así se llamaba el respetable personaje) sacó del bolsillo una carta y nos la entregó, afectando un desembarazo que no sentía, rogándonos que la leyéramos.

—¿Qué les parece a ustedes esto?—preguntó riendo—. ¡Venirme a mí con estas cartas!

Andy y yo vimos inmediatamente de qué se trataba, pero hicimos como si leyésemos toda la carta. Tratábase de uno de aquellos escritos de los tiempos de Maricastaña, en que se ofrecía a la víctima venderle por mil dólares billetes de Banco por valor de cinco mil dólares, billetes falsos, pero en todo iguales a los auténticos, puesto que estaban hechos con planchas robadas a la Tesorería de Washington.

—¡Escribirme una carta de éstas a mí! ¡A mí!—volvió a decir.

—Muchas personas muy respetables las reciben—le dijo Andy— Baste que no conteste usted para

que quede el asunto terminado. Si se aventurara a contestar, volverían a escribirle y le citarían en tal o cual parte para realizar el negocio.

—¡Pensar que se hayan atrevido a escribirme una carta así! ¡A mí!—repitió nuestro hombre, muy indignado.

Pocos días después volvió a aparecer en el hotel.

—Señores—nos dijo—, sé que son ustedes personas decentes y que puedo confiarles lo que voy a decir. He escrito a esos canallas para divertirme un poco. Acabo de recibir respuesta en la que me dicen que vaya a Chicago y que antes de salir telegráfie a un tal J. Smith. Al llegar a la capital he de ir a cierta calle, donde habré de esperar hasta que pase un hombre vestido con un traje gris. Este dejará caer el periódico y yo le he de preguntar «cómo está el agua», y así me conocerá.

—Exactamente—dijo Andy con la boca abierta—, es el mismo timo de siempre. Lo he visto relatar muchas veces en los diarios. Una vez trabado conocimiento, el hombre lo lleva al degolladero privado del hotel en el que el señor Jones se aloja. Allí le enseñan billetes nuevos, absolutamente auténticos, que le ofrecen por la quinta parte de su valor. Si está usted conforme con el negocio, ponen los billetes en un sobre para evitarle trabajo. Naturalmente, cuando usted ha salido del hotel y abre de nuevo el sobre no encuentra en él sino recortes de periódico.

—No sé... Creo que no me engañarían—dijo Murkinson—. No en balde he logrado establecer aquí el negocio que más rendimiento da, y esto no se hace sin poseer inteligencia. Y ¿dice usted, señor Tucker, que lo que le enseñan a uno son billetes auténticos?

—Yo siempre lo he hecho... digo leído así en los periódicos—contestó Andy.

—Miren ustedes, señores—exclamó Murkinson—, yo creo estar seguro de que esos bribones no podrán timarme. Creo, por tanto, que me pondré dos mil dólares en el bolsillo e iré allí para darles su merecido. Una vez que yo haya visto los billetes buenos, no se me escapan; eso se lo aseguro yo. Ofrecen cinco por uno y yo les obligaré a cumplir el ofrecimiento. Nada, nada: que hago el negocio.

Andy y yo procuramos, por todos los medios, quitarle de la cabeza tan descabellada idea, pero no se dejó convencer.

Se empeñaba en realizar lo que él llamó un deber ciudadano para darles a aquellos bribones una buena lección.

Cuando Murkinson nos hubo dejado, Andy y yo nos quedamos meditando. Durante los ratos de ocio solíamos hacer gimnasia mental.

—Jefferson—me dijo Andy al cabo de un largo silencio—. Ya sabes que no pocas veces hemos estado de acuerdo cuando tú te empeñabas en involucrar tu dichosa conciencia en los asuntos de nuestro negocio. Puedo haberme equivocado algunas veces, mas en el presente caso creo que podemos estar de acuerdo. Tengo la íntima convicción de que haríamos mal en consentir que ese Murkinson fuese sólo



a Chicago. No cabe duda de que a él se la pegarán. ¿No crees que haríamos bien interviniendo en el asunto para evitar el robo?

Al oírle hablar de esta manera, me levanté y le estreché efusivamente la mano.

—Andy—le dije—, es posible que yo haya incurrido alguna vez en el error de calificar de desalmado tu proceder, pero me retracto solemnemente. Si, Andy: pienso igual que tú. No obraríamos honradamente si dejáramos que Murkinson llevara a fin sus proyectos. Si está tan determinado a ir, acompañémosle para evitar que se realice el timo.

Andy estuvo conforme conmigo y yo sentí gran satisfacción al ver que él estaba seriamente decidido a evitar el timo que se preparaba.

—Yo no soy un creyente convencido—dije a mi socio—, ni menos un fanático en cuestiones morales, pero no puedo ver que un timador poco escrupuloso, que es una amenaza para la salud pública, vaya a robar a un hombre que con sus propios esfuerzos y valiéndose únicamente de su inteligencia ha logrado crear un negocio.

—Muy bien dicho, Jefferson—exclamó Andy—. Iremos con Murkinson si insiste en ir a Chicago, y evitaremos que se cometa la estafa. Lo mismo que a ti, me disgusta a mí que timen el dinero de esa manera.

Nos fuimos inmediatamente a ver al señor Murkinson.

—No, señores, no—nos dijo—. No puedo consentir que los cantos de la sirena de Chicago se pierdan en la brisa estival. Yo he de darles un castigo ejemplar o no me llamo Murkinson. Por lo demás, me encanta que ustedes quieran acompañarme. Será más divertido y es posible que puedan ustedes prestarme alguna ayuda en mi proyecto.

Al salir de Grassdale, dijo Murkinson a sus amigos que se iba de viaje a Virginia del Oeste con los señores Peters y Tucker, para examinar una mina de hierro. Telegrafió también al señor J. Smith y los tres marchamos hacia Chicago.

Durante el camino se divirtió Murkinson comentando el hecho.

—Un personaje vestido de gris—decía—, que pasará por el cruce de la avenida Wabash con la calle Lake; allí dejará caer un periódico y yo le preguntaré «cómo está el agua». ¡Dios mío, qué risa!

Y reía durante cinco minutos.

A veces, sin embargo, Murkinson se quedaba serio y trataba de desvanecer ciertas preocupaciones que nosotros desconocíamos.

—Amigos míos—dijo una vez—, he de advertirles que ni por diez mil dólares quisiera yo que se supiera en Grassdale lo que llevo entre manos. Si lo supiesen quedaría arruinado. Pero sé muy bien que no tengo nada que temer de ustedes en este sentido. Estoy convencido de que es el deber de todo buen ciudadano acabar con esos ladrones que explotan la credulidad del público. Yo les enseñaré de lo que soy capaz, obligándoles a cumplir estrictamente lo que ofrecieron.

Llegamos a Chicago a las siete de la tarde. Estaba convencido que Murkinson vería al hombre del traje gris a las nueve y media. En tanto llegaba la hora nos fuimos a cenar a un hotel y luego subimos a la habitación que Murkinson había tomado.

—Y ahora, amigos—dijo nuestro hombre—, vamos a ver si entre los tres combinamos un plan para

derrotar al enemigo. Creo que lo mejor será que, mientras me doy a conocer al bribón del traje gris, ustedes aparezcan allí como casualmente y me saluden con mucha familiaridad y demostrando gran sorpresa. Entonces yo me llevo al bribón aparte y le digo que son ustedes Jenkins y Brown, excelentes personas de Grassdale, y que tal vez estén dispuestos a hacer negocio también, ya que se hallan aquí. Y naturalmente, él dirá: «Que vengan, si tienen ganas de hacer un buen negocio.» ¿Qué les parece mi proyecto?

—¿Qué dices tú a eso, Jefferson?—me preguntó Andy.

—Les diré mi opinión—contesté—. Creo que lo mejor es arreglar el asunto aquí mismo; no veo la necesidad de malgastar el tiempo...

Y en diciendo esto, saqué de mi pistolera un bonito revólver niquelado del calibre nueve y di unas cuantas vueltas a la cámara.

—Señor Murkinson—dije, dirigiéndole la palabra y apuntándole con el arma—, es usted un perro, un sinvergüenza y un canalla. Ahora mismo va usted a sacar de su bolsillo los dos mil dólares y los va a poner encima de la mesa. Y obedezca con velocidad, porque se expone usted a recibir alguna bala. Yo soy de carácter apacible, mas de cuando en cuando suelo llegar a actitudes extremas.

Cuando él hubo dejado el dinero sobre la mesa, dije:

—Hombres como usted son causa de que haya todavía cárceles y tribunales. Usted ha venido aquí para robar a aquellos hombres su dinero. ¿Acaso puede ser una excusa para usted que ellos trataran de timarle? No, señor, de ningún modo. Es usted diez veces peor que ellos. Usted, en su pueblo, va todos los domingos a la iglesia y pretende usted ser un buen ciudadano, un hombre decente, y, en cambio, viene usted a Chicago para robar a unos hombres que han establecido un negocio sano y provechoso en el que se ven obligados a tratar con tan despreciables canallas como usted se ha mostrado hoy. ¿No sabe usted que acaso esos honrados escamoteadores tienen una numerosa familia que mantener con su negocio?... Son precisamente ustedes, que pasan por respetables ciudadanos, los que siempre andan a la busca de algo que nada les cueste, los que mantienen la lotería y los timos y los juegos de bolsa de este país. Si no fuera por ustedes, estos negocios se habrían arruinado ya. Seguramente el escamoteador al que usted iba a robar se ha pasado largos años estudiando su negocio. Y a cada paso arriesga su dinero, su libertad y tal vez su vida. Y se viene usted aquí, aparentado decencia y con patente de honradez, a estafarle a él. Si él lograra escamotearle el dinero como se propone, usted tendría derecho a pedir auxilio a la policía. Pero si el engañado resulta él, lo único que puede hacer es empeñar el traje gris para poder cenar. El señor Tucker y yo hemos adivinado sus propósitos desde el primer momento y hemos venido aquí con usted para darle su merecido. Vengan esos dos mil dólares, hipócrita.

Me puse los dos mil dólares (todos los billetes eran de veinte) en el bolsillo interior de mi chaleco.

—Y ahora, saque el reloj—ordené aun a Murkinson—. No, no pienso quedarme con él. Déjelo en la mesa y permanezca sentado en esa silla hasta que haya transcurrido una hora. Luego puede marcharse. Si se le ocurre hacer ruido o marcharse antes de la hora, nosotros haremos saber a todos



los ciudadanos de Grassdale lo sinvergüenza que es usted. Supongo que mantener su reputación en aquella ciudad bien vale dos mil dólares.

Y dicho esto, salió seguido de mi socio.

Ya en el tren, caminando hacia otras regiones, Andy guardó silencio durante un gran rato.

De pronto dijo:

—Jefferson, ¿me permites que te haga una pregunta?

—Vengan las que quieras.

—¿Era ése tu proyecto—preguntó Andy— cuando salimos de Grassdale con Murkinson?

—Naturalmente—le dije.—¿Qué otra cosa hubiera podido ocurrirme? ¿No pensabas tú igual?

Andy guardó silencio durante media hora. Luego volvió a hablar. Tengo para mí que Andy muchas veces no alcanza a comprender mi ética y mi moral.

—Jefferson—me dijo—: Quisiera que, cuando no tengas nada que hacer, me hicieses un gráfico de tu conciencia con notas al pie, para que yo pueda consultarlo en caso de duda, porque, la verdad, tu sistema ético me desconcierta a veces.

O. HENRY





# IDEAS SOBRE LA CIVILIZACION

## I

**E**N las comunidades salvajes, la entronización de la razón como árbitro definitivo de la vida es imposible por varias razones; una de las más evidentes es que en las sociedades salvajes las condiciones son demasiado precarias, y, por regla general, la lucha por la existencia es demasiado aguda para admitir la necesaria subordinación de los instintos del individuo y de la preservación de la familia.

En realidad, el hombre armado con una escopeta está mucho mejor equipado para su preservación que el que cuenta sólo con una maza; pero el salvaje nunca ha vivido en condiciones favorables a esta reflexión sostenida y obstinada, única que puede conducir a inventos mecánicos tan complicados como las escopetas. El salvaje que se detiene a reflexionar corre inminente peligro de hacer definitiva su detención. Por eso obra instintivamente, como los pájaros y Sir John Falstaff; y depende del instinto hasta tal punto, que la razón tiene muy pocas oportunidades de intervenir. El predominio del instinto es fatal para la razón. De igual modo, los salvajes tampoco pueden tener un agudo sentido de los valores; ningún esquimal puede comprender que el valor final de un soneto es mucho mayor que el de un huevo frito, pues el valor inmediato de éste es mucho más tangible y palpable. En vano querréis demostrar a una persona que se está muriendo de inanición la superioridad de una educación liberal sobre una educación puramente práctica. Antes de apreciar los buenos estados de ánimo necesita asegurar su persona. Por eso, los juicios de los salvajes son en su mayoría instintivos, y sus creencias, tradicionales mientras que sus gustos están fundados en una experiencia desasido limitada para admitir diferencias sutiles. El salvaje que empieza a criticar intelectualmente las costumbres y tradiciones de su tribu, pronto dejará de existir o cesará de ser salvaje: habrá dado un paso de gigante hacia la civilización, lo mismo que el que empieza a percibir, aunque sea confusamente, que el verdadero valor de las cosas es el que tienen en relación con los estados de la mente. Pero interin un hombre permanezca natural y obedezca a su instinto, no avanzará hacia la civilización. La civilización viene de la reflexión y de la educación. Es artificial.

Clive BELL

## II

El universo animado e inanimado se despoja de su carácter concreto y llega a ser un teatro de abstracciones anónimas. Las cosas avanzan al encuentro del hombre, inertes, como granos de arena en serie. Los hombres avanzan al encuentro de las cosas como números de orden en un fichero. El mundo

y el hombre se reducen al espacio (económico o político), es decir, a una cantidad definida por la exterioridad recíproca de sus partes. Por eso es por lo que la civilización moderna se extiende únicamente en el espacio y está en camino de conquistar el planeta: es una civilización estrictamente espacial y estrictamente cuantitativa.

Por eso es por lo que también la civilización moderna está expulsada fuera del tiempo desde todos los puntos de vista. Niega la tradición. No tiene ningún recuerdo: cada acontecimiento se sumerge para ella en el olvido cotidiano. Menosprecia la experiencia de los siglos o aun la del pasado inmediato. Vive o intenta vivir en el instante presente, dilapidando el porvenir. Está obsesionada por la perspectiva de la muerte.

Es una civilización que niega el orden o que no se somete sino a un orden mecánico. Los seres no tienen ya en ella ninguna estabilidad. No ocupan ya el puesto que les es asignado por su naturaleza o por sus funciones. No están ya articulados unos a otros por un impulso vital que los coloque donde deben estar. Se colocan no importa dónde, según la presión ejercida por los acontecimientos definidos en su exterioridad pura y simple. Sin coherencia interior que les permita a la vez fijarse y desarrollarse a través de una duración continua, sin alma que reúna los instantes de su dispersión y les confiera una figura determinada, están sometidos a puros tropismos materiales: tropismo del Sexo, tropismo de la Raza, tropismo del Dinero, tropismo del Paraíso futuro etc., que orientan sus disposiciones pasivas según la presencia de un objeto «cualquiera» afectado de un indicio atractivo. Víctimas de determinismos elementales, cuyos secretos, muy simples, conocen los manipuladores de muchedumbres—porque el muñeco humano se manobra con ayuda de algunos corderillos—, se dirigen implacablemente hacia el polo que los solicita, con la seguridad ciega del «robot», trituyendo todos los vestigios venerables del pasado a su paso.

La civilización nueva extiende así su «orden nuevo»—del cual asistimos a los ensayos sucesivos, repetidos uno tras otro después del fracaso—sólo en el espacio planetario, fuera del tiempo concreto que somete a ritmo los latidos del corazón del hombre. Inaugura una nueva edad y otro período de la historia. Colocada frente a un mundo y a una humanidad cuyas afinidades recíprocas están agotadas, intenta una empresa que jamás ha tenido ejemplo: aproximar el mundo y los hombres dispersos, «en función de su dispersión misma», sin cuidarse de restablecer sobre espacios reducidos los lazos concretos y afectivos que unían antiguamente el mundo y los hombres entre sí. Se trata para ella de encontrar un común denominador tan vago y tan vacío como sea posible, capaz de unir esa multiplicidad caótica, y de construir grado por grado, de arriba abajo, los marcos escalonados que le confieran una cohesión. La civilización actual debe ser por completo obra del «espíritu» proyectando sus esquemas en un mundo y en una humanidad sin substancia. Debe difundir por todas partes el artificio. La primacía de los sistemas abstractos y de la técnica no tiene otro origen. No es ya el hombre



y el mundo los que se organizan ellos mismos en una interacción mutua y los que crean en el curso de la historia los marcos sociales, económicos, estéticos, políticos y religiosos correspondientes a su desarrollo y a su amistosa compenetración. El espíritu humano, deshuesado y desencarnado por la dislocación que presenta una humanidad que ha dejado pudrirse sus raíces y su poder de penetración concreta en el mundo, está consagrado a «organizar» el universo en lo intemporal, a partir de teorías y de planes abstractos, situados fuera del tiempo. El mundo ha perdido su semblante humano. No es ya sino materia que atrae todas las codicias, infinitamente divisibles como toda materia. Ha llegado a ser él mismo una abstracción material, de que todos los elementos concretos: la belleza, la grandeza, la nobleza..., se han eclipsado. No es ya el fin de la actividad humana. Es el medio, dócilmente apto en virtud de su disgregación, que la civilización moderna utiliza para volver al hombre, fin del universo. Pero el hombre mismo se ha dislocado: el «mundo roto» proviene del «hombre roto», tan bien que la humanidad participa cada vez más de la friabilidad de la materia.

Marcel DE CORTE

### III

Cada civilización realiza a su manera un aspecto o varios aspectos fragmentarios de la idea de civilización, como cada pueblo realiza un aspecto de la idea de Humanidad. Nuestra civilización no tiene derecho a un puesto particular y privilegiado en sí. Pero tiene uno, relativamente, en el sentido de que ha salido de la vía tradicional, ha tenido ambiciones particulares y desmesuradas, ha adquirido medios extraordinarios, y ha extendido su influencia a muchas otras, de tal suerte que su quiebra podría ser la de la humanidad misma.

Haría falta, para impedir que las cosas tomen excesivo mal giro, una inteligencia, una voluntad, una generosidad que no parecen aparecer. Los acontecimientos del siglo XX, causa o efecto, o ambos a la vez, han traído una caída vertical a un tiempo de la generosidad, del humanismo universalista y de la inteligencia crítica; pérdida mal compensada, más bien agravada, por la manía de la autoalabanza. A falta de un alma «informante», a falta de eje metafísico, a falta de lucidez, a falta de valor, los pueblos, ilusionados o desesperados, corren el riesgo de volverse «más ciegos que rebaños» y la batalla de Armageddon corre el riesgo de ser un embrollo sin esperanza.

Ha habido muchas civilizaciones, pero siempre, parece, en el tiempo de su desarrollo, un principio común a todas, una tradición exotérica y esotérica, principio de unidad y de vida. El hecho de no estar ya posado sobre la corriente, de no tener ya, en el centro, el vacío axil que permite a la rueda tornar, es tal vez lo que explica, con la amplitud de nuestros medios, el extraordinario desorbitamiento de nuestros sobresaltos y la excepcional gravedad de la crisis que se extiende a todos los órdenes. Las debilidades sociales y económicas podrían en rigor ser corregidas por buenas técnicas si las fuerzas

intelectuales y morales estuvieran intactas. Pero no ha habido jamás mayor desencaje entre la ciencia de los sabios y las masas, al mismo tiempo que mayor poder de unos y otras, al mismo tiempo que mayor silencio de las autoridades espirituales.

No es haber perdido muchas ilusiones lo que es grave. Es haber llegado al punto en que esas ilusiones han agotado sus consecuencias y dejan ver el vacío. No era tanto el optimismo a la manera Rousseau, la creencia en la bondad natural y en la felicidad en el pasado lo que eran peligrosos, sino más bien la creencia en la perfección automática del porvenir, independientemente de los principios, sin «ascèse» intelectual y moral, por el solo desenvolvimiento de una ciencia que el humanista Rabalais temía ya de ser «sin conciencia». Es, por otra parte, una de nuestras tendencias modernas tratar de trampear con lo real, de vivir sin riesgos, de fornicar sin consecuencias, de tener una religión sin moral, una metafísica sin realización. Las ilusiones de que hablábamos eran peligrosas no solamente porque impedían ver la realidad, sino también porque las desilusiones que seguían provocaban reacciones llamadas «realistas», que no eran ya solamente un humanismo frágil, sino una negación de todo humanismo, una abdicación. El progreso fatal era un mito; pero es grave que se renuncie a promoverlo. No es necesario creer en el milagro de una paz universal, para trabajar en un sentido pacífico. Es incluso porque se sabe que el ideal de bondad y de justicia es a la vez imposible y necesario, inaccesible y exigido por lo más profundo que hay en nosotros, en un sentido contra nuestra naturaleza, y en otro consubstancial a nuestra naturaleza, por lo que se tiene más fuerza para tender a él...

Un hecho nuevo grave es el renunciamento a valores que se creían adquiridos y a los cuales tenían apego tanto los espíritus «laicos» como los espíritus «religiosos». Todas las épocas y todos los Estados habían practicado, con más o menos vergüenza o cinismo, el maquiavelismo y la «voluntad de potencia», tratando a la persona humana más como un medio que como un fin; estaba reservado a la nuestra sistematizar todo eso, con tal amplitud y tal audacia que el mundo entero ha sido contaminado. El antiguo régimen, al fin del siglo XVIII, estaba muy enfermo y descompuesto, pero había tenido el honor de desembarazarse por sí mismo de la tortura judicial, lo que le permite morir poco más o menos decentemente. Nosotros hemos encontrado los medios de restablecer todas las formas de torturas después de haber denunciado en ellas el signo de pueblos bárbaros y de siglos que se creía dejados atrás. Paralelo sin duda y no menos grave es el renunciamento a la coherencia y a la lucidez. El progreso técnico de que nos enorgullecemos es muy frecuentemente aplicado a destruir lo mejor que hay, y aun a embotar la inteligencia y la sensibilidad. Los sabios penetran los secretos de la naturaleza, pero son impotentes ante el hombre y su alma. La masa maneja máquinas que no comprende. A falta de una suficiente lucidez, y de cierta «ascèse» intelectual, moral, social, política, se viene y se vuelve a lo más fácil: a arrojar bombas. Los errores que se denuncian, se comparten a veces casi sin darse cuenta. Basta cambiar de vocabulario y los héroes de la libertad trabajan con toda conciencia para servidumbres. Sería penoso dar ejemplos sobre varios continentes.

En cuanto a las otras civilizaciones, han sido las



más de las veces descompuestas a la vez por su propia degeneración y por nuestra influencia. Se nos ha hecho incluso difícil corregirlas, dándonos nuestro ejemplo. Admitiendo que tuviéramos verdaderamente que corregir lo que hay que corregir. De suerte que hay poco lugar para el optimismo. A menos que por una especie de milagro, que siempre se puede esperar, pero que no tenemos ya el derecho de exigir, las civilizaciones tradicionales encuentren el medio de regenerarse al contacto estimulante de la nuestra, y la nuestra de rectificarse por la visión de las otras. Por una paradoja, que se vuelve a encontrar en la historia, los orientales tenían necesidad de influencias occidentales y los occidentales de lecciones del Oriente. Un nuevo humanismo ensanchado, multiplicado, fortificado, podría nacer de los progresos de la etnografía y de la arqueología, que habían extendido considerablemente en el espacio y el tiempo nuestro conocimiento del hombre. Pero no parece apenas haber traspasado hasta aquí el plano de la ciencia para dilatarse eficazmente sobre el de la inteligencia y el amor.

Emile DERMENGHEM

#### IV

F. Sartiaux hace notar que la palabra civilización designaba, al principio, «la condición del ciudadano, su vida civilizada, sus maneras «civiles», por oposición a la rusticidad del lugareño». Era ése un sentido bastante preciso, pero limitado, que definía un refinamiento del espíritu, de las costumbres y de las maneras.

Después, la palabra se ha anexionado valores sociales, morales, y aun económicos, abarcando así todo un conjunto de preocupaciones humanas. Por eso hoy no se refiere ya solamente a la comprobación de un estado. Expresa también la búsqueda de un mejoramiento de ese estado. Ha llegado a ser activa, y ha adquirido un sentido dinámico. Lo que ha permitido a F. Sartiaux definir la civilización como «un desenvolvimiento progresivo, irregular y desigual de funciones sociales, coordinadas y no obstante autónomas, en las técnicas y la economía, el pensamiento, el juego y las artes, la organización y la coordinación de la vida colectiva».

Esta definición es satisfactoria en el sentido de que pone el acento—como es debido—sobre el carácter social de las funciones cuyo estado y desenvolvimiento constituyen la civilización. Sin embargo, no hace resaltar con bastante claridad la actividad intrínseca del hombre, que es precisamente el animador de esas funciones.

Ciertamente, la evolución de la civilización es un hecho ante todo social, determinado por una multitud de circunstancias, las más de las veces exteriores a los individuos que las sufren; pero, ¿no es evidente que, entre esas circunstancias, las aspiraciones espirituales y las necesidades materiales del hombre ocupan un lugar preponderante?

Encontramos aquí, pues, la insuficiencia de una concepción unilateral de la evolución de las sociedades humanas, insuficiencia que reclama una apreciación dialéctica de la historia. «La dialéctica del

conocimiento—escribe Henri Wallon—no es sino la coronación de una dialéctica immanente a todo el Universo.»

Aunque, bajo este aspecto, el problema de la civilización no pierde nada de su complejidad, aparece al menos, en su conjunto, bajo una luz más clara. Se puede, como quiere Sartiaux, considerar la civilización «como un desenvolvimiento progresivo de funciones sociales» cuyas variaciones, inaptas a fijarse en los organismos individuales, pueden, gracias a la tradición, incorporarse al patrimonio social. Pero, en ese caso, ¿cómo explicar esas variaciones, o más bien innovaciones, que—como reconoce Sartiaux—han erigido «sobre la conducta animal una vasta superestructura material y mental», si se rechaza atribuir a los individuos, lo mismo que a los grupos de individuos, el poder de reaccionar sobre las funciones sociales morales y económicas, a fin de adaptarlas a sus aspiraciones?

A defecto de estimar suficientemente la existencia de reacciones recíprocas, compensadoras, entre el medio y el hombre, y por consiguiente de conceder a éste una libertad relativa...; a defecto asimismo de introducir la psicología en todas las ciencias humanas, incluso la económica, se es conducido a deducir, como ha hecho Sartiaux, que la función intelectual no consiste en prever, en obrar, como tampoco en reconstruir la sociedad, sino que, al contrario, consiste «esencialmente en descubrir y consignar los hechos, en comprenderlos, y aun en explicarlos; en una palabra, en pensar correctamente, es decir, en hacer precisas, coherentes nuestras creencias, y en contrastarlas.

Es ése, indiscutiblemente, uno de los objetos de la función intelectual. Pero su carácter dialéctico hace aparecer inmediatamente otro aspecto: el de proponer primero y realizar después las variaciones y las innovaciones, causa determinante de la civilización.

Desde este punto de vista, el progreso de la civilización será considerado como la síntesis de los valores propiamente humanos, creados por las reacciones del individuo, y de aquellos con los cuales la tradición ha enriquecido el medio social que le es impuesto.

Se evitará así el tener por signo esencial de la civilización—como sucede con harta frecuencia—la sumisión del hombre a los imperativos de la sociedad, como si ésta pudiera no sólo progresar, sino aun subsistir sin la aportación constante de concepciones nuevas cuyo carácter aparentemente revolucionario no es, las más de las veces, sino una manifestación del instinto de conservación.

Para escapar a ese equívoco, es indispensable recurrir a una noción susceptible de dominar, de incluir todas las demás. Parece que la noción de humanismo responde bastante exactamente a este objeto.

El humanismo es la tendencia que lleva al hombre a realizarse integralmente, extendiendo el campo de sus conocimientos, cultivando sus fuerzas creadoras, a fin de adaptar a sus aspiraciones todo lo que, en la Naturaleza, puede contribuir a su completo desarrollo, a su liberación, a su enriquecimiento espiritual y material.

Así comprendido, el humanismo aparece, si no como una concepción general del Universo, lo que es propio de la Filosofía, al menos como el lugar de elección en que, al contacto del hombre activo y viviente, la ciencia, fruto de su experiencia, se



integra poco a poco a su voluntad y a su sensibilidad; en una palabra, se humaniza. Este proceso es indicado por el desenvolvimiento de la cultura, que es sobre todo adquisición personal, y de la civilización, que expresa más bien la utilización colectiva de las aportaciones de la cultura.

### Pierre DUROC

#### V

«Los pueblos se civilizan lentamente.» Tal es el ejemplo que da Emilio Littré de un empleo normal del verbo civilizar. El análisis del gran lexicógrafo es dominado por la idea del tiempo. Nos enseña que la palabra civilización no figuraba en los diccionarios franceses antes del año 1838, y que no ha sido empleada mucho sino por los escritores modernos, «cuando—determina—el pensamiento público se ha establecido sobre el desenvolvimiento de la Historia». La única cita que copia de los escritores anteriores al siglo XIX es tomada de Turgot: «Al principio de la civilización.» Siempre la noción del desenvolvimiento histórico.

Obra lenta seguramente como la impregnación de los espíritus y de las sensibilidades por la acción recíproca de las religiones, de las artes, de las ciencias y de las leyes. Una civilización es un acuerdo y, se pensaba hasta nuestros días, un acuerdo libre. Ese acuerdo es un patrimonio, tan frágil como cualquier otro, y que cualquier pérdida empobrece. «La herencia de la civilización» es otra fórmula del lenguaje corriente. Las grandes civilizaciones detestan las ruinas.

Es normal que nuestros padres no hayan sentido la necesidad de definir la noción de civilización en tanto que se ocupaban en construir el edificio. El verbo no es siempre al principio de todo, aun en Francia. Como es normal que la obra haya sido amenazada desde la hora misma en que se ha creído cumplida. Lo definitivo es puesto en cuestión desde que se estima definitivo.

Sin duda existen, o han existido, civilizaciones estancadas, civilizaciones durmientes, reposadas, contentas de sí mismas. Hace pocos años, los viajeros que volvían de China, o de los países musulmanes, traían de allí a veces impresiones de apaciguamiento. El hombre no se movía allí. Parecía satisfecho. El mal y la miseria no le indignaban. Su moral era segura. Su tranquilidad podía ser tomada por una armonía, por una sabiduría incluso. El gran excitante, el gran problema de la angustia, ¿había encontrado una solución en las más simples religiones? En realidad, detrás de la fachada se amontonaba y crecía el desorden de los escombros. En la parálisis, el patrimonio no se conservaba, se destruía, se corrompía. Los herederos lo dejaban destruirse con indiferencia. La moral se hacía formalismo, el arte repetición, la ciencia dialéctica. Los apaciguamientos no guiaban a aquellos a quienes inquietaba la crisis de nuestra civilización hacia una subida a los orígenes, sino hacia un descenso a la muerte. No se conserva sino lo que se renueva. Conservación exige reparación.

La evolución de las industrias, la aglomeración de las masas, el desenvolvimiento del maquinismo ponen en causa, ponen en peligro la civilización occidental. No que se establezca un estado de cosas

en que las nociones sobre las cuales nos poníamos de acuerdo a fuerza de disputas hayan perdido su grandeza y su eficacia. Como nuevas causas producen nuevos efectos, iríamos en ese caso hacia un renacimiento. Nuestro caso es sin duda más grave: el mundo corre ahora más de prisa que nuestros pensamientos. No tenemos ya tiempo de adaptarnos a nuestra propia condición. El misterio no nos envuelve ya, sino la ignorancia. Hay demasiadas cosas en la casa: no podemos ya ordenarlas.

### Christian FUNCK-BRETANO

#### VI

Desde el punto de vista lingüístico, la palabra «civilización» constituye una formación desgraciada, por no decir monstruosa. Como ocurre con «beschaving», el verbo «civilizar» precede al sustantivo que de él se deriva. Ya los verbos franceses terminados en «iser»: «indemniser», «cotiser», «fraterniser», ofrecen, como grupos, composiciones poco felices. Todos son relativamente recientes; ninguno de ellos es anterior al siglo XVI. Suponen un tipo griego que raras veces ha sido atestiguado. De ahí el origen de la «z», representada en italiano por dos «zz» en todas las palabras correspondientes: «elettrizzare», etc., y que es más adecuada que la «s». De este «civiliser», ya más híbrido en sí, surgió luego la palabra «civilisation» que, en realidad, no es más francesa que latina. A pesar de ello, el término se impuso de un modo imperioso: constriñó al francés, pese a su delicado sentido del lenguaje, se impuso prácticamente por completo en el inglés y durante mucho tiempo fué usado en alemán. Aunque la Academia Francesa no lo admitió hasta 1835, Littré lo encuentra ya en Turgot en la expresión: «en los comienzos de la civilización», es decir, usado en el sentido absolutamente moderno. Más notable es el hecho de que nunca fué empleado por Voltaire, que es precisamente el hombre que concibió rectamente la noción de cultura en el «Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones» y dió el primer bosquejo de una Historia general de la civilización. Sin duda, esta palabra de tan desgraciada formación chocaba con el buen gusto de Voltaire. Hablaremos después del valor significativo del término. Provisionalmente nos contentaremos con indicar que la palabra «civilización» designa hoy, a semejanza de «beschaving», un fenómeno histórico objetivamente observable y susceptible de repetición en el curso de los tiempos: de ahí que su plural sea también de uso normal. «Peuples et Civilisations» es el título de una conocida obra de Historia general que se publica en volúmenes independientes.

Por lo que se refiere al término inglés «civilization», justamente escrito con «z», el diccionario ofrece una sorpresa. A lo largo del siglo XVIII, el uso de esta palabra debió extenderse ampliamente. Boswell dice, en efecto, el domingo 23 de marzo de 1775: «Le encontré (evidentemente al doctor Johnson) ocupado en preparar la cuarta edición de su Diccionario. No quería admitir «civilización», sino tan sólo «civilidad». Contrariamente a lo que él opinaba, juzgué «civilización» de «civilizar» me-



jor, en el sentido de oposición a barbarie, que «civilidad». La opinión de Boswell era acertada; evidentemente, «civilisation» había ya arraigado harto profundamente en el uso corriente para que todavía fuera posible descartarla. No obstante, el doctor Johnson tenía razón en cuanto al fondo del problema: «civility», «civilitas» era al mismo tiempo una palabra mejor y más elegante para expresar el referido concepto. Hubiera constituido una expresión más simple y más pura que «civilisation», estructura complicada, laboriosa y nunca atestiguada en el latín clásico, medieval o neoclásico. Por otra parte, «civilitas» poseía viejos títulos de nobleza, quizá ignorados por el mismo doctor Johnson. Con Dante, el italiano había ya recibido, para incorporarlo a su léxico, el concepto de civilización en su acepción más alta, al mismo tiempo que el término para expresarlo, es decir, la palabra latina «civilitas» en su más reciente forma toscana: «civiltà».

En el latín clásico, la palabra «civilis» ha entrado una larga serie de significaciones partiendo de la definición: «lo que es propio del ciudadano». «Civilis» designa lo «político» en general, por oposición a lo «militar», en el sentido de popular, amable, cortés, obsequioso, moderado. El término carecía aún de la acepción directa de «civilizado», tal como nosotros lo entendemos. «Urbanus», «urbanitas», se hallaban mucho más cerca del concepto «civilizado», «civilización». Ni siquiera el latín medieval poseía todavía, por lo menos que yo sepa, la noción típica de civilización.

En su obra de juventud, «Il Convivio», Dante inicia el tratado 4.º, capítulo IV, con este exordio monumental: «Lo fondamento radicala della imperiale maesta, secondo il vero, è la necessità della umana civiltà che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice.» El fundamento más profundo de la majestad imperial, es decir, de la monarquía universal, cuya necesidad intentará probar más adelante Dante en su «De Monarchia», reside realmente en la necesidad de la civilidad humana que tiende a un solo fin, o sea la vida feliz. Así, pues, gracias a una sola palabra, la lengua se halla dotada ya de un término para expresar la idea de civilización, y el espíritu enriquecido al mismo tiempo con la audaz proposición de que esta civilización se declara necesaria, de que debe ser general al hombre y de que tiende a la felicidad.

### J. HUIZINGA

#### VII

Toda civilización es una dualidad: un conjunto de «relaciones morales» fundadas sobre el sentimiento de los «deberes recíprocos» que tienen los hombres unos con respecto a los otros, y un conjunto de «instituciones» y de mecanismos que desde el exterior dirigen y gobiernan a los hombres. El mecanismo exterior es siempre subordinación; hace del hombre el instrumento de otro hombre. La relación entre esos dos lados de toda existencia social no es de colaboración o de complementariedad. El deber recíproco elimina la subordinación. La subordinación elimina la complementariedad humana. Resulta que moralidad e instrumentalidad se contradicen verticalmente. Una sociedad

como la nuestra: capitalista, economista, ávida, supone la reducción de todos los hombres a no ser sino instrumentos de todos los demás. «Esta sociedad no puede ser moral». La esencia del mundo occidental es el amoralismo. Aun una sociedad comunista de esencia economicista sería, o es, amoral. Una sociedad muy moral no desarrollará jamás el lado mecánico y «exterior» de la existencia social. De suerte que sus relaciones interiores estarán altamente desarrolladas, pero las fuerzas externas de esta civilización serán extremadamente pobres. Tendremos conservación y aumento de los elementos morales de su existencia social; pero tendremos también una interrupción del desarrollo de los elementos materiales de esta existencia (máquinas, edificios, herramientas, polizontes, jueces y verdugos). Será «civilizada», pero de otra manera que las gentes que amontonan carreteras, barcos, ferrocarriles, universidades, cheques sin provisión, burdeles y cárceles, ametralladoras y gases asfixiantes.

Se comprenderá ahora en qué sentido he dicho que hay pueblos «que no han querido civilizarse a nuestra manera». Son los pueblos que han preferido desarrollar el lado «moral» de su existencia civil. Esos pueblos, evidentemente, «han renunciado» a «civilizarse» en nuestro sentido, es decir, en el sentido del mecanismo y del instrumental exterior. Tal vez, además, no habrían podido. El hombre no es un dios. Sus reservas de energía son muy limitadas. Si desarrolla inteligencia y mecánica, no desarrollará jamás moralidad y libertad; si desarrolla moralidad y libertad, no desarrollará jamás inteligencia y mecánica. Bien mirado todo, el hombre está ante una alternativa. Mostrada la preferencia, ya no hay posibilidad de volver atrás. Nosotros, los blancos del Occidente, hemos elegido la inteligencia y el mecanismo, y hemos llegado a ser los hombres de la aventura y de la conquista, de la riqueza y de la ciencia. Y también los hombres del crimen. Tres personajes son al mismo tiempo la hez y el símbolo de nuestra civilización: el estafador, el asesino y la prostituta. En otras partes el curso de la vida ha sido diferente. El lado moral de la vida ha triunfado. La inteligencia y el mecanismo (instituciones jurídicas, políticas, ciencia e industria) han sido sacrificados. Es el secreto del «salvaje»; para desarrollarse en el sentido de la moral, no ha podido desarrollarse en el sentido de la inteligencia y, por consiguiente, de la Ciencia.

### Arturo LABRIOLA

#### VIII

¿Qué es... la civilización? Si nos situamos ante esta pregunta dispuestos a contestarla por nuestra propia cuenta, es probable que el primer impulso sea echar mano de las interpretaciones y definiciones ya conocidas, para compararlas con la idea global que aquel nombre despierta en nuestra memoria imaginativa. Es fácil que de la comparación saquemos, como a mí me ha ocurrido, una impresión de divergencia entre las definiciones dadas y lo que todas ellas trataron de definir. Las explicaciones no coinciden con su objeto ni se adaptan casi nunca a los términos precisos de nuestra curiosidad, porque confunden el fenómeno con sus



resultados o consecuencias. El fenómeno, como tal, permanece indefinido, inexplicado, virgen. Quiero decir que se nos describe su finalidad, pero no su esencia, ni su estructura, ni el «modus operandi».

Veámoslo. Cuando Guizot declara, por ejemplo, que «la civilización consiste en el perfeccionamiento de los individuos y la mejora del estado social», sólo tiene presentes, y aun por manera vaga, los fines, lo que a su juicio constituye los fines de la civilización. Cuando Balmes afirma que ésta consiste en «la mayor normalidad, la mayor inteligencia y el mayor bienestar posibles para el mayor número posible», la fórmula adquiere a un tiempo una amplitud y una precisión sorprendentes, pero tampoco va más allá de los objetos y los fines, que son la preocupación dominante en los hombres de Estado y los moralistas. Objetos y nada más que objetos, aunque tan distintos de los anteriores, integran asimismo la teoría «heroica» de Carlyle, la teoría aristócrata de Renan, la teoría «racionalista» o del libre desarrollo de las facultades humanas. Todas estas interpretaciones nos hablan de tendencias y propósitos, pero no de lo que puede ser en sí misma la civilización ni de lo que la distingue, con distinción formal, de los restantes espectáculos y movimientos de la Historia; todas responden a lo que deseamos o esperamos de ella; todas se refieren al producto, no al acto de civilización, ni a la diferencia que lo separa del acto indiferente o del regresivo.

... Si nos propusiéramos, pues, establecer la ética de nuestro problema más bien que su conocimiento puro, nos afiliáramos a la concepción de Balmes, no por la más brillante o paradójica, sino por la más humana, por la más recta, por la menos inícu y, en consecuencia—según un criterio pragmático—, por la más exacta. Pero como nuestro propósito es distinto, debemos repetirnos la interrogación inicial y volver al punto de partida, esto es, a la idea de conjunto que la palabra «civilización» nos sugiere. Reconcentrándonos un momento, para abarcar a tantas y «grosso modo» la delimitación de ese vocablo, su contorno general, es casi seguro que coincidiremos en apreciarlo como un estado presente del hombre, producto de un incesante movimiento histórico. Un estado presente, en cuanto lo reconocemos en torno nuestro y dentro de nosotros mismos como una realidad actual y viva, mediante el testimonio de los sentidos y de la conciencia; un producto histórico, porque ese estado no es inmutable ni existente «ab initio», como las leyes de la materia, sino creación, acumulación y rectificación diarias, continuamente inestable y en vías de ser.

Miguel S. OLIVER

## IX

¿Qué entendemos por «una civilización»? Resulta claro que algo queremos decir con eso, ya que, aun antes de intentar definir el sentido que le damos, esta clasificación de las sociedades humanas: la civilización occidental, la islámica, la del Lejano Oriente, la hindú, etc., parece inteligible. Esos nombres evocan en nuestras mentes cuadros diversos en cuanto a religión, arquitectura, pintura, costumbres y modales. Con todo, resulta conveniente ver

más de cerca qué queremos decir con este término con que ya hemos trabajado tanto. Al decir «civilización», creo saber a qué me refiero; al menos, me consta que sé cómo he arribado a mi propia idea de civilización.

Por «civilización» entiendo la unidad más pequeña de estudio histórico a que se llega cuando se intenta entender la historia del propio país: los Estados Unidos, por ejemplo, o el Reino Unido. Si se intentara entender la historia de los Estados Unidos en sí misma, sería ininteligible; no podríamos entender el papel desempeñado en la vida norteamericana por el gobierno federal, el gobierno representativo, la democracia, el industrialismo, la monogamia, el cristianismo, sin mirar más allá de los límites de los Estados Unidos: más allá de sus fronteras hasta la Europa occidental y los otros países de ultramar fundados por europeos occidentales; y, hacia atrás, más allá de sus orígenes locales hasta la historia de Europa occidental siglos antes de que Colón o Gaboto cruzaran el Atlántico. Mas para hacer inteligibles en la práctica la historia y las instituciones norteamericanas, no es necesario mirar más allá de la Europa occidental hasta la Europa oriental o el mundo islámico, ni más allá de los orígenes de nuestra civilización occidental hasta la declinación y caída de la civilización grecorromana. Estos límites temporales y espaciales nos revelan la unidad inteligible de vida social de la que Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia u Holanda son una parte; llámese la Cristiandad occidental, Civilización occidental, Sociedad occidental, Mundo occidental. Similarmemente, si se parte de Grecia, Serbia o Rusia, y se trata de entender sus historias, se arriba a una Cristiandad ortodoxa o mundo bizantino. Si se parte de Marruecos o Afganistán, y se trata de entender sus historias, se arriba a un mundo islámico. Pártase de Bengala o Mysore o Rajputana, y se encuentra un mundo hindú. Pártase de China o Japón, y se encuentra un mundo del Lejano Oriente.

Si bien el Estado del que nos cae en suerte ser ciudadanos hace llamamientos más concretos y más imperiosos a nuestra lealtad, especialmente en nuestros días, la civilización de que somos miembros cuenta realmente más en nuestras vidas. Y esta civilización a la que pertenecemos incluye en la mayor parte de las etapas de su Historia a los ciudadanos de otros Estados a más del nuestro. Es más antigua que nuestro propio Estado: la Civilización occidental cuenta cerca de mil trescientos años, el Reino de Inglaterra sólo mil, el Reino Unido de Inglaterra y Escocia menos de doscientos cincuenta, los Estados Unidos no mucho más de ciento cincuenta. Los Estados suelen tener una vida breve y una muerte súbita. La Civilización occidental, a la que pertenecemos el lector y yo, puede seguir su vida siglos después que el Reino Unido y Estados Unidos hayan desaparecido del mapa político del mundo como sus difuntas contemporáneas la República de Venecia y la Monarquía Dual de Austria-Hungría. Esta es una de las razones por las que he pedido al lector que mire la Historia desde el punto de vista de las civilizaciones y no desde el de los Estados, y que piense en los Estados más bien como fenómenos políticos subordinados y efímeros en la vida de las civilizaciones en cuyos senos aparecen y se esfuman.

Arnold J. TOYNBEE



# SOY UN REFUGIADO



OY un refugiado. Puntualizaré: un refugiado español. Refugiados, hay muchos. Es una nueva especie que ha surgido y florece en este siglo de calamidades errabundas.

Pero el refugiado español es de clasificación aparte o prototipo de la especie. No tan sólo prototipo de refugiado. Además, algo suprasingular. Que levanta tempestades de abyección en su contra, abyección que se vuelca sobre él al ser mordido por los reptiles de la mala fe. Que levanta tempestades de entusiasmo y actos altruistas y solidarios en su favor, por parte de los que conservan detrás de su frente sedimentos estéticos y ventisqueros inmaculados y jugosos de eso que se entiende en su sentido puro por humanidad y por humanismo. Que recibe el desprecio y el odio incongruentes llegados con furia rayana en la demencia, o que en él se vierten cataratas de entusiasmo superlativo.

¡Cuánto ruido hice en el mundo! ¡Cuánto ruido haré aún! Soy un símbolo. Tanto para los que me juzgan esencia del mal y engendro de Satán, como para los que me consideran substrátum de mártires y testimonio viviente de esperanza redentora integral del complicado palmipedo vertical que llaman hombre: partícula de luz de la aurora nueva, segregada por el sol y disgregada en los ámbitos siderales de una sociedad inmisericorde.

Decir un refugiado, es algo. Pero decir un refugiado español, es algo inmenso.

Ser un refugiado es título despreciativo para los rumiantes de mentalidad cretina. Y un título de dignidad—auténtico—para sí mismo, para la gente que comprende y para la verdad.

\* \* \*

Yo no soy yo. Yo soy todos aquellos que bebieron el agua salada en el golfo de León, que arrastraron sus andrajos por todos los caminos, que vieron mezclada a su sombra la sombra del gendarme con una tenacidad alucinante, que rodaron derrochando inimaginable energía sin pago alguno. Forzado sin trámite legal, delincuente sin delito. Que es necesario definir. Entre los otros que entraron en el campo del privilegio pedestre por la puerta grande, ocupándose con sosiego en el trajín de turistas con título de exilados, que trotaron por el mundo con tren de maharajás, que ganaron a la lotería con los números preparados ex profeso. Estos heredaron sin tío en América, fortuna, y los otros heredaron desgracia negra, enfermedad y muerte perra, dejando sus escuálidos despojos de cualquier manera en cualquier sitio.

Los refugiados de primera no son yo. Los otros, sí. Los refugiados de primera no pertenecen a mi familia, aunque lo parezca. Ellos mismos enrojecen hasta la punta de los pies si el caso llega de pretender confundirnos. A cada uno, pues, su gloria en la Historia.

\* \* \*

Moriré un día como un perro vagabundo, des-

pués de haber sido echado a patadas de todas las puertas, a la orilla de una carretera, detrás de un estercolero. Allí haré un hoyo y me meteré dentro. Por si un guardia acertara a pasar, para que me deje al menos morir tranquilo. Moriré recogido, con la imagen de España en el cerebro.

Dejé simiente en todas las partes del globo terráqueo. La sangre de refugiado español corre por las venas de todos los pueblos en los cinco continentes. Mi sangre y mis huesos sirvieron también de abono en la tierra toda. Debería crearme como emblema un escudo. En el cual aparecieran, sobre campo negro, cuatro eses (S) rojas... No. Rojas, no. Verdes. Verdes, que es el símbolo de la esperanza. Jamás la esperanza se agarró tan fuerte como en mí. ¿Por qué cuatro eses? Porque todos los países recibieron mi sangre, mi sudor, mi semiente y mi saber.

Soy nacido de la borrasca social; segregado por un incendio; escapado entre los intersticios dentales de la guerra triturante. Y he reído siempre de mi muerte. Mi sarcasmo cáustico, mi habilidad precisa y cortante, mi despreocupación total del mañana, cuya aurora fué siempre cubierta de cúmulos espesos, me abrió camino de rey a caballo. Siempre vencedor, aun con mi cadena de vencido, por no declararme «vencido ni aun vencido». Fui llamado en los comienzos de mi historia «el caracol», porque mi casa iba conmigo, siempre decorada de estrellas. Y alguien que se escandalizara por creer que yo era un gravamen intolerable para su país, recibió la respuesta siguiente del presidente del Gobierno: «Usted olvida que un refugiado español no deja nunca su manta y sus alpargatas.» ¡Frase simbólica! Sobre mi emblema, a manera de corona, endosaré una manta raída y un par de alpargatas bostezantes.

Luchando por mantenerme a flote sobre el curso de mi destino, llevando como lema el consejo castellano: «A las penas, puñaladas», aprendí que el mundo es un asco. Un asco metido en salmuera. Tengo mi temple de granito. Pero la verdad sea dicha: hasta cuando río lo hago a la fuerza. Fui voluntario y voluntarioso siempre allá donde pude ser necesario y útil. Pero siempre salí perdiendo, sin lógica de juego. Menosprecio, desprecio o, a lo más, sonrisa falsa anunciando zancadilla. Claro que en toda regla hay excepciones. Mas yo a la regla me atengo en lo tocante a ese proceder en mi contra. Claro que me impuse cantando las verdades del barquero. Pero ese no es el caso. De forma que ahora hasta cuando río lo hago a la fuerza.

Puedo contar alguna que otra cosa buena. Pero eso es excepción, como ya he dicho. Que se ahoga en un oleaje de adversidad y de odio estúpido. Lo que pasó es lo cuenta este cuento que por ahí corre: «Hallándome empleado como criado o mozo de labranza en una casa de campo, una vez llegó allí el matarife a cumplir el encargo de despachar al cerdo. Clavó su cuchillo varias veces en el pescuezo del animal, pero éste no quería morir ni en broma. Dióse por vencido el matarife ante el ánimo consternado del patrón. Dije yo entonces: «Déjenlo de mi cuenta.» Y acercándome al cerdo, que



gruñía escandalosamente, me puse a contarle mi historia de refugiado a la oreja. Cuando terminé, el animal había muerto llorando. Se murió de pena.»

Diréis que es una broma. Yo también lo digo. Pero esa broma es el espectro de una historia real, cierta, verídica. La historia mía.

He marchado por todos los senderos de la Tierra, dejando jirones de mi carne y de mi espíritu entre los espinos sobre los que sin tregua hube de marchar. Pero con una canción española en los labios y con el cerebro lleno de los recuerdos de allá. Jamás abdiqué de la idea de volver. Las chuletas de hoy no tienen, ni con mucho, el delicioso regusto del pan a secas de antaño.

Pero el sol no brilla ya como antes brillaba, y la vida no tiene el mismo color que antes tenía. A todas las cosas las envuelve hoy un halo gris—color de piedra—, y los grandes entusiasmos desbordantes han muerto al peso de la ignominia caída sobre mi condición de maldito que los otros me impusieron.

Trotando por el mundo acompañado de mis andrajos, busqué ambiente, pensamiento y espíritu en los que poder bañarme, assimilarlos y aposentar. De ese hambre jamás fui saciado. Apenas llegué a un pueblo, ciudad, nación o continente, se enganchó en mí la idea de irme. Tomar las de Villadiego, insatisfecho, defraudado, con una inexplicable áspero en la garganta y un remache más a mi áspero en la garganta y un remacha más a mi temple. Soy el inadaptado eterno, el continuo alimentador de sueños. Porque no encuentro sociedad a mi medida y exigencia. De ahí mi disgusto.

Acaso no he perdido las alas. Pero las raíces, sí. Planta sin raíces soy. Planta que no agarra en ningún terreno. Que vive con la savia que lleva dentro, en conserva, hasta que un día agotada, sedien-

ta, se seca y muere. Una tras otra van muriendo así las plantas que no pudieron echar raíces en ninguna parte.

Lo cierto es que antes, un día de sol era un día de sol y se metía en mí como un torbellino de vida. Hoy, no me dice nada. Y resbala sobre mi retina como una aurora clara resbala sobre un cadáver en el campo.

¿Por qué este insaciado e insaciable sentimiento mío? Jamás estuve a gusto en ninguna parte. Yo creo que cuando marché de «allá» dejé algo más que costumbres, idiosincrasia, tierra, ambiente y seres queridos. Dejé algo que no encontraré ya nunca. Porque aun cuando vuelva (jamás me abandonó la esperanza), tampoco será aquello lo que fué ni yo lo que fui. Algo se ha roto en mis adentros. Algo decisivo para la vida esencial de un sér. Y veo qué paradoja se dará. Hallando al fin lo que durante tantos años representó la razón de mi sér y de mi vivir, tampoco estaré tranquilo y satisfecho.

¡Algo se ha roto! ¡Algo se ha roto! Estoy ligado a la esencia profunda del acontecimiento humano y social que la Historia marcará con grandes caracteres y que fué el determinante de mi condición de refugiado trotamundos. Soy una segregación fósil. Algo de otro tiempo que pasó como una centella iluminando el Universo. Soy un refugiado español.

Con el paisaje de España en la mente, sin abdicar de la idea de volver, moriré un día cualquiera a la orilla de una carretera, detrás de un estercolero. Allí haré un hoyo y me meteré dentro. Por si un guardia acierta a pasar, para que no me vea y me deje morir tranquilo.

Fabián MORO





# GUERRA Y REVOLUCION



MUCHAS de las revoluciones que la Humanidad ha conocido, sobre todo desde hace un siglo, fueron precedidas de guerras y se han producido a continuación y como resultado final de ellas. Y tal es, particularmente, la desdicha de una revolución. No siendo más que una reacción inevitable, un acto de descontento y de rebelión, provocado por las devastaciones de la guerra, la revolución se ve entorpecida en su obra constructiva y positiva.

Por otra parte, la mayoría de las revoluciones fueron seguidas de guerras provocadas, las más de las veces, por una intervención exterior, solicitada por las clases privilegiadas amenazadas por la revolución, o condicionadas por apetitos de anexión de naciones vecinas, aprovechadoras del debilitamiento de la defensa nacional del país en revolución.

Finalmente, hay también el caso en el que la guerra sucede a la revolución. Guerra que se produce como consecuencia del fracaso social de la revolución, o de su degeneración al transformarse en una dictadura militar o política.

Así, pues, una apreciación general de la Historia nos autoriza a decir que la guerra y la revolución, como fenómenos sociales, se suceden con frecuencia una a otra y que, a veces, en el eslabonamiento complejo de los acontecimientos históricos, se condicionan mutuamente.

Esta comprobación nos plantea a nosotros, revolucionarios anarquistas, gran número de complicados problemas; que debemos resolver claramente para preparar y asegurar el triunfo de la futura revolución social, despojando el camino y puntualizando nuestras inmediatas tareas y la táctica a adoptar.

\* \* \*

Una preparación militar previa, ¿es indispensable para los revolucionarios? ¿Cuál debe ser nuestra posición ante el servicio militar obligatorio, introducido en casi todos los países? La educación de los niños, ¿debe hallarse imbuida de espíritu militarista? ¿Se cree necesaria la creación de un ejército revolucionario? En caso afirmativo, ¿cuál debe ser su estructura y organización y hasta qué momento la revolución debe servirse de él? En caso contrario, ¿de qué manera debe asegurarse la defensa interior y exterior de la revolución? Es posible el triunfo de la revolución en un solo país?

Todas esas preguntas y otras muchas parecidas —viejas o nuevas—, relacionadas con la defensa de la revolución social y de su obra reconstructiva, preocupan seriamente a nuestros contemporáneos. No podríamos dejarlas sin respuesta, ni dejar de puntualizar nuestra posición anarquista y revolucionaria en forma más o menos categórica.

La experiencia de los acontecimientos revolucionarios de 1936-1939, lejos de aclarar todos esos problemas, los ha cubierto de una niebla tan espesa, y los ha complicado de tal forma, que algunos

anarquistas se han creído obligados a «enriquecer» su ideología y su táctica con nociones totalmente incompatibles con los principios fundamentales del anarquismo, proporcionando así argumentos nuevos a los celosos defensores del militarismo en los medios socialistas.

Por otra parte, la victoria militar obtenida sobre las formidables fuerzas nazis, en la que el ejército ruso ha desempeñado un papel importante, ha elevado enormemente el prestigio del militarismo bolchevique—o simplemente del militarismo—y ha impresionado decisivamente a gran número de gentes, incluso entre los más progresistas, que ya casi no vacilan en considerar al ejército como un instrumento absolutamente indispensable e inevitable de la revolución social. Ese hecho ha aumentado las dudas de ciertos anarquistas, que ya se hallaban en una trágica encrucijada en lo que a todos estos problemas se refiere.

Y ante el confusionismo que tiende a generalizarse, los agentes del bonapartismo rojo se apresuran a glorificar la «sagesse» de su gran jefe, «el estratega genial, el organizador de la victoria, el salvador de la democracia y del mundo civilizado»: el generalísimo Stalin, que lo previó, calculó y condujo todo con éxito.

Y, en efecto, muchas gentes—incluso algunos anarquistas—permanecen como hipnotizadas ante ese caso en apariencia irresistible, ante ese criterio destinado a justificar todos los crímenes cometidos por los stalinianos y su régimen, su incalificable traición para con el socialismo, el pueblo ruso y el proletariado mundial.

En verdad, todo eso ha sido necesario—parece—, ya que, de otra forma, la victoria sobre el nazismo habría sido imposible; todo eso ha confirmado—parece—la clarividencia de Stalin y de su muy glorioso partido.

Tal es el aspecto exterior de los hechos, tal es la lógica aparente de los acontecimientos, si no se tiene en cuenta un análisis profundo y completo de la realidad histórica; si el conflicto entre Rusia y Alemania, sobrevenido en 1941, no se relacionara con todos los acontecimientos anteriores desde la instauración de la dictadura bolchevique hasta esa fecha memorable del 22 de junio; si no se toman en consideración todos los rodeos, todas las contradicciones flagrantes de la política rusa, en el sentido de la evolución regresiva cada vez mayor del socialismo estatal de los bolcheviques, así como las repercusiones de los métodos rusos de gobierno y de lucha política en los demás países del mundo.

Pero, si se aquilataran todas esas cuestiones, todos esos acontecimientos, según sus relaciones recíproca, y se buscara su interdependencia, fácilmente se vería que los éxitos obtenidos por el ejército rojo no solamente no fueron una victoria de la posición de Stalin y de la pandilla dirigente de Rusia, sino que representan una verdadera catástrofe para toda la doctrina marxista, leninista y stalinista.

Todos los acontecimientos ulteriores a la revolución rusa de 1917 hasta la segunda guerra y el



conflicto entre Rusia y Alemania, incluso hasta nuestros días, no han sido en modo alguno el resultado de una evolución fatal, aunque hayan tomado esa dirección y conducido a «la necesidad de un ejército potente para afrontar a otro ejército tan potente, el del nazismo; necesidad venida a ser imperiosa, a causa de la táctica aplicada por el socialismo estatal, en general, y por el bolchevismo, en particular, en el plano internacional, y a causa de la política exterior e interior de la Rusia staliniana».

Para ver y comprender mejor la evolución política y social del mundo durante los últimos treinta años, y para darse cuenta claramente del actual estado de cosas, sería necesario comenzar por Marx, haciendo un profundo estudio del papel de traidor que el marxismo ha desempeñado durante más de setenta años y que ha conducido a la clase obrera al estado de división, de desorientación y de impotencia que la ha unido fácilmente al carro del capitalismo y del Estado.

Finalmente, cuando se habla de la defensa revolucionaria, no hay que olvidar que la guerra entre Rusia y Alemania «nada tenía de común con la defensa de la revolución rusa, que fué ahogada por los mismos bolcheviques», pese a que Rusia fuese la atacada y se hallase así en estado de «legítima defensa». Esta guerra, a pesar de todas las afirmaciones arbitrarias y pretenciosas de los propagandistas interesados y de los observadores superficiales, no tenía ningún objetivo ideológico. Representaba para Rusia, en el mejor de los casos, una guerra de defensa del imperio ruso, con el resultado real siguiente: expansión territorial y conquista de mejores posiciones estratégicas y políticas para otra guerra en preparación. Signos característicos, por excelencia, de todo imperialismo.

Además, la victoria obtenida por el ejército rojo en colaboración con las fuerzas angloamericanas —una victoria ni independiente ni absoluta—, no significa en modo alguno la exterminación del fascismo como ideología, espíritu y realidad, sino simplemente, una victoria militar sobre un competidor.

El resultado real de esa «victoria» se patentiza en la esclavitud de nuevos países bajo el yugo staliniano, la generalización del militarismo en el mundo entero y la consolidación del régimen capitalista y del Estado, que conducirá a otra guerra mundial para afirmar la dominación final e incondicional, completa y absoluta, del imperialismo americano en el mundo entero... Así, pues, vivir para ver...

\* \* \*

Pero volvamos a las cuestiones concretas, relacionadas con la defensa de la revolución.

La reconstrucción social por una revolución representa una cantidad de acciones ofensivas y defensivas. Toda revolución se ve obligada a defenderse. Mas, si recurre a medios de defensa que están en contradicción con sus finalidades y su carácter liberador, termina inevitablemente por degenerar y morir.

El problema de la defensa de la revolución es difícil y complicado. Para nosotros, anarquistas, se presenta aún más complicado, a causa, ante todo, del espíritu de nuestra concepción moral y del ejemplo educativo que recibimos de nuestros teóricos: un espíritu de intransigencia respecto a todo

lo que contraría la imagen ideal que nos forjamos del hombre perfecto, y un ejemplo de pureza moral, de consecuencia ideológica y de perfección individual. Esa formación ideológica y moral nos impide, hasta cierto punto, adaptarnos al medio en el cual nos desenvolvemos y que debemos transformar. De esa manera nos convertimos, en cierto modo, en esclavos de nosotros mismos, según el grado de nuestra perfección individual, «esclavos» de nuestros muy buenos principios.

La Historia humana, y la historia de las guerras en particular, nos enseña que en presencia de los otros factores importantes favorables a los combates (condiciones geográficas, psicológicas, abastecimiento bien organizado, apoyo entusiasta de la población civil, espíritu combativo) y de cualesquiera otras condiciones iguales para los adversarios en lucha, la mejor organización y preparación del ejército es la que decide, en última instancia, la victoria militar. Pero después de cada victoria en la que el elemento puramente militar lleva la ventaja, y en razón de los servicios que los jefes militares prestan a la comunidad, éstos instauran su dominación no solamente sobre los pueblos vencidos, sino también sobre su «propio pueblo».

Hay un hecho histórico significativo, que tiene una importancia exclusiva para nosotros, anarquistas, y que no debemos olvidar, a saber: «el primer antepasado de la autoridad y del Estado fué el jefe militar» que se distinguió por sus cualidades en el combate y por los servicios prestados al clan y a la población pacífica en su defensa contra los ataques exteriores. «Todo renacimiento, toda consolidación del Estado, se halla condicionada por el fortalecimiento y la estabilización de la casta militar.» Es la enseñanza que la Historia nos da; no hay que olvidarla ni por un instante.

Mas, aun hallándonos por principio, y en razón de la enseñanza histórica, contra el militarismo, no podríamos, pese a todo, negar la necesidad de cierta preparación técnicomilitar a los revolucionarios para poder realizar el acto revolucionario y defender la revolución social. Sin esa preparación elemental, no podrían esperar obtener éxito alguno frente a un ejército contrarrevolucionario bien organizado e inevitablemente socorrido por una intervención exterior. Es incontestable que esa preparación se obtiene, en parte, gracias a la experiencia adquirida en el curso de los acontecimientos revolucionarios; pero, en ese caso, nos veríamos obligados a perder un tiempo útil y precioso—y quizás ciertos combates—en los momentos más decisivos, si falta un entrenamiento elemental previo. Este entrenamiento militar, puramente técnico, podría ser proporcionado en cursos especiales organizados por las organizaciones sindicales, o mejor aún por las anarquistas; curso del que todo militarismo debe hallarse excluido.

Esta preparación no nos impediría, en modo alguno, combatir al militarismo y al ejército como institución, ni conducir una campaña incesante contra el servicio militar obligatorio, que tiene por finalidad no sólo procurar una preparación técnica, sino también, y preferentemente, transformar la persona humana en un simple instrumento.

Pero, en lo concerniente a nuestro antimilitarismo, un estudio atento y profundo de los resultados prácticos hasta ahora obtenidos nos obliga a



reflexionar seriamente para no hacernos excesivas ilusiones.

Para obtener resultados en un sentido verdaderamente social, no hay como recurrir a la «acción social», la única capaz de arrastrar a las masas populares. En nuestra calidad de materialistas científicos, debe aparecernos claramente que nuestros esfuerzos deben dirigirse ante todo hacia la transformación del medio social, y ello no sería posible «principalmente» más que por la «acción colectiva y organizada». Cuanto más amplia fuera ésta, más próximos estaríamos de la revolución social, y el peligro de ver enfrentarse contra nosotros un temible ejército adverso, en la futura revolución, sería mucho menor.

Pero la marcha histórica de la Humanidad no toma jamás una característica absoluta y simplificada; siempre habría jóvenes, incluso entre los hijos de obreros, sobre quienes no haría presa aquella acción social, y que irían a los cuarteles.

Así pues, aparte del entrenamiento que daríamos a los jóvenes revolucionarios en nuestros cursos especiales, siempre habría, en realidad, una preparación militar técnica de la juventud, obtenida en cierto modo en los cuarteles. Digo «en realidad», y debo añadir a pesar nuestro y contra nuestra voluntad. Pero sin ser partidarios del servicio militar obligatorio y sin renunciar jamás a combatir al militarismo y a la educación dada por el cuartel, y al mismo cuartel, no deberemos dejar de aprovechar la preparación técnica militar dada por el cuartel a ciertos hijos del Pueblo, que estarían a nuestro lado en la revolución. He ahí cómo esa preparación técnicomilitar podría mostrarse útil en realidad, para la futura revolución.

Además, una tendencia distinta se manifiesta cada día más en diversos países que nos «liberaría» de los alegatos de nuestra conciencia: el servicio militar tiende a ser, como en la época romana, más un privilegio que una obligación. Un privilegio del que los «esclavos» están excluidos. En muchos países el ejército no es más que un instrumento político, y todos los que no son «adictos» no solamente no están sujetos al servicio militar, sino que no son ni siquiera admitidos en el ejército regular. Para ellos están reservados los trabajos obligatorios en los servicios civiles más o menos militarizados, que son con frecuencia los más duros. Es particularmente ese sistema el que se aplica hoy en los países satélites de la U.R.S.S., sistema originario de los regímenes fascistas. Al trabajo, pues, los «esclavos»; no tienen por qué conocer «el arte» de manejar las armas.

Por otro lado, con el desarrollo cada día mayor de la técnica militar, y sobre todo con el empleo de la bomba atómica, los capitalistas y los Gobiernos tendrán cada vez menos necesidad de ejércitos numerosos para la guerra y utilizarán un reducido número de técnicos militares, de origen burgués, bien pagados. De tal forma, cada vez tendrán menos interés en conducir a los cuarteles a grandes masas de jóvenes de procedencia obrera y campesina. He ahí por qué se inclinarán cada vez más hacia la supresión del servicio militar obligatorio. Hay, además, muchos países en los que se establece un estatuto especial para los «objetores de conciencia», permitiéndoles efectuar su servicio en los trabajos públicos civiles.

Que las puertas de los cuarteles se cierren para nosotros, no debe apenarnos. Al contrario, debe

alegrarnos. Mas es notorio que en nuestros medios, incluso entre los que no niegan la necesidad de la acción revolucionaria, una especie de pacifismo extraño comienza a manifestarse. Ese pacifismo conduce a la negación, de hecho y en principio, del empleo de armas por parte de los que, aun continuando llamándose revolucionarios, no piensan ya en la revolución social. De esa manera se forma una especie de «élite» que se complace en hablar incluso de revolución, pero que se reserva para sí misma el derecho y el «privilegio» de no «mancharse» las manos con el empleo de las armas.

Preveo la tempestad de objeciones y todos los razonamientos lógicos que podrían dirigirse; sé bien que nunca nos han faltado razonamientos lógicos; al contrario, siempre los hemos poseído en exceso. Pero en lugar de ser una fuerza, eso ha constituido nuestra debilidad. Sólo tengo una respuesta: podemos admirar la grandeza moral de un Tolstoi; su ejemplo no es inútil ni sin importancia en la evolución progresiva de la Humanidad, pero sería ingenuo esperar que todos los hombres puedan convertirse en otros tantos Tolstoi, y menos aún que la revolución social se haga por hombres tan bondadosos como Eliseo Reclus.

Por otra parte, no nos está permitido hablar siempre de revolución y al mismo tiempo, en nuestras aspiraciones y esfuerzos hacia una perfección cada vez mayor o para la satisfacción más completa de nuestra conciencia, renunciar personalmente al empleo de las armas y a la participación en los actos revolucionarios. Por lo menos, no es honesto dejar a los demás—a los «brutos», a los «humildes», a los «imperfectos»—la realización de la revolución social. La realización de nuestro ideal social exige, realmente, una grandeza moral muy elevada, pero la revolución nos obliga también a saber manipular las armas. De otro modo, seremos unos revolucionarios ridículos y absurdos. Lo he dicho y lo repito: ese «arte» de manipular las armas puede aprenderse, en parte, en cursos especiales dados por las organizaciones anarquistas y sindicalistas, «cuando y mientras sea posible».

En lo concerniente a la educación de los niños y a la educación social en general, ninguna duda es posible: el espíritu militar debe excluirse totalmente de la educación de las jóvenes generaciones.

Durante la revolución de 1936-1939, algunos compañeros habían inventado una nueva teoría para justificar su equívoca posición: «La revolución es una cosa y la guerra otra; la guerra nada tiene de común con el anarquismo, y por el momento la guerra es nuestra única preocupación.» En otros términos, querían decir esto: «Nos hallamos en vacaciones de anarquismo, no estamos obligados a ser anarquistas ni a tener en cuenta nuestros principios mientras dura la guerra.»

En 1937, Erenbourg criticaba, en sus informaciones de Barcelona, a los anarquistas por haber hecho en plena guerra propaganda antimilitarista destinada a los niños. Para él, y para todos aquellos—no anarquistas, naturalmente—que no conciben la realización del socialismo más que por medio de una guerra mundial aplastante y victoriosa, es absolutamente lógico ser partidarios de la militarización de los niños. Y sus críticas, dirigidas a los compañeros más arriba mencionados, por no mostrarse suficientemente militaristas, eran también lógicas. Pero para los verdaderos anarquistas, todos esos razonamientos son absurdos.



Me parece haber expuesto bastante claramente con lo que antecede, que, a mi entender, la defensa de la revolución exige una fuerza armada, bien organizada y más o menos preparada y provista de armas modernas. ¿Cuáles deben ser su organización y fisonomía?

Si en la transformación social la organización de la producción, desde el punto de vista técnico, dependiera solamente de los productores organizados en sus Sindicatos y Federaciones de Industria, sin tener en cuenta las diferencias políticas entre obreros; si la organización del cambio, del reparto y del consumo pertenecieran a todos los consumidores, al municipio, al conjunto de la sociedad, sin tener en cuenta las diferencias de edad y de situación social preexistente ni la cualidad de productores, la defensa de la revolución y de su organización no podrían pertenecer «más que a los revolucionarios», es decir, a los que toman sobre sí mismos, con peligro de sus vidas, la responsabilidad moral y material de todos los actos revolucionarios y del éxito o el fracaso de la revolución desde el punto de vista de fuerza armada y de violencia revolucionaria. Es a ellos y sólo a ellos a quienes incumbe la tarea en extremo delicada, dura y responsable, de organizar para la defensa armada a todos los partidarios de la revolución aptos al manejo de las armas. Porque se podría ser productor—y, por consiguiente, hallarse necesariamente obligado a desempeñar ciertas funciones dentro de la producción—sin estar por ni contra la revolución; se podría también ser consumidor—y tener perfecto derecho a gozar de los bienes sociales, según el sentido mismo del comunismo libertario—sin ser anarquista ni revolucionario. Y no sería imposible se hallaran entre los productores, y sobre todo entre los consumidores, saboteadores de la obra constructiva de la revolución—lo que no dejaría de tener consecuencias más o menos graves para la sociedad, como para los saboteadores—; pero sería completamente absurdo ser contrarrevolucionario y verse obligado a defender la revolución. Por consiguiente, la fuerza armada para la defensa de la revolución no podría estar constituida más que por «partidarios de la revolución, a quienes pertenecería exclusivamente el derecho a llevar las armas».

Organizados por barrios, por localidades, por empresas, por talleres, en unidades de base federadas por distritos, provincias, regiones, hasta el área nacional, ese ejército revolucionario representaría «el pueblo trabajador en revolución» (la expresión «pueblo armado» no debería concebirse más que en este sentido preciso).

Los miembros del ejército no cesan de pertenecer, en calidad de productores, a sus organizaciones respectivas, ni de participar, más o menos regularmente, a la producción o a los diferentes servicios públicos a los que pertenecen. Por consiguiente, esa fuerza no es un ejército ordinario, una institución especializada, improductiva y parasitaria. Pero eso no impide en modo alguno la preparación técnico-militar destinada a conocer las nuevas armas y su manejo. Podrían organizarse cursos especiales en las empresas y en los barrios, fuera de las horas de trabajo. Podrían también organizarse, en las fábricas de material de guerra, escuelas especiales, cuya finalidad consistiría en preparar cuadros de instructores, escogidos entre los obreros más inteligentes y entre los técnicos

de esas empresas, que tampoco cesarían de pertenecer a los Sindicatos ni abandonarían su trabajo habitual de obreros y técnicos mientras durara esa preparación y mientras la necesidad de una acción defensiva importante no lo impusiera, en cuyo caso deberían ser substituidos en su trabajo habitual por otros obreros debidamente preparados para que la producción no se detenga o se desorganice en exceso. Por otra parte, el problema de la producción, en el período decisivo de la revolución y de su organización en tiempo de guerra, es también un problema de defensa: por consiguiente, las diferentes federaciones del ejército en el terreno local, regional y nacional no dejarían de estudiar previamente tal problema, así como otros más o menos directamente relacionados con la defensa de la revolución, elaborando planes de carácter general.

También conviene llamar la atención sobre otro aspecto del problema, que se descuidó durante la guerra civil española, pese a la experiencia makhnovista que la precedió y de la que los stalinianos han extraído muchas lecciones prácticas, aplicadas con gran provecho durante la última guerra. Se trata de las guerrillas revolucionarias. En lugar de adaptarse a una guerra de posición, que la intervención extranjera trataría siempre de imponer, los revolucionarios deben tender a transformar la guerra de posición—la guerra, en fin—en combates dispersos, pero bien coordinados, de guerrillas, en las que se halla la verdadera fuerza revolucionaria y su ventaja frente a las tácticas militares clásicas.

No pudiendo tratar en detalle la organización y el funcionamiento de la defensa revolucionaria, como otras cuestiones que se derivan de ella, en el cuadro del presente artículo, me limitaré a dar una respuesta general, pero bastante categórica y precisa.

En la concepción anarquista de las relaciones sociales hay un principio fundamental, una regla de conducta, cuya exactitud ha sido confirmada por una larga experiencia histórica de la Humanidad, de la cual los anarquistas no deben alejarse jamás en ninguna de sus actividades sociales, si quieren seguir siendo verdaderamente anarquistas, a saber: «todas las iniciativas, todas sin excepción alguna, deben partir de la base y realizarse por la organización y por el Pueblo». Esa regla podría aplicarse y dar también buenos resultados en la defensa revolucionaria.

En la revolución social, impregnada de ideas anarquistas, «podría y debería haber una defensa organizada a base de una fuerza armada con la preparación y especialización militar y técnica necesarias, con una disciplina mínima razonable, con cuadros de mando siempre elegibles y con un cuerpo de mando único, también elegible. Pero toda la iniciativa, todo el nervio vital de la defensa revolucionaria debe partir de la base y volver a ella, de la unidad más pequeña y del más pequeño grupo; allí donde se manifiesta y se realiza la iniciativa libre y el control directo de cada individuo, de todos los miembros de la defensa revolucionaria».

Esta respuesta no será admitida por ciertos anarquistas que dan excesiva importancia a las palabras, sin penetrarse de la substancia puramente anarquista de las instituciones, y que no tienen suficientemente en cuenta la realidad. Tampoco dará entera satisfacción a los espíritus militares



y a los «especialistas» en la materia, incapaces de imaginar una fuerza tal eligiendo a los responsables del mando y obrando según las decisiones de la base. Lo sé, como sé también que en vano me esforzaría en hacer comprender la realidad a los primeros, y el anarquismo y la revolución social que no es en manera alguna una guerra—a los segundos.

Y he aquí otra verdad que tampoco debe olvidarse; una verdad cuya exactitud se hallará tanto más confirmada cuanto más tarde en realizarse la revolución social: «la victoria de la revolución y la realización del anarquismo no serán jamás el resultado de una victoria militar. La clase obrera y el movimiento anarquista no podrán poseer jamás una preparación material y técnica superior a la del capitalismo y el Estado. La fuerza real y más eficaz de la revolución se halla en el frente de la lucha de clases. A la intervención capitalista extranjera hay que oponer siempre la solidaridad internacional de los trabajadores. Mientras esta solidaridad no se haya establecido en gran escala, las revoluciones se verán siempre aplastadas por la solidaridad internacional de los capitalistas y de los Estados». La ayuda más eficaz para la revolución no consiste en enviar «brigadas internacionales», sino en transportar la lucha revolucionaria a todos los países del mundo. En este caso, si se actúa enérgicamente y sin retroceder en ningún lado, si la revolución de un país no puede extenderse al ámbito mundial, podría, al menos, vencer en aquel país o en el grupo de países donde las condiciones fuesen favorables gracias a una preparación prerrevolucionaria suficiente.

Por lo que se refiere a la posibilidad de una preponderancia de la clase obrera en el terreno exclusivamente militar y técnico de la lucha, las perspectivas revolucionarias son cada día más sombrías. Los revolucionarios tendrán contra ellos un aparato guerrero cada día más perfecto, con abastecimiento unificado y mando único mejor dispuesto, más concentrado. La técnica militar moderna, cada día más perfecta, permitirá, a medida que el tiempo transcurra, el empleo de una cantidad cada

vez menor de material humano, que las clases privilegiadas tendrán siempre a su disposición entre los elementos desplazados de su clase e incluso de sus propios medios.

Nuestra fuerza, la fuerza real de la revolución, se halla en otro lugar. Las masas obreras que simpatizan con el bolchevismo, sosteniéndolo y sacrificándose inútilmente para abrir el camino y encumbrar a mariscales y generalísimos, cuyo verdadero papel social consiste en envenenar y someter a los pueblos por medio de su siniestro militarismo, deberían darse, al fin, cuenta de ello. El capitalismo americano, al cual pertenece el porvenir inmediato, jamás será batido en el terreno militar, porque jamás se podría alcanzar el predominio sobre su marina y su aviación formidables, y menos aún sobre su potencia militar y económica. «Nuestra fuerza, la fuerza real de la revolución, se halla en la internacionalización y universalización de la lucha social y revolucionaria, extendiéndola por doquier, en todos los rincones de la tierra, en los talleres y en las fábricas, en los puertos, en campos y laboratorios, en los transportes y servicios públicos, en las escuelas y Universidades, en las ciencias y las artes».

Todo eso no es de fácil realización, es cierto. Pero es el único camino que nos puede conducir a la liberación completa de nuestros enemigos: el Capitalismo y el Estado. Hasta ese día continuaremos luchando, mientras podamos y con las fuerzas de que dispongamos. Caeremos y nos levantaremos muchas veces. Y en esa lucha de gigantes, todo revés soportado será siempre un paso adelante hacia la victoria definitiva, porque cada descalabro nos enseñará aún a luchar mejor. Cada revés será, pues, una victoria.

Tal es el camino a seguir. Los impacientes pueden tender a crear mariscales; pero que estén seguros de que, procediendo así, serán cada día más indignamente esclavizados, porque forjarán ellos mismos sus propias cadenas.

Gr. BALKANSKY





# NOTAS

## LA LITERATURA LATINA<sup>(1)</sup>

He de confesarme deudor de Agustín Millares Carlo: le debo el gozo de haberme remozado unas horas por el recuerdo. Rememorar es vivir, ha escrito Vargas Vila, y yo he vuelto a vivir, rememorando mis días de aprendizaje del Latín y Humanidades, con la lectura de este pequeño-gran breviario de la Literatura Latina. Mis aficiones y mis viejos entusiasmos por lo antiguo han despertado al conjuro de la lectura de este libro, substrayéndome a las angustias de la hora presente, para refugiarme en la paz de aquellas aulas, en donde un período de Cicerón, un exámetro de Virgilio o de Ovidio, un épodo de Horacio o un epigrama de mi paisano Marcial proyectaban en las clases las sombras venerandas de la Roma de Numa Pompilio, de los Gracos, de Mucio Escévola y aun de los Cesares y de los Augustos. Tan sugerente y evocador es este libro en el que la erudición del maestro no mata la emoción con que el escritor *re-crea* el paisaje geográfico donde nace el latín, traza un cuadro del ambiente social que lo informa, vistiéndolo con las galas severas de la pretexto y la toga de tribunos y magistrados, y acaba con la exposición de la obra magna de un pueblo que, aunque—como declara el autor—careciese hasta cierto punto de originalidad, no puede negársele este mérito. Su gran poder de asimilación, además del aliento creador de gran parte de los autores latinos, da a su obra literaria, cuando el imitador posee la capacidad necesaria para asimilarlo y devolvérselo recreado a través de su prisma personal. Es el caso de gran parte de los autores latinos. Y es que la originalidad no está en el tema, sino en la manera de tratarlo, en el estilo—fondo y forma—con que nos lo presenta cada autor.

Los romanos fueron—nos explica el profesor Millares Carlo—el vehículo que transmitió a los pueblos de Europa el conocimiento de la cultura helénica, convirtiéndose, al difundirla, en uno de los principales factores de la civilización moderna. Así es. Con la conquista de Grecia por las legiones romanas, la cultura de Roma se heleniza, dándose el caso paradójico de que Roma, la conquistadora militar, es a su vez conquistada por Atenas, la conquistadora espiritual. Este hecho en la cultura romana tiene una gran trascendencia: convierte en una realidad el mito de la belleza clásica griega. Para esa época el latín ha desplazado ya de la península italiana a casi todas las modalidades idiomáticas, creando una literatura que rompe los moldes tradicionales de los cármes de tipo religioso y aun profano—*Carmina Saliaria*, *Carmen Arvalium*—y alcanza su mayor apogeo en las postrimerías de la República y comienzos del Imperio, merced a los cultivadores de la poesía, de la elocuencia, de la historia, de la filosofía, del derecho, etc.

Han pasado ya los días de la conquista. Roma, más práctica que Grecia, ha asegurado *manu militari* su dominio en el mundo. La enseña romana impone respeto y sumisión al César del Capitolio no sólo en Europa—las Galias, Iberia, Germania, Britania, etc.—, sino en el África y en Asia. Ahora Roma puede entregarse a la conquista en los dominios del espíritu. Primero era necesario conquistar el poder temporal, la porción geográfica sobre la cual proyectar después

la hegemonía espiritual. Y Roma lo consigue plenamente. Conquistado el mundo, crea con elementos propios y extraños, pero no por eso menos original, una cultura que será la herencia reservada a los pueblos por ella conquistados, herencia en la que para la civilización moderna no será nunca parte tan importante la obra cultural en sí como el instrumento idiomático con que ha sido elaborada. Es decir, Roma, además de su aportación literaria y sobre todo su enorme contribución en materia de Derecho a la civilización moderna, lega su idioma que en lo futuro habría de derivar en las lenguas romances o neolatinas de los cuatro grupos principales: el ibérico, el galo, el itálico y el dácico.

Nos es forzoso volver atrás. Juzgar el libro en su conjunto por las amplias perspectivas que ofrece podría resultar en menoscabo de aquellos méritos que reclaman una atención más cercana, más inmediata. Para eso hay, necesariamente, que empezar, siguiendo el método que nos señala Agustín Millares, por el primero de los siete capítulos en que divide su trabajo. Este primer período abarca los cinco primeros siglos de la historia de Roma. Poco es lo que ha llegado a nosotros de esa época. La literatura latina está en sus balbucesos. Sus manifestaciones, como las de todos los pueblos primitivos, son los cantos religiosos y profanos: cantos burlescos de la soldadesca, cantos fúnebres, cantinelas infantiles, canciones de cuna, etc. De esa época son los *Cantos de los Salios* y el *Canto de los Arcales*. Millares Carlo nos hace una sumarisima reseña de estos primeros monumentos literarios latinos, así como de las circunstancias en que eran entonados. Termina el capítulo señalando la codificación de las *Leyes de las Doce Tablas* en cuanto al Derecho, con una mención de los *fasti* y de las *tabulae dealbateae*, los cuales habrían de preparar el camino a los analistas en el campo de la historia. En el siguiente capítulo estudia la influencia helénica en las letras romanas que se ha iniciado ya con Andrónico, primer cultivador de la literatura latina, señalando en Roma la presencia de otros griegos, como Panecio, sucesor de Antipatro en la jefatura de la escuela estoica, y Polibio, autor de una *Historia* en cuarenta libros. Reseña la poesía de ese período y señala la aparición del teatro, sus cultivadores, Nevio, Ennio y Accio, de cuya obra, a pesar de los escasos fragmentos que han llegado a nosotros, hace el autor un estudio completo. Termina el capítulo con el estudio de la figura ilustre de Catón, el censor, la más destacada de este período, el cual trató de oponer a las nuevas corrientes ideológicas de su tiempo la cordura romana y el amor a la vida saludable del campo, con sus dos obras famosas: *Carmen de moribus* y *De agri cultura*.

El cuarto capítulo está consagrado a la época de Cicerón. Es el que más me ha gustado. Lo divide en tres períodos: conquista del poder por Sila, preponderancia de Pompeyo y dictadura y muerte de Julio César. César y Cicerón son, sin disputa alguna los dos prosistas clásicos, por excelencia, de Roma. Como poetas, Cátulo y Lucrecio, y, sin olvidar las figuras, en otras disciplinas literarias, de Cornelio Nepote, Terencio Varrón, Hortensio, Bruto, etc. Muy completa es la exposición que Millares Carlo nos hace del movimiento literario de esta época, interesantísima no sólo por las noticias inéditas que nos procura, sino por la orientación que marca a los estudiosos que deseen ampliar sus conocimientos de ese ciclo de la latinidad y de la historia de Roma. Aquí la reseña histórica y la reseña bibliográfica se complementan; no puede separarse ésta de aquélla, si se quiere una mejor comprensión de ese período literario. El nombre de un autor—ocurre con frecuencia—sugiere toda

(1) *La Literatura Latina* (Breviarios del Fondo de Cultura), por Agustín Millares Carlo.—México, 1951.—207 páginas, más un apéndice de 39 páginas, con la bibliografía para la Historia de la Literatura Latina.



una época. Cicerón es a la literatura latina lo que Julio César es al Imperio Romano. Yo no puedo menos que felicitar a Millares Carlo por este capítulo tan lleno de noticias y de erudición. Se me antoja el más completo. Tal vez se deba esto a que en pocos períodos de su historia, como en éste, Roma vivió momentos tan apasionados por sus luchas políticas, sus torneos en el Foro, sus debates en el Senado. Ambiente político y social, cuyos pasiones habrían de matizar la obra literaria de esa época. Reseñarla aquí rebasaría las modestísimas pretensiones de estas notas. Este capítulo y el siguiente, *Epoca de Augusto*, son lo mejor del libro. Tal vez me ciegue la pasión, o quizá esta predilección mía se deba a que son las épocas que más conozco.

En la época de Augusto la literatura latina alcanza a su máximo apogeo con figuras como las de Virgilio, Horacio, Propertio y Ovidio en la poesía; Tito Livio, en la historia, etc. En este capítulo hace gala el autor de sus conocimientos literarios de la latinidad de esa época. No he de ocultar la satisfacción con que lo he leído. Más de una vez he tenido que hacer un alto en la lectura, para saborear, con la fruición con que se paladea un bichito de vino añejo, algún exámetro de Los Eneidos de Virgilio—*apparent rari nantes in gurgite vasto*—, algún épodo de Horacio—*Beatus ille qui procul negotiis*—, o aquel dístico con que Ovidio inicia su famosa elegía *Tristia: Donec eris felix multis numerabis amicos—tempora si fuerint nubila, solus eris*. Exámetros y yámbicos que, al conjuro de la prosa erudita y sabia del profesor Millares Carlo, afloraban a mis labios, poniendo en ellos el perfume acendrado, quitaesenciado, de las cosas viejas, perdurables en el tiempo.

En el capítulo sexto hace historia de la cultura literaria latina durante el primer siglo de la era cristiana. Para entonces alcanza ya una preponderancia el genio español en la latinidad. Y a ese predominio del iberismo se debe el nuevo gusto que se inicia en el movimiento literario. Lo patrocinan dos españoles, Séneca y Lucano, y con Quintiliano, Tcito, Plinio el Joven, Marcial y Juvenal habrá de llevar a un renacimiento. Los autores de esta época son casi todos españoles: Marcial, Séneca, Lucano, Silio Itálico, Columela, Pomponio Mela, por citar algunos. En la historia destacan Velejo Patérculo, Curcio Rufo, Tácito, Plinio el Viejo; en la retórica, Quintiliano; en la oratoria, Plinio el Joven, y en la novela, Petronio. Señala el autor las dos tendencias de la epopeya nacional: la de Lucano que renuncia al aparato sobrenatural y la de Silio Itálico que mantiene el *deus ex machina* en la guerra de Roma con sus enemigos del exterior por la supremacía del poder. En el capítulo dedicado a los siglos II y III de la era cristiana destacan las figuras de Marco Aurelio, el emperador filósofo y moralista, las de Suetonio, Terencio, Comodiano y Apuleyo. La desromanización de la cultura latina, iniciada ya en el primer siglo de la era cristiana, se completa en este período, a cuyo desenvolvimiento contribuyen principalmente los españoles y, en segundo lugar, los galos, los africanos y los orientales. Los gobiernos de Antonio Pío y Marco Aurelio propician el ambiente en que el amor a las letras, a las artes y a las ciencias se manifiesta con fuerza, con gran pujanza. Los autores hacen gala de erudición; hay una tendencia a la imitación de los autores arcaicos, al *genus vetustum dicendi*. Con el Cristianismo se inicia una corriente literaria de oposición al paganismo. Y frente a la literatura apologética de los partidarios de las viejas creencias se desarrolla otra literatura, apologética de la nueva doctrina, que culmina en los siglos IV y V, último capítulo del libro. Este período—desde Constancio Galerio a la caída del Imperio de Occidente—marca un resurgimiento literario, al decir de Millares Carlo, nada despreciable, del cual son sus mejores representantes los poetas Démo Ausonio, Rufo Festo, Avieno, Claudio Claudiano y Rufino Namacieno. El Cristianismo alinea en su defensa a San Dámaso, español, San Ambrosio, San Paulino,

San Sidonio, San Hilario, San Jerónimo y San Agustín, además de los autores españoles, Juvenco, Orencio y Flavio Merobandes. Agustín Millares se luce en este capítulo por conocer a fondo toda la Patrística cristiana. Es, en cierto modo, este capítulo una buena interpretación de la obra de los Padres de la Iglesia.

Como indicamos ya en la nota, el libro de Millares Carlo se acompaña de un folleto, a manera de complemento de la Historia de la Literatura Latina. En este folleto se resume por orden cronológico una extensa bibliografía relativa a los autores estudiados en el breviario. Con ello el autor nos ha proporcionado una guía valiosísima, a fin de completar y aun de ampliar las noticias y las referencias que, por mor a la brevedad a que se ha visto obligado a escribir su obra, ha tenido que cercenar y aun omitir.

Réstame felicitar al autor, Agustín Millares Carlo, no sólo por las enseñanzas y la vastísima erudición que nos regala, con esa sencillez, con esa sabia sencillez, que sólo es patrimonio de los maestros, sino por el acierto en la brevedad de su trabajo. Nunca en un libro tan pequeño han podido decirse tantas cosas. Libro por esto ideal para esta época y... para las otras también. Brevedad y claridad: he ahí las difíciles características que distinguen a los buenos autores.

Mariano VIÑUALES



## UN CONSEJO

No hay lectura más divertida que la de un viejo tratado de economía política. Los capítulos, sobre todo, que tratan de la moneda, son de una comicidad insuperable. En tono doctoral, en el tono que adopta siempre quien habla en nombre de la Ciencia—con mayúsculas—, los autores nos afirman que el signo de cambios tiene por sí el valor que representa, y que no sería signo de cambio de otro modo. El oro es la moneda ideal, y fué escogido como moneda ideal, porque por su propio valor, puede medir todos los valores. Sin oro—no lo dicen, pero se llega a esta conclusión por lo que dicen—, no habría moneda. Y el mundo sería un caos: el mundo económico, claro está. Del otro, o de los otros, los economistas no se ocupan, prudentes.

Había algunos que admitían también la plata, para menudos menesteres, y ninguno ponía reparos al cobre, para más menudos menesteres aún. Las discusiones de los que admitían la plata, con los que no la admitían, son interminables. Sólo en países de economía poco cuidada tenía la plata circulación. El bimetalismo era un signo de atraso, cuando menos. Un país adelantado no tenía otra moneda que el oro: El cobre no era moneda: facilitaba, por tácito acuerdo, las operaciones sin importancia.

Desapareció de la circulación el oro, luego la plata, y finalmente el cobre. Los economistas que asistieron a ese fenómeno no quitaron punto ni coma a sus teorías. El oro permanecía en manos seguras, pronto a responder en todo momento de los signos de cambio de que se usaba. No había más que presentarse con estos signos de cambio a donde el oro era guardado, y se encontraría en posesión inmediata-



mente de monedas doradas y brillantes, valederas por sí mismas, no como los signos que las habían sustituido, sin valor alguno. ¿Qué vale un trozo de papel? La realidad, muchas, muchas veces, no respondería a esas afirmaciones, pero entre la realidad y la Ciencia—siempre con mayúscula—el economista se quedaba con la Ciencia.

El hecho de que los signos de cambio que habían sustituido al oro no tuvieran valor alguno, no empeñaba en nada la teoría de que el signo de cambio vale por sí, puesto que el oro estaba allí para responder del signo de cambio sin valor. Que a veces no estuviera, era realidad desdeñable. El economista, ya lo he dicho, se quedaba con la Ciencia, muy por encima de la realidad.

La moneda de plata había valido a veces más, a veces menos de lo que decía valer. E igualmente la de cobre. Importaba poco que esto sucediera con la de cobre, sólo usarla para muy menudos menesteres, era una perturbación que sucediera con la de plata. Signo de cambio, en efecto, en países de economía poco cuidada. Sólo el oro valía siempre lo que decía valer. Sólo el oro, por tanto, era una moneda real.

Desapareció de la circulación la moneda real, no para dejar el campo libre a la menos real plata, ni a la menos real aún de cobre, que acabaron por desaparecer también de la circulación: para dejar el campo libre a la moneda, en modo alguno real, de papel. No se inmutaron los economistas. Allí estaba el oro para responder del papel. Pero el caso es que no estaba, en la mayor parte de los países. Estaba para ellos, y eso era bastante. Estaba para la Ciencia, y con eso bastaba. Sin oro, el mundo—no lo dicen, pero no es menester que lo digan: su conclusión es esa—no podría vivir.

Suponed que, por un fenómeno atmosférico cualquiera, el oro se evaporara. Según los economistas—hasta muchos recientes, no solamente los antiguos—, en ese mismo momento el mundo dejaría de existir. ¿Hay algo más divertido en la historia del hombre?

La Ciencia no está llevando a un montón de callejones sin salida. Si no se le pone coto, el mundo va a dejar de existir, en efecto, en sus manos. Pero el callejón sin salida a que la Ciencia de los economistas nos llevaba, y nos lleva aún, a juicio de muchos de ellos, para los cuales la realidad, que está ahí, no cuenta, no es tal callejón sin salida: tiene, al contrario, bien abierta la salida. Se ha salido por ella, como las circunstancias han aconsejado, se podría salir por ella de otros muchos modos. Están inéditos los dignos del hombre. Casi todo lo digno del hombre está inédito.

Entretanto que llegamos a salir del callejón sin salida que no es callejón sin salida de modo digno del hombre, aconsejo a los preocupados, para distraerse un poco de sus preocupaciones, la lectura de los tratados de economía política. Hay cada vez menos cosas que diviertan, y tienen ahí una diversión como pocas. Lo es para mí. No creo que no lo sea para otros. Sonreír de lo pacientemente montado por una Ciencia, al descubrir cuán frágil es, prepara para sonreír de lo que pacientemente están montando otras, aunque no sea tan frágil. Es la sonrisa arma contra la que no hay defensa. Lo más firme se desmorona ante ella. Sonreír con la lectura que aconsejo—no habrá más que abrir un tratado cualquiera de economía para que la sonrisa se esboce, y florezca en seguida, gozosa—, llevará a sonreír de lo ridículo de otras ciencias, tan abundante como lo respetable. Modo de hacerlas un poco más modestas, y menos nocivas por tanto. Nada nos asegura de que buena parte de lo que hoy parece respetable en ellas no sea mañana tan ridículo como lo que ayer pareció respetable en la economía. La sonrisa se anticipará a juzgarlo antes de que muestre su fragilidad. Y a destruirlo, del único modo que la destrucción no daña. Cuanto menos en serio se toman las cosas que pueden hacer mal, aunque sean serias, menos mal hacen. No creo que haya, desde este punto de vista, cosa

menos digna de tomar en serio que la Ciencia—otra vez con mayúscula—. Para que se depure. Para que arroje lejos de sí la ganga que lleva adherida. Tan nociva. Con la que amenaza la existencia del mundo. No tan cínicamente, por desgracia, como la desaparición del oro, o, si se quiere, del valor en sí del signo de cambio

FABIO



## VALORIZACION DEL TIEMPO

Si observamos como corresponde el tiempo, tiene dos expresiones bien definidas. Una de ellas es el tiempo que dedicamos a la satisfacción de nuestras necesidades vitales y que llamamos imperativo. La otra expresión corresponde al tiempo en que el hombre actúa voluntariamente sin el acicate del dinero y de la autoridad, que se designa con la denominación de tiempo de libertad.

Este tiempo de libertad es también el tiempo del arte, de acuerdo con la definición de Spencer y de Sergi de que «el arte nace en el reposo de otras acciones necesarias a la vida».

Que el trabajo es obligación de todos los hombres y condición igualitaria esencial, no puede discutirse, pues las necesidades vitales pesan sobre todos. El tiempo imperativo, las horas del trabajo, corresponden a una línea moral fundamentada en la observación de las leyes naturales.

En el libro de Bernard Shaw «Hombre y superhombre», hay una interesante afirmación sobre este tema social que merece ser transcrita: «Lo que mantiene a los hombres esclavos es su aspiración de ser libres veinticuatro horas en veinticuatro horas, cuando en la realidad la libertad comienza solamente cuando termina la jornada de trabajo. La libertad es recreo».

Mirando la vida con un sentido de verdadera honestidad, nadie debería vivir sin trabajar, queriendo transformar arbitrariamente el tiempo imperativo en tiempo de libertad. No pasará inadvertido para toda persona de recto criterio que aquellos que se proponen «ser libres veinticuatro horas en veinticuatro horas», lo que realmente hacen es traspasar habilidosamente las tareas que deberían realizar sobre otros, obligándoles por medio de un régimen social fundado en la injusticia y el delito, la astucia, la propiedad de la tierra y la violencia estatal, a mayores tareas que las que naturalmente les corresponden, con lo cual oprimen y explotan al hombre y le roban su tiempo de libertad.

Si todos los hombres cumplieran su tiempo imperativo actuando en las funciones de producción, la explotación del hombre por el hombre no existiría ni habría oposición de intereses económicos, ni choques, ni guerras cruentas, ni el azote inhumano de la miseria, y la jornada de labor de cada uno sería breve y agradable acrecentando el tiempo de libertad y el bienestar general.

Pero una transformación social que haga posible esta vida de felicidad y de convivencia armoniosa, solamente puede operarse por una revolución mundial que algún día ha de realizarse por medio de la acción del trabajo organizado, integrado con sus hombres técnicos y sus hombres científicos, los cuales están hoy en la zona del capitalismo y del Estado, en vez de estar, como corresponde, en las filas de los productores. Es el Trabajo mismo, rector de sus destinos



en funciones revolucionarias, con la energía atómica en sus manos y los progresos de la maquinaria, quien le abrirá a la vida nuevas perspectivas sociales y la solidaridad universal será al fin una realidad.

Solamente entonces, verdaderamente, el trabajo sería también tiempo de libertad, porque, por sus agradables condiciones de ejercicio físico y mental y su brevedad progresiva, perdería todas las aristas ingratas que tiene hoy y nadie renunciaría a realizar su función considerada como deber social.

En esa época venturosa del trabajo por todos, también se abrirán las posibilidades del arte y la cultura para las grandes masas humanas, las cuales hasta hoy, por carencia de tiempo de libertad y exceso de forzado trabajo, viven al margen de una auténtica civilización humana.

J. TATO LORENZO



## APOSTILLA A BERNERI

Al leer, en el número pasado de CENIT, el artículo de Berneri, en el que se hace ver que la diferencia que separa a los comunistas de los anarquistas es inmensa, cogí la pluma para añadir, a las pruebas que Berneri aporta, otras muchas: tan abundantes son. Ha venido a hacerlas más abundantes, no a que disminuyan, el hecho de que los comunistas se hayan apoderado de un Estado: que no desaparece poco a poco; que se hace, poco a poco, más Estado que ninguno lo fué jamás. No solamente por las dificultades exteriores: por voluntad, sobre todo, de quienes lo tienen en las manos.

Era de prever que sería así. Se había previsto. Ha dejado atrás, a todas las previsiones, la realidad. El Estado, en manos de los comunistas, no tiende a hacerse innecesario: al revés, a multiplicar su poder. Más que saltos hacia adelante, le hacen dar saltos hacia atrás. Hacia un atrás, al fin, que nunca ha existido. Los más monstruosos Estados del pasado no llegaron a la monstruosidad a que ha llegado el Estado comunista.

Era mi intención desarrollar ese tema, como apostilla al artículo de Berneri. Y antes, especificar que las diferencias, ahora tan evidentes, no eran menos evidentes al principio. Recordé entonces que ya las había especificado, a su hora, Bakunin. Con otro lenguaje que el nuestro, pero para siempre. He buscado el texto de Bakunin. Aquí lo tiene el lector. Le dejo la palabra para la apostilla al artículo de Berneri que yo me propuse hacer. No ha pasado el tiempo para su especificación.

«Soy un partidario convencido de la igualdad económica y social, porque sé que, fuera de esta igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad humana, la moralidad y el bienestar de los individuos, lo mismo que la prosperidad de las naciones, no serán nunca más que otras tantas mentiras. Pero, partidario a pesar de todo de la libertad, condición primera de la humanidad, pienso que la igualdad debe establecerse en el mundo por la organización espontánea del trabajo y de la propiedad colectiva de las asociaciones productoras libremente organizadas y confederadas en los municipios, y

por la federación igualmente espontánea de los municipios, pero no por la acción suprema y tutelar del Estado.

«Ahí está el punto que divide principalmente a los socialistas o colectivistas revolucionarios de los comunistas autoritarios partidarios de la iniciativa absoluta del Estado. Su fin es el mismo; uno y otro partido quieren igualmente la creación de un orden social nuevo fundado únicamente sobre la organización del trabajo colectivo, inevitablemente impuesto a cada uno y a todos por la fuerza misma de las cosas, en condiciones económicas iguales para todos, y sobre la apropiación colectiva de los instrumentos de trabajo.

«Sólo que los comunistas se imaginan que podrán llegar a ello por el desenvolvimiento y por la organización del poder política de las clases obreras y principalmente del proletariado de las ciudades, con la ayuda del radicalismo burgués, mientras que los socialistas revolucionarios, enemigos de toda liga y de toda alianza equívoca, piensan, al contrario, que no pueden alcanzar ese fin sino por el desenvolvimiento y por la organización del poder no político, sino social, y, por consiguiente, antipolítico de las masas obreras tanto de las ciudades como de los campos, incluyendo todos los hombres de buena voluntad de las clases superiores que, rompiendo con todo su pasado, quisieran francamente asociarse a ellas y aceptar integralmente su programa.

«De ahí, dos métodos diferentes. Los comunistas creen deber organizar las fuerzas obreras para apoderarse del poder político de los Estados. Los socialistas revolucionarios se organizan en vista de la destrucción, o, si se quiere una palabra más cortés, en vista de la liquidación de los Estados. Los comunistas son partidarios del principio y de la práctica de la autoridad; los socialistas revolucionarios no tienen confianza más que en la libertad. Unos y otros igualmente partidarios de la ciencia que debe destruir la superstición y reemplazar la fe, los primeros querrían imponerla; los otros se esforzarán en propagarla, a fin de que los grupos humanos, convencidos, se organicen y se confederen espontáneamente, libremente, de abajo arriba, por su movimiento propio y con arreglo a sus intereses reales, pero jamás según un plan trazado de antemano e impuesto a las masas ignorantes por algunas inteligencias superiores.

«Los socialistas revolucionarios piensan que hay mucha más razón práctica y espíritu en las aspiraciones instintivas y en las necesidades reales de las masas populares que en la inteligencia profunda de todos esos doctores y tutores de la humanidad que, a tantas tentativas malogradas para hacerla feliz, pretenden aún añadir sus esfuerzos. Los socialistas revolucionarios piensan, al contrario, que la humanidad se ha dejado bastante largo tiempo, demasiado largo tiempo, gobernar, y que el origen de sus desdichas no reside en tal o cual forma de gobierno, sino en el principio y en el hecho mismo del gobierno, cualquiera que sea.

Es, en fin, la contradicción, llegada a ser ya histórica, que existe entre el comunismo científicamente expuesto por la escuela alemana y aceptado en parte por los socialistas americanos e ingleses, por un lado, y el proudhonismo ampliamente desarrollado y llevado hasta sus últimas consecuencias, aceptado por el proletariado de los países latinos, por otro lado.»

Sí, estaban señaladas, desde el principio, como se ve, las diferencias, que no han disminuido con el tiempo, que han aumentado, al contrario, con el tiempo; que los comunistas, al apoderarse de un Estado, se han cuidado de que aumenten. Como estaba previsto, aunque en proporciones mucho mayores que como se había previsto.

José M. SUAREZ



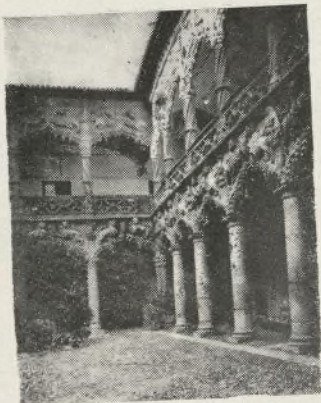
**ESPAÑA MONUMENTAL Y EMOTIVA**



Ayuntamiento de Madrid

El castillo de Coca, provincia de Segovia.





## NUESTRA PORTADA

Patio del Palacio del Infantado, o la exuberancia artística española rivalizando con el afiligranado arte musulmán. Piedra arrancada a la entraña de la tierra, no para ser geoméricamente apilada en pared de castillo, de cárcel o de monasterio, sino para ennoblecerla, para idealizarla, para convertir la materia bruta con disputa facilitada por la Naturaleza, en regalo espiritual de los hombres.

El Palacio del Infantado es una de las tantas maravillas arquitectónicas existentes en España, las cuales, si hasta ahora han sido goce y disfrute exclusivo de potentados, una vez asentado nuestro amplio ideal de justicia, servirán cumplidamente para ilustrar y recrear a este noble pueblo que ya en la época facilitó mano de obra ágil y de pena para la construcción de semejantes maravillas.