

RECONSTRUIR

Editorial

Ante el drama de Checoslovaquia

Diego Abad de Santillán

De la esclavitud y la servidumbre
al sindicalismo de participación

Agustín Souchy

Carlos Marx y la época actual

Colin Ward

Los pescadores españoles

Dr. A. J. Cappelletti

David Hume como historiador
de las religiones

Pío Ayala

Notas de un lector. Sobre el dilema
de la Sociedad Organización

S. Parane

Carta de Francia

Prof. Bert F. Hoselitz

La filosofía política de Bakunin

Autores varios

Panorama artístico y literario

René Furth

Antología. Libertad y liberación

V. Muñoz

Una cronología de Luisa Michel

La letra viva

56

SETIEMBRE
OCTUBRE

RECONSTRUIR

revista libertaria
aparece bimestralmente

Buenos Aires

Setiembre - Octubre de 1968

Editor responsable:
Fernando Quesada

Administrador:
Roberto Cúneo

Consejo de redacción:

Luis Danusso
Jacobó Prince
Fernando Quesada

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

Suscripciones

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

Otros países
anual u\$s. 2.—

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

Otros países
anual u\$s. 5.—

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

Valores y giro:

Luis Danusso
Casilla de Correo 820
Buenos Aires
Argentina

Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual N° 745.231

Impreso en
Artes Gráficas Nazri S.R.L.
Chacabuco 1025

Mitorial

Ante el drama de Checoslovaquia

El brutal hecho consumado de la ocupación de Checoslovaquia por parte de las fuerzas del Kremlin, incluyendo contingentes de sus aún fieles satélites, ensombrece repentinamente el horizonte europeo y mundial, al poner de manifiesto la presencia de un neostalinismo agresivo que no sólo reduce por la violencia a los disidentes dentro de su propio "campo socialista", sino que, liquidando expeditivamente la fórmula de la "coexistencia pacífica", formula inquietantes amenazas contra otras naciones, mientras sitúa sus divisiones acorazadas en posiciones estratégicas de Europa central.

El punto de partida, o si se quiere, el "detonante" que determinó la serie de acontecimientos que llevaron a esta situación, estuvo al parecer en el proceso de liberalización que se desarrolló dentro del partido comunista checoslovaco, el cual adquirió estado público mundial y especial relevancia al producirse a principios de este año la defenestración del stalinista Novotny de los cargos de secretario del partido y de primer ministro y su reemplazo por el equipo "liberal" y democratizante encabezado por Alexander Dubcek. Como lo sabe todo el mundo, no hubo en este caso ningún episodio violento, nada al margen de la legalidad del régimen establecido en el país. Simplemente, que quien fuera durante largos años jefe máximo del "gobierno y del partido", quedó en minoría en el Comité Central y hubo de dejar su puesto a otro.

A primera vista no cabía suponer que el desplazamiento de un viejo stalinista tuviera en Moscú resonancia escandalosa, trece años después que el XX Congreso del P.C.U.S. repudiara solemnemente al stalinismo, con su famoso "culto a la personalidad", y cuya resolución no ha sido hasta ahora oficialmente modificada. Pero es que en el presente caso ocurría algo nuevo, inusitado, que iba más allá de un simple cambio formal de personajes. Junto con Dubcek y su equipo, irrumpía en el escenario checo una generación de militantes e intelectuales que al reafirmar su interpretación del socialismo, enunciaban su propósito de desligarla de la concepción totalitaria que hasta ese momento había prevalecido en el llamado bloque soviético, con o sin el culto del stalinismo. Más que eso, los nuevos dirigentes checos, contando evidentemente con el apoyo popular, pusieron en marcha una serie de medidas encaminadas a garantizar la libertad de expresión, suprimiendo la ominosa institución de la censura y tratando de abrir cauces de algún modo a la intervención de la gente en la gestión de los asuntos colectivos.

RECONSTRUIR REVISTA LIBERTARIA

No. 56 - Setiembre - Octubre de 1968 - Buenos Aires

Esto podrá denominarse tendencia democratizante, liberalizante, o como se quiera. Pero nadie podrá afirmar honestamente —y menos demostrarlo— que la supresión de la censura, la libertad de expresión y otras reformas semejantes, significaron una negación de las finalidades del socialismo. En todo caso constituían una fisura —inicialmente sólo una fisura— en medio del armazón totalitario impuesto por el comunismo “soviético”.

Se comprende que la perspectiva de tales cambios no fuera nada grata para los jerarcas de Moscú. De todos modos, ellos conocían perfectamente las alternativas del proceso y sabían por consiguiente que éste se desarrollaba dentro de las normas de la legalidad establecida, sin ninguna clase de interferencia “contrarrevolucionaria”. Así, mantuvieron una actitud prescindente ante la destitución de Novotny y, meses después, al iniciarse las “escandalosas” reformas liberalizantes, reaccionaron con una sucesión de admoniciones, amenazas, llamados al orden y finalmente la convocatoria a conferencias fraternales con sus colegas descariados. Hay que suponer que cuando las eminencias del Politburó soviético accedieron a reunirse con estos últimos en Cierna y en Bratislava, entendían tratar con camaradas y no con agentes contrarrevolucionarios.

La flagrante contradicción entre esta actitud ostensiblemente temporizadora y la casi inmediata invasión de Checoslovaquia, con todas las consecuencias que se conocen, es sólo un caso más de los virajes bruscos y la deslealtad manifiesta que forman una constante de la política bolchevique. Lógicamente debía surgir, como justificación del atropello, la consabida fábula de la “conspiración contrarrevolucionaria” a cargo de los reformistas checos, a quienes no obstante se permite en apariencia volver a sus puestos —salvo, hasta ahora, algunas expulsiones—, bajo el compromiso, impuesto por las armas, de poner en práctica una normalización política al gusto moscovita.

Es probable que todo eso, especialmente la brusquedad del viraje, sea fruto de profundos conflictos internos dentro de la conducción soviética. De todos modos, los hechos demuestran que ha prevalecido la tendencia stalinista o neostalinista, la misma que castiga con largos años de presidio a los escritores soviéticos que se permiten pensar y expresarse como hombres libres. Y como ocurre siempre, un tipo determinado de reacción totalitaria, estimula y refuerza el totalitarismo de signos opuestos. De ahí que las consecuencias del drama checoslovaco abran perspectivas sombrías en todas partes.

De la esclavitud y la servidumbre al sindicalismo de participación

por Diego Abad de Santillán

BAJO EL SIGNO DE LA VELOCIDAD

Lo mismo que un día la máquina a vapor puso fin al feudalismo, la electrónica y la cibernética pondrán fin al sistema económico del llamado capitalismo, contra el cual nos hemos rebelado y contra el cual hemos predicado la rebelión. La transformación en marcha es fatal, ineludible, imperiosa. La diferencia con los cambios históricos habidos en el transcurso de los tiempos es que lo que antes se operaba en siglos, en milenios, hoy se realiza bajo el signo de una velocidad de vértigo. Esa velocidad en los cambios económicos, sociales, de hábitos y costumbres lleva el nombre de revolución. Vivimos una revolución, una revolución tan vasta y tan honda que no es ningún demérito sentirse un poco incapaces de captarla y de definirla en toda su complejidad y en toda su universalidad.

Incluso visto el panorama desde el ángulo de la propia experiencia individual, personal, la diferencia entre el ritmo de fines del siglo XIX y el presente es casi inconcebible; en ese período, que es un minuto en la historia, se ha duplicado la población del mundo; se pasó desde los baluceos del automóvil, que nos llenaba de asombro y de cierto secreto temor, a la aviación supersónica; desde el telégrafo eléctrico alámbrico a las comunicaciones radiales y a la televisión; desde los talleres movidos a vapor a los establecimientos automatizados y a los cerebros electrónicos más complejos; de la conquista territorial de colonias para disponer de mano de obra barata y de materias primas, a la exploración del espacio sideral. En ese breve lapso hemos presenciado dos guerras mundiales devastadoras y asistimos a los preparativos de la tercera y probablemente la definitiva, porque dejará muy escasos supervivientes, si deja alguno. Y también hemos visto cambiar el sentido de palabras y conceptos. Si ayer coincidíamos todos en una manera de explicar lo que era absolutismo y lo que era democracia, lo que era libertad y lo que era opresión,

lo que era socialismo y lo que era dictadura opresora, todo eso se ha desdibujado en tal forma que no es fácil determinar hoy lo que es derecha o izquierda o centro, lo que es democrático y lo que es totalitario, lo que es socialismo y lo que es todo lo opuesto al socialismo.

Lo que sí parece ya claro para muchos es que los problemas creados por la explosión demográfica exigen nuevas técnicas para abastecer a la población en aumento, de pan, de agua, de vestido, de vivienda, de sanidad, de instrucción en todos los niveles. Con los métodos económicos que hemos conocido hasta aquí, los propios del llamado capitalismo privado, no se podrá continuar por mucho tiempo más, y esto lo ven hasta los que durante muchos siglos se han negado a abrir los ojos, porque era cómodo y rentable vivir con los ojos cerrados. Hoy se proclama que el primer derecho del hombre y de los pueblos es no tener hambre, y con los sistemas y técnicas de producción del pasado y las que todavía subsisten en el presente, el hambre y las privaciones no pueden ser suprimidas. Por eso el recurso obligado es apelar a las nuevas técnicas, las resultantes de los avances en la era atómica, y a todos los recursos humanos, intelectuales y morales, para que el proceso se realice con el mínimo de roces y de trabas y con la máxima celeridad.

En las nuevas formas y las nuevas estructuras que los adelantos científicos y técnicos hacen viables, no se precisan ya esclavos, siervos, proletarios; más bien serían obstáculos en el engranaje económico y social.

LA ESCLAVITUD DEL HOMBRE POR EL HOMBRE

La esclavitud humana se remonta a los más distantes orígenes de la historia; para muchos no tenía nada condenable; para unos pocos no era admisible, y en la impotencia para superarla, se fueron forjando mitos, edades de oro de un lejano pasado edénico, refugios utópicos y alivios morales, o paraísos de bienaven-

turanza y de resurrección para después de la muerte.

Aristóteles reconoció la legitimidad de la esclavitud, su razón de ser, por lo menos hasta que las lanzaderas se movieran en el telar sin necesidad del esfuerzo del hombre. Gracias a la esclavitud pudieron cultivar su espíritu en Atenas grandes filósofos, poetas, artistas. La división del trabajo permitió que mientras unos cultivaban la tierra, movían las ruedas de los molinos y criaban ganado para los amos o practicaban diversas artesanías, otros se pudiesen consagrar a elaborar ideas, a esculpir estatuas, a levantar templos, a escribir comedias o a pintar cuadros. Sin la esclavitud y la servidumbre de 40.000 seres humanos quizás no habría existido Atenas, no habría existido el helenismo.

Desde tiempos inmemoriales hubo esclavos, seres en forma humana que no ostentaban la condición de personas, que no eran más que objetos de posesión, cosas, meros instrumentos animados.

La esclavitud persistió en los pueblos de Oriente y Occidente, en Grecia, en Roma, en toda la edad media europea y hasta en los tiempos modernos.

Se obtenían esclavos por las contingencias de la guerra; el vencedor se adueñaba del vencido y de sus bienes y lo sometía a su dominio absoluto; se vendían como esclavos los adquiridos por la fuerza y la violencia. Otro motivo de esclavitud fue el castigo, la pena jurídica; un hombre que no podía pagar una deuda, por ejemplo, pasaba a ser esclavo del acreedor.

En la Roma posterior a la segunda guerra púnica había una población calculada en ocho millones de habitantes, de los cuales dos millones y medio eran ciudadanos romanos, libres, y cinco millones y medio eran esclavos, cosas, objetos, animales de servicio.

La prosperidad, el bienestar, la holgura de unos pocos se cimentaba en el trabajo forzado de los esclavos, meros instrumentos, cosas, objetos de uso y abuso. Fue contra el espectáculo de esa división de los hombres contra el que se levantó la prédica cristiana, iniciando así una rebelión que conmovió el imperio romano. No fue culpa de los iniciadores y apóstoles de esa rebelión si sus sucesores, la burocracia sacerdotal organizada en iglesia, acabaron por someterse al Imperio y por compartir con él los beneficios de la división social que un día se había querido borrar

como contraria a la ley divina. San Pablo había dicho en su epístola a los Gálatas: "No hay ya judío, ni gentil; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni hembra, pues todos uno sois en Cristo Jesús".

La venta legal de mercancías humanas amasó fortunas inmensas en toda la Europa civilizada y cristiana, tanto en el área de la Reforma como en la de la Contrarreforma. En los siglos de las luces, el XVII y XVIII, fue un negocio lucrativo la caza de hombres, la trata de negros para venderlos como esclavos, como herramientas de trabajo en las plantaciones y en las haciendas de América. La esclavitud como hecho jurídico fue suprimida tan solo bien entrado el siglo XIX. Se cazaban hombres para la esclavitud como se cazaban aves para obtener vistosas plumas, jabalíes para la alimentación, osos para utilizar su piel como abrigo.

LA SERVIDUMBRE

Se atenuó y se modificó un poco la esclavitud con la aparición de la servidumbre. Frente al esclavo sin derechos, sin condición humana, aparece el siervo, al que teóricamente, legalmente, se le reconocía el derecho a la vida, a contraer matrimonio, aun con la vigencia del derecho de pernada de los señores, y el derecho a una forma de propiedad, la propiedad servil.

Pero no tenía derecho a la libertad, a la autonomía, a la independencia. Fue la manifestación dominante en el feudalismo medieval. Los siervos no se podían comprar ni vender, pero se hallaban adscritos al feudo, a la posesión territorial; eran siervos de la gleba, como la caza, como los árboles. La diferencia con los esclavos era muy poca, muy sutil y en la vida práctica la diferenciación era de escasa monta. La condición de persona humana y digna no era compatible con la de siervo, siervo del señor de horca y cuchillo o siervo de un amo más paternal, pero no menos absoluto.

El artesano medieval, que tuvo que desarrollar por razones de índole práctica, una cultura, la del trabajo metódico, frente a los señores especializados y absorbidos en el manejo de la lanza o de la espada, o en el holgorio y la holganza, fue adquiriendo por su número y por su contribución ineludible al sostén de la vida social, un poder respetable que acabó por competir y superar muchas veces al de los señores; hubo que

pactar con ellos, reconocerles como casi iguales, aunque las tradiciones de la superioridad nobiliaria gravitaron todavía por siglos. Estaba todavía muy lejos la aparición del Estado moderno, y ya el artesano era ineludible en las corporaciones de la vida comunal. El artesano llegó a ser una fuerza y no podía prescindirse de su función productiva y creadora.

Con el advenimiento de la máquina a vapor perdió su hegemonía la economía feudal. La revolución francesa de 1789 interpretó ese cambio, pero el cambio se habría producido de todos modos, con la revolución o sin ella, con la toma de la Bastilla o sin ella.

EL PROLETARIADO

Pero con la máquina a vapor hizo su aparición una nueva clase dominante, la que inició la era que se llamó del capitalismo. Y la nueva clase dominante halló una expansión no conocida hasta allí en la industria y el comercio. La futura política de los Estados giró en torno a los intereses y a los imperativos de esa clase poderosa. Se había avanzado demasiado en el impulso liberalizador para mantener la antigua compraventa de esclavos o para conservar el *status* de la servidumbre, pero para cubrir el puesto vacante o semi-vacante advino el proletario, la masa proletaria, el proletariado, que en la lucha por la vida y la supervivencia no tenía otros recursos que sus brazos o su inteligencia y tuvo que someterse a la merced de los patronos, de los amos de las máquinas, a los barones de las nuevas industrias.

Fue una forma nueva de esclavitud, una forma nueva de servidumbre; el trabajador era una mercancía que el empresario, el capitalista, el patrono adquiría a cambio de un salario, una mercancía que se ponía a sí misma en venta en el mercado para sobrevivir aun en esa condición infrahumana. No faltaron voces que clamaron que la situación creada empeoraba el modo de vida de la esclavitud anterior. Un esclavo tenía un precio; un proletario no costaba nada.

Fue un largo siglo de horror, de salarios de hambre, de jornadas agotadoras, de sufrimientos indescriptibles. Un obrero de treinta o cuarenta años, si llegaba a esa edad, era ya un anciano decrepito, extenuado, sin fuerzas físicas y sin resistencia moral.

En defensa literal de la vida apa-

recen las asociaciones obreras, hace oír su voz el socialismo y se expanden doctrinas que propician la expropiación de los expropiadores, la dictadura de los de abajo, de los asalariados, de los pobres, contra la dictadura de los de arriba, de los capitalistas, de los ricos. Los Estados modernos, ya en su proceso absorbente, se convierten en instrumentos de las clases ricas, como antes el poder se había ejercido sin restricciones en favor de la nobleza, de la llamada aristocracia.

La expansión del evangelio del socialismo, la difusión de corrientes justicieras vigorosas hizo que la Iglesia católica comenzase desde fines del siglo pasado a tomar alguna participación condenatoria frente a una comunidad asentada sobre la injusticia más hiriente; lo hizo cautelosamente, para no romper de manera brusca su solidaridad con los beneficiarios de la expropiación del hombre por el hombre llevada a extremos insoportables. León XIII publicó las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*. En esta última se lee que la sociedad de clases "viola el recto orden de la justicia cuando el capital esclaviza al obrero o a la clase proletaria con tal fin y tal forma que los negocios y, por lo tanto, todo el capital sirven a su voluntad y a su utilidad, despreciando la dignidad humana de los obreros, la índole social de la economía y la misma justicia social y el bien común".

Con menos subterfugios y más franqueza, Juan XXIII y posteriormente Paulo VI se sitúan en el mundo en transición y reivindican una comunidad de iguales y de libres en dignidad, iguales y libres en derechos y deberes, como en los tiempos de la revolución cristiana de hace dieciocho o veinte siglos.

Un poco tardíamente, es verdad, pero aparece en una posición que muestra ya metas correspondientes a una nueva estructura de la sociedad y del mundo.

León XIII reconocía en su encíclica *Rerum novarum*: "los contratos de las obras y comercio de todas las cosas están casi totalmente en manos de pocos, de tal suerte que unos hombres opulentos y riquísimos han puesto sobre los hombros de la multitud innumerable de proletarios un yugo que difiere poco del de los esclavos". Pedro Kropotkin había esclarecido ya la situación definiendo el salariado como una forma de la esclavitud moderna.

Mientras el trabajo era mero esfuerzo físico, animal, los más capaces de

iniciativa, primero; los más fuertes, después; los más ricos, por último, se ingeniaron para domar bestias y hombres para que lo realizasen en su provecho. Y lo consiguieron. Domaron el caballo, unieron el buey al yugo, sometieron a esclavitud a una parte de los hombres y lo habituaron a ella. No faltaron doctrinas, normas, teogonías que justificaron y santificaron esa condición, y para grandes masas, con el correr de los tiempos, la división de la comunidad humana en amos y esclavos pareció inobjetable, un orden divino. Siglos, milenios transcurrieron sin que la injusticia de la esclavitud fuese sentida como tal, salvo en casos excepcionales de esclavos recientes, producto de guerras victoriosas. La Roma imperial ofrece una sucesión de rebeliones de esos esclavos nuevos, algunos más capaces, más dignos, más conscientes de su condición humana que sus amos; pero en general los esclavos fueron animales domesticados como el caballo, como el buey, como el perro, y así hubiesen continuado las cosas sin el advenimiento de nuevas formas de trabajo, de nuevas técnicas, que alteraron el equilibrio basado en la desigualdad y en los privilegios.

LA MAQUINA DE TRABAJO

La máquina, que fue ideada como amiga del hombre, para aliviar su esfuerzo agotador, y que sin embargo durante más de un siglo fue un nuevo instrumento de esclavización por haberse convertido en monopolio de unos cuantos, de unos pocos, hizo cada vez más innecesario el buey, el caballo, el esclavo. Resulta más económico y más rentable un tractor que cien yuntas de bueyes; un camión con un poderoso motor a explosión puede transportar más rápidamente las cargas que una tropa numerosa de equinos amansados; un automóvil nos lleva a destino más cómoda y velozmente que las calesas y diligencias de ayer.

La máquina de trabajo tenía fatalmente que liberar al esclavo humano, como liberó casi enteramente al buey. Sólo que si al buey inútil se le puede llevar sin pecado, sin remordimiento, al matadero, no permite la moral corriente, religiosa o laica, hacer lo mismo con el esclavo, porque poco a poco el esclavo se abrió camino hacia la condición de un ser humano, y también entre los amos se fue comprendiendo que la humanidad es una y es útil como tal unidad. Quedan vestigios de domesticación

en otros campos, por ejemplo en el de la guerra, que exige soldados adiestrados, domesticados, autómatas que respondan a la voz de mando para cumplir tareas más o menos repugnantes, inconscientes, sin saber por qué y para qué. Un soldado capaz de pensar por su cuenta no es concebible, como ayer no se concebía la mansedumbre de un esclavo consciente de sus derechos humanos.

La historia del proletariado, de la esclavitud forzosa a través del salario, es la historia de la lucha por el derecho a integrarse en la comunidad como seres humanos, como personas dignas.

Con todos los retaceos y todas las supervivencias del pasado tenebroso, hemos llegado a la era de la comunidad humana; los obreros son jurídica y moralmente hombres, sujetos de derecho, partes esenciales de un todo inescindible: la asociación, el contacto con ellos no rebaja, pueden sentarse con cualquiera que sea a la misma mesa sin menoscabo, debatir mano a mano con los que detentan el poder o mantienen aún la propiedad privada de las riquezas sociales.

Una conciencia jurídica y moral nueva borra la vergüenza de las clases, y nos ha tocado asistir a los comienzos de ese reajuste de intereses y de normas para vivir en igualdad y en justicia, todos unidos y solidarios en la tarea de poner al servicio del hombre el poder inmenso de los innumerables esclavos mecánicos, energéticos, que la ciencia y la técnica nos ofrecen.

La esclavitud fue probablemente una necesidad, la esclavitud de las bestias y la de los hombres; hoy es una carga antieconómica y nociva, un obstáculo para la creación de un mundo de iguales y de libres. Las lanzaderas se mueven en el telar sin que el tejedor tenga que hacer uso de su fuerza física para ello; el esclavo es innecesario, una pieza inútil, costosa, del mecanismo económico en desarrollo. Podemos prescindir de él, y debemos prescindir de él.

EL NUEVO DERECHO

Hemos llegado a mediados del siglo XX, hemos entrado en la era atómica; las reminiscencias de la esclavitud, en los que mandan o en los que obedecen, contrastan con su inutilidad, con su anacronismo en un mundo humano que avanzó en la ciencia y la técnica, con gran vigor en el siglo XIX, pero en escala explosiva, casi monstruosa, desde la segunda guerra mundial, y ofrece en

cantidades ilimitadas esclavos más eficientes y más económicos que los antiguos. Sin embargo, todavía hay individuos, sectores sociales, masas humanas, de arriba o de abajo, pobres o ricos, blancos o negros, que persisten en quedar detrás de sus propias creaciones, cerrando los ojos a sus propios intereses. La ciencia y la técnica avanzaron mucho más que la capacidad del *homo sapiens* para manejarlas y para utilizarlas. ¿Por qué? George F. Nicolai atribuye esa actitud al hecho de que "el hombre es un animal *tradicionalista y conservador*, que no quiere transformarse o adaptarse; y entre las causas especiales que le impidieron adaptar su organización del trabajo a la técnica actual, la principal es *no haber comprendido lo que el siglo XIX y la introducción de la máquina han significado para el hombre*". ¡Imaginamos lo que Nicolai habría podido decir hoy ante el poder incalculable que la ciencia y la técnica han puesto en manos del hombre para vivir en paz, en holgura, en justicia!

Reminiscencias del tradicionalismo y el conservatismo como las que resistieron durante un largo siglo o un siglo y medio el reconocimiento de las asociaciones del trabajo, el reconocimiento de la dignidad de la persona del trabajador, persisten todavía en hábitos y costumbres, o se refugian en manifestaciones irracionales como las de la discriminación racial, la lucha contra la integración de los hombres de color en la comunidad, con los mismos derechos y los mismos deberes; o se someten dóciles, con la docilidad del esclavo domado para la esclavitud, a la obligación de participar en guerras sangrientas y destructoras en las que no siempre se sabe, o la mayoría de los que en ellas intervienen no sabe, por qué se mata y por qué se muere.

Los hombres libres, los que procuran adaptarse a las modalidades de la nueva era mundial, no irían a la guerra contra pueblos que no conocen, lejanos o próximos, y si van es porque todavía están espiritual y moralmente en la etapa de la esclavitud, y si son forzados a ir es porque todavía no disfrutaban de derechos humanos o no los han sabido traducir en instituciones jurídicas y morales firmes, como no tenían derechos ni instituciones defensivas los esclavos, los siervos que creemos de buena gana cosas del pasado.

Las nuevas técnicas del trabajo obligaron a los dueños de las máquinas, de

las fábricas, a consentir y a fomentar cierto grado de preparación cultural en sus obreros asalariados. Lo reconocían los economistas y moralistas con andamiajes ideológicos diversos. Flores Estrada decía allá por la mitad del siglo pasado: "Para que prospere la industria es indispensable que la clase laboriosa sea aplicada e instruida, circunstancias que no pueden tener lugar mientras la cuenta del salario no excede de lo que se necesita para la mera subsistencia del trabajador".

Eran necesarios obreros con cierta preparación, con algunas nociones de matemáticas, de mecánica, para interpretar órdenes, esquemas, gráficos, porque la era del vapor lo exigía; las dificultades para adquirir esa preparación fueron vencidas por minorías dotadas de una invencible pasión por el estudio, por el enriquecimiento del espíritu, en cualesquiera que fuesen las condiciones materiales precarias en que eran forzados a vivir. De esa sed inextinguible de saber de unas minorías asalariadas surgieron los militantes obreros y los que secundaron la propaganda del socialismo a todo lo largo del siglo XIX y los primeros decenios del XX. ¡Una legión valerosa y abnegada!

Esos asalariados que alcanzaron cierto nivel de cultura, por su número y por su preparación, se pusieron a la altura de sus amos, como éstos, en tanto que artesanos hábiles en su oficio, con ayuda de las máquinas, se pusieron financieramente y socialmente al nivel de los señores feudales y acabaron por ocupar su puesto. En la técnica de la era del vapor, los obreros y los empleados asalariados no tardaron en hallarse en condiciones prácticas para sustituir con ventaja a los patrones en la gestión y el manejo de los instrumentos de trabajo, y no se puede juzgar ilógico que aspirasen a ser dueños de su destino y reclamasen el derecho al producto íntegro de su trabajo. Fue preciso tenerlos en cuenta, no como objetos, no como esclavos, sino como hombres, y se comenzó a reconocerles el derecho a asociarse para su defensa y a considerar su asociación dentro del engranaje del Estado moderno.

Si fue o no la mejor solución, es asunto que se presta a muchas disquisiciones y discrepancias; pero es un hecho, y un hecho que sitúa a los trabajadores en una posición distinta a la de los esclavos o los siervos del medioevo o a la de los esclavos asalariados de la era del vapor.

La asociación es algo inseparable de la existencia humana, cualquiera que esa asociación sea. Según el filósofo Eduardo Spranger, los hombres se unen entre sí por actos de poder o por actos de simpatía; una asociación realizada por actos de poder constituye siempre un sistema de poder; la que realizan mediante actos de simpatía constituye un sistema de comunidad. La asociación obrera, primero como aspiración de dignidad, luego como defensa contra arbitrariedades y agresiones inhumanas, fue un sistema de comunidad y dejó muchos jirones de su esencia originaria al dejarse convertir en un sistema de poder, en un elemento de poder, en forma directa, como en la dictadura llamada del proletariado, un mito más, o en forma indirecta, como engranaje integrante del Estado moderno.

Podemos lamentar, deplorar el hecho, pero está ahí, más fuerte que nuestra aspiración a soluciones divergentes.

Lo cierto es que no podía continuar indefinidamente el hábito y la visión de una estructura social arraigada en el desequilibrio de una gran masa humana en la miseria y una minoría poderosa por su riqueza y sus privilegios y monopolios. Y no podía continuar porque la prosperidad de la economía no exige solamente productores baratos y sumisos, sino consumidores, un mercado cada día más amplio.

Casi en todas partes, hasta en los regímenes totalitarios, de cualquiera que sea su color, las organizaciones obreras han sido institucionalizadas; la conciencia jurídica dominante no podría reconocer ya teóricamente un proletariado esclavizado de una manera u otra; y los rozamientos todavía demasiado comunes son causados por la incapacidad de los potentados de la economía y de las finanzas o de los funcionarios públicos para admitir la noción de la igualdad humana y los imperativos de la justicia; esos individuos se consideran herederos de los señores feudales de la Edad Media, de los negreros de ayer, de los capitalistas de la víspera, y todavía no comprenden que una división de la sociedad en ricos y pobres, en personas humanas y dignas y no dignas, es un mal negocio, un negocio que va a la quiebra, porque no puede haber prosperidad en la producción si no hay un mercado de consumo para ella. El hombre cumple su misión en beneficio de la comunidad tanto en su condición de productor como en su calidad de consumidor, y mantener por bajo del nivel

decoroso a este último, es carcomer y minar la obra del primero, debilitarla y sostenerla en la inseguridad y en el riesgo.

SINDICALISMO DE PARTICIPACION

Jurídicamente, al fin, el asalariado, el obrero, el empleado, el técnico, el hombre de ciencia son reconocidos como personas humanas y tienen derecho a asociarse, a desarrollar iniciativas y a ser tenidos en cuenta como integrantes de la sociedad en que viven. Si no siempre han reconocido su comunidad de intereses, la culpa es de ellos. En la Roma imperial, había tareas, como la del ejercicio de la medicina, el arte de curar, o la de la enseñanza, la pedagogía, que eran propias de esclavos, no de honorables ciudadanos romanos; y durante muchos siglos, la poesía, la literatura, la crónica histórica, las ciencias, eran cultivadas por sirvientes de los grandes señores, laicos o eclesiásticos. Es decir había esclavos y siervos de la gleba, del trabajo manual, pero los había también de la cortesanía, de la obsecuencia servil en muchas otras esferas. La desgracia para todos ellos es que no supieron o no quisieron reconocer un vínculo común entre todas las expresiones de la esclavitud y de la servidumbre. Pero no debe extrañarnos demasiado, pues tampoco ese reconocimiento de la comunidad es patrimonio indiscutible de nuestro tiempo, y si hay víctimas y verdugos es porque la mayoría de los verdugos, si no todos, proceden del campo de las víctimas.

Sin embargo, algo se avanzó, algún progreso se hizo. Allá por 1851, hace poco más de un siglo, el marqués de Valdegamas, en réplica a las reivindicaciones del socialismo, sostenía que la solución de los problemas sociales que agitaban a los pueblos, a las masas desheredadas y en el área del más irritante pauperismo, estaba en la limosna; los ricos debían ceder por la vía de la limosna una parte de sus riquezas. Y poco después, y hasta nuestros días, hasta los días de nuestra presencia en la beligerancia social, se mantenía firme el axioma político de que la solución de los problemas sociales era asunto meramente policial, de la guardia civil o de cualquier otro cuerpo represivo. Todavía suele procederse así, pero no se dice, no se proclama como un método de buena política. Se buscan otros subterfugios para justificar ese recur-

so y se lo enmascara de algún modo.

Las organizaciones obreras existen, tienen estabilidad jurídica en la vida de nuestro tiempo y pueden decir su palabra, porque además de una fuerza numérica muy respetable son parte esencial de la comunidad. El hecho de integrar un sindicato no es ya un delito y no se persigue, no se encarcela, no se envía al presidio a un hombre por formar parte de la entidad gremial de su oficio o de su profesión. Es una conquista, un progreso irreversible. ¡Quizás las nuevas generaciones no sepan apreciar todo lo que esa condición significa ni tengan noción de las lágrimas y la sangre y los sacrificios que ha costado!

La iniciativa, el espíritu de empresa, la laboriosidad creadora no son, en esas condiciones, monopolio o misión exclusiva de unos pocos, económicamente privilegiados por sus riquezas o por su poder, sino que están al alcance de todos los que se sienten con fuerzas y con capacidad para proponer y realizar obras de bien común. Hay problemas, hay dificultades, hay escollos, pero hemos llegado a un punto en que se tiene el derecho y se tiene el deber de arriamar el hombro a las soluciones.

Un siglo y medio de lágrimas y de sangre queda atrás como una noche de pesadilla y de tragedia. La creación de un mundo de paz, de justicia, de libre iniciativa, puede ser ahora obra de todos, y debe ser obra de todos, porque a pesar de las reminiscencias de la esclavitud, somos iguales, somos hombres, somos dignos, y todos tenemos el derecho y el instrumento para intervenir en la producción y la administración del común, de la cosa de todos.

Podríamos echar una ojeada a un siglo y medio de espanto, de luchas épicas, de guerra social. La lucha por el derecho de asociación de los trabajadores es una epopeya de heroísmo, de sacrificio, de abnegación; también de inhumanidad y de bestialidad en los que resistieron esa reivindicación fundamentalmente humana y progresiva.

La asociación es ya un hecho, un derecho patente, que nadie puede desconocer y pisotear, aunque se hagan todos los intentos para canalizarlo hacia fines extraños y a veces antisociales. Son los titubeos y altibajos de la marcha hacia una nueva estructura social y hacia una nueva moral.

Pero el derecho adquirido impone deberes nuevos, y el primero de éstos consiste en participar activamente en

la construcción de un mundo mejor para todos, sin distinción de razas, de orígenes nacionales, de color de la piel, de creencias religiosas. El trabajo ayer esclavo tiene el deber de ser hoy el instrumento de liberación para todos y de pan y de justicia para todos; tiene el deber de tomar en sus manos las riendas de la máquina social para que no se reduzca a servir a una clase sino a la comunidad entera; y tiene que hacerlo integrándose con la ciencia y la técnica, modalidades del trabajo creador, para completar el proceso iniciado.

Nos duele oír y ver cómo las asociaciones obreras permanecen todavía atadas y maniatadas a una tradición anacrónica, a un conservatismo estéril, sin más tope que el de la reclamación de mayores salarios y jornadas más cortas; nos duele verlas sólo en esas reivindicaciones y en reclamar de lo que se llama el capitalismo y de lo que significa el Estado soluciones a problemas que exigen la acción, la intervención, el pensamiento de todos. Es una actitud que tiene mucho parentesco con la reivindicación de la limosna. Un camino que no conduce a ninguna meta.

Pedro Lamata, un hombre de la nueva generación gremialista española, escribió un libro, *Sindicalismo de participación*; promueve allí una modalidad acorde con los tiempos que vivimos y con las posibilidades de que disponemos.

Fue el sindicalismo, por necesidad, una fuerza de resistencia y una trincheras de defensa contra los abusos del capitalismo y del Estado al servicio del capitalismo; hoy tiene que ser un factor principal, ejecutivo, del desarrollo hacia objetivos de bienestar y de justicia para todos.

Los nuevos derechos, que costaron mucha sangre y muchos sacrificios, imponen, pues, nuevos deberes, y entre los nuevos deberes está el de la participación activa en el quehacer económico y social para que no queden vestigios infamantes de un ayer antihumano.

El libro de Lamata nos sugiere muchos comentarios y muchas perspectivas. Nos refirma en la razón que tuvo la beligerancia secular en favor del nuevo derecho y nos lleva a la visión de una sociedad sin clases, en la que derechos y deberes serán inseparables, en la que se habrá de partir para toda construcción de la base firme, inmovible, de la dignidad humana, del pan para todos, de la justicia para todos.

Carlos Marx y la época actual

por Agustín Souchy

El 150º aniversario del nacimiento de Carlos Marx se celebró no solamente en los países comunistas, sino también en Alemania occidental con gran despliegue. El partido socialdemócrata compró la casa natal de Marx en la ciudad de Trier, para transformarla en instituto de estudios marxistas. Diarios y revistas publicaron artículos sobre el "eminente hijo de la patria"; se pronunciaron discursos por radio y televisión para ensalzar o analizar la obra del autor de "El Capital", así como para evaluar su importancia en nuestro tiempo.

Sin embargo, no hubo un criterio unánime en la apreciación de la producción literaria del escritor recordado. En Europa oriental se glorificó a Marx como precursor de la revolución comunista, mientras en occidente se presentó un Marx más bien inofensivo, erudito y creador del socialismo científico. Empero todos estuvieron de acuerdo en que Marx tenía una significación extraordinaria en la revolución rusa y, por lo tanto, en el curso del desarrollo social del mundo.

La victoria del bolchevismo y la marcha de la revolución rusa en dirección comunista no estaban de acuerdo, en realidad, con la doctrina de Marx, y no hubieran ocurrido si los demócratas constitucionales, los mencheviques, los socialrevolucionarios de diferentes tendencias y los anarquistas hubieran tenido más experiencia política y hubiesen estado mejor organizados. En tal caso Lenin habría quedado en eclipse, la revolución habría tomado otro rumbo, probablemente no peor al que tuvo, y la estrella de Marx hubiera iluminado con menos brillo el horizonte comunista.

En efecto, de conformidad con la doctrina marxista la llamada dictadura del proletariado debería advenir como consecuencia de la acumulación del capital en los países más desarrollados industrialmente. Rusia no era, sin duda, el país industrialmente más desarrollado en 1917, por lo que no había llegado todavía, marxísticamente hablando, al momento de realizar la profecía vaticinada por el maestro. Carlos Kautzky, uno de los más conspicuos discípulos de Marx, insistió sobre este hecho en la segunda década de nuestro siglo, señalando que la implantación de la dictadura por Lenin no era marxista, sino que correspondía a una especie de "socialismo asiático".

Desde el siglo pasado, las ideas de Marx predominaron en el movimiento obrero de Europa central y oriental. Las bases teóricas fundamentales de la doctrina marxista son el concepto materialista de la historia, la tesis de la plusvalía y la teoría de la miseria. Examinemos brevemente su significación en nuestra época.

El concepto materialista de la historia reconoce únicamente factores materiales como fuerzas determinantes en el transcurso de los acontecimientos históricos. Esta tesis fue una reacción espiritual de Marx contra la filosofía de la historia de Hegel, según la cual el desarrollo histórico es la fenomenología del espíritu. Marx declaró que al introducir en esta doctrina el principio materialista y económico, había puesto sobre sus pies al hegelianismo. Hoy la filosofía hegeliana ha

pasado de moda, y con ella también su versión marxista. El materialismo histórico se acepta únicamente en los países comunistas, donde se la enseña obligatoriamente como filosofía estatal, como verdad eterna. En el mundo occidental no hubo tal estancamiento filosófico e histórico. En los últimos cien años, desde Nietzsche hasta Toynbee, han sido elaborados nuevos conceptos histórico-filosóficos, que abarcan concepciones neo-idealistas, espiritualistas, psicológicas, sociológicas, realistas, existencialistas. En el vasto campo de la filosofía de la historia el marxismo no es la única doctrina, sino una entre otras más; no es de ninguna manera una verdad absoluta.

Uno de los axiomas más discutidos de Marx es su tesis de la plusvalía. La esencia de esta teoría es que los propietarios de los medios de producción no pagan al obrero el valor entero de su trabajo, sino solamente una parte, quedándose con la plusvalía, o sea el beneficio, lo cual configura la explotación capitalista. Ciertos elementos de esta teoría existían ya antes de Marx con otros nombres, pero fue él quien la desarrolló y formuló definitivamente. Muchos economistas rechazaron esa teoría. Uno de ellos, el libertario holandés Christian Cornelissen, señaló en sus estudios que la plusvalía o ganancia del empresario no proviene únicamente del proceso de la producción industrial, sino también de otras fuentes. En nuestros días, el sociólogo francés Jean Fourastié sostiene en su libro "Las 40.000 horas", publicado en 1965 en París, que Marx no evaluaba correctamente la relación entre el poder adquisitivo del salario y el tiempo de trabajo, por lo que tenía que llegar a conclusiones erróneas.

Para Marx, la propiedad de los medios de producción en manos privadas era la raíz de la plusvalía y de la explotación del trabajador. Por ello reclamó la socialización, prácticamente la estatización de los medios de producción. En la Unión Soviética y demás países gobernados por comunistas, los medios de producción están estatizados y no obstante ello la explotación sigue existiendo. El Estado se apropia de la plusvalía, de la cual se sirve en una parte considerable para su política de prestigio, para armamentos, vuelos espaciales, etc., pero no para aumentar la producción de artículos de consumo.

En cuanto a la teoría de la miseria, la misma afirma que el capitalismo tiene una tendencia inherente hacia la concentración, que inevitablemente debe conducir a una situación en la cual toda la riqueza se concentra en manos de algunos ricos, mientras que la gran masa del pueblo quedará completamente empobrecida. La miseria tomará —sigue enseñando la teoría— dimensiones tan grandes que el fin será el colapso total del régimen capitalista por una revolución social mundialmente empujada por los paupérrimos proletarios, revolución que se iniciará en primer lugar en los países más desarrollados industrial y capitalísticamente. Marx llegó a esa teoría al observar y estudiar el desarrollo del régimen capitalista en su época inicial. Su error, gran error inconcebible para un científico, consistió en extraer del estudio de unos decenios solamente, una conclusión determinante y elaborar una teoría que pretendía tener valor infalible para siempre.

Eduardo Bernstein, primer revisionista marxista, había demostrado ya la falsedad de dicha teoría a fines del siglo pasado. Hoy, los mismos marxistas, incluso los comunistas, con excepción de algunos dog-

máticos ciegos, admiten la falacia de la teoría de la miseria. Contrariamente a lo profetizado por Marx, la clase media no cayó en la miseria, sino que el trabajador escaló en buena parte el nivel de la clase media. No hubo proceso de proletarización, sino más bien de desproletarización, en particular en los países capitalistas altamente industrializados. Expertos en la materia han calculado que en el año 2.000 el nivel de vida será cuatro veces más alto que el actual en los países industriales de Occidente. En los países gobernados por comunistas y con economía estatal, el proceso de desarrollo va mucho más lento. Por lo tanto, no es el marxismo, sino la ciencia, la técnica y la industria lo que, con ayuda de un movimiento obrero independiente, logra realizar aquel estado social de bienestar general y de libertad para todos que habían soñado los utopistas del siglo pasado.

En Rusia existe desde hace cincuenta años el "orden social" preconizado por Marx: los comunistas ejercen la dictadura, los medios de producción están en manos del Estado, la producción —así se dice en la propaganda— está orientada hacia la satisfacción de las necesidades del pueblo. No hay empresarios independientes. La economía del país entero está subordinada a una administración centralizada. Burócratas, tecnócratas y "aparatchiks" (hombres del aparato) son los nuevos dueños. ¿Corresponde este orden social a la visión socialista de Carlos Marx? Si difícil resulta contestar la pregunta, sí puede afirmarse que la economía administrativa centralizada es mucho menos eficiente que la economía libre, siendo evidente que en aquélla la escasez de artículos de consumo es un mal crónico y el nivel promedio de vida más bajo que en la economía evolutiva de Occidente.

Algunos oradores laudatorios afirmaron que las ideas de Marx han cambiado el mundo. Lo cierto es que en la parte occidental de la tierra no hubo tal cambio y que en los países donde las ideas de Marx fueron puestas en práctica la vida es menos opulenta, menos libre y socialmente menos feliz. ¿Es pura casualidad o por mala intención que los panegíricos marxistas pasaron por alto este importante hecho en sus discursos conmemorativos?

Los pescadores españoles *

por Colin Ward

Cuando el investigador folklorista Alan Lomax escuchó en una pequeña población del litoral vasco las polifónicas canciones de los pescadores, uno de éstos, apoyándose en la mesa donde estaba Lomax escuchando, le dijo:

"Escucha, americano. Nosotros constituimos una fraternidad, fundada hace quinientos años, antes que Colón y su tripulación vasca descubrieran América. Poseemos en común nuestros barcos de pesca, y siempre que el tiempo está inseguro nuestro capitán nos reúne en el puente de mando y allí se resuelve si hay seguridad para que la tripulación se ponga a la obra. De tal modo ningún loco caprichoso puede poner en peligro la vida de los tripulantes, ni nadie que lo siga. De ahí que podamos cantar unidos, porque somos una hermandad".

"Tengo el presentimiento —comenta Lomax—, que estos vascos vienen cantando juntos desde hace largo tiempo."

Esto me hace pensar en el relato de John Langdon-Davies en su libro *Behind the Barricades* (Detrás de las Barricadas) sobre las comunidades de pescadores a lo largo de la Costa Brava, al otro extremo de España. Dice que todo el carácter de esos lugares algo tiene que ver con la vida en el mar, ya que él observó las diferencias existentes entre los pueblos de la costa y aquellos ubicados a pocas millas distante del mar, y compara Premia de Dalt, una aldea del interior, "controlada por curas y medioeval", con Premia d'Abaix, donde los pescadores eran librepensadores.

"Y lo importante es que en la aldea de la montaña era mala la moral; cosas y tratos terribles soportaban las mujeres de parte de los hombres; y en cambio entre los librepensadores de la costa las relaciones eran mucho más satisfactorias. Muy frecuente era que los pescadores no se tomaran la molestia de casarse legalmente y vivieran con su "compañera" en mejores términos de lealtad que los matrimonios legalmente constituidos de tierra adentro."

"Los pescadores —prosigue— son los primeros en levantarse contra la opresión, y los más enérgicos en sus determinaciones para romper las cadenas. En la aldea donde yo viví durante dos años, podían todavía verse las ruinas de la iglesia parroquial que se había consumido en las llamas durante la Semana Trágica de 1909. En aquella época San Feliú se declaró una República Libertaria independiente por su propia cuenta. No comprendí entonces, cuando allí viví, cómo o por qué había ocurrido; pero ahora me resulta perfectamente claro."

Este autor escribía esto algunos meses antes de la revolución de 1936; y luego prosigue relatando sobre otras aldeas de pescadores de Cataluña en las fronteras con los Pirineos: entre ellas, Port de la Selva, que prácticamente estuvo en posesión de la Cooperativa de Pescados,

* De *Anarchy* n° 86, abril 1968. Traducción M. A. Angueira Miranda.

llamada Pósito Pescador.¹ Allí los pescadores eran dueños de las embarcaciones y de las redes, de la empresa industrializadora, los almacenes y los depósitos, de la planta refrigeradora, los despachos, la refinería de aceite, los olivares, los camiones de transporte con que llevaban los pescados a Barcelona, el bar, el hotel, el teatro y la sala de reuniones para las asambleas. "Al establecer una fábrica de industrialización, la cooperativa se aseguraba que los trabajadores no fracasarán. Si el mercado de pescado estaba sobrecargado del producto, la pesca era retirada e industrializada. Dando a cada uno de los miembros de la cooperativa una plantación de olivos o un viñedo, o bien un lote para una huerta, se defendían bien cuando el mal tiempo se prolongaba y el caso podía acarrear un desastre. Cuando no les era posible trabajar en el mar lo hacían en los viñedos. Sentarse en un café de Port de la Selva era gozar de una atmósfera de hombres libres, y nadie podría comprender a España si desconoce y excluye de sus ideas sobre España esa realidad."

Douglas Goldring, en un volumen de reminiscencias referidas a la decena de 1920, refiere hechos similares sobre el pueblo de Puerto de Pollensa. "Los habitantes —prácticamente "anarco-comunistas"— conducían su industria pesquera de acuerdo a métodos cooperativos. El secretario del Pósito de Pescadores, un venezolano, era casi seguro el único hombre en esa nueva población de Arcadia que sabía leer y escribir. El organizaba todos los negocios de la comunidad y, por su explícita ignorancia, dejó cesante al cobrador de impuestos. Como no existía Ley ni Orden en la aldea tampoco había crímenes. La honestidad de aquella gente era absoluta e instintiva; jamás ninguno trató de sacar ventajas a otro... Cada cual tenía lo suficiente para comer; el vino era abundante y todos se sentían felices. La iglesia más cercana distaba cinco millas del lugar, en la ciudad de Pollensa, y nunca vi un sacerdote en la aldea."

Esas comunidades cooperativas de pescadores son tradicionales; más antiguas que el anarquismo español y más viejas que el movimiento cooperativo. El robusto vasco no alardeaba cuando declaraba a Alan Lomax que ellos estaban allí antes que Colón llegara a América. El economista Joaquín Costa describe algunas de esas antiguas instituciones comunales en el capítulo sobre "Colectivismo Pesquero" en su libro *Colectivismo Agrario en España*, y Gerald Brenan en *The Spanish Labyrinth* (El Laberinto Español) menciona a la muy antigua comunidad de tejedores de redes de pescar de Bagur, y dice que la comuna de pescadores de Port de la Selva y una idéntica a pocas millas de Cadaqués, ya eran conocidas y figuran en documentos públicos del siglo dieciséis. Hubo otra comunidad similar en Tazonas, cerca de Villaviciosa en Asturias. El actual estatuto legal de Port de la Selva, agrega, fue adoptado en 1929 poco antes de la caída de la dictadura de Primo de Rivera, influenciado por el movimiento de cooperativas de producción fundado en 1860 por Fernando Garrido.

"Aquí también —comenta Brenan— tenemos una moderna coopera-

¹ Se denominan *Pósitos*, en España, ciertas asociaciones formadas en cooperación o ayuda mutua entre personas, por lo regular de muy modestos recursos, y aún entre las muy pobres. — N. del T.

tiva de producción, injertada en una antigua organización comunal que funciona perfectamente." Y añade:

"Cuando uno considera la cantidad de guildas o confraternidades (cofradías) que hasta hace muy poco poseían tierras y trabajaban en común para proveer a sus miembros de alguna asistencia a los ancianos y servicios médicos; o instituciones tan populares como la de Cort de la Seo, en Valencia, que se conducía bajo un sistema de participación puramente voluntaria para la distribución de las aguas de riego; o bien el sorprendente desarrollo que en años recientes han tenido las cooperativas de producción en las que campesinos y pescadores llegan a poseer el instrumento de su trabajo, la tierra que necesitan y las indispensables instalaciones necesarias, para comenzar así a producir y vender en común, uno tiene que reconocer que la clase obrera española tiene un talento espontáneo para la cooperación que supera a todo lo que pudiera hallarse en otras partes de Europa."

Este trasfondo histórico ayuda a comprender las realizaciones industriales y agrarias de tipo colectivo logradas en España, surgidas después de la revolución de 1936, que fueran liquidadas y hostigadas por los promotores de la "democracia" como preludio a la victoria de Franco. La revolución, como afirmaba Gustavo Landauer, significa el descubrimiento de algo que ya existía allí mismo, "la Cominidad, que de hecho existe paralela y simultáneamente con el Estado, si bien soterrada y en agonía."

Durante el verano de 1936, Laurie Lee vivía en otro extremo de España, en una aldea de pescadores de Andalucía, que en su libro él denomina "Castillo". Allí los pescadores eran pobres y poco hábiles, comparados con los vascos o los catalanes, y vivían a merced de los comerciantes y los intermediarios. El vio aquel año, "un verano de furor y de optimismo, de crueldades, muertes y altísimas esperanzas, cuando los campesinos de la montaña y los pescadores, herederos durante generaciones de anónimas sumisiones, súbitamente se hallaron con armas en las manos y fantásticas aspiraciones alentando en su pecho. Yo los vi hacer fuego sobre los mercaderes, llevar a los cañeros a la montaña, erigir barricadas por los caminos de los cerros y plantar la bandera de sus comunas en las Municipalidades... El frenesí destructivo pronto se extinguía. El comité de la comuna tomaba en posesión todas las mansiones y grandes casas que habían sido abandonadas por sus dueños, y en letreros muy grandes en rojo inscribían sus reivindicaciones. Así decían algunos: "¡Aquí organizaremos una escuela para mujeres"!; "En esta casa fundaremos un centro juvenil"; "Esta casa está reservada para instalar un hospital". El comité se reunía a la noche en la Municipalidad, las armas sobre la mesa, seguros de que sus enemigos serían derrotados; mientras parecía brotar un estilo de vida imposible."

Pocos días después de terminada la guerra civil, el señor Langdon-Davies retornó a Port de la Selva y halló expresiones de "serena tristeza" en el lugar. Todavía el pueblo mostraba las señales de los bombarderos italianos de Franco. La lengua catalana estaba prohibida. Traía consigo las fotografías que había tomado en 1935, de niños lustrando zapatos, salando las sardinas en barriles y preparando para las embar-

caciones sus grandes faroles de acetileno necesarios para la pesca nocturna. "Pronto varias mujeres, algunas ancianas, otras medianamente jóvenes, pero todas de luto y con lágrimas en los ojos, se acercaron para decir que Pedro, o Juan, o Alberto o Ramón estaban en las fotografías, y que ellas no tenían fotos u otros recuerdos de ellos; que nadie sabía donde podían estar sus tumbas, y si les podía dejar alguna... Pocas eran las familias que no habían perdido un padre o un hijo."

Y algunos años después de la guerra, el señor Lee volvió a Castillo en el Sud. "Hallé al pueblo hambriento y desesperado, la gloria había pasado, y los trabajadores de los campos y del mar silenciosos y humillados. Al atravesar por la ciudad el tiempo pasado pesaba sobre mis pies. El rostro de una generación había desaparecido completamente. Unas ancianas me reconocieron, me tendieron las manos con una exclamación, y se acercaron a mí hablando en voz baja como si quisieran confiarme algo en secreto. Mas de aquellos hombres que yo había conocido allí pocas noticias había y eran confusas las que existían. En su mayor parte habían muerto o desaparecido."

Las ancianas me miraban con ojos enrojecidos, y cada relato era diferente... Finalmente me ausenté. No había otro lugar donde inquirir. Nadie mentía deliberadamente, pero también nadie parecía o demostraba estar seguro de la verdad. Ya que la verdad, en sí misma, era dura de sobrellevar."

Nadie tampoco cantaba en el café de Port de la Selva; nadie en el bar de Castillo, donde cuchicheaban todos a la noche al oído. "Pero en sus salinos ojos ardidos por el sol, en el rictus de sus labios y en sus silencios, uno adivinaba lo que no se decía: salvaje pasado, presente sin gloria, y un futuro sofocado de esperanzas que ni debe mentarse."

RECONSTRUIR publicará en el próximo número:

- LUIS DI FILIPPO: Las bellas abstracciones de Herbert Read.
- GASTON LEVAL: Los acontecimientos de Francia
- Dr. ANGEL J. CAPPELLETTI: David Hume como historiador de las religiones (conclusión).
- LEWIS HERBER: Hacia una tecnología liberadora.
- HERBERT READ: Antología. Anarquismo pragmático.
- DANIEL PARENTE: Cohn Bendit: demonio, anarquista, judío-alemán.
- PIO AYALA: "Y seréis como dioses", de Erich Fromm.
- V. MUÑOZ: Una cronología de Gustav Landauer.
- Panorama artístico y literario.
- La letra viva.

David Hume como historiador de las religiones

por el Dr. Angel J. Cappelletti

David Hume, célebre en la historia de la filosofía por su crítica radical de los conceptos de substancia y de causalidad, representante del más extremo empirismo de su época, puede ser considerado como el fundador de la historia de las religiones, en la medida en que esta disciplina intenta desarrollarse dentro de un ámbito no dogmático y sobre bases (cualesquiera que ellas sean) ajenas a los presupuestos de una confesión determinada (1). En tal sentido, abre el camino que seguirán en el siguiente siglo no sólo Spencer y Tylor sino también Renán y Max Müller.

Nacido en Edimburgo, Escocia, el 26 de abril de 1711, educado en un colegio de la misma ciudad donde se inicia en las doctrinas y métodos de la "filosofía natural" de Newton, surge pronto en él una firme vocación científico-filosófica que se concreta en un propósito esencial: el estudio de la naturaleza humana como fundamento de la realidad histórica (y aun de la realidad total). A los veintiséis años comienza así a trabajar en lo que es, sin duda, su obra más importante y la clave de todos sus otros escritos: *A Treatise on Human Nature* que, como el mismo subtítulo lo indica, no es sino un intento de aplicar el método experimental (esto es, el método de Newton) a las ciencias humanas. A este primer trabajo (publicado en 1739-1740) siguiéronle otros sobre muy diversos temas, pero todos ellos, como dice W. R. Sorley, se encaminan "más hacia la aplicación y popularización de sus reflexiones que a una crítica posterior de la base de sus pensamientos" (2). Entre ellos deben mencionarse, sobre todo, los *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* que, aparecidos en 1748, constituyen un compen-

dio de sus estudios gnoseológicos y epistemológicos.

Hacia 1750 escribe sus *Dialogues Concerning Natural Religion*, obra que nunca se atrevió a publicar por un temor, ciertamente no infundado, a la vindicta judicial y a la opinión pública. Escrita tal vez a imitación del *De Natura Deorum* de Cicerón, en ella se discute un problema capital de la filosofía de la religión: el de los fundamentos, racionales o no, sobre los que surge la religiosidad.

Dicho problema se presenta en el siglo XVIII bajo la forma de una inquisición acerca de la existencia y la esencia de la "religión natural". Hume lo discute por boca de tres personajes (Filo, Cleantes y Demea), circunspectos, prudentes, nada fanáticos, como conviene a cultos burgueses de su siglo.

Se trata de una cuestión filosófica oscura, donde puede permitirse que hombres de buen sentido y clara inteligencia difieran entre sí. Porque si bien es cierto (dice con calculada malicia) que la existencia de una religión natural parece algo obvio, sin embargo su esencia o contenido resulta sumamente nebuloso e incierto.

Los tres interlocutores están tácitamente de acuerdo en este punto y todos ellos, desde ángulos diferentes, dirigen sus argumentos contra el racionalismo teológico, al estilo de Leibniz (3), que a principios del siglo había hallado también en Inglaterra algunos defensores como Samuel Clarke con su *Demonstration of the Being and Attributes of God* (1704) y su *Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1705) (4).

(1) Cfr. H. E. Root: *Introduction to Hume's Natural History of Religion* - London, 1956, p. 7-8.

(2) W. R. Sorley: *Historia de la filosofía inglesa*, Buenos Aires, 1951, p. 189.

(3) Cfr. E. Nicol, Prólogo a los Diálogos sobre la religión natural de Hume, México, 1942, p. XXXII.

(4) Cfr. E. Garín: *Samuel Clarke e il razionalismo inglese del sec. XVIII*, Sophia, 1934.

El radical empirismo de Hume se vuelve así, en primer lugar, contra el innatismo racionalista y contra cualquier teología más o menos "a priori", deductiva y construida "more geometrico". En este aspecto su actitud se asemeja extrañamente a la de los Padres capadocios (Gregorio Nacianceno, Basilio Magno, Gregorio Niseno) en su polémica contra el racionalismo teológico de arrianos y eunomianos, a propósito del conocimiento de Dios. No por nada Clarke había sido acusado también de arrianismo por los teólogos ortodoxos de la Iglesia de Inglaterra.

Para aquellos Padres, la esencia de Dios es radicalmente incomprensible: si no conocemos la esencia de muchos objetos naturales, como el cielo, por ejemplo; si ni siquiera conocemos la esencia que está más cerca de nosotros, la que nos es más propia, esto es, la de nuestra propia alma, ¿cómo podríamos conocer la esencia de Dios? (5). Este antirracionalismo de raigambre neoplatónica que, a partir del Pseudo Areopagita, dará lugar a una larga serie de cultores de la teología negativa, encuentra con frecuencia, dentro de la obra de Hume, un defensor decidido en Filo.

Es claro, sin embargo, que los Padres antiarrianos y antirracionalistas que hemos mencionado no pueden resignarse a un agnosticismo. Se apresuran, por de pronto, a salvaguardar la existencia de Dios y para ello no pueden menos de admitir la cognoscibilidad de sus manifestaciones "ad extra" (6). Más aún, entre "el puro no saber" del escéptico y "el absoluto saber" del racionalista acaban transitando una "vía media" (7), que constituye casi un anticipo de la doctrina tomista de la analogía (8). Pero lo que los salva del agnosticismo no es, en verdad, sino una suerte de experiencia de "lo divino", que no equivale al éxtasis plotiniano, pero se da a través de la Escritura, de la oración, de la liturgia. Tal experiencia, en la medida en que tiene un carác-

ter suprasensible, puede proporcionar un cierto saber, si no de la esencia, por lo menos de las manifestaciones de Dios.

Para el filósofo inglés, sin embargo, como toda experiencia es, por principio, experiencia sensorial, no cabe tal posibilidad y la última palabra de la inquisición teológica o filosófico-religiosa debe ser necesariamente el agnosticismo. El más ortodoxo y conservador de los interlocutores, el piadoso Demea, representa muchas veces, con sus opiniones y argumentos, la continuación de otra línea del pensamiento cristiano, a saber, de ese escepticismo que con razón puede llamarse fideísta y halla también sus raíces en la Patrística con Taciano, con Tertuliano y (en cierto sentido) con el apologista Arnobio. Estos, en efecto, no se cansan de menoscabar la razón y en general todas nuestras naturales potencias cognoscitivas, a fin de poder presentar luego la fe como único camino no sólo de la salvación sino también del saber.

Montaigne, Pascal y Charron son, en la Época Moderna, así como Pedro Damiano y Manegoldo de Lautenbach en el Medioevo, los más notables exponentes de esta actitud, que sólo se separa del pirronismo o, por mejor decir, de la Nueva Academia, gracias a la aceptación irracional de lo revelado, esto es, gracias a la fe en la Revelación.

Excluida la necesidad y aun la posibilidad del acto de fe, que no forma parte de los contenidos de la experiencia sensorial (esto es, de las impresiones y de las ideas válidamente derivadas de aquéllas), sólo resta otra vez para Hume el ciceroniano neoadademicismo, que encaja a las mil maravillas en el contexto de las postulaciones noéticas del fenomenismo.

Pero la duda radical de los pirrónicos y más todavía el probabilismo de los neocadémicos está siempre a un paso del irracionalismo. De ahí que, si bien el diálogo no llega a ninguna conclusión categórica respecto a los temas que discute (como tampoco el *De natura deorum* de Cicerón), sin embargo, ya en la primera parte del mismo el escepticismo aparece superado por las urgencias de la vida, y en la décima, al cabo de innumerables disputas, Filo conviene con Demea en concebir la religión como

algo que se funda no en razonamientos filosóficos sino en una necesidad vital del hombre, que busca amparo en su temor a lo desconocido, en su miedo a la muerte y en su angustia ante el más allá (9).

No por nada el autor de *The Varieties of Religious Experience* entronca su pragmatismo con Stuart Mill y con el empirismo inglés en general. Pero la valoración positiva que James hace de la religión, del otro lado del Océano, y del otro lado del siglo XIX, no podemos encontrarla todavía en Hume, que presenció el nacimiento del Imperio británico, que colabora en la fundación de la Economía política, que ve nacer, pleno de esperanza, el mundo del parlamentarismo y de la industria, de las grandes empresas mercantiles y del auge de la técnica, de las ciencias fisiconaturales, de la prensa internacional y del definitivo descubrimiento del planeta. Este hombre no podía tener sino admiración y confianza en la acción del hombre y, por eso, a pesar de sus demoleadoras críticas a dos conceptos básicos de la razón (causa, substancia), de su consecuente renuncia a toda metafísica, de su escepticismo y de su duda, no se refugia aún en la fe o en la experiencia íntima de lo trascendente, sino que considera tales recursos como signos de debilidad y de pereza y concluye por recomendar el trabajo y la acción mundana como eficaces remedios contra el miedo al más allá y la angustia metafísica. Inicia así uno de los cultos más característicos del mundo moderno, el del trabajo por el trabajo, el de la acción por la acción. En Inglaterra no faltarán, por cierto, los apologistas de ese culto que logra su forma literaria más brillante en la novela de aventuras al estilo de Kipling.

En resumen: cuando se trata de Dios, de su naturaleza y de su culto, los argumentos "a priori" carecen de todo valor; los "a posteriori", basados en los principios de causalidad y finalidad, fracasan en la medida en que fracasan los conceptos mismos de causa y de fin. Por consiguiente, no es posible fundar la religión sobre bases puramente racionales. Si recurrimos a lo irracional, esto es, a la

esfera de los sentimientos o emociones, comprobamos que los que traducen alegría, gozo o salud no originan, por lo general, una actitud religiosa. El miedo, en cambio, el terror, la angustia, la melancolía, conducen casi siempre a Dios y a la práctica de la religión. "Lo sagrado" aparece, pues, si no como efecto al menos como constante secuencia de lo más negativo que hay en el hombre. Pero si ello es así, parece concluir más o menos tácita y prudentemente Hume, lo mejor será tratar de sobreponernos a nuestras tendencias religiosas: el hombre ideal es un hombre activo, confiado en sí mismo, amante del saber positivo y de la industria, dedicado al trabajo; un hombre mundano, sociable, laborioso, benévolo, anti-metafísico, cortés; un hombre, en fin, siempre dispuesto a olvidar, como el mismo Hume, sus dudas trascendentes frente a una buena comida o un partido de chaquete.

Verdad es que en algunos pasajes Hume sostiene que la razón nos conduce a afirmar la existencia de Dios como fundamento racional de la naturaleza, pero tal afirmación, que se explica tal vez como una concesión a las arraigadas creencias de la época y como una medida de prudencia, aparece luego eficazmente desmenuzada y de hecho destruida en el curso de la investigación dialógica.

Sin embargo, si el problema del fundamento racional de la religión tiene una respuesta verdaderamente negativa, el agnosticismo deja todavía lugar para otro tipo de investigación: Hume trata de averiguar cómo surgen históricamente los fenómenos religiosos, de determinar con el mismo procedimiento psico-sociológico que usa en todos sus trabajos históricos, cuáles son los procesos y mecanismos mentales que originan en el individuo y en la sociedad el complejo de hechos que se denomina "religión".

Al negar, entonces, la existencia de una "religión natural", surge para él la posibilidad de una *Historia natural de la religión* (10). No sin razón considera Jodl que este trabajo de Hume es "el fruto filosófico más ma-

(5) Cfr. Basil. (P.G. XXIX 668 A); Greg. Nys. (P.G. XLV 732 D, 993 C); Ioh. Chrys. (P. G. XLIV 740 D).

(6) Cfr. Ioh. Chrys. De post. Caini 168.

(7) Cfr. Cavallera-Danielou, *Introduction a Jean Chrysostome: Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris, 1951, p. 31.

(8) Thom. Aquin. *Summa contra gentiles*. X-XXXVI; *Summa Theologiae* 1 q. 12-13

(9) Cfr. L. Farré: *Espíritu de la filosofía inglesa*, Buenos Aires, 1952, pp. 111-112.

(10) Cfr. A. Carlini: *Art. Hume*, en *Enciclopedia filosófica*, Venecia, Roma, 1957, II p. 1142.

duro de su estudios históricos (11). Y aun cuando, al aparecer, nadie le prestó mayor atención, excepto un tal Dr. Hurd que escribió un panfleto arrogante y grosero contra él, según el mismo Hume nos dice (12), hoy podemos considerarla con razón como el primer intento de una historia científica de la religión.

Contra lo que sostenían los deístas de su época (13), más interesados en justificar racionalmente su propia doctrina que en determinar el proceso histórico de las diversas religiones, comienza probando que el politeísmo fue la religión primitiva de la Humanidad. "Es un hecho incontestable que hace aproximadamente 1700 años toda la humanidad era politeísta. Las dudas o el escepticismo de unos pocos filósofos o el monoteísmo, por otra parte no enteramente puro de uno o dos pueblos, no son objeciones dignas de ser consideradas. Observemos el claro testimonio de la historia. En los primeros tiempos de que tenemos noticia encontramos a la humanidad inmersa en el politeísmo. No encontramos señales de ninguna religión más perfecta. Los más antiguos documentos de la raza humana nos dicen, además, que éste era el credo popular y establecido. El norte, el sur, el este y el oeste nos dan testimonios unánimes del mismo hecho. ¿Qué podemos oponer a tan completa evidencia?"

Los datos histórico-etnográficos son interpretados desde un punto de vista psico-sociológico.

La religión no surge de la razón sino de los sentimientos y en especial del miedo a las causas desconocidas de las cosas. El "timor omnes fecit deos" de Petronio, sigue siendo, pues, verdad fundamental para Hume.

El análisis psicológico de los móviles lo lleva a explicar de la siguiente manera el origen de la religiosidad: "Debe necesariamente aceptarse, por cierto, que para impulsar las voluntades de los hombres más allá de los acontecimientos presentes o para obligarlos a inferir algo sobre un poder inteligente e invisible, era

preciso que sintieran alguna pasión que estimulara su pensar y su reflexión, algún motivo que pusiera en marcha sus primeras investigaciones. Pero ¿a qué pasión recurriremos para explicar un efecto de tan enormes consecuencias? No será a la curiosidad especulativa, por cierto, ni al puro amor a la verdad. Este motivo es demasiado sutil para entendimientos groseros. ¿Cómo ha de llevar al hombre a investigar el origen de la naturaleza, tema demasiado grande y complejo para su limitada capacidad? Cabe suponer, por tanto, que ninguna pasión, salvo los sentimientos ordinarios de la vida humana, el ansioso deseo de felicidad, el temor a la miseria futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el hambre y otras necesidades, pudo mover a estos hombres bárbaros. Agitados por esperanzas y temores de tal género, escrutan con temblorosa curiosidad el curso futuro de los hechos e investigan los diversos y contradictorios acontecimientos de la vida humana. Y en este confuso escenario, con ojos aún más confusos y asombrados, comienzan a distinguir los primeros imprecisos rastros de la divinidad".

Recurriendo de nuevo a la observación psicológica explica la tendencia constante de la religión al antropomorfismo: "Existe entre los hombres una tendencia general a concebir a todos los seres según su propia imagen y a atribuir a todos los objetos aquellas cualidades que les son más familiares y de las que tienen más íntima experiencia. Descubrimos caras humanas en la luna, ejércitos en las nubes. Y por una natural inclinación, si ésta no es corregida por la experiencia o la reflexión, atribuímos malicia o bondad a todas las cosas que nos lastiman o nos agradan".

A diferencia de Jenófanes y de los racionalistas modernos, Hume se preocupa, como puede verse, más por explicar el antropomorfismo que por refutarlo y condenarlo, consecuente en esto con su actitud empirista.

El monoteísmo, por otra parte, es un producto secundario y derivado, que surge del politeísmo, ya sea porque uno de los dioses comienza a ser exaltado sobre los demás como rey o soberano, ya porque un pueblo se vincula particularmente a un dios y lo adora de una manera también particular que luego llega a ser ex-

clusiva: "Puede suceder fácilmente, en un pueblo idólatra, que los hombres admitan la existencia de varios dioses finitos y que, no obstante, crean en un dios único a quien veneran y adoran de un modo particular. Suponen entonces que en la distribución del poder y el dominio entre los dioses, su propio pueblo está sujeto a la jurisdicción de esta deidad particular o, reduciendo las cosas a sus similares terrenas, representan a sus similares terrenas, el príncipe o magistrado supremo que, pese a su idéntica naturaleza, gobierna a los demás con la misma autoridad con que un monarca terreno ejerce su poder sobre súbditos y vasallos".

En el origen del monoteísmo encontramos motivos tan poco racionales como en el del politeísmo: el temor de desagradar a una deidad, la tendencia a la adulación, etc. De ahí que aun la forma más racional de religión se alcance por vías no racionales.

Por otra parte, así como el monoteísmo surge del politeísmo, así tiende de continuo a retornar a él, mediante la introducción de intermediarios (ángeles, genios, demonios, santos, etc.) entre el Dios supremo y los hombres. Y tal propensión —dice Hume, siempre pronto a buscar una explicación psicológica de los hechos religiosos— se basa en la necesidad que el hombre siente de dirigirse a un ser cuya naturaleza le sea proporcionada y en el terror que experimenta ante la infinita perfección del Dios único. Pero si el monoteísmo es derivado y secundario con respecto al politeísmo, la religión en su conjunto también lo es con respecto a otras tendencias e instintos del ser humano tales como "el amor propio la atracción de los sexos, el amor por los hijos, la gratitud o el resentimiento". Una prueba de ello consiste, según Hume, en que todas estas tendencias e instintos son absolutamente universales, se dan en todo tiempo y lugar y tienen en cada caso un objeto bien determinado, mientras la religiosidad (o tendencia a la religión) no sólo puede ser fácilmente pervertida sino que también, en ocasiones, su ejercicio parece del todo impedido (en los después llamados "pueblos ateos") y, en todo caso, su objeto varía casi infinitamente, hasta el punto

de que al tratar de religión "jamás dos pueblos y difícilmente dos hombres han coincidido con exactitud en los mismos sentimientos".

Se ve así por qué Hume aún en su radical empirismo propone (más o menos claramente) para la Humanidad un plan ideal en el que la religión debe ser superada y por qué no se abandona ya al irracionalismo.

En el fondo piensa que los instintos primarios y originarios son los que constituyen la moralidad y la sociabilidad, al par que la religiosidad no surge sino de una perversión o, por lo menos, de una degradación de aquéllos. En efecto, la religión no solamente no funda la moralidad sino que, por el contrario, la contradice. Pero la moralidad no puede dejar de constituir una tendencia primaria del ser humano, puesto que sin ella no sería posible la vida en sociedad. Luego, la religión no es sino un enemigo de las bases instintivas de la vida humana.

Esto se prueba, particularmente, considerando la nociva influencia de las religiones sobre la moralidad. Por empezar, para Hume "es un hecho cierto que, en toda religión, por más sublime que sea la definición verbal que brinde de su divinidad, muchos de los fieles, quizás la mayoría, tratarán sin embargo de obtener el favor divino no por la virtud y las buenas costumbres, lo único que puede ser aceptable para un ser perfecto, sino por prácticas frívolas, por un celo inmoderado, por arrebatos de éxtasis o por la creencia en misteriosas y absurdas opiniones".

De esto puede inferirse que la religión no sólo no exige la moral sino que se sobrepone a ella, la asfixia y la absorbe: "Más aún, si pudiéramos suponer, cosa que nunca ha sucedido, que se encontrara una religión popular en la cual se declarara explícitamente que nada puede merecer el favor divino sino la moralidad, si se instituyera un orden sacerdotal para inculcar esta opinión en sermones cotidianos y con todas las artes de la persuasión, aun así, tan inveterados son los prejuicios del pueblo que, a falta de alguna otra superstición, haría consistir lo esencial de la religión en la asistencia misma a estos sermones, antes que en la virtud y en las buenas costumbres".

Pero si la religión no equivale a la

(11) F. Jodl: *Historia de la filosofía moderna*, Buenos Aires, 1951, p. 291.

(12) Cfr. *The life of David Hume Esq. Written by Himself*.

(13) Cfr. Root, op. cit. p. 7.

moral, ni la exige ni la supone como una parte esencial, sino que más bien la excluye, pues lo religioso comienza allí donde lo moral termina, de modo que "los mayores crímenes parecen compatibles, en muchas circunstancias, con una piedad y una devoción supersticiosas", por lo cual "no es suficiente el fervor o la escrupulosidad de las prácticas religiosas para probar la moralidad de un hombre, aun cuando éste las realice de buena fe", no podrá extrañarnos que Hume considere la barbarie y la arbitrariedad como los atributos característicos de la divinidad en todas las religiones populares, esto es, en todas las religiones positivas.

En conjunto, el efecto de la religiosidad en la historia es claramente negativo. A cada momento, tras los hechos históricos aducidos por Hume, escuchamos como un eco lucreciano: *Tantum religio potuit suadere malorum* (14).

Una especial confirmación de esto puede encontrarse en el hecho de que sea precisamente la especie de religión más elaborada y perfecta, esto es, el monoteísmo, la que más atente contra aquellas virtudes como la dignidad, la benevolencia, la tolerancia, etc., que, para Hume, constituyen los elementos de toda moral, mientras la idolatría, esto es, la forma más imperfecta de religión y, por tanto, la que es menos religión y menos se

(14) Lucret. *De rerum natura* I, 101.

aleja de las tendencias humanas originarias, sea en todo caso menos perniciosa o menos contraria a la moralidad.

Es claro que una religión completamente pura y racional escaparía a todo esto. Pero tal religión no es una religión histórica, no ha sido nunca profesada por ningún pueblo ni por ninguna iglesia y sólo ha tenido vigencia, en el mejor de los casos, para algunos individuos aislados, filósofos y moralistas. Por otra parte, en la medida en que existiera, tal religión se reduciría a la moral y perdería todo lo que es específico y característico de la religiosidad.

Puesto que la razón no puede probar nada definitivo respecto a la verdad o falsedad de los sistemas teológicos y su última palabra nos aconseja refugiarnos "gozosamente en las apacibles aunque oscuras regiones de la filosofía", es decir, de la duda, el único criterio que subsiste es el pragmático. Esto nos aconseja, a su vez, teniendo en cuenta los resultados de los diversos sistemas para la vida del hombre y de la sociedad, considerar al politeísmo como menos malo que el monoteísmo y al agnosticismo (esto es, a la filosofía) como más útil que la religión. Duda y suspensión del juicio constituyen así, para Hume, no sólo la actitud teórica más adecuada sino también la actitud práctica más provechosa, de acuerdo con la historia natural de la religión.

(Continuará en el próximo número)

Notas de un lector

Sobre el "Dilema de la Sociedad Organización"

por Pío Ayala

"Dilema de la Sociedad Organización" (Ed. Paidós) es una antología de ensayos de M. M. Ruitenbeek, E. Fromm, K. Jaspers y G. Marcel sobre el tema que su título, pintorescamente incorrecto, enuncia. Ensayos valiosos, algunos en extremo valiosos, pero sólo uno valioso por entero. A todos los demás les falta algo. Sus autores no dejan de ver, aunque no insisten en ello, que la sociedad "organización" supone tales o cuales peligros, pero ninguna llega a ver que ella misma es un peligro. Desde luego, por no ser sociedad. No asoma la sospecha, en ninguno de ellos, de que la sociedad "organización" no es una sociedad. Lo que falta a sus ensayos, ya se ve, no es insignificante. (Hablaré después del único ensayo valioso por entero, el de Fromm, que no se refiere directamente a la sociedad "organización").

El hombre no ha vivido en sociedad (se trata aquí, claro está, como en el libro de que estoy hablando, del hombre occidental) desde hace mucho, muchísimo tiempo; ya se verá cómo y por qué esa sociedad, en su apogeo cuando se alzaron las catedrales de Europa, acabó por desaparecer. Vivía entonces el hombre en comunidad, que es la sociedad a su medida. Y no unía a los hombres de una comunidad, ni a las comunidades entre sí, su fe común solamente: les unía además su trabajo, diverso, pero como común, y sus modos de vivir, también diversos y también como comunes.

A esa convivencia humana, a la que no es cosa de volver, pero que debe recordarse puesta la mirada no en el pasado, sino en el porvenir, empezó a poner fin al maridaje del protestantismo con el capitalismo incipiente, hijo suyo. El precapitalismo anterior, del que el protestantismo protestó, y de aquí acaso su nombre, era insignificante. El padre espiritual del capitalismo ya capitalismo fue Lutero: al dejar éste al hombre entenderse directamente con Dios —tan lejano—, le dejó en libertad de permitírsele todo. No tardó en ser padre del capitalismo de otro modo menos espiritual Calvino, antecesor, por otra parte, con su Estado de Ginebra, del Estado totalitario.

Por lo pronto, el maridaje del protestantismo con el capitalismo dio origen a los Estados, hasta entonces en realidad inexistentes, y los Estados, naturalmente, se enfrentaron con las comunidades. Sólo en la medida en que éstas fueron desapareciendo surgió eso que, desde entonces, se ha llamado sociedad. La Revolución francesa, tan diligente en dar rienda suelta a la burguesía capitalista, acabó con los últimos restos que quedaban de las comunidades. A partir de esa fecha, todo se ha ido encaminando hacia la sociedad "organización" que los autores del libro que comento nos presentan como establecida ya en gran parte del mundo y en camino de establecerse en todo él. Y así, como del maridaje del protestantismo con el capitalismo incipiente resultó la muerte,

aquí rápida, allá lenta, de las comunidades y el establecimiento de la sociedad ya ni sociedad, así ahora del maridaje del capitalismo con el tecnicismo, por una parte, y del marxismo con el tecnicismo, por otra, resulta la sociedad "organización", menos sociedad aún que la que ya ni era sociedad. ¿Por qué los autores de los ensayos que comento que tantas cosas han visto de la sociedad de que hablan, apenas se han asomado a este aspecto suyo, al aspecto por el cual no es, en absoluto, sociedad? Una sociedad es una unión de personas para tales o cuales objetivos. La unión de estas personas con otras, animadas por otros objetivos, es decir, la unión de una comunidad con otra, y la de éstas con otras y otras, forma lo que puede llamarse también sociedad. En la base, siempre, personas. ¿Dónde están las personas en la sociedad organización? ¿Dónde estaban en la sociedad anterior a la sociedad "organización"? ¿Dónde estaban en la que nació poniendo fin a las comunidades? No hay, desde que estas desaparecieron, sociedad. Hay eso que ha ido evolucionando, como si las personas no existieran, hasta llegar a la sociedad "organización", en la que las personas, aunque parezcan existir, no existen. ¿Qué lazo une a nadie con nadie en la sociedad "organización"?

Erich Fromm, en el ensayo a que antes he aludido, juzga para la eternidad, aunque no se refiere directamente a ella, a la sociedad "organización". Podría decirse que indica a los demás autores de la antología lo que éstos no han visto, o no han querido ver (¡cuántas veces no quieren ver los hombres, y entre ellos no pocos de los que cultivan las ciencias, lo que salta a los ojos!). Y se lo indica, sencillamente, en el título de su ensayo. Que es éste: "El hombre no es una cosa". Pues bien: ¿qué es lo que la sociedad "organización" hace del hombre? Ya el capitalismo, desde su aparición, se propuso —admitamos en su favor que inconscientemente— hacer de él una cosa. A partir de la Revolución francesa, va no tan inconscientemente. Y cuando después de ésta vino la revolución industrial, va con toda conciencia. Inútilmente. Ni en la época de su apogeo lo logró por entero. Ahora, casi sin esfuerzo, se le ha venido a las manos. La parte que el marxismo tiene en que se le haya venido a las manos, no es escasa. Como la parte que el humanismo tuvo en la muerte de las comunidades tampoco fue escasa. Tiene que llegar un tiempo en que le quiten al humanismo muchos de los laureles con que indebidamente se adorna. No al humanismo del siglo XIII, tan empapado de la vida que tenía en torno: el posterior, el del Renacimiento, con la mirada vuelta al pasado y desviada de lo que le rodeaba. Actitud de señoritos. No olvido las excepciones, que se reservaban el estudio de las llamadas humanidades. Como ahora. Se llaman humanistas los que estudian humanidades. A los que se ocupan de lo humano —¡tan pocos, tan pocos!— se les llama así por extensión, y teniendo en cuenta lo que es el humanismo para los que estudian humanidades, por error.

Pero dejemos eso, marginal aquí y que exigiría largo espacio, y dejemos también, aunque no es marginal, pero que exigiría asimismo largo, larguísimo espacio, la parte que el marxismo tiene en que se le haya venido a las manos al capitalismo su propósito de hacer del hombre una cosa. Y la parte que corresponde en ello al tecnicismo, que es la más importante. Y que no ha aprovechado solamente el capitalismo;

que ha aprovechado también, y mucho más rápido y totalmente, el marxismo. El hombre ha sido convertido en una cosa en los regímenes capitalistas que quedan aún, gracias a la colaboración con ellos del marxismo y el tecnicismo. En donde el marxismo ha triunfado —lo triunfante en Rusia, para no citar más que a la iniciadora en la marcha, nada tiene que ver con el socialismo ni con el comunismo, pero a pesar de no pocas falsificaciones, es marxismo por entero—, el marxismo y el tecnicismo han logrado ese objetivo fulminantemente.

Alguien ha dicho que no hay que nombrar al mismo tiempo a Marx, un genio, y a Stalin, un gusano. Ese alguien no ha visto que en el genio, fruto podrido, estaba ya el gusano. Asimismo en el genio del capitalismo (palabras de Marx), en el genio del marxismo (palabras de los marxistas) y en el genio del tecnicismo (palabras de capitalistas y marxistas), frutos podridos, estaba ya el gusano que es la sociedad organización, que no se contentará con haber hecho del hombre una cosa, que si este no se sobresalta a tiempo, acabará totalmente con él.

AMIGO LECTOR:

Cada número de RECONSTRUIR que llega a sus manos entraña un esfuerzo económico que día a día se hace más difícil. Como estamos seguros de que usted valora ese esfuerzo y considera, como nosotros, que NUESTRA revista debe proseguir su tarea de esclarecimiento y divulgación de ideas e inquietudes, le pedimos:

Si Ud. NO ES Suscriptor de RECONSTRUIR, Suscríbese hoy mismo

Si Ud. YA ES Suscriptor de RECONSTRUIR, haga uno más

De Gaulle y los gaullistas

Para muchos observadores es inexplicable la victoria aplastante de los gaullistas en las últimas elecciones legislativas, después del movimiento de rebeldía estudiantil y de la ola de grandes huelgas que dieron la impresión de poner en peligro al régimen y a la misma estructura de la sociedad francesa. En ciudades o en regiones donde los partidos de oposición tenían una influencia electoral mayoritaria tradicional, candidatos "paracaidistas", casi desconocidos, pero que gozaron del apoyo oficial de la Unión de Defensa de la República, es decir del partido gaullista, derrotaron a los notables del centro o de la izquierda, demócratas o comunistas.

La explicación es sencilla. No solamente el miedo pánico a una revolución, sistemáticamente explotado por la propaganda gubernamental, tuvo influencia determinante, sino que gran parte de los mismos electores que como obreros o como campesinos habían combatido decididamente la política gaullista en el terreno de sus reivindicaciones económicas propias, y que habían obtenido ciertas ventajas, consideraron que la garantía de su éxito y de la aplicación de los nuevos convenios de salarios, suponía o exigía un gobierno fuerte.

Otra observación: el hecho de que docenas de diputados entraron en el Parlamento no por haber ofrecido un programa político, social, económico o internacional, sino meramente por haber reconocido la autoridad de de Gaulle, significa que muchas de las contradicciones que se manifestaban antes entre la mayoría reducida del gobierno y la oposición, se presentarán ahora en el seno mismo de la mayoría. Se puede ya hablar de corrientes y de fracciones en el grupo parlamentario gaullista.

Pero es preferible analizar más a fondo el fenómeno gaullista. Charles de Gaulle tiene un concepto personal del poder. Considera que lo esencial, para el manejo de la nación, es la orientación de la diplomacia, de las fuerzas armadas y de la policía. La política internacional, la defensa nacional y el orden fueron siempre pa-

ra él terrenos que se reservaba. Lo demás—economía, negocios, servicios públicos—podía ser entregado a colaboradores políticos, o técnicos, siempre que éstos aceptaran la línea general del Presidente. No tenía importancia el carácter liberal, o estatal, o tecnocrático, de la marcha de la "intendencia". De Gaulle no se preocupaba de los detalles, salvo cuando un detalle representaba un factor dentro de su juego de poder. Por ejemplo, cuando se dio cuenta de que el franco francés tenía buena fama internacional, y que el dólar encontraba dificultades, imaginó sin tardar una política monetaria con el objeto de terminar con el papel hegemónico del dólar en el mundo.

Sin embargo, no existe una gran política sin los medios correspondientes. Una potencia no puede ser grande en el plano diplomático y militar, sin disponer de una infraestructura económica sólida y de un ritmo rápido en el desarrollo de su producción. Sin recursos de magnitud mundial, llega pronto el momento en que se debe elegir entre una política de grandeza y el puchero del ciudadano, entre la bomba atómica y las vacaciones pagas, entre el papel de potencia universal y el aumento del salario mínimo. A pesar de tener en Couve de Murville un servidor incondicional, ayer en el Ministerio de Relaciones Exteriores y hoy como jefe de Gobierno, de Gaulle tuvo que escuchar de la boca de su fiel, obediente e impasible "barón" unas cifras pesimistas. El resultado fue que el famoso programa de armamento atómico tuvo que ser diluido en el tiempo, y que el no menos famoso plan de ayuda al Tercer Mundo, especialmente en favor de las ex colonias africanas, padeció de cortes y supresiones poco agradables para los jefes de Estado filofranceses.

En el campo obrero, los aparatos sindicales funcionan desde hace diez años como organizadores del mercado del trabajo. Sus representantes "participan" en una infinidad de comisiones mixtas, comités paritarios y otras discutibles instituciones de estudio sin

La filosofía política de Bakunin*

por el Prof. Bert. F. Hoselitz

El anarquismo filosófico es una doctrina muy antigua. Podríamos afirmar que es tan viejo como la idea de gobierno, aunque sería necesario agregar a esta afirmación una aclaración fundamental. Poseemos textos de más de dos mil años en los que no sólo se describen sociedades humanas sin gobierno, ejército ni leyes restrictivas, sino que también aseguran que este tipo de relaciones sociales es el ideal del género humano. Ovidio describe en hermosas palabras poéticas la utopía anarquista. En el primer volumen de su *Metamorphoses* hace un relato de una edad dorada, sin leyes, en la que los hombres, libres de toda coerción, podían tener las creencias que desearan y procedían con rectitud. Allí no había temor al castigo, ni siquiera sanciones legales respaldadas por códigos escritos; no había masas humilla-

das que miraran aterrorizadas a sus verdugos, y a pesar de no existir jueces se vivía en seguridad. La única diferencia entre la visión del poeta romano y la de los filósofos anarquistas modernos consiste en que aquél colocaba la edad dorada en el comienzo de la historia humana, en tanto que éstos la ponen al final.

* Del libro editado bajo el título de *The political philosophy of Bakunin; Scientific Anarchism* (La filosofía política de Bakunin; Anarquismo científico).

Comprende una selección cuidadosa de escritos de Miguel Bakunin, realizada por el destacado militante anarquista ruso G. P. Maximof. Fue editado en EE.UU. en 1964 por "The Free Press of Glencoe", con una introducción de Rudolf Rocker, escrita en 1953 y un ensayo biográfico sobre Bakunin, de Max Nettlau. El presente trabajo constituye un prefacio escrito por el profesor Bert F. Hoselitz, de la Universidad de Chicago. Traducción de Ricardo H. Soler.

gran poder efectivo, pero no se comportan, en el mejor de los casos, sino como grupos de presión, dentro de un sistema aceptado. En los mismos lugares de trabajo, con algunas excepciones desde luego, las secciones sindicales limitan su papel a la gestión de servicios marginales: comedores, colonias de vacaciones, etcétera. En grandes empresas—como Citroën o Simca—el propio derecho sindical es de difícil aplicación, por ser las direcciones patronales mucho más fuertes que los pocos militantes obreros.

Por otra parte, el fenómeno de la inmigración ha cambiado en parte la composición—y la mentalidad—de los trabajadores. Casi todas las tareas penosas, sucias, subpagadas, "pertenece" hoy día a peones y obreros norteafricanos, portugueses, yugoslavos, turcos. Para los inmigrantes, el hecho de tener trabajo y salario fijo representa una ventaja evidente con respecto a su situación en el país de origen. Pero, salvo en casos críticos, los centenares de miles de trabajadores extranjeros no quieren, y difícilmente pueden, intervenir en la lucha abierta. Para su integración en un movimiento obrero de combate, sería necesario que los sindicatos fueran... de combate.

Un tercer factor que tiene importancia es la relativa, quizá precaria, prosperidad general. El muy pobre proviene de un país miserable. El pobre tiene perspectivas, quizá falsas, de promoción. El más acomodado se interesa esencialmente en mantener el equilibrio de sus finanzas. La integración en una sociedad de abundancia no pasa por la revolución. Lo que no significa que la gente esté satisfecha, ni tampoco que no exista un sentimiento, muy generalizado, de frustración, de dependencia absurda, de no participación efectiva.

En otras palabras, el esfuerzo de lucidez, indispensable para los militantes, que les prohíbe caer en la trampa de las apariencias, no puede traducirse en los hechos, es decir en la acción, sin tomar en cuenta las posibilidades determinadas no solamente por la lucidez, sino esencialmente por la vida diaria, la mentalidad popular, el comportamiento de las grandes máquinas. Es la contradicción permanente que se ofrece a los revolucionarios. Es, sin embargo, la difícil y a veces rica perspectiva del movimiento libertario.

París, 31-8-68.

(S. Parane).

Podemos señalar que Ovidio no es original al manifestar estos sentimientos, pues en sus obras poéticas repite ideas que ya habían sido expresadas durante centurias. George Adler, historiador alemán, publicó en 1899 un exhaustivo y documentado estudio de la historia del socialismo, en el que mostró que el punto de vista de los anarquistas fue sostenido por Zenón (342 al 270 A. C.), el fundador de la filosofía estoica. Sin duda hubo también fuertes sentimientos anarquistas entre muchos de los primeros cristianos; en las doctrinas político religiosas de algunos de ellos, Carpócrates y sus discípulos por ejemplo (siglo II), esta sensibilidad tuvo una posición relevante y a veces predominante. Tales sentimientos siguieron vigentes en algunas de las principales sectas cristianas del medioevo y aun en los tiempos modernos.

Max Nettlau, el infatigable historiador del anarquismo, ha estudiado y enumerado una serie de trabajos producidos en las dos centurias anteriores a la Revolución Francesa que contienen en alta dosis el punto de vista libertario y hasta a veces resultan ser abiertamente anarquistas. Entre los más importantes de ese período se encuentran: "Discours de la servitude volontaire", de Etienne de la Boétie, escrito alrededor de 1550 pero publicado recién en 1577; "Les aventures de Jacques Sadeur dans le decouverte et le voyage de la Terra Australe", de Gabriel de Foigny, aparecido en forma anónima en 1676; algunos ensayos de Diderot y una serie de poemas e historietas de Sylvian Marechal aparecidos dos décadas antes que la Revolución de 1789. Paralelamente, durante el mismo período encontramos la formulación de ideas anarquistas en Inglaterra; tanto allí como en Francia fueron generalmente expresadas por los representantes del ala más radical de la naciente clase media. Estos puntos de vista anarquistas pueden hallarse en los escritos de Winstanley, siendo por demás conocido el hecho de que el joven Burke en su *Justificación de la sociedad natural* da un argumento ingenioso en favor del anarquismo, aunque su intención fue hacer una sátira.

Tanto estos como muchos otros escritos de este primer período poseen una de las dos características que los hacen diferir profundamente de

los posteriores trabajos anarquistas. O son abiertamente utópicos, como por ejemplo los libros de Foigny o Marechal, o son tratados políticos dirigidos contra algún abuso de autoridad de un gobierno o un funcionario que afectaba directamente al escritor o a su grupo, o también intentos de lograr una mayor libertad de acción para ciertos agrupamientos políticos. Contienen con frecuencia argumentos de teoría política, pero en forma incidental, sin que llegue nunca a ser el tema central del trabajo.

Podemos afirmar que como teoría sistemática el anarquismo filosófico comienza en Inglaterra con William Godwin y su *Ensayo sobre la Justicia política*, que apareció en 1793. Tanto el anarquismo de Godwin como el de sus predecesores inmediatos, así como también el de Proudhon unos cincuenta años más tarde, es la teoría política del sector más izquierdista de la pequeña burguesía. En la revolución inglesa de 1688 y en la francesa de 1789 la burguesía rompió el monopolio del poder político que poseían la corona y la aristocracia. Aunque los gobiernos post-revolucionarios estuvieron fuertemente influenciados por la baja nobleza y la burocracia (la que se mantuvo por mucho tiempo como una "nobleza de robo"), las más poderosas y opulentas familias de clase media se fueron asociando gradualmente por vía matrimonial o a través de alianzas políticas con los círculos aristocráticos, integrando el gobierno que se abstuvo de realizar interferencias en los asuntos económicos. Así pues, la alta burguesía vio con buenos ojos estos tipos de gobierno y demandó y obtuvo mayor libertad económica, siéndole útil entonces abolir o quitar poder a las viejas organizaciones gremiales y otras asociaciones protectoras y semimonopólicas que habían llegado a ser un contrapeso para el desarrollo pleno tanto de la pequeña industria como del comercio minorista. A fines del siglo XVIII, el industrial de Inglaterra que tenía pocos obreros ocupados, el pequeño tendero, el pequeño comerciante, formaban una masa de empresarios independientes. A mediados del siglo pasado, en Francia, también habían adquirido este carácter el artesano, el trabajador manual, el granjero que poseía lo suficiente para sustentar a su familia.

Todos estos grupos poseían solamente una pequeña cantidad de capital a su disposición, estando expuestos a los vientos de la competencia sin contar con la protección de alguna corporación u otra organización cooperativa, siendo relegados por lo tanto a un estado de impotencia política. No recibían apoyo del gobierno y todo tipo de legislación que se dictaba estaba destinada a la protección de la gran propiedad, a salvaguardar la gran riqueza acumulada, el mantenimiento del derecho al monopolio por parte de las grandes compañías comerciales; debían soportar una política y una economía dirigidas a mantener privilegios.

Los elementos más moderados de estos grupos intentaron solucionar los problemas a través de reformas parlamentarias; los más radicales siguieron a Paine y más tarde a los Cartistas, pero algunos de los intelectuales más progresistas siguieron el camino de las ideas anarquistas. La distancia entre el anarquismo de Godwin y el liberalismo de algunos de sus contemporáneos no era muy lejana. Básicamente las dos doctrinas provienen de la misma tradición política; ellas estriban en que el anarquismo era la consecuencia más lógica y consistente de las premisas del utilitarismo psicológico (común a ambos sistemas) y su concepción que afirma que la mayor felicidad de todos y la armonía total de las relaciones sociales pueden lograrse solamente si cada ser humano es lo suficientemente libre para perseguir su propio interés. Los liberales adoctrinados por John Locke se basaban en la propiedad como acontecimiento de derecho natural y apoyaban el monopolio del poder político en manos del gobierno para proteger la propiedad y la vida contra los peligros externos e internos. Los anarquistas replicaban que el gobierno protegía la propiedad de los ricos y que esta propiedad era un robo; que suprimiendo el gobierno desaparecerían el latifundio y la gran propiedad industrial, y se crearía así una sociedad igualitaria de pequeños productores económicamente autoeficientes, una sociedad que estaría libre de privilegios, de distinciones clasistas, en la cual el gobierno llegaría a ser algo superfluo, porque la felicidad, la seguridad económica y la libertad personal de cada uno podrían ser salvaguardados sin necesidad de la intervención gubernamental.

¿Cómo y por qué el anarquismo llegó a estar abiertamente vinculado, a mediados del siglo pasado, con el socialismo, filosofía política que llenaba las aspiraciones de un estrato social diferente y que atrajo a hombres tan distintos? No es necesario reiterar que las relaciones entre anarquistas y socialistas nunca fueron muy felices. A pesar de los conflictos, incriminaciones mutuas y hechos violentos, anarquistas y socialistas lucharon juntos en muy diversas oportunidades, tanto que a fines del siglo XIX se señalaba al anarquismo como el ala más radical del socialismo. La razón para la abierta colaboración entre socialistas y anarquistas no debe buscarse en la similitud de sus doctrinas, sino en la estrategia revolucionaria común a ambos.

La filosofía política de Godwin y Proudhon expresaba, como ya dijimos, las aspiraciones de una parte de la pequeña burguesía. Con la consolidación del capitalismo en el centro y oeste de Europa durante la pasada centuria, la lenta extensión del sufragio, el retroceso del *laissez-faire* incondicional y la adopción por parte del Estado de mayores responsabilidades para con sus ciudadanos, la mayor parte de la clase media se constituyó en apoyo del orden político existente, y el anarquismo llegó a convertirse en una filosofía sostenida solamente por un pequeño grupo marginal de intelectuales. Este proceso tuvo como resultado que la teoría anarquista se difundiera mucho y al mismo tiempo llegara a ser más extrema de lo que había sido antes. En vez de escribir gruesos tomos como lo habían hecho Godwin y Proudhon, los anarquistas comenzaron a escribir tratados, panfletos, periódicos y artículos para revistas, encarando asuntos de actualidad, controversias personales o de grupo y problemas de táctica revolucionaria. Los frecuentes escritos fragmentarios de Bakunin, la gran cantidad de manifiestos, proclamas y cartas abiertas eran típicas de las publicaciones anarquistas de la época y no una peculiaridad del propio Bakunin. Lo que se necesitaba en ese momento para que la teoría anarquista no cayera fuera de la realidad, era la aparición de un gran teórico, o de una personalidad dinámica y vigorosa que pudiera, por la pura apelación a sus convicciones, reunir los dis-

persos fragmentos del movimiento. Este papel fue desempeñado por Bakunin. Aunque no fue un teórico del nivel de Marx, fue superior a éste tanto por sus convicciones como por la fuerza con que las expresó.

La importancia de Bakunin para los estudiosos de filosofía política radica en la posición crucial que sus trabajos ocupan en la literatura libertaria. A pesar de sus confusiones frecuentes y visibles de las contradicciones internas de sus escritos y del carácter fragmentario de la mayor parte de sus libros, debemos ver en Bakunin al más importante filósofo político del anarquismo. Por circunstancias de nacimiento, tanto en lo referente a la época como al lugar, recibió influencias por sus contactos con el eslavofiliismo, el hegelianismo, el marxismo y el proudhonismo; debido además a su temperamento inquieto y romántico, Bakunin es un hombre que se encuentra ubicado en la encrucijada de varias corrientes intelectuales, ocupando una posición en la historia del anarquismo que termina con una época y comienza otra. No hay rastros en los trabajos de Bakunin del sentido común de Godwin, de la dialéctica de Proudhon, ni de la prolíja exposición de Max Stirner. Ha desaparecido el anarquismo como teoría de especulación política y ha renacido como teoría de la acción política. Bakunin no se conforma con puntualizar los males de un modo de vida y con describir la forma de organizar el trabajo en una sociedad libertaria; predica la revolución, participa en actividades revolucionarias, conspira, arenga, hace propaganda, crea e impulsa grupos de acción, participa en todo movimiento social grande o pequeño, sea promisorio o esté destinado al fracaso. El tipo de revuelta que más estimaba Bakunin era la turbulenta *Pugachevchina*, que llevaba a las ingobernables masas campesinas del sorprendido fin de siglo a saquear y destruir las campiñas, probando su incapacidad para construir una nueva y mejor sociedad.

Aunque Bakunin no fue miembro de ninguno de los grupos nihilistas rusos o de otro país, su participación incondicional en la destrucción revolucionaria del orden existente inspiró a los hombres y mujeres jó-

venes que creían en la eficacia de la propaganda por la acción.

Con Bakunin aparecen dos nuevas tendencias en el anarquismo teórico. La doctrina evoluciona de la especulación abstracta sobre el uso y abuso del poder político hacia una teoría de la acción política. Simultáneamente, el anarquismo dejó de ser una filosofía política del sector extremo de la pequeña burguesía y se convirtió en una doctrina política que replegó a sus adherentes entre los trabajadores, y más aún entre el lumpen-proletariado, aunque sus cuadros dirigentes fueran integrados por intelectuales. Sin Bakunin sería inconcebible el sindicalismo anarquista, tal como existió en España durante tanto tiempo y con una actividad tan notoria. Sin Bakunin probablemente Europa no hubiera tenido un movimiento anarquista organizado, tal como se hizo sentir en Italia, Francia y Suiza en las tres décadas anteriores a la primera guerra mundial. Fue además el talento de Bakunin y su imaginación, lo que estableció una escuela de actividad insurreccional que tuvo una importante influencia en la política de Lenin".

El papel de Bakunin en la tradición anarquista debe relacionarse con la fundación de un nuevo partido político cuyo programa era hacer desaparecer todos los partidos y todos los políticos, y también con la formulación de ese nuevo programa partidario y sus fundamentos filosóficos y políticos. Esto no es un mérito en sí mismo, si no se lo vincula a la peculiar constelación de los movimientos intelectuales y políticos que influyeron sobre Bakunin, cuya contribución a la teoría política debe ser de especial interés para los estudiosos de la historia de las ideas políticas y sociales. En el núcleo del pensamiento político de Bakunin aparecen dos problemas que han sido materia de debate fundamental: el de la libertad y el de la violencia. El primero siempre fue el asunto fundamental del anarquismo filosófico, para el cual la libertad es inherente al ser humano; el segundo fue agregado por Bakunin. Lo original de su contribución radica en la formulación coherente de ambos temas en una unidad consistente.

Por desgracia, el pensamiento de Bakunin ha recibido muy poca atención hasta hace muy poco, en los

Estados Unidos. Por ejemplo, el difundido trabajo de Jorge H. Sabine "Historia de la teoría política" menciona sólo una vez a Bakunin, sin hacer ningún comentario acerca de sus puntos de vista, colocándolo sólo como un precursor del sindicalismo. Muy pocos son los escritos originales de Bakunin que se han traducido al inglés, y por lo tanto sus opiniones, expresadas en sus propias palabras, son escasamente conocidas para aquellos que no leen lenguas extranjeras. Además, las ediciones de los trabajos de Bakunin publicados en ruso, francés, alemán o español son difíciles de conseguir, siendo por otra parte pobres e incompletas las selecciones de sus obras que poseen la mayoría de las bibliotecas norteamericanas.

La razón de esta negligencia de no publicar los trabajos de tan importante pensador en ediciones americanas puede atribuirse a varias causas. Por un lado, la mala reputación que el anarquismo ha tenido en los Estados Unidos, lo que está relacionado con la creencia de que los anarquistas son criminales, o por lo menos lunáticos; parecía incorrecto poner ante los lectores los trabajos de un hombre que era comúnmente considerado como uno de los más destacados intelectuales de esta "locura política". Pero hemos visto que el anarquismo no se originó en Bakunin, sino que ha tenido una larga y distinguida historia, y que algunos de sus caminos —la cuestión de la libertad humana, el postulado de la moral basada en la responsabilidad de cada uno, el derecho de usar la violencia contra la tiranía— están en la tradición cristiana y anglosajona más radical, que han tenido una fuerte influencia en el pensamiento político de EE. UU.

Una segunda razón a ese gran desconocimiento de los trabajos de Bakunin en inglés, ha sido la persistencia de una estimación parcial de la historia de su conflicto con Marx, que tuvo características legendarias debido a los seguidores y discípulos de este último. Este incidente, la lucha por controlar la Asociación Internacional de Trabajadores, es probablemente el episodio más famoso de la vida de Bakunin. Por desgracia, no hay un solo estudio objetivo de este conflicto. Los seguidores de Marx han imputado a veces las más

siniestras intenciones a Bakunin, en tanto los seguidores de éste, en especial James Guillaume, han sido inspirados por tanto odio contra Marx que sus descripciones del conflicto deben ser dejadas de lado por su obvia tendencia. La mejor y más destacable historia de las relaciones de Bakunin con Marx, que ha llegado a mis manos, es el relato hecho por E. H. Carr en su biografía sobre Bakunin. No es necesario repetir ese relato aquí. En esencia la disputa entre Bakunin y Marx fue por el control de una organización que tenía ramificaciones internacionales, pues ambos creían que la misma llegaría a tener una fuerte influencia sobre grandes masas de trabajadores. Como la organización debía tener un programa claro y terminante, la lucha se entabló en términos violentos y haciendo uso de todas las armas ideológicas a disposición de cada bando. Hubo denuncias y contra-denuncias, acusaciones al carácter del oponente y alegatos sobre la pureza de motivos del propio, siendo las expresiones de uno y otro irritadas, sarcásticas y violentas. El conflicto fue injurioso de ambas partes y dejó un gran odio, mucha suspicacia y una mala sensación general. Bakunin fue derrotado, pero como sabemos la victoria de Marx fue una victoria a lo Pirro. El conflicto entre ambos gigantes destruyó la Internacional. La venganza póstuma del movimiento marxista, que estuvo mejor organizado que los seguidores de Bakunin, fue el intento de condenar a Bakunin al olvido. Esto fue inclusive una distorsión del modo de pensar del mismo Marx, puesto que este continuó leyendo los escritos de Bakunin, aun después de la ruptura; por las notas marginales que Marx hizo en el manuscrito de "Estatismo y Anarquía" y que fueron publicadas por Ryazanoff en el segundo volumen (1926) de *Letopisi Markisma*, podemos llegar a la conclusión de que muchas de las ideas de Bakunin ejercieron una influencia profunda y duradera en Marx.

La tercera razón de la negligencia señalada, debe adjudicarse al propio Bakunin. Como ya dijimos, la mayoría de sus trabajos son fragmentarios o tratan problemas políticos del momento o disputas entre facciones. El lector de estos trabajos se encuentra generalmente ante una pieza incom-

pleta y para poder apreciarlos debidamente debe familiarizarse con un conjunto de detalles históricos de los partidos de izquierda y de los movimientos sociales del siglo XIX. Los lectores potenciales de Bakunin pueden hallar ayuda desde 1937 en la voluminosa biografía de Edward H. Carr. Pero el trabajo de Carr es muy limitado, pues describe casi exclusivamente la vida de Bakunin sin hablar prácticamente de sus ideas. La intención de Carr no fue escribir una biografía intelectual de Bakunin, lo que se comprueba claramente por su falta de mención de "Estatismo y Anarquía", un libro que ha sido juzgado por muchos como la obra más importante y madura de Bakunin.

Por todas estas razones es muy deseable dejar exponer al propio Bakunin. Pero una publicación en inglés de una selección comprensiva de sus obras completas, presentaría dificultades insalvables. Ni siquiera una serie numerosa de volúmenes puede hacernos conocer la totalidad de los escritos de Bakunin, impracticable en la realidad aunque lo deseemos desde un punto de vista erudito, y que probablemente demoraría décadas si se llevara adelante. Por suerte estas dificultades pueden ser salvadas gracias a la accesible compilación y presentación sistemática de los extractos de los trabajos de Bakunin realizados por Maximoff que ofrecemos en este volumen. Así pues, las ideas de Bakunin aparecen en una forma mucho más sistemática y lógicamente consistente de lo que él mismo las expuso. Las ventajas de este ordenamiento son obvias, pues además de ahorrar mucho espacio, no sólo nos da el sentido general del pensamiento bakuniniano, sino también su fundamentación completa. Creemos que este trabajo ofrece finalmente una buena caracterización de las ideas de un pensador político fundamental de la pasada centuria,

presentando a una de las tres o cuatro figuras cumbres del anarquismo filosófico.

Hay además una tercera razón para considerar vigentes a los escritos de Bakunin. El Estado centralizado y burocrático está creciendo en forma incesante. En la órbita soviética, toda libertad individual, aun en los periodos más "democráticos" ha tenido por lo general una existencia muy fugaz, y no se conocen periodos de supresión de esta libertad tan violentos como los actuales. En los países del oeste la libertad política está siendo atacada constantemente por numerosos sectores y las masas, en lugar de rebelarse contra esta situación, parecen permanecer cada vez más inertes, con sus gustos, sus puntos de vista y hasta sus emociones standarizados. Los caminos están abiertos a los demagogos y charlatanes; aunque no toda la gente puede caer en el atontamiento permanente, aparentemente mucha fue atontada por bastante tiempo. El Estado policiaco de Stalin, por un lado, y la creciente apatía política de grandes sectores de pueblo por otra, han impulsado fuertemente a algunos hombres para reflexionar acerca del pensamiento político de occidente. El significado de la libertad y las formas y límites de la violencia política son problemas que inquietan a un buen número de las mentalidades más lúcidas de nuestra época, tal como ocurrió en tiempos de La Boétie, Diderot, Junius y Bakunin. En semejante situación, los hombres buscan inspiración o confirmación para su propio pensamiento en los trabajos de autores que se han enfrentado con los mismos o similares problemas. Las sorprendentes y a veces brillantes visiones de Bakunin presentadas en este volumen deben ser una fuente fructífera de nuevas ideas para la clarificación de los grandes problemas que giran en torno a la libertad y el poder.

Panorama artístico y literario

CINE

Frustración de una esperanza

El "nuevo orden" que rige en Checoslovaquia —en realidad, el viejo sistema stalinista del terror— sepultó innumerables esperanzas de la nueva generación intelectual checa, que pugna por una cultura exenta de dogmatismo y liberada de los rígidos moldes señalados por el Estado o por el partido.

Indudablemente, muchas y funestas serán las consecuencias del avasallamiento, pero quizás una de las más graves en el terreno artístico sea la frustración de un movimiento cinematográfico que, en los últimos tiempos, había brindado elocuentes pruebas de independencia estética unida a una capacidad artesanal digna del mayor encomio. Tampoco es arriesgado suponer que entre las causas de la invasión, este espíritu renovador que venía demostrando el cine checo no debe ser la de menor importancia.

Lo cierto es que una pléyade de jóvenes realizadores se había desembarazado de las férreas pautas del realismo socialista y optado por un camino más original y, a la vez, más riesgoso. Es así como los tabúes más arraigados en la moral comunista fueron cediendo ante la creatividad de los nuevos cineastas, que incluso no vacilaron en apuntar agudas críticas al sistema. Pero el mayor "pecado" es que lo hicieron con un lenguaje cinematográfico de impecable calidad, válido universalmente y, por ende, con mayor poder de penetración. Prueba de ello es el éxito que acompañó en todo el mundo a las últimas obras de la cinematografía checoslovaca y, también, los numerosos premios conquistados en importantes certámenes internacionales.

Cuando se vio en Buenos Aires *Un día, un gato*, de Jasny, pocos podían convencerse de que esa obra maestra de la imaginación, donde el absurdo y la poesía se dan la mano, provenía de un país que no se destacaba pre-

cisamente por su tradición cinematográfica. Luego ya nadie se extrañaría: *La tienda de la Calle Mayor* (ver número 46), de Kadar y Klos, constituyó una muestra de talento al elaborar con escasos elementos una alegoría acerca de cómo se derrumba el mito del héroe por medio de la ternura. Después vinieron *Que viva la República*, de Karel Kachyna, y *Marketa Lazarova*, de Frantisek Vlácil, que al hurgar en los vericuetos de la vida cotidiana enfilaron sus dardos hacia el régimen.

Por fin, en 1968, en el año del atropello bolchevique, conocimos otras dos obras maestras: *Trenes rigurosamente vigilados*, de Jiri Menzel, y *Los amores de una rubia*, de Milos Forman. Ambos tienen el común denominador de la observación psicológica, del desenfado, de la ironía, pero, sobre todo, de un aliento poético cautivante.

Estos son sólo algunos títulos, tal vez los más conocidos, de este cine joven, vital, renovador, que inclusive estaba señalando el camino a los países con añeja tradición cinematográfica. Hoy, todo parecería perdido por obra de los tanques y la mordaza. No obstante, preferimos creer que el fermento que indudablemente ha quedado hará retroceder a los tanques, demostrando a los nuevos gendarmes la imposibilidad de regimentar la creación artística.

Daniel Bazán

LIBROS

El mitólogo entusiasta

CONSIDERACIONES SOBRE LA HISTORIA ACTUAL, por C. G. Jung; ediciones Guadarrama, Madrid, 1968, 162 páginas.

Carl Gustav Jung nació en Kesswil, en el cantón suizo de Turingia, el 26 de julio de 1875. Estudió medicina en Basilea y en 1900 inició su carrera de psiquiatra en Zurich. En 1907 se en-

trevisió con Freud, cuyas teorías compartía entonces. Seis años más tarde, ya en posesión de la mayor parte de sus propias ideas, y con la experiencia de la personalidad dogmática del creador del psicoanálisis, rompía con Freud. Desde entonces —consecuencia natural de su teoría del inconsciente colectivo—, Jung se esforzó denodadamente por alcanzar una cultura universal. De ello dependía la posibilidad de interpretar la compleja simbología que presentaban los sueños de sus pacientes. Se constituyó, así, en uno de los más grandes conocedores de la alquimia, las antiguas civilizaciones y la psicología de los pueblos primitivos. Jung murió en junio de 1961 a la edad de 86 años.

En el prólogo del libro que comentamos el autor dice: "Una situación, trastornada en sumo grado, como la nuestra, con sus pasiones políticas revueltas, con revoluciones estatales que rayan en el caos y con una ideología sacudida en sus cimientos, ejerce un influjo tan poderoso en el proceso anímico del individuo que el médico no puede por menos de prestar una creciente atención a los efectos de las actuales circunstancias en el alma individual". Resultado de esta preocupación son los trabajos aquí reunidos, publicados entre los años 1936 y 1945. Se refieren predominantemente, por obvias razones, a Alemania. En "Wotan" (1936) traza un paralelo entre este antiguo dios ("de la tormenta y la embriaguez, infatigable caminante, agitador, que tan pronto aquí como allí provoca contienda o ejerce un poder mágico, ligado a todos los secretos de oculta naturaleza") y la tormenta psíquica y sociopolítica que sacudió a Alemania durante el régimen nacionalsocialista. Por ese tiempo (1938), el conde Gonzagué de Reynold, también suizo, habla de un "fondo primitivo" que, aunque no esgrime el símbolo de Wotan, corresponde a sus determinaciones psicológicas. Por otra parte, a partir de 1890 hubo en Alemania y Austria miembros del pangermanismo que se dedicaron a restaurar el culto de Wotan.

En 1945, cuando da a publicidad "Después de la catástrofe", no abandona el esclarecimiento a nivel psi-

cológico, pero se ve forzado (parece que fue acusado —falsamente— de establecer una psicología aria y una psicología semítica; también, de no oponerse abiertamente al NS. Quizás la inhumana curiosidad del sicólogo lo coaccionara) a entonar un mea culpa por Europa y a esgrimir la reducción por el ridículo (recurso periodístico) de las figuras representativas del régimen. Hitler, "un espantapájaros psíquico, con el brazo extendido como una escoba"; Goering, "engañabobos cándido"; Goebbels, "literato de café, tarado y marcado por la naturaleza y fullero". Inclusive se revuelve contra Fausto y Zaratustra (figuras que hasta el fin de su vida lo preocuparían profundamente. Escribe en sus memorias [Recuerdos, sueños, pensamientos]: Fausto II es algo más que un ensayo literario. Es un eslabón en la *Aurea Catena*, que desde los inicios de la alquimia filosófica y del gnosticismo hasta el Zaratustra de Nietzsche —casi siempre impopular, ambiguo y peligroso— representa un viaje de exploración hacia el otro polo del mundo". Y notemos, también; que en ese libro se autoadjudica la misión de continuador de la *Catena*, y aun mucho más, la de ser el primero que la transita hasta sus orígenes históricos, psicológicos y metafísicos) como expresiones de la discordia y la neurosis del alemán. Llega hasta el extremo de utilizar la locura de Nietzsche como símbolo de la suerte del alemán.

Que sus declaraciones fueron forzadas por las circunstancias se deduce de su propia confesión ("Después de la catástrofe"): "Jamás un artículo me ha costado tanto esfuerzo moral y humano". Por lo demás, es de interés notar que las teorías fundamentales del NS, inclusive del pangermanismo, no son el producto de mentes alemanas. Gobineau (1816-1882), francés. Su "Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas" establece las teorías aria y antisemita. Pictet (1799-1875), ginebrino. Intentó reconstituir mediante la paleontología lingüística (de la que fue fundador) la civilización de los arios antes de su dispersión por Asia y Europa. Vacher de Lapouge, francés. En "El ario y su función social" (1889) pretende demostrar que el verdadero

ario es el nórdico. Huston Steward Chamberlain (1865-1927), inglés. En "Génesis del siglo XIX" enlazó la teoría aria con el nacionalsocialismo. A la concepción biológica de la raza (Gobineau) le superpuso un sentido psicológico-moral: "es necesario poseer su raza en la conciencia". Así, Miguel Angel, Dante, etc., serían germanos. Günther de Jena y Rosemberg terminan naturalmente por adecuar todas aquellas teorías al NS. Esta mínima compulsión histórica de los antecedentes del NS proyecta una luz diferente (a la meramente psicológica de Jung) sobre el problema: Wotan despierta en Alemania, pero las trompetas sonaron fuera de sus fronteras.

Nos pareció de mayor interés extendernos sobre este punto, pues se trata del núcleo del libro. Por lo demás, vuelve sobre conceptos que ocuparon toda su vida: individuo, personalidad, masa, Estado, autoridad. Su teoría de "el mismo" como el proceso de individuación, y su relación con el *Tat wam asi* de la tradición hindú. La objeción es: en Jung, individuación equivale a universalización de la conciencia (ecos bien claros de la teoría del genio [Goethe, Novalis, Schelling, Schopenhauer, Weininger, etc.]), en tanto que aquel concepto significa, en el pensamiento de la India, la traslación del yo a lo universal y la activación de otro nivel de la mente, el supraconsciente. Se trata, como simbólicamente afirman, de un nuevo nacimiento y no de una ampliación del individuo consciente.

Hay que reconocer que las teorías de Jung se prestan a una ramificación infinita. Es, posiblemente, el psicólogo más notable del siglo, y que los grandes poetas sean profundamente impresionados por sus ideas evidencia su riqueza y su vitalidad. A medida que ellas entren en la existencia psíquica de la humanidad darán nacimiento a una nueva mitología universal: los arquetipos no son más que el reverso de los mitos. Una frase del libro que comentamos nos servirá de epílogo: "El que algo no provenga de afuera, y sea, con todo, verdad, apenas se le ha ocurrido hasta ahora a la humanidad de nuestro tiempo".

Ricardo Egles

POESIA

No sólo para bailar

HOMERO MANZI: *Antología. Editorial Brújula. Brevariarios de Información Literaria, Buenos Aires, 1968.*

Esta imprescindible antología de Homero Manzi fue prologada y seleccionada por Horacio Salas. En el prólogo se describen los rasgos biográficos del poeta, sus primeras armas literarias y su formación poética. Posteriormente analiza la participación de Manzi en la política estudiantil y nacional, su pasado radical, su intervención en el movimiento antialvearista dentro del radicalismo que se denominó FORJA. Finalmente realiza un análisis sobre la obra poética del autor, que compara con la de los más importantes letristas de tango, entre los que figuran Esteban Celedonio Flores y Enrique Santos Discépolo. La descripción de la actitud poética de acercamiento a las masas es paralela al acercamiento que realiza como intelectual de clase media a ese mismo pueblo.

En su obra poética aparecen los motivos claves de su vida, su fervor por la amistad, su pasión por el tango y su constante preocupación histórica. Destaca además la influencia ejercida en su obra por la poesía de Carriego, con la diferencia de que Manzi canta a un pasado ya sin vuelta, en cambio en Carriego los hechos son presentes a su obra. Podemos afirmar que la mejor caracterización de Manzi fue dada por otro grande del tango, Enrique Santos Discépolo, cuando afirma que es "el cantor de las cosas que se fueron". Termina el prólogo de Salas relatando el paso del autor de *Malena* por las tablas y la cinematografía argentinas.

Finalmente aparece la antología, comenzando con sus poemas, la mayoría de ellos inéditos. Allí están los temas que serán después asumidos en sus tangos y milongas. Cierran el libro las milongas y tangos de Homero Manzi, que no necesitan ser presentados y cuya calidad poética no es de ningún modo discutida en la actuali-

dad. Recordemos solamente algunos de sus títulos, que constituyen de por sí la mejor presentación del libro: *Barrio de tango*, *¡Che bandoneón!*, *El último organito*, *Malena*, *Negra María*, *Sur* y *Viejo Ciego*.

No sólo es un placer estético leer poesías de Manzi, sino que además es importante leer los tangos y milongas de Manzi, llenando así las deficiencias que deja la tradición oral y las frecuentes deformaciones de letras a que se sujeta la repetición de los tangos sin atender a su contenido poético.

Ricardo H. Soler

DISCOS

La felicidad

SINFONIA Nº 1, en Si bemol ("Primavera"), Op. 38, y MANFREDO (obertura), de Roberto Schumann, por la New Philharmonia Orchestra conducida por Otto Klemperer. (Angel LPC/SLOC 12287)

Cuando se habla del romanticismo en la música surge inmediatamente el nombre de quien fuera quizá su mayor representante. Nos referimos a Roberto Alejandro Schumann, que junto con Schubert, Chopin y Mendelson dio un impulso formidable a ese movimiento que se proyectó hasta los albores del siglo XIX.

Schumann nació en Zwickau (Sajonia) en 1810 y murió en Bonn en 1856. A pesar de su breve existencia dejó una obra que, si bien no muy extensa, sigue cautivando a los públicos de todo el mundo. Su *Concierto en La menor*, para piano y orquesta, permanece inmutable como modelo del género, y sus obras para piano figuran en casi todos los recitales junto a las de su admirado Chopin. Son precisamente las composiciones para este instrumento y los *lieder* para diversas voces donde Schumann ha volcado lo mejor de su genio: entre las primeras se encuentran el famoso *Carnaval*, op. 9; *Papillons*, op. 2; *Las Danzas de la Liga de David*, op. 6; *Kreiseriana*, op. 16; las *Novelletes*, op. 21; el *Carnaval de Viena*, op. 26, y la *Fantasia en Do mayor*. Entre las segundas hasta recordar su célebre ciclo de canciones *Amores de poeta*.

Es quizá la fama que alcanzaron las composiciones breves la que eclipsó la obra sinfónica de Schumann, que aunque no tiene la perfección de aquéllas,

no deja de ser importante y digna de consideración. La más conocida de sus cuatro sinfonías es la Nº 3, llamada *Renana*, compuesta en 1850. La Nº 1, llamada "Primavera", fue compuesta varios años antes, en 1841, y a pesar de no haber logrado aún el total dominio del género, Schumann vuelca en ella el rico caudal de su imaginación, al punto de alcanzar momentos que luego no superaría. La explicación hay que hallarla en el hecho de que para esa época el músico atravesaba uno de los momentos más felices de su vida: el reciente matrimonio con su adorada Clara Wieck —eximia pianista—, luego de vencer la oposición del padre de ésta, un renombrado profesor de música.

Esa plenitud de dicha que lo embargaba hizo que el compositor escribiera a su amigo Spohr durante el breve período en que compuso la obra —la primavera de 1841— diciéndole que sentía en sí "la fogsidad y la felicidad" que irradiaba la estación.

La sinfonía "Primavera" fue estrenada en marzo de ese mismo año, con la dirección de Félix Mendelssohn, alcanzando escaso éxito.

Schumann fue un espíritu abierto a todas las inquietudes de su época. Estudiante de leyes, carrera elegida por sus padres, abandonó sus estudios sin dejar de preocuparse por la lectura de los clásicos y, sobre todo, de los románticos alemanes —Hoffman, principalmente—, cuyas obras inspiraron muchas de sus composiciones.

Esa vida tumultuosa terminaría en la soledad de un asilo de alienados, donde murió a los 46 años.

Como acople del disco que comentamos figura *Manfredo*, un verdadero poema sinfónico que Schumann denominó modestamente obertura. Basado en la obra de Lord Byron fue compuesto en 1849 y demuestra que el músico ya había alcanzado para esa época el pleno dominio de la técnica orquestal.

La versión de las obras que nos brinda Otto Klemperer es pulcra, refinada, respetuosa de la partitura al punto que por momentos parece contenida, como si el director quisiera que la música diga por sí misma sin apelar a todos los recursos de que es capaz una orquesta como la New Philharmonia. Ello se hace más evidente en el segundo movimiento —*Larghetto*—, que, a nuestro juicio, está traducido mucho más lentamente de lo que el clima de la obra requiere.

Dardo Batuecas

Antología

Libertad y liberación *

por René Furth

Porque hace de la libertad su tema central, su núcleo, porque define la realidad humana por la libertad, la filosofía anarquista se llama precisamente libertaria. Sin duda, ni la reflexión sobre la libertad ni la voluntad de liberación son una exclusividad del anarquismo. Su filosofía se inscribe en una larga evolución cultural, en una dramática sucesión de luchas. Lo que fundamenta su originalidad es seguir hasta el fin la lógica de la libertad, es afirmar que en ningún plano se llega efectivamente a la libertad a través de su negación "provisoria" o de su abdicación.

¿No resulta contradictoria sostener simultáneamente que el hombre es libre y que debe buscar vías que conducen efectivamente a la libertad? Si fuera libre, ¿tendría el hombre necesidad de liberarse? Plantear de este modo la cuestión, es no tener en cuenta las condiciones de la libertad. El hombre puede realizar concretamente su libertad porque ella es la característica esencial de su ser, puede liberarse porque es libre.

LA LIBERTAD Y LOS DETERMINISMOS

Tal afirmación está, implícita o explícita, en la base de toda doctrina que se propone organizar la vida individual y colectiva en función de la libertad. Encontramos en ella la "elección" ya cuestionada: la afirmación de la libertad no es susceptible de ninguna verificación ni de ninguna invalidación de orden científico. El conocimiento científico está fundado en el principio del determinismo, en la investigación de relaciones necesarias y universalmente válidas entre los hechos. En tanto que ser natural, el hombre está sometido a los determinismos físico-químicos y biológicos. Su originalidad consiste en escapar a la esfera de la animalidad, en llegar poco a poco a conocer y dominar los determinismos naturales.

Como especie animal, la del hombre apareció dotada de menos medios de defensa y de adaptación que las otras especies. Desprovista de instintos rígidos que adoptarían según esquemas inmutables su comportamiento al mundo, la especie humana está forzada a crear los medios de su supervivencia. Este estado incompleto ha obligado al hombre a cumplir el pasaje decisivo hacia su humanidad. Observar retrospectivamente su situación, prever conductos que organicen el espacio y el tiempo, recopilar las experiencias pasadas para preparar el porvenir, tales son las reglas de la conciencia humana.

En el desarrollo de la conciencia y de la memoria, en el progreso de los conocimientos y de los medios de acción, se ha formado una

* Abril de 1968.

* De "Formes et tendances de l'anarchisme", París, 1967.

especie sin parangón con los otros seres vivientes. La conciencia releva al instinto, inventa soluciones que pueden ser fuentes de éxito o de fracaso.

Existe, en el núcleo de la realidad humana, algo así como una falla, un vacío a llenar; de ello surge la conciencia constreñida a efectuar los ajustes, a ligar los circuitos, a decidir una elección tras otra.

Es a partir de allí que se define la especificidad humana. No se trata de indeterminación, pues los determinismos no se encuentran de ningún modo anulados, sino que, al contrario, nuevos determinismos psicológicos y sociológicos vienen a estructurar al mundo humano. Vale más hablar aquí de autodeterminación o de sobredeterminación; a los determinismos, el hombre agrega los determinismos de sus proyectos, de sus creaciones. Los proyectos humanos se apoyan en los determinismos que dan consistencia a la acción. La libertad utiliza los determinismos que condicionan su situación.

Toda ciencia aísla un aspecto fragmentario de la realidad humana. Para descubrir todo lo del hombre, para rendir cuenta del surgimiento y de los progresos de la conciencia, para comprender la invención y la creación, la reflexión filosófica a su vez elige sus hipótesis directrices, controladas por el razonamiento y por la experiencia de toda una vida.

La idea de la libertad es una de esas hipótesis, y puesto que se construye en torno a ella, el anarquismo es también una filosofía.

LA ACCION Y LOS VALORES

La filosofía no se conforma con interpretar la relación del hombre con el mundo, el devenir humano, sino que busca orientar ese devenir, transformar el mundo, cambiar la vida. El conocimiento científico precisa las condiciones de la acción, no sus fines. Puede medir la eficacia, no el valor humano de una acción. Y la eficacia, últimamente, se evalúa en función de un objetivo a alcanzar. Entre las empresas posibles, corresponde al hombre elegir, a su riesgo y peligro, aquella que responde a la idea que se hace de una vida admisible, de un devenir humano que tiene un sentido.

La elección fundamental que constituye una filosofía tiene consecuencias prácticas: expresa menos la elección de una idea que la elección de una vida. Para el anarquismo, el valor de una acción o de un comportamiento es estimado en función del crecimiento de libertad y conciencia que permiten, en función de la libertad que expresan.

La acción concreta no está dictada por la idea absoluta de la libertad, sino iluminada por una constelación de valores particulares, transitorios y relativos, ofrecidos por el proyecto que orienta nuestra vida. Justicia, sinceridad, coraje, amor, belleza, etc., no son valores dados una vez por todas; son planteados —o rechazados— por una conciencia siempre tendida hacia un mundo en marcha, por una voluntad, a veces oscura, de realizar en lo cambiante y lo incierto el sentido que se ha elegido para la existencia. Y ese mismo sentido no se da una buena vez en su plena claridad, sino que es esclarecido, retomado, reflexionado, dentro de la ambigüedad y los azares de la vida concreta.

Ese movimiento mismo de una existencia que inventa sus valores

y elige su camino, es la libertad empeñada en un constante esfuerzo de liberación.

LAS ETAPAS DE LA LIBERTAD

Esta libertad, que para nosotros constituye la realidad esencial del hombre, puede no encontrar su manifestación efectiva, ser una posibilidad no actualizada por estar sofocada en una existencia enteramente dependiente de fuerzas exteriores. Queda siempre la posibilidad de una rebelión, y en ésta la libertad no está nunca completamente excluida, pero hay casos en que la rebelión sólo puede desembocar en la muerte. La libertad es pues indisoluble de una lucha por realizar condiciones que permitan su expansión, mediante la instauración de una sociedad no constreñida, mediante la satisfacción de las necesidades elementales y la utilización razonada de los determinismos.

Es aún una actividad de transición, de pasaje, la que caracteriza aquí al anarquismo: el pasaje de una libertad como mera posibilidad a una libertad como hecho real. En esta perspectiva, el acto libre es el acto liberador. El anarquismo es una práctica de la liberación.

Sin duda, incluso en una existencia todavía alienada, como es nuestro caso, se pueden observar instantes de libertad plena, instantes que prefiguran la vida libre "final" (es decir, "inaugural" de una civilización o de una historia verdaderamente humanas). Son momentos de espontaneidad y de expansión en que, por encima de las dificultades provisoriamente vencidas, la convergencia de las circunstancias, de las energías vitales y del proyecto personal, colocan al individuo en un movimiento de creación, de expresión sin trabas o de acuerdo profundo. Tales instantes sólo pueden ser excepcionales. Al mismo tiempo, como el hábito de la servidumbre sujeta al individuo (y a la colectividad) en su inercia, la experiencia de la libertad y la difícil práctica de un comportamiento liberador sostienen un ritmo libertario.

En la vida cotidiana, la libertad se expresa por la aptitud del acto libre y, sobre todo, por la tensión y la vigilancia de una voluntad y de una actividad liberatrices.

Una cronología de Luisa Michel

Por V. Muñoz

El movimiento revolucionario ha dado origen a muchos tipos de mujeres notables, mujeres que merecerán el amor y la admiración de las épocas venideras, pero no ha producido aún y es dudoso que lo ofrezca en el porvenir, una figura semejante a la de Luisa Michel.

RUDOLF ROCKER

La obra altísima de Luisa Michel ha de ser estudiada con el corazón más que con la mente. Porque Luisa era eso: un gran corazón palpitante, cuyos latidos acompañaban misericordiosamente el ritmo doloroso de la Humanidad.

LIBERTO CALLEJAS

- 1612 Un Demahis (del cual desciende por rama paterna Luisa Michel) vive en el villorrio de Berry (Haute Marne), Francia.
- 1637 Otro Demahis en los archivos locales de Aubigny (Haute Marne).
- 1698 La realeza francesa concede un título de nobleza a un Demahis.
- 1774 El explorador y navegante inglés James Cook (1728-1779) descubre Nueva Caledonia (futuro lugar de confinamiento para Luisa Michel).
- 1791 M. Louis de Lesquevin de Baconval es propietario del castillo de Vroncourt (donde nacerá Luisa Michel).
- 1792 El consejero de la Corte, M. Etienne Damahis (futuro padre de Luisa), compra el castillo de Vroncourt.
- 1793 Etienne Demahis, adepto de Voltaire y los Enciclopedistas, colabora en un Comité de Salvación Pública. Su esposa, Louise-Charlotte Maxence Parquet es una excelente mujer de ideas liberales.
- 1798 La familia Demahis recupera los títulos de nobleza que había perdido en la Revolución.
- 1802 Su padre es ahora abogado en el parlamento de París. Nace en Besancon el gran poeta francés Victor Hugo (el "ídolo" de la infancia y la juventud de Luisa).
- 1830 El 29 de mayo nace Louise (Luisa) Michel en el castillo de Vroncourt, siendo su padre Etienne Demahis, y su madre "una hermosa sirvienta joven" llamada Marianne Michel. Su abuela materna Margarita vivía en el pueblo de Vroncourt. En una aldea cercana, vivía su tía Victoria (mujer muy religiosa y adepta al catolicismo), como así dos tíos suyos. Laurent, hijo de los Demahis, es su hermanastro. Luisa conoció siempre a su padre como "el abuelo" y ella misma fue conocida hasta los veinte años como Mlle. Demahis.
- 1836 La infancia de Luisa transcurre feliz en el castillo y en sus alrededores, en los pintorescos confines de las antiguas provincias de Alsacia y Lorena. Es adorada por toda la familia y por el vecindario. Ella extiende su amor a todo cuanto vive en la naturaleza, sentimiento que la acompañará toda su existencia, hasta el punto que Kropotkin opinaba: "el celo de Luisa en socorrer los sufrimientos ajenos no se detiene en la humanidad sino que tiende a abrazar a todos los animales". Empieza la escuela primaria, aunque ya su padre le había enseñado a leer.
- 1837 Su abuela (Mme Demahis) le enseña también con gran cariño. Su padre, entusiasta republicano, conspira secretamente contra el gobierno.
- 1838 Escucha embelesada las maravillosas leyendas de la centenaria Marie Verdet.
- 1839 Su padre fomenta en ella el culto a la Humanidad, narrándole escenas de la Revolución.
- 1840 Se entusiasma con la lectura de *Palabras de un Creyente de Lamennais*, libro que apareció en 1834 y del cual existe una traducción a nuestro idioma en la edición he-

cha por "Partenón" de Buenos Aires en el año 1945. Lee al gran vate galo Lamartine y también a Corneille. Se extasia viendo cantidad de libros en una librería de Bourmont. Hace hermosos versos con toda facilidad, algunos de los cuales envía a Victor Hugo, quien cariñosamente la aconseja para que siga con sus inclinaciones poéticas y humanas.

- 1841 Empieza a escribir con todo entusiasmo una *Historia Universal* para niños. Viendo su padre el gran corazón de Luisa, que todo lo da a los pobres, le fija una cantidad semanal de dinero para tal fin.
- 1842 Termina un manuscrito de narraciones infantiles titulado *Las Maldades de Elena*.
- 1845 Es pedida en matrimonio por un oficial del ejército activo. Luisa se horroriza ante la sola idea de llegar a ser esposa de un militar. El 30 de noviembre muere su querido padre en el castillo de Vroncourt, dejándole una pequeña dote que administra hasta su mayoría de edad, el juez de paz M. Voirin.
- 1848 Se establece en Francia la Segunda República.
- 1850 Se produce el deceso de Mme. Demahis, legando a Luisa diez mil francos en tierras. Una advenediza de ideas conservadoras, la esposa de su hermanastro Laurent, logra mediante acción legal que en lo sucesivo no emplee el apellido Demahis: desde ahora Luisa llevará el de su madre, a la que quiere entrañablemente.
- 1851 Las proscripciones de diciembre le hacen odioso el nombre de Napoleón. Pasa tres meses en Largny, en el pensionado de Mme. Duval, preparándose para su carrera de maestra.
- 1852 Prosigue sus estudios de maestra en Chaumont, siguiendo los cursos acelerados de Mmes. Beths y Royer. Napoleón III gobierna ahora a Francia (Segundo Imperio). Victor Hugo parte para el exilio, refugiándose en la isla de Guernesey (Canal de la Mancha), donde publica el libro satírico *Napoleón el Pequeño*.
- 1853 Termina sus estudios de maestra y empieza a enseñar en el pueblo de Audeloncourt (Haute Marne), donde vive parte de su familia
- materna. Practica el método experimental desprovisto de todo dogma religioso. Se escribe con Victor Hugo, quien publica *Los Castigos*, "la obra más grande de toda la literatura en la fusión de la poesía pura con la sátira personal". Nueva Caledonia pasa a ser propiedad francesa. Con el seudónimo de "Enjolrás" colabora en el periódico *El Grito del Pueblo* de Jules Valles (1832-1885). Con la misma firma publica su libro *La Luz en la Sombra*.
- 1854 Para no "jurar fidelidad" al Imperio se hace directora de una escuela libre, donde los niños cantan como himno La Marsellesa (a la sazón, canción revolucionaria). Por un escrito suyo sobre Domiciano (51-96 de nuestra era) es llamada al orden por el jefe de policía, al encontrarse cierta comparación con Napoleón: de persistir por este camino, se le dice, será deportada a la Guayana francesa. Escribe la ópera (inédita) *El Sueño de los Sábados*.
- 1855 Denunciada por su método escolar, comparece ante el inspector M. Fayet (cuya esposa adoraba a Luisa), siendo "absuelta" de toda culpa.
- 1856 Colabora en los periódicos de Chaumont. Con su amiga Julia se traslada a París, donde ambas enseñan en el instituto para niñas de Mme. Vollier.
- 1857 Muere su abuela Margarita en Vroncourt.
- 1858 Felice Orsini atenta contra Napoleón, quien sale ileso; aquél es guillotinado el 13 de marzo. En sus escritos Luisa defiende a Orsini, a la vez que colabora asiduamente en las sociedades republicanas. Estudia diversas ciencias y da lecciones gratuitas para adultos en la sala de la calle Hautefeuille.
- 1859 Se hace amiga de todos los republicanos y revolucionarios. Lanza diversas ideas; cursos gratuitos para adultos (que adoptará la Tercera República), orfelinatos, asilos para ancianos, centro de colocaciones para obreros, etc.
- 1860 Estudia matemáticas superiores. Asiste a las conferencias de prominentes republicanos en la sala de la calle Hautefeuille. Termina

La Prudencia de un Loco, otro de sus libros inéditos.

- 1861 Envía versos sociales al periódico *Juventud* y a la revista *La Joven Francia*.
- 1862 La novelista George Sand confía a Luisa la educación laica de su hija Soledad.
- 1863 Se establece en Nueva Caledonia una colonia penitenciaria.
- 1864 Enseña geografía en la escuela profesional gratuita de la calle Thevenot. El 23 de setiembre se funda la Internacional en Londres: el Imperio persigue a todos sus adherentes franceses, declarándolos "fuera de la ley". Gran actividad intelectual de Luisa; escribe novelas, dramas, poesías, etc.
- 1865 Es ahora codirectora de un instituto para niñas, con Carolina L'Homme.
- 1866 Se publica su folleto *Rondas para recreos infantiles*.
- 1867 Se enamora del revolucionario Teófilo Ferré. Colabora en *La Razón* de París con el seudónimo de Luis Michel. El historiador Julio Michelet (1798-1874) es suspendido por sus simpatías republicanas del Colegio de Francia. Luisa defiende públicamente, en mítines, a los cuarenta mil deportados del régimen, encerrados en los presidios de Argelia, y a los proscritos de Lambessa y Cayena.
- 1868 Las hordas autoritarias asaltan y destrozan las imprentas de los periódicos del revolucionario Henri Rochefort (1830-1913), gran amigo de Luisa: *La Linterna*, *La Marsellesa*, *El Intransigente*, etc.
- 1869 Muere Mme. Vollier, quien quería entrañablemente a Luisa. Fenece también Carolina L'Home. Enseña ahora en un externado para niñas con Mlle. Poulin.
- 1870 En enero Napoleón asesina de un pistoletazo al republicano Víctor Noir. Los funerales del 10 de enero dieron motivo a que doscientas mil personas asistieran a los mismos. Masivas protestas del pueblo de París contra el gobierno. Luisa ve publicados sus hermosos libros *A Través de la Vida* y *La Leyenda del Poeta*. El 19 de julio Francia declara la guerra a la Alemania de Bismarck. El 14 de agosto el viejo revolucionario Blanqui, con más de cien compañeros, intentan apoderarse del cuartel de bomberos

de La Villette, con el fin de armarse e insurreccionar al pueblo: al fracasar este intento, Blanqui se refugia en Bélgica. El 1º de setiembre ocurre el desastre de Sedán; al día siguiente capitula Napoleón. Gobierno de defensa nacional el 4 del mismo mes. El 31 de octubre el pueblo no responde a la insurrección masiva preconizada por el Comité de Salvación Pública. El 27 de diciembre los prusianos empieza a bombardear París con la artillería.

- 1871 El 6 de enero, *La Proclama Roja* de Valles y Vaillant: "requisita general, racionamiento gratuito, instauración de la Comuna, etc.". El 21 del mismo mes una columna de guardias nacionales libera a los detenidos políticos de la prisión de Mazas. El 22 de enero se empieza a fusilar gente en la plaza de la alcaldía, se suprimen los diarios y los centros de reunión, empiezan las detenciones masivas. El 28 de este mes se firma el armisticio (Jules Favre y Bismarck). Muere Mlle. Poulin. El 12 de febrero Thiers es nombrado jefe del ejecutivo. La soldadesca alemana penetra en París el 1º y el 2 de marzo, luego se retira, al rectificarse el tratado de paz. El 10 de este mes el gobierno se establece en Versailles. El 17 de marzo el gobierno Thiers trata de apoderarse de los cañones que los guardias nacionales (contrarios al poder central) tenían en Montmartre y Belleville. Se rebela el regimiento 88 y fusila a su general, Lecomte. Thiers ordena la evacuación de todos los ministerios y su transferencia a Versailles. Un Comité Central es ahora dueño de la situación en París, el cual el 29 de marzo deja paso a la Columna. Luisa empuña el fusil, junto a miles de personas, atacando a los gubernamentales el 3 de abril. Al día siguiente el batallón comunal Duval (del que formaba parte Eliseo Reclus) es hecho prisionero en la meseta de Chatillon. En mayo la artillería de Thiers bombardea los barrios periféricos de París y el 21 de este mes penetran en la ciudad por la Puerta de San Cloud: los comuneros levantan en París más de quinientas barricadas, produciéndose devastadores incendios. El 23 de mayo la solda-

desca gubernamental toma Montmartre, ejecutando en masa a los comuneros prisioneros. Al día siguiente cae el Barrio Latino. La última barricada de la Comuna cae el 28 de mayo en la calle Oberkampf. Cifras oficiales de las víctimas: el ejército ha perdido 877 personas muertas, los heridos son incontables; la Comuna ha tenido 3.500 muertos y miles de heridos; 40.000 son los prisioneros de la Comuna. Luisa logra salvarse, pero al detener a su madre, se presenta para rescatarla, quedando así prisionera en el baluarte 37, donde noblemente se enfrenta al sanguinario general Gallifet. Es conducida luego en larga fila hacia el campo de concentración de Satory (37.000 prisioneros, entre los cuales había 1.800 mujeres y 650 niños; 25.000 fueron fusilados). Logran escapar al extranjero más de cinco mil comuneros. Caen en el pelotón de ejecución el revolucionario Teófilo Ferré, de quien Luisa estaba enamorada. El 16 de diciembre comparece Luisa ante el Consejo de Guerra: "Puesto que parece que todo corazón que late por la libertad no tiene derecho más que a un poco de plomo, reclamo mi parte". Es condenada a la deportación perpetua. Admirado, Víctor Hugo (ahora exiliado en Bélgica) escribe en su honor la hermosa poesía *Viro Major* (¡Más grande que un Hombre!).

- 1872 Luisa es trasladada en enero a la cárcel para mujeres de Auberive (Haute Marne), siendo la comunera 2182 allí encerrada. Se publica en Bruselas la importante obra del comunero libertario A. Arnould titulada *Historia popular y parlamentaria de la Comuna*: "El Estado, sea cual sea, no importa el nombre que se le dé, dictadura de un hombre o de una asamblea, república o monarquía, absoluta o constitucional, no puede ser ni democrático ni revolucionario, ni siquiera liberal, puesto que representa al Poder, que es despótico y reaccionario por necesidad, por esencia, ni personificar a la libertad y la igualdad, puesto que personifica a la Autoridad...".
- 1873 El 24 de agosto Luisa y otras 18 comuneras son trasladadas a Langres, París y La Rochelle, donde

embarcan en el velero "Cometa" rumbo a Rochefort. De aquí embarcan (21 comuneras, 125 comuneros y 60 árabes que se habían sublevado en Argelia) en la fragata a velas "Virginia" hacia Nueva Caledonia, donde llegan en diciembre. En este viaje, reflexionando, Luisa se hizo anarquista: "Soy, pues, anarquista, porque sólo la Anarquía hará la felicidad de la Humanidad y porque la idea más alta que pueda ser pensada por la inteligencia humana es la Anarquía". Precedieron a Luisa más de 4.000 deportados de la Comuna en Nueva Caledonia.

- 1874 Trescientos comuneros se sublevan en la isla: las autoridades fusilan a ciento cincuenta. Sensacional evasión de Rochefort y otros cinco comuneros, a bordo de un barco australiano, que logran llegar a Sidney.
- 1875 Nueva evasión de comuneros que logran desembarcar en Melbourne. Luisa abre una escuela para los niños de los deportados. Estudia los dialectos de los canacos (nativos indígenas), la flora, la fauna, la mineralogía, etc. Hace investigaciones científicas, ensaya nuevas plantaciones, establece un invernadero y constantemente alienta a sus hermanos de infortunio.
- 1876 Abre una escuela para enseñar a los niños de los canacos. Se edita en Bruselas, la *Historia de la Comuna de 1871* por Lissagaray (la mejor obra sobre la Comuna de París). Contiene unas páginas complementarias de Eliseo Reclus, cuya traducción puede leerse en uno de los suplementos quincenales de *La Protesta*, de Buenos Aires.
- 1877 Los canacos idolatran a Luisa. Muchos de sus hijos escriben ahora, leen, conocen música, hacen trabajos manuales diversos, etc.
- 1878 Insurrección canaca contra la tiranía blanca. Luisa se pone al lado de los canacos. Más de dos mil canacos fueron masacrados, entre ellos Atai, el revolucionario querido. Los argelinos deportados manifiestan su gran amor por Luisa.
- 1879 El Mokrani, deportado árabe, logra fugarse de Nueva Caledonia. Todos sus demás compañeros morirán en la isla.
- 1880 El 14 de julio se firma en París

- la amnistía general para todos los deportados de la Comuna. Luisa se embarca para Sidney; miles de canacos fueron a despedirla llorando. Se reembarca rumbo a Londres en el vapor "John Helder" con otros veinte comuneros, vía Canal de Suez. Los libertarios londinenses reciben a Luisa con gran entusiasmo. Días después atraviesa el Canal de la Mancha, llegando el 9 de noviembre a la estación de San Lázaro de París, con otros comuneros, siendo recibida por una gran multitud. Al bajar del tren fue abrazada por Marie Ferré (hermana de Teófilo), Rochefort, Jules Valles, etc. La muchedumbre gritaba: "¡Viva Luisa Michel!". El 21 de noviembre habla ya al pueblo de Montmartre, en un anfiteatro colmado de público. Se multiplican sus discursos y conferencias. Estudia las concepciones libertarias de Kropotkin. Defiende a los huelguistas del norte de Francia (industria textil).
- 1881 Es coautora con Jean Guetre (seudónimo de Mme. Tynaire) del libro *La Miseria*. Luisa apoya con sus escritos y oratoria a las grandes huelgas de las cuencas carboníferas del Gard, la Loire y el Grand Combe. Centenares de familias se ven condenadas al hambre. Con Jules Guesde recorre el norte del país en gira de conferencias. Muere el gran revolucionario Luis Augusto Blanqui (nacido en 1805), la persona que en Francia sufrió más años de detención por "delitos de opinión": 37 años. Luisa pronuncia una oración fúnebre ante su tumba.
- 1882 Se publican sus libros *Nadine* y *El Libro del Día del Año*. Habla en diversos lugares de Francia e incluso en Versalles con Emile Gautier. En Lyon (donde aparecen 16 periódicos anarquistas) hay gran crisis de trabajo: detienen a 52 anarquistas que habían firmado un documento contra la desocupación, entre los que se encontraban Kropotkin y Gautier.
- 1883 Aparece su libro *La Hija del Pueblo*. En coautoría con Jean Winter se publica su gran obra *El Bastardo Imperial*, voluminoso libro de más de 800 páginas que tiene a Bakunin como personaje central. Muere su gran amiga Marie Ferré. Se procesa a los anarquistas de Lyon imponiéndoles condenas de uno a cinco años de reclusión en Clairvaux (Kropotkin, Gautier, Pierre Martin, Bordat, Bernard, etcétera). Campaña de E. Pouget en los Inválidos de París contra este proceso. El 9 de marzo detienen a Luisa por encabezar una manifestación de desocupados. El 12 comparece ante el tribunal del Sena: es condenada a seis años de reclusión en San Lázaro, entre prostitutas, criminales, ladrones, etcétera. Redime en la cárcel a la prostituta Clarisa.
- 1884 Conoce en la prisión a la joven de la "inteligencia" rusa Ana Domídroff. Se publican sus obras *El Mundo Nuevo*, *Cuentos y Leyendas*, *Los Campesinos* (en coautoría con Emile Gautier) y *La Mujer a Través de los Tiempos* (folletón que publica "El Excomulgador" del veterano comunero H. Place). Dejan salir de la prisión a Luisa (vigilada) para que vaya a la cabecera de su madre enferma, a últimos de diciembre.
- 1885 El 3 de enero muere su madre. Llevan de nuevo a Luisa a la cárcel sin dejarla asistir al entierro, que en honor de Luisa fue monumental: casi todos los trabajadores de París detuvieron sus tareas y asistieron al mismo. Otros dos grandes decesos: muere Víctor Hugo (el árabe Al Mokrani asistió al entierro) y fenece el gran luchador de la Comuna, Jules Valles. Se publica su libro *Las Leyendas y Cantos Canacos*.
- 1886 Luisa es indultada en enero. Rochefort le asegura una pensión particular de 150 francos, con el fin de que pueda vivir tranquila en este aspecto. Se publica el primer tomo de sus *Memorias*, sus *Occánicas* y el pequeño libro *Los Microbios Humanos*. Aparece (anotado convenientemente por la gran Severine), el tercer tomo de la obra *Jacques Vingtras* titulado *El Rebelde*, importante contribución a la verdadera historia de la Comuna hecha por Jules Valles. Al ahorcarse a los anarquistas de Chicago, grandes protestas en París con la participación de Luisa, quien toma parte asimismo en la liberación del italiano Macini (estación de Lyon) que era deportado a su país por sicarios autoritarios. Por una reunión pública libertaria (3 de junio) es condenada a 4 meses de cárcel. Salen a la calle los anarquistas encarcelados en Lyon.
- 1887 Numerosas conferencias suyas. Se publica su libro *Recuerdos y Aventuras de mi Vida*.
- 1888 En una conferencia en Le Havre (22 de enero), Luisa es herida en un atentado perpetrado por un cura y realizado por un infeliz obrero llamado Lucas. Perdona a este insensato y se niega a que lo juzguen, preocupándose por su mujer e hijos que quedan desamparados: posteriormente Lucas y el mismo sacerdote, le piden perdón. Nuevos libros suyos: *Hábitos*, *El gallo Rojo*, *Los Crímenes de la Epoca*.
- 1889 Prosigue sus incansables conferencias a través de toda Francia.
- 1890 Pierre Martin y otros libertarios encabezan una manifestación de desocupados en Vienne (Isere). Con Luisa expropián una fábrica de tejidos y distribuyen los tejidos y ropas entre la multitud. Pierre Martin es condenado a cinco años de prisión y diez de destierro, mientras que Luisa logra refugiarse en Londres. Nuevo libro suyo: *Los Dientes que Rechinan*. Aparece su folleto *Toma de Posesión*.
- 1891 Conferencia en el norte de Francia. Al regresar a Inglaterra es detenida. Puesta en libertad, se refugia en Bélgica. De vuelta en París es de nuevo detenida, para de nuevo ser liberada. Aparece el libro de Luisa titulado *Veinte mil Leguas de Viaje Submarino* (plagio de Julio Verne), cuyo original había sido prestado a éste como consulta. Es pues el "Nautilus" una creación de Luisa Michel.
- 1892 Luisa en España, conferenciando en Madrid y otras ciudades. Al regresar a Francia, publica su folleto *La Era Nueva*.
- 1893 En el círculo anarquista londinense de Windmill Street, intima Luisa con las más prominentes figuras del anarquismo mundial. En Londres vive también exilado su gran amigo Rochefort. Luisa participa en grandiosos mítines con Tárrida del Mármol en favor de las víctimas de Montjuich.
- 1894 Mítines y conferencias por toda Gran Bretaña con la participación de Luisa: en la ciudad de Manchester da ella sola más de 30 conferencias.
- 1895 Una proyectada gira de conferencias por Estados Unidos con Pietro Gori, Charles Mowbray, Sebastián Faure y Luisa Michel, no puede realizarse. Desde Francia el gran orador del anarquismo, Sebastián Faure, llama a Luisa: el 9 de noviembre ambos hablan en un grandioso mitin celebrado en el Tivoli-Hall de París. El 16 del mismo mes aparece el primer número de *Le Libertaire* fundado por Faure y Luisa.
- 1896 Conferencias de Luisa y Faure por toda Francia.
- 1897 Luisa y Faure dan conferencias juntos en más de cien ciudades y pueblos de Francia.
- 1898 Cesan los trasportes de deportados desde Francia hacia Nueva Caledonia. Conferencias de Luisa en Francia con Carlos Malato y en Holanda con Christian Cornelissen. Luisa conferencia también en Bélgica y Suiza. Termina su manuscrito *El Siglo Rojo* (inédito). Publica su hermosa obra *La Comuna*.
- 1899 Gira de conferencias de Luisa por Escocia (seis meses).
- 1900 Numerosas conferencias de Luisa en Francia.
- 1901 Prosiguen sus conferencias en su país natal.
- 1902 Vuelve a residir en Londres. Apoya a Dreyfus, con Sebastián Faure.
- 1903 Reemprende su incansable gira de conferencias por Francia.
- 1904 Ahora extiende su gira de conferencias por Argelia. De regreso a Francia, enferma gravemente de pulmonía en el curso de una conferencia en Oraisen (Bajos Alpes). Es trasladada con urgencia a Marsella.
- 1905 La Buena Luisa, la gran Luisa Michel, muere el 10 de enero en una modesta pensión familiar. Su cuerpo es llevado a París; recibimiento apoteótico en la estación de Lyon, desde donde se lleva el féretro hasta el cementerio de Levallois: "millón y medio de parisinos vio así pasar a la Buena Luisa". A la salida de la necró-

- polis, grandioso mitin en su honor, cuyos principales oradores fueron Carlos Malato y Breuteheux. Su amiga Carlota Veuvelle queda con sus manuscritos inéditos: *Prometeo*, *El Libro de Hermann*, *Las Diabluras de Chaumont*, *Las Memorias de Hanna la Nihilista*, *Libro del Presidio*, *la Conciencia*, *Las Prisiones*, etc. Aparece el primer volumen de sus obras póstumas (Ed. Librería Internacional).
- 1906 El libertario André Lorulot clasifica la correspondencia de Luisa.
- 1907 La Ed. Granada de Barcelona publica *Las Alegrías del Destierro* por Carlos Malato, que contiene el capítulo "La Casa de Luisa Michel".
- 1908 La Ed. Carlos Maucci, de Génova (Italia) publica en español una obra en dos tomos con escritos selectos de Pietro Gori: *Odio, Vida y Amor* se titula el primero, mientras que en el segundo (*Virtud y Perversión*) hay un capítulo sobre Luisa titulado "Una Heroína de la Bondad".
- 1909 Existe ya en Levallois un monumento a Luisa Michel del escultor E. Derré, en cuyo pedestal puede leerse: "Luisa Michel (1830-1905). Era la bondad misma. Sólo conoció la miseria y la prisión". Levallois-Perret es una barriada de París, en cuya necrópolis están enterradas Luisa y su madre.
- 1910 Traducido por Soledad Gustavo (seudónimo de Teresa Mañé), la editorial Sempere de Valencia publica *El Mundo Nuevo*, de Luisa Michel.
- 1911 La Ed. Sempere publica ahora el libro de Severine titulado *Páginas Rojas* que contiene el capítulo "Luisa Michel". En París se publica la *Historia de la Comuna de 1871* por E. Lepelletier. Segunda obra importante sobre la Comuna, de cuyos 8 tomos solamente aparecieron tres.
- 1912 En la colección "Los Pequeños Grandes Libros" del Centro Editorial Presa de Barcelona, se publica *La Comuna de Luisa* (Números 14/15).
- 1918 El poeta catalán Santiago Rusiñol estrena en el Teatro Español de Barcelona la obra *La Lletja* inspirándose en Luisa Michel. Posteriormente
- riormente la retira de escena, al comprender el cúmulo de errores que la misma tenía, por su "desinformación". La biografía francesa Irma Boyer visita el castillo de Vroncourt "que aún erguía su mole imponente...", preparando materiales para una biografía sobre Luisa.
- 1921 La revista *Via Libre* de Buenos Aires (Nº 16) publica un gran ensayo de Carlos Malato sobre Luisa Michel.
- 1922 La Ed. "Argonauta" de Buenos Aires publica la hermosa obra de Rudolf Rocker titulada *Artistas y Rebeldes*, que contiene un capítulo sobre Luisa Michel. El Suplemento Semanal de La Protesta, de la misma ciudad, publica en su Nº 11, *Los Ciclones de Luisa*. En el mismo Suplemento (números 39, 41 y 45), importante estudio de P. Vigné d'Octon: *La Luisa Michel del Sahara: Isabel Eberardt. Su Vida y su Obra* (1877-1904).
- 1924 En el mismo Suplemento Semanal (Nº 110) importante trabajo de Sebastián Faure: "Recuerdos y notas acerca de Luisa Michel". En la revista *Más Allá* (Nº 3), también de Buenos Aires, el notable *Canto de los Cautivos* (Recuerdos de Caledonia) de Luisa Michel.
- 1927 En los Suplementos Quincenales de La Protesta: Nº 258: *Nuestras figuras, Luisa Michel*, con fotografía; Nº 260: se menciona que Voltairine de Cleyre tradujo al inglés *La Comuna de Luisa*; Nº 268: Luigi Fabbri escribe importante reseña sobre el libro de Irma Boyer: *Louise Michel, La Vierge Rouge* (L. M., La Virgen Roja), que este mismo año publicaron las ediciones André Delpeuch de París. En *El Combate* de Bruselas (Nº 30) *La Buena Luisa* por Hem Day.
- 1934 Aparece en París importante biografía sobre el encuadernador libertario *Eugene Varlin* (miembro de la Comuna y amigo de Luisa), escrita por M. Foulon.
- 1939 Otra importante obra a consultar sobre la Comuna con muchas referencias sobre Luisa: *La Guerra de 1870-71 y la Comuna*, por C. Bourgin.
- 1941 Edición de la biografía sobre *Jules Valles* (dos tomos) por G. Gille
- 1946 La Editorial Futuro de Buenos Aires publica la traducción española de *Luisa Michel, La Virgen Roja*, por Irma Boyer. Por su parte el libertario francés Fernand Planche (gran entusiasta de Luisa) publica en París la bella biografía *La Vie Ardente et Intrepide de Louise Michel* (La Vida Ardiente e Intrépida de L. M.). Importante obra del historiador francés Maurice Dommanget sobre *Blanqui, la guerra de 1870-71 y la Comuna*.
- 1949 Se publica el segundo tomo de las memorias de Rudolf Rocker (Buenos Aires: Ed. Américalee) titulado *En la Borrasca*, en cuyo capítulo tercero se estudia a Luisa Michel.
- 1953 Se reeditan en París *Mis Cuadernos Rojos* por el periodista comunero M. Guillaume (referencias sobre Luisa). Fernand Planche, siguiendo las huellas de Luisa Michel, junto con su compañera Laura, (otra entusiasta de Luisa), fijan residencia en Nueva Caledonia.
- 1954 Se publica el primer tomo de *Los Orígenes de la Comuna* por H. Guillemin (libro a consultar también sobre Luisa). Aparece en Méjico la traducción castellana (Ed. del Movimiento Libertario) de la biografía de Fernand Planche: *La Virgen Roja Luisa Michel*, prologada por Liberto Callejas. Por su parte, Fernand Planche, empieza a publicar en Noumea (capital de Nueva Caledonia), el periódico libertario *La Razón*.
- 1955 Se publica en París otro importante libro: *La Comuna de París, su Estructura y sus Doctrinas*, por Charles Rihs.
- 1956 Otra hermosa biografía de Maurice Dommanget sobre *E. Vaillant, Un Gran Socialista* (amigo de Luisa).
- 1957 Mientras que en Francia ningún diccionario biográfico menciona hasta ahora a Luisa, por su parte la edición de este año del famoso diccionario biográfico escocés *Chambers*, menciona a Luisa en su página 654.
- 1958 En la revista *Cenit* (Toulouse, Francia), importante estudio de Hem Day sobre *Luisa Michel, poeta* (Núms. 88/91). En el Nº 92 también del mismo autor: *Algo acerca de la historia de la Comuna de Luisa Michel*.
- 1959 Hem Day publica *Un Manuscrito de Luisa Michel* (inédito) en las siguientes publicaciones: *El Independiente* (Nº 12) de Luxemburgo, *CNT* (Nº 747) de Toulouse, y *El Sol* (21 de setiembre) de Alajuela, Costa Rica. Del mismo Hem Day aparece su importante libro *Luisa Michel y Julio Verne* (París-Bruselas: Ed. Pensamiento y Acción).
- 1960 Se publica el tercer y último tomo de *Los Orígenes de la Comuna* por H. Guillemin.
- 1962 Se publica en alemán el importante *Libro del Destierro* de Luisa Michel, con un prólogo de Paul Merker (Berlín: Ed. Ruetten y Loening).
- 1963 Aparece un libro sobre las Mujeres de la Comuna, con título *Les Petroleuses* inspirado por simpatías versallesas, siendo su autor E. Thomas.
- 1964 Importantes reediciones en Francia: salen en París la cuarta edición de la *Historia de la Comuna* de Lissagaray y de *El Rebelde* de Jules Valles. Importantísimo libro es *Los Comuneros* (París: Ed. du Seuil) escrito por M. Winock y J. P. Azema: capítulo y hermosa fotografía de Luisa Michel.
- 1965 La Ed. Proyección de Buenos Aires publica el importante libro *Ideologías y Tendencias en la Comuna de París* por Henrich Koechlin.
- 1966 Muere en Numea la buena compañera Laura, entusiasta de Luisa.
- 1967 En el semanario *Espoir* de Toulouse, importante ensayo del doctor Herscovici sobre Luisa Michel.

La letra viva

Angel María de Lera: *Las últimas banderas*, novela (Editorial Planeta, Barcelona, 1967; 410 págs.).

Angel María de Lera acaba de dar a luz una novela que obtuvo el premio Planeta en 1967, 20.000 dólares, y de la cual se imprimieron 55.000 ejemplares en la primera edición, un acontecimiento editorial impresionante, por la difusión que alcanzó en seguida y por el tema tratado. La obra la dedica el autor al recuerdo de su madre y de todas las madres españolas que lloraron la guerra civil.

Lera no es un nombre nuevo en las letras; se le cataloga por tirtos y troyanos como una de las figuras señeras de la novelística española contemporánea, traducido al francés, al inglés, al italiano, al alemán, al sueco, al finés y a otras lenguas. Es todavía joven, pues nació en Baidés, Guadalajara, en 1912; estudió latín, humanidades y filosofía en el seminario de Vitoria; abandonó la carrera eclesiástica y cursó el bachillerato en Madrid; inició la carrera de leyes en la universidad de Granada, y no logró terminarla por haber estallado entretanto la guerra civil. Las vicisitudes de la lucha por la existencia le pusieron en contacto con diversos oficios, pero acabó por hallar un cauce permanente en la vocación literaria. En 1957 Aguilar dio a conocer *Los olvidados*; al año siguiente *Los clarines del miedo*, en 1959 *La boda*; *Bochorno*, otra de sus novelas, vio la luz en 1960 y *Trampa* es de 1962. En 1963 presentó la novela de los trabajadores españoles en Alemania en *Hemos perdido el sol*, donde raya a una envidiable altura y donde se afirma definitivamente en su alta calidad descriptiva y en su penetración psicosocial del drama de la emigración por razones económicas. Si con *Hemos perdido el sol* Lera cimentaba su pedestal de novelista de primera fila, con *Las últimas banderas*, obra escrita y publicada en España, en la que narra el drama de la caída de la República y de la derrota final, en el estilo que le es propio y que en su fluidez y su soltura nos parece superior al de sus novelas anteriores, da una contribución a la historia como ningún historiador podría hacerlo, y es una sorpresa para todos por la valentía heroica que se trasluce

en la composición de ese mural espeluznante que quizás sólo habría podido emular un Francisco de Goya con sus pinceles, si Goya hubiese sido contemporáneo del drama. Cuadros de espanto y de ironía en rictus mortal en un naufragio inmerecido. El autor no ha imaginado desde una torre de marfil aquellas jornadas finales de la contienda contra el fascismo internacional; las ha vivido y sufrido y las presenta aquí decantadas con el buen gusto del creador literario como documento humano, demasiado humano, para que no se olvide por los que sufrieron y participaron en aquel capítulo dantesco y para que lo conozcan los que no estuvieron presentes. Nada en toda la literatura de este último cuarto de siglo puede compararse con esta páginas que causan escalofríos sin odio, simpatía humana y fe en un mañana mejor. Llevaría demasiado lejos entrar en detalles para valorizar esta gran novela, que ha de provocar comentarios y elogios justificados durante muchos años. Baste sólo mencionar su aparición.

DAS

Samuel L. Baily: *Labor, nationalism and politics in Argentina*. (Rutgers University Press, N. J., 1967, 272 págs.).

Samuel L. Baily es profesor de historia en la Rutgers University y trabajó con método inquisitivo en una investigación sobre el movimiento obrero argentino, sus orígenes, su desarrollo, su gravitación hasta lo que llama el nacionalismo criollo de la época peronista, cuyo fenómeno y cuyo mito trata de explicar. Recurrió para ello a todas las fuentes, entrevistas personales, consultas de la prensa obrera, a la bibliografía económica, histórica y gremial de todas las tendencias. Su trabajo metódico es de interés no sólo para el público interesado en la vida argentina desde lejos, sino también para los que hemos vivido de cerca el oscuro período sobre el cual el autor procura hacer un poco de luz. El estudio culmina en la consolidación de la revolución libertadora en 1957.

DAS

Ediciones

RECONSTRUIR

Colección "RADAR"

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

FRANQUEO PAGADO
Concesión N° 2108

TARIFA REDUCIDA
Concesión N° 215

CORREO
ARGENTINO
Secretaría N° 26

precio del
ejemplar:
m\$. 80.-