

DIALÉCTICA

Revista mensual dirigida por
ANIBAL PONCE

●

**ENGELS - Contribución a la
Historia del Cristianismo Primitivo.**

**ZOZULIA - Meyerhold
en los ensayos.**

**GRUZDEV - El proletariado
y la Educación.**

●

Año I - N.º 3 - BUENOS AIRES - Maipú 220

MAYO 1936

Precio 0.50 cts.

DIALÉCTICA

REVISTA MENSUAL Dirigida por ANIBAL PONCE

MAIPU 220

BUENOS AIRES
ARGENTINA

PRECIO DEL EJEMPLAR:
0.50 cts.

SUSCRIPCIÓN A SEIS
NÚMEROS \$ 2.50

SUSCRIPCIÓN A DOCE
NÚMEROS \$ 5.00

REMITÁSE EL IMPORTE EN
CHEQUE POSTAL A NOMBRE
DE "DIALÉCTICA"

La revista DIALECTICA aspira a poner al alcance de los estudiosos, con un minimum de gastos, el vasto tesoro de los clásicos del proletariado y los nuevos estudios que mediante el método del materialismo dialéctico están renovando la ciencia y la cultura.

Universal por la amplitud de su horizonte, DIALECTICA hará accesible una multitud de ensayos y monografías no traducidos jamás al castellano o que aún en el caso de haber sido traducidos, continúan siendo una rareza de bibliófilos.

En el momento en que asistimos al choque decisivo de dos culturas, es urgente esclarecer, — mediante el tratamiento directo de los clásicos del proletariado, — los caminos que conducirán a la liberación del hombre.

En la realidad como en el espíritu, no es posible ascender de una etapa a otra sino negando y anulando. «El No — decía Hegel — es la palanca del devenir». Pero la negación que la dialéctica impone no es destrucción ni aniquilamiento. De la cultura que agoniza, ella tomará los elementos legítimos para incorporarlos y desarrollarlos en la cultura más perfeccionada que le seguirá.

Y así, negando y afirmando, la marcha en espiral de la dialéctica nos conducirá victoriosamente hacia adelante. Demasiado bien sabemos lo que implica en el momento actual la responsabilidad de un pensamiento para quien no existen los distingos de la teoría y de la práctica. Aspera es la ruta por la cual nos echamos hoy a caminar. Pero el viejo Heráclito, que entrevió la dialéctica, ahí está para enseñarnos todavía que la lucha — polemos — es la madre de las cosas.

DIALÉCTICA

AÑO 1 - N.º 3

MAYO 1936

Contribución a la Historia del Cristianismo Primitivo

por Federico Engels

I

La historia del Cristianismo primitivo ofrece puntos de contacto notables con el movimiento obrero moderno. Como éste, el cristianismo fué en su origen el movimiento de los oprimidos; apareció ante todo como religión de los esclavos y de los libertos, de los pobres y de los hombres privados de derechos, de los pueblos sojuzgados o dispersados por Roma. Ambos, el cristianismo, lo mismo que el socialismo obrero, predicaban una liberación de la servidumbre y la miseria; el cristianismo sitúa esta liberación en el más allá, en una vida después de la muerte, en el cielo; el socialismo la coloca en este mundo, en una transformación de la sociedad. Ambos son perseguidos y acorralados; sus adherentes, condenados a leyes de excepción; los unos, como enemigos del género humano; los otros, como enemigos del gobierno, de la religión, de la familia, del orden social. Y a pesar de todas las persecuciones y aún directamente favorecidos por ellas, tanto uno como otro se abren victoriosamente, irresistiblemente su camino.

Tres siglos después de su nacimiento, el cristianismo es reconocido como la religión oficial del imperio mundial de Roma: en menos de 60 años, el socialismo ha conquistado una posición tal que su triunfo definitivo está absolutamente asegurado.

En consecuencia, si el profesor A. Menger, en su "Derecho al producto íntegro del trabajo", se asombra de que bajo los emperadores romanos, dada la colosal centralización de los bienes raíces y los sufrimientos infinitos de la clase trabajadora, compuesta en su mayor parte de esclavos, "el socialismo no se haya implantado inmediatamente después de la caída del imperio occidental", — es que no ve que, precisamente, este "socialismo", en la medida en que era posible en su época, existía efectivamente y alcanzaba el poder, con el Cristianismo. Nada más que este cristianismo (como debía necesariamente ser, dadas sus condiciones históricas), no quería realizar la transformación social sobre la tierra, sino en el más allá, en el cielo, en la vida eterna posterior a la muerte, en el "millenium" (1) inminente.

(1) Referencia a los que creían que Jesucristo reinaría sobre la tierra con sus santos, durante mil años, antes del día del Juicio Final.

Ya en la edad media el paralelismo de los dos fenómenos se impone desde los primeros levantamientos de los campesinos oprimidos y, notablemente, de los plebeyos de las ciudades. Estos levantamientos, así como todos los movimientos de masas en la edad media, tuvieron necesariamente una apariencia religiosa, aparecían como restauraciones del cristianismo primitivo, como protestas frente a una corrupción avasalladora (1), pero bajo la exaltación religiosa se ocultaban por lo general intereses mundanos bien materiales. Esto resultaba de una manera grandiosa en la organización de los Taboritas de Bohemia bajo Juan Zizka (2), de gloriosa memoria: pero este rasgo persiste a través de toda la edad media, hasta que desaparece poco a poco después de la guerra de los paisanos en Alemania, para reaparecer entre los obreros comunistas después de 1830. Los comunistas revolucionarios franceses, y lo mismo Weitlín (3) que sus adherentes, apelaron al cristianismo primitivo, mucho antes de que Renán hubiera dicho: "Si queréis haceros una idea de las primeras comunidades cristianas mirad una sección local de la Asociación internacional de los trabajadores".

El hombre de letras francés que ha confeccionado la novela eclesiástica titulada "Los orígenes del Cristianismo", con la ayuda de una explotación de la crítica bíblica alemana que no tiene ejemplo ni aún en el periodismo moderno, no sabía todo lo que hay de cierto en su afirmación. Desearía encontrar un viejo miembro de la Internacional que fuera capaz de leer, por ejemplo, la segunda

epístola a los Corintios atribuida a Pablo, sin que en ningún momento las antiguas heridas se reabrieren en él.

La epístola toda entera, a partir del VIII capítulo, redobla el eterno lamento, demasiado conocido ¡ay!: "Las cotizaciones no se cobran". ¡Cuántos de los más celosos propagandistas hacia 1865, hubieran estrechado la mano del autor de esta carta, cualquiera que sea, en una simpática comprensión, murmurándole al oído: "¡Ya te ha tocado, hermano, a ti también!". Nosotros mismos podríamos hablar largamente —ya que en nuestra asociación los Corintios abundan— con respecto a estas cotizaciones que no se cobran; insalubres, cotizaciones que iban y venían delante de nuestros ojos de Tántalo, y que constituían precisamente los famosos millones de la Internacional.

Una de nuestras mejores fuentes sobre los primeros cristianos es Luciano (1), de Samosata, el Voltaire de la antigüedad clásica, que adoptaba una actitud igualmente escéptica frente a toda clase de supersticiones religiosas, y que, por consecuencia, no tenía motivos —ni desde el punto de vista de las creencias ni desde el punto de vista de la política— para tratar a los cristianos de distinta manera que a cualquiera otra asociación religiosa.

Por el contrario, se burlaba igualmente de todos a causa de sus supersticiones, tanto de los adoradores de Júpiter como de los adoradores de Cristo: desde su posición, netamente racionalista, un género de superstición es tan inepto como cualquier otro. Este testigo, siempre imparcial, cuenta, entre otras cosas, la biografía de un aventurero, Peregrinus, que se llamaba Proteo, de Parium, sobre el Helesponto. El mencionado Peregrinus comenzó su juventud, en Armenia, con un adulterio; sorprendido en flagrante delito, estuvo en un tris de ser linchado según la costumbre del país. Consiguiendo felizmente escaparse, estranguló a su anciano padre y tuvo que desaparecer. "Fué por esta época que se hizo instruir en la admirable religión de los cristianos, asociándose en Palestina con algunos de sus sacerdotes y de sus escribas. ¿Y qué os diré? Este hombre les hizo ver de inmediato que no eran más que unos niños. Interpretando sus libros, explicándoselos, componiendo por cuenta propia, escaló todas las posiciones: profeta, tiasarca, jefe de asamblea. Gran número de personas le miraron como a un dios, un legislador, un pontífice; igual al que, crucificado por haber introducido este nuevo culto entre los hombres, es venerado en Palestina. Detenido por este motivo, fué hecho prisionero. . . Desde el momento que estuvo entre cadenas, los cristianos, sintiéndose heridos en él, pusieron manos a la obra para liberarlo; pero no pudiéndolo conseguir, le rindieron por lo menos toda clase de homenajes con un celo y una diligencia infatigables. Desde temprano se veía rondar en torno a la pri-

(1) Luciano de Samosata (125-191), escritor satírico griego. Recorrió el mundo conocido en su época, y de regreso al Oriente dedicóse exclusivamente a la literatura. Ha dejado infinidad de obras, y entre ellas sus celeberrimos "Diálogos".

(1) Singular contraste forman con esto, los levantamientos del mundo mahometano, sobre todo en África. El Islam es una religión adecuada a los orientales, más especialmente a los árabes, es decir, por una parte a los ciudadanos que practican el comercio y la industria, y por otra a los beduinos nómadas. En eso reside el germen de un choque periódicamente renovado. Los ciudadanos que han llegado a ser opulentos y lujosos desdichan la observación de la "ley". Los beduinos pobres que, a causa de su pobreza, son de costumbres severas, miran con envidia y codicia sus riquezas y sus placeres. Se unen entonces bajo un profeta, un "madí", para castigar a los infieles, restablecer la ley comercial y la verdadera creencia, y para apropiarse como recompensa de los tesoros de los infieles. Al cabo de cien años, naturalmente, se encuentran a su vez en las mismas condiciones que aquellos; una nueva purificación se vuelve necesaria; surge un nuevo "madí", y el juego recienienza. Así ha sucedido desde las guerras de conquista de los Almoravides y de los Almohades africanos en España, hasta el último "madí" de Tartum que desafió tan victoriosamente a los Ingleses. Así fué también, o poco más o menos, con los levantamientos en Persia y en otras comarcas mahometanas. Todos estos son movimientos nacidos de causas económicas aunque asuman un disfraz religioso. Pero aún en los casos en que consiguen triunfar dejan intactas las condiciones económicas. Nada ha cambiado. El choque se renueva periódicamente. Por el contrario, en las insurrecciones populares del Occidente cristiano, la apariencia religiosa no es más que la bandera o la máscara de los ataques contra un orden económico que se ha vuelto caduco; finalmente, este orden es derribado; uno nuevo se levanta; hay progreso; el mundo marcha. — Nota de Federico Engels.

(2) Juan Zizka (1370-1424), caudillo de los husitas en el vasto movimiento popular checo contra la Iglesia y la Alemania. Los Taboritas —llamados así por el nombre de su capital, política y militar, Tabor— implantaron durante una generación una sociedad bastante bien organizada para la época en que no se admitía diferencias entre "tuyo" y "mío": comunismo cristiano de consumo y no de producción.

(3) Weitling, representante alemán típico del comunismo elemental artesano.

sión una cantidad de viejas, de viudas y de huérfanos. Los principales jefes de la secta pasaban la noche junto a él, después de haber sobornado a los carceleros: se hacía alcanzar sus manjares, leían sus libros santos; y el virtuoso Peregrino — se llamaba todavía así—, era considerado por ellos como el nuevo Sócrates. Esto no es todo; muchas ciudades de Asia le enviaron diputados en nombre de los cristianos, para servirle de apoyo, de abogados y consoladores. Sería difícil imaginar la diligencia que pusieron en semejantes atenciones; para decirlo en una palabra, nada les resultaba imposible. De este modo Peregrinus, con el pretexto de su prisión vio llegar buenas sumas de dinero y adquirió una fuerte renta. Estos desgraciados (x) se figuran que son inmortales y que vivirán eternamente. Por este motivo desprecian los suplicios y se entregan voluntariamente a la muerte. Su primer legislador los ha persuadido además de que son todos hermanos. Desde que han cambiado una vez de culto, renuncian a los dioses griegos, y adoran al sofista crucificado cuyas leyes siguen. Desprecian por igual todos los bienes y los ponen en comunidad, bajo la fe plena que tienen en sus palabras. De manera que si aparece entre ellos un impostor, un bribón hábil, no le cuesta nada enriquecerse de inmediato mientras se burla solapadamente de su simplicidad. Mientras tanto, Peregrinus fué prontamente liberado de sus cadenas por el gobernador de Siria".

A continuación de otras aventuras, se añade todavía: "Peregrinus continuó su vida errante, acompañado en sus andanzas de vagabundo por un tropel de cristianos que le servían de satélites y proveían ampliamente a sus necesidades. Así se hizo mantener durante algún tiempo. Pero muy pronto, habiendo violado alguno de sus propios preceptos (se le sorprendió, me parece, comiendo carne prohibida) fué abandonado por su cortejo y condenado a la miseria" ("Traducción Talbot"). ¡Qué de recuerdos juveniles se despiertan en mí con la lectura de este pasaje de Luciano! Allí está, antes que ninguno, el "Profeta Albrecht", quien, a partir de los alrededores de 1840 y durante algunos años, hizo poco seguras las comunidades comunistas de Weitling en Suiza.

Era un hombre alto y fuerte, de larga barba, que recorría la Suiza a pie buscando un auditorio para su nuevo evangelio de la manumisión del mundo. En resumen, parece que fué un embrollón bastante inofensivo, que murió joven. Allí está su menos inofensivo sucesor, el doctor Jorge Kuhlmann, de Holstein, quien aprovechó el tiempo en que Weitling estuvo prisionero para convertir los comunistas de la Suiza francesa a su propio evangelio, y por un tiempo lo logró tan bien que convenció hasta al más espiritual y al mismo tiempo el más bohemio de ellos, Augusto Becker. El difunto Kuhlmann daba conferencias que fueron publicadas en Ginebra en 1845 con el título "El mundo nuevo o el reino del espíritu sobre la tierra. Anunciación". En la introducción redactada con toda probabilidad por Becker, se lee: "Hacia falta un hombre en cuyos labios todos nuestros sufrimientos, todas nuestras esperanzas y nuestras aspiraciones, en una palabra, todo lo que resume con más profundidad nuestro tiempo, encon-

(1) Los cristianos, se entiende.

trará una voz. Ese hombre que nuestra época esperaba, ha aparecido. Es el doctor Jorge Kuhlmann, de Holstein. Ha aparecido, trayéndonos la doctrina del mundo nuevo o del reino del espíritu sobre la tierra".

No hay para qué decir que esta doctrina del mundo nuevo no era más que un sentimentalismo chirle, expresado con una fraseología semi-bíblica a lo Lamennais (1) y declamado con una arrogancia de profeta. Pero esto no impidió que los buenos discípulos de Weitling cargaran con este charlatán sobre sus espaldas de la misma manera como los cristianos de Asia habían cargado con Peregrinus. Y de este modo, ellos que de ordinario eran archi-democráticos e igualitarios hasta el extremo de que miraban con recelo a todo maestro de escuela, a todo periodista y a todos los que no fueran obreros manuales, como si se tratara de otros tantos "sabios" dispuestos a explotarlos (2); se dejaron persuadir por este Kuhlmann, tan melodramáticamente equipado, en cuyo "mundo nuevo" el más sabio, "id est Kuhlmann", reglamentaría la repartición de los goces, y para quien los discípulos en el "mundo viejo" debían preparar los goces por carradas contentándose ellos mismos con migajas. Y Peregrinus-Kuhlmann vivió en la alegría y la abundancia mientras esto duró.

A decir verdad, no duró mucho; el descontento creciente de los escépticos y de los incrédulos, las amenazas de persecución del gobierno de Vaud, dieron fin al reino del espíritu de Lauzana, y Kuhlmann desapareció.

Docenas de ejemplos análogos acudirán a la memoria de cualquiera que haya conocido por experiencia los comienzos del movimiento obrero en Europa. En nuestros días los casos extremos como éste resultan imposibles, por lo menos en los grandes centros; pero en las localidades lejanas, donde el movimiento conquista terrenos vírgenes, un pobre Peregrinus de esa clase podría todavía obtener un éxito momentáneo y relativo. Y así como afluyen hoy al partido obrero de todos los países, los elementos que no tienen nada que esperar del mundo oficial o los que están escarmentados —tales como los adversarios de la vacuna, los vegetarianos, los anti viviseccionistas, los partidarios de la medicina natural, los predicadores de congregaciones disidentes, cuyas ovejas han tomado el campo, los autores de nuevas teorías sobre el origen del mundo, los inventores fracasados o desalentados, las víctimas de reales o imaginarias injusticias, los imbeciles honestos y los deshonestos impostores—, lo mismo sucedía entre los cristianos. Todos los elementos que produjo el proceso de disolución del mundo antiguo, fueron seducidos por el centro de atracción del cristianismo, el único elemento que resistía a esa disolu-

(1) Lamennais (1782-1854), sacerdote francés, director del periódico "L'Avenir", que el Sumo Pontífice condenó en 1832. Rompió entonces con la Iglesia y se alió al partido democrático, del cual fué un intérprete declamatorio y sensiblero.

(2) Aunque Engels no emplea aquí la palabra "Straubinger" —tan usada por él y Marx en los primeros tiempos de la "Correspondencia" (ver tomo I, de la traducción Molitor, editor Costes, París, 1931)— es evidente que se refiere a esos mismos compañeros impropriadamente de la mentalidad corporativa o sin amplia inteligencia que no "reconocían como miembros del partido, sino a los hombres de manos callosas" (p. XIX).

ción, precisamente por que era su producto típico y el que subsistía y se agrandaba, en consecuencia, mientras que los demás no eran sino esbozos efímeros. No hay exaltación, extravagancia, insanidad o estafa que no se haya producido en las nacientes comunidades cristianas, y que temporariamente y en ciertas localidades no haya encontrado oídos atentos y creyentes dóciles. Y como los comunistas de nuestras primeras comunidades, los primeros cristianos eran de una credulidad inaudita frente a todo lo que parecía favorecerlos, de suerte que no sabemos de manera positiva si del gran número de escritos que Peregrinus compuso para la cristiandad, no se habrán deslizado algunos fragmentos, aquí o allá, en nuestro Nuevo Testamento.

II

La crítica bíblica alemana, que es hasta aquí la única base científica de nuestro conocimiento de la historia del cristianismo primitivo, ha seguido una doble tendencia.

Una de ellas está representada por la escuela de Tubingia a la que también pertenece, a grandes líneas, D. F. Strauss (1). Va tan lejos en el examen crítico como podría ir una escuela teológica. Admite que los cuatro evangelios no son relatos de testigos oculares, sino retoques ulteriores de escritos perdidos, y que de las epístolas atribuidas a San Pablo, cuatro a lo sumo son auténticas. Rechaza todos los milagros y todas las contradicciones de la narración histórica como inadmisibles; de lo que resta, trata de salvar todo lo que es salvable; y en eso se trasluce su carácter de escuela teológica.

Y es gracias a esta escuela que Renán, que en gran parte se funda en ella, ha podido realizar todavía muchos otros salvatajes aplicando el mismo método. Además de numerosas narraciones del Nuevo Testamento más que dudosas, quiere imponer una cantidad de leyendas de martirios como históricamente auténticas. Pero de todas maneras, cuanto la escuela de Tubingia rechaza como no histórico o como apócrifo en el Nuevo Testamento, puede ser considerado como definitivamente descartado para la ciencia.

La otra tendencia está representada por un solo hombre: Bruno Bauer (2). Su gran mérito consiste en haber criticado sagazmente los Evangelios y las Epístolas apostólicas, y en haber sido el primero que procedió a examinar con seriedad no solamente sus elementos judíos y greco-alejandrinos, sino también los elementos griegos y greco-romanos que abrieron al cristianismo su

(1) David Strauss (1808-1874), compañero de Marx y Engels en los tiempos de los "jóvenes hegelianos". Teólogo en el comienzo, fué rompiendo de más en más con la teología hasta sostener que la religión es una forma inferior del pensamiento. Su "Vida de Jesús" (1835) provocó una verdadera tempestad.

(2) Bruno Bauer (1809-1882), de la "derecha hegeliana" al principio, llegó a ser después el jefe de la "izquierda". En su obra, a que alude Engels, "Crítica de la historia evangélica de los sinópticos" (1841), atacó la tesis sostenida por Strauss, según la cual los mitos cristianos eran el producto de una actividad inconsciente de las comunidades primitivas. Para Bauer era una invención personal de los evangelistas.

camino hacia la religión universal. La leyenda del cristianismo surgiendo integralmente del judaísmo, y partiendo de Palestina para conquistar el mundo por medio de una dogmática y de una ética elaboradas en sus planos esenciales, resulta imposible después de Bauer; en adelante podrá cuando más continuar vegetando en las facultades teológicas y en el espíritu de las gentes que quieren "conservar la religión para el pueblo", sacrificando aún hasta la ciencia. Tanto la escuela de Filón (3) de Alejandría como la filosofía vulgar greco-romana, platónica y principalmente estoica, han tenido gran importancia en la formación del cristianismo tal como era ya cuando Constantino lo llevó al rango de religión del Estado. Semejante importancia está muy lejos de quedar establecida en sus detalles, pero el hecho es que fué demostrada, y eso se debe principalmente a la obra de Bruno Bauer; él ha dado las bases para la prueba de que el cristianismo no fué importado de la Judea, e impuesto al mundo greco-romano, sino que es, por lo menos en la forma que adoptó como religión universal, el producto especialismo de ese mundo. En este trabajo Bauer sobrepasó, naturalmente, en mucho la finalidad, como sucede a todos los que combaten prejuicios inveterados. La intención de mostrar la influencia de Filón y, sobre todo, de Séneca, sobre el cristianismo naciente, aun desde el punto de vista literario, y de presentar a los autores del Nuevo Testamento como plagarios de estos filósofos, lo obligó a retardar la aparición de la nueva religión en medio siglo, a rechazar los aportes contrarios de historiadores romanos, y a tomarse en general grandes libertades con la historia ya hecha. Así, según él, el cristianismo como tal no apareció sino bajo los emperadores flavianos; y el contenido del Nuevo Testamento, bajo Adriano, Antonino y Marco Aurelio. De este modo desaparecía en Bauer toda base histórica para las narraciones del Nuevo Testamento relativas a Jesús y a sus discípulos, las que no son consideradas sino como leyendas en las cuales las bases internas del desenvolvimiento y los conflictos de alma de las primeras comunidades son atribuidas a personas más o menos ficticias. Ni Galilea ni Jerusalén, sino más bien Alejandría y Roma, son, según Bauer, los lugares de nacimiento de la nueva religión. Por consecuencia, si la escuela de Tubingia nos ha ofrecido el máximo de lo que en el residuo incontestado de la historia y de la literatura del Nuevo Testamento puede pasar en nuestros días sin que la ciencia lo someta a controversia, Bruno Bauer nos aporta el máximo de lo que puede ser atacado. Entre estos límites se encuentra la verdad. Pero parece muy problemático que la lleguemos a determinar con nuestros actuales recursos.

Ahora bien, hay en el Nuevo Testamento un solo libro del cual es posible fijar la fecha de redacción con algunos meses de aproximación; un libro que ha debido ser escrito entre Junio 67 y Enero o Abril 68; que pertenece, por lo tanto, a los primeros

(3) Filósofo judío, de Alejandría (25 a J. C. — 50 después de J. C.), que recibió una educación griega. Es el representante literario más demostrativo de la fusión del espíritu griego y del judaico oriental. Trató de justificar históricamente la relación que estableció entre el Antiguo Testamento y la filosofía griega.

tiempos cristianos; que refleja los pensamientos con la más ingenua sinceridad y en una lengua idiomática correspondiente; que es, por todo eso, a mi parecer, mucho más importante para determinar lo que fué realmente el cristianismo primitivo que todo el resto del Nuevo Testamento cuya redacción fué muy posterior. Ese libro es el titulado "Apocalipsis", de Juan. Cómo, a pesar de ser, en apariencia, el más obscuro de toda la Biblia, ha llegado a ser el más comprensible y transparente de todos, gracias a la crítica alemana, voy a someterlo a la atención del lector.

Basta echar una ojeada sobre este libro para convencerse del estado de exaltación de su autor y del "medio ambiente" en que vivía. Nuestro Apocalipsis no es el único de su especie en su tiempo. Desde el año 164 antes de nuestra era, fllamado libro de Daniel, hasta los alrededores del año 250 de nuestra era que es la fecha aproximada del "Carmen", de Comodiano (1), Renán anota no menos de quince "Apocalipsis" clásicos que han llegado hasta nosotros, sin hablar de las imitaciones ulteriores. (Cito a Renán porque su libro es el más accesible y conocido fuera de los círculos profesionales).

Hubo un tiempo en el cual tanto en Roma como en Grecia, pero mucho más aún en Asia Menor, la mezcla más disparatada de supersticiones de todos los países era aceptada sin examen, y en la cual la taumaturgia, las convulsiones, las visiones, la adivinación del porvenir, la alouimia, la cábala y otras hechicerías ocultas, ocupaban el primer plano. Fué en una atmósfera semejante, y en medio de gentes abiertas ante todo a estas situaciones sobrenaturales, donde tuvo lugar el nacimiento del cristianismo primitivo. Así, por ejemplo, en el siglo II de la era cristiana, hasta los gnósticos (2) cristianos de Egipto, como lo prueban entre otros documentos los papiros de Leyde, estaban enteramente dedicados a la alquimia y habían incorporado nociones de alquimia a sus doctrinas. Y los "mathematici" caldeos y judíos que según Tácito fueron expulsados en dos oportunidades de Roma bajo Claudio y aún bajo Vitelio, acusados de magia, no practicaban más artes geométricas que las que encontramos en el seno mismo del Apocalipsis de Juan.

Hay que agregar a esto que todos los Apocalipsis se reconocen el derecho de engañar a sus lectores. Por regla general, no solamente están escritos por personas que nada tienen que ver con sus pretendidos autores, y que son generalmente más modernas, como pasa con el libro de Daniel, el de Jonás; los Apocalipsis de Esdras, Baruch, Judas, etc., y los libros sibilinos, sino que en el fondo no profetizan sino las cosas sucedidas hace ya largo tiempo y perfectamente conocidas por el autor verdadero. Es de este modo como en el año 164, poco antes de la muerte de Antiocho Epifanio, el autor del libro de Daniel hace predecir a

Daniel, que se supone que vive en la época de Nabucodonosor, el ascenso y la declinación de la dominación de Persia y Macedonia, y el comienzo del imperio mundial de Roma, con la intención de predisponer a sus lectores, con esta prueba de sus dones proféticos, a que acepten su profecía final: que el pueblo de Israel superará todas sus tribulaciones y será al final victorioso. Si el Apocalipsis de Juan es realmente la obra del autor pretendido, constituiría, por lo tanto, la única excepción en la literatura apocalíptica.

El Juan que se da por autor, era, de todas maneras, un hombre muy respetado entre los cristianos del Asia Menor. El tono de las epístolas misivas dirigidas a las siete comunidades nos lo garantiza. Se podría pensar con razón que estamos en presencia del apóstol Juan, cuya existencia histórica si bien no está absolutamente comprobada, es por lo menos muy verosímil. Y si este apóstol fuera efectivamente el autor, tanto mejor para nuestra tesis. Sería la prueba más terminante de que el cristianismo de este libro es el verdadero, el verdadero cristianismo primitivo. Se ha probado, dicho sea de paso, que la Revelación o Apocalipsis no proviene del mismo autor del Evangelio o de las tres Epístolas igualmente atribuidas a Juan.

El Apocalipsis consiste en una serie de visiones. En la primera Cristo aparece con las vestiduras de gran sacerdote marchando entre siete candelabros de oro que representan las siete comunidades asiáticas, y dicta a Juan las cartas a los siete "ángeles" de estas comunidades. La diferencia entre este cristianismo y la religión universal de Constantino formulada por el Concilio de Nicea, resalta de manera sorprendente desde el comienzo. La Trinidad no solamente es desconocida, sino que resulta aquí una imposibilidad. En lugar del Espíritu Santo único, que aparecerá después, tenemos los "siete espíritus de Dios", sacados por los rabinos de Isaías, XI, 2. Jesucristo es el hijo de Dios, el primero y el último, el alfa y el omega, pero de ninguna manera Dios mismo, o el igual de Dios; es, por el contrario, "el principio de la creación" de Dios"; por consiguiente, una emanación de Dios, existente en todo tiempo; pero, subordinada, análoga a los siete espíritus mencionados anteriormente. En el capítulo XV, 3, los mártires del cielo "cantan el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero" para la glorificación de Dios. Jesucristo es crucificado en Jerusalén (XI, 8), pero es resucitado (I, 5,8); es el cordero que ha sido crucificado por los pecadores del mundo, y con la sangre del cual los fieles de todos los pueblos y de todas las lenguas son reconducidos a Dios. En este reside la concepción fundamental que permite al cristianismo expandirse como religión universal. La creencia de que los Dioses ofendidos por las acciones de los hombres podían ser aplacados mediante los sacrificios, era común a todas las religiones de los Semitas y de los europeos; la primera concepción fundamental revolucionaria del cristianismo (atribuida a la escuela de Filón) fué la de que mediante el gran sacrificio voluntario de un intermediario, los pecados de todos los tiempos y de todos los hombres eran expiados de una vez por todas — para los fieles. De esta manera desaparecería la necesidad de todo sacrificio ulterior y, por con-

(1) Comodiano, poeta cristiano de mediados del siglo III. El "Carmen apologeticum", su más alta obra, es una pintura energética del Juicio Final.

(2) Los gnósticos representan una escuela que se manifestó en el seno del paganismo, y en la cual se asociaban creencias orientales y cristianas con pensamientos platónicos. Pasaban lo mismo del éxtasis místico a la especulación filosófica, que de las doctrinas abstractas a los encantamientos mágicos.

siguiente, la base de numerosas ceremonias religiosas. La condición indispensable de una religión universal consistía en desbarazarse de ceremonias que traban o impiden el comercio con los hombres de creencias diferentes. Pero el hábito de los sacrificios estaba tan arraigado en las costumbres populares, que el catolicismo, que readoptó costumbres paganas, juzgó inútil no acomodarse a aquel hecho e introducir, por lo menos, el simbólico sacrificio de la misa. Por el contrario, ningún rastro hay en nuestro libro del dogma del pecado original.

Lo que caracteriza sobre todo esta epístola misiva, así como el libro entero, es que en ningún momento y en ninguna parte se le ocurre al autor nombrarse a sí mismo o a sus correligionarios de otro modo que como "judíos". A los sectarios de Esmirna y Filadelfia contra los cuales se levanta, les reprocha: "Ellos dicen ser judíos y no lo son; sino que son de la Sinagoga de Satán". De los de Pérgamo dice: "Ellos conservan la doctrina de Balaam, el cual enseñaba a Babac a hacer un escándalo delante de los hijos de Israel para que comiesen cosas sacrificadas a los ídolos y se librasen a la fornicación". No es con cristianos conscientes con quienes tenemos que hacer aquí, sino, por lo tanto, con gentes que se hacen pasar por judíos; el judaísmo de Juan es sin duda una nueva fase de desenvolvimiento del antiguo; por eso es precisamente el único verdadero. He aquí por qué en el momento de la aparición de los santos delante del trono de Dios, vienen en primer lugar 144.000 judíos, 12.000 de cada tribu, y solamente después, la innumerable fila de los paganos convertidos a este judaísmo renovado. Nuestro autor, en el año 69 de nuestra era, estaba lejos de dudar que representaba una faz completamente nueva de la evolución religiosa, llamada a transformarse en uno de los elementos más revolucionarios en la historia del espíritu humano.

De esta manera, como se ve, el cristianismo inconsciente de entonces estaba a mil leguas de la religión universal, dogmáticamente elaborada por el Concilio de Nicea. Ni la dogmática, ni la ética ulteriores se encuentran allí; en cambio, hay el sentimiento de que se está en lucha contra todo el mundo y de que se saldrá vencedor de esta lucha; un ardor belicoso y una certidumbre de vencer que faltan completamente entre los cristianos de nuestros días y que no se encuentran más que en el otro polo de la sociedad, entre los socialistas.

En efecto, la lucha contra un mundo todopoderoso, y la lucha simultánea con los innovadores entre sí, es común en ambos, a los cristianos primitivos y a los socialistas. Estos dos grandes movimientos no son hechos por jefes ni profetas —aunque los profetas no faltan entre los unos ni entre los otros—; son movimientos de masas. Y todo movimiento de masas es, en sus comienzos, necesariamente confuso; confuso, porque todo pensamiento de masas se mueve inicialmente entre contradicciones; porque carece de claridad y cohesión; confuso, en fin, precisamente a causa del papel que en esos comienzos desempeñan los profetas. Esta confusión se manifiesta en la aparición de numerosas sectas que combaten entre sí con tanto o más encarnizamiento que al enemigo común de afuera. Así pasó con el cristia-

nismo primitivo; así pasó también en los comienzos del movimiento socialista, por desagradable que fuera para las honestas personas bien intencionadas que predicaban la unión, cuando la unión no era todavía posible.

¿Acaso la Internacional, por ejemplo, se mantenía en estado de cohesión por un dogma unitario? De ninguna manera. Había comunistas según la tradición francesa anterior a 1848, que representaban a su vez diferentes tendencias; había comunistas de la escuela de Weitling; otros aún, pertenecientes a la liga regenerada de los comunistas; Proudhonianos, que constituían el elemento predominante en Francia y Bélgica; Blanquistas; el partido obrero alemán; los anarquistas, en fin, que en un momento dominaron; y éstos no eran sino los grupos principales. A partir de la fundación de la Internacional, ha sido necesario un cuarto de siglo para efectuar la separación con los anarquistas de una manera definitiva y general, y para establecer un acuerdo por lo menos sobre los puntos de vista económicos más generales. Y esto con nuestros actuales medios de comunicación, ferrocarriles, telégrafos, ciudades industriales monstruos, diarios, reuniones populares organizadas. Entre los cristianos, idéntica división en innumerables sectas; división que constituía precisamente el medio para producir la discusión y obtener la unidad ulterior. Nosotros la constatamos ya en este libro, que es indudablemente el más antiguo documento cristiano, y nuestro autor la fulmina con la misma cólera que despliega contra el mundo pecador de afuera. He allí, ante todo, a los Nicolaitas en Efeso y Pérgamo; a los que en Esmirna y Filadelfia dicen ser judíos y son de la sinagoga de Satán; a los de Pérgamo, adherentes de la doctrina del falso profeta llamado Balaam; a los que en Efeso se dicen ser profetas y no lo son; a los que en Tiatira son partidarios de la falsa profecía llamada Jezabel. Con excepción de los sucesores de Balaam y Jezabel de quienes se dice que comen cosas sacrificadas a los ídolos y se libran a la fornicación, nada de más preciso encontramos sobre estas sectas.

Se ha intentado hacer aparecer estas cinco sectas como otras tantas de cristianos Paulinos, y todas estas epístolas como siendo dirigidas contra Pablo, el falso apóstol, el pretendido Balaam y "Nicolás". Los argumentos endeble con que esta tesis se sostiene se encuentran reunidos en Renán, "San Pablo" (París, 1869, páginas 303-305, 367-370). Todos terminan explicando nuestras epístolas misivas por los Actos de los Apóstoles y la llamada epístola de Pablo; escritos que en su redacción actual son posteriores en 60 años a la Revelación; en los cuales los datos relativos a éstas son más que dudosos y que además se contradicen entre ellos de manera absoluta.

Pero lo que zanja la cuestión es que al autor no se le puede haber ocurrido llamar a una sola misma secta con cinco designaciones diferentes: dos (falsos apóstoles y Nicolaitas) para Efeso, y dos, equivalentes a una (Balaamitas y Nicolaitas) para Pérgamo, y eso separándolas expresamente como dos sectas diferentes. Sin embargo, no pretendemos negar que entre esas sectas hayan podido encontrarse elementos que se considerarían hoy como sectas paulinas.

En los dos pasajes en los cuales se entra en particularidades, la acusación se limita al consumo de cosas sacrificadas a los ídolos y a la fornicación, los dos puntos sobre los cuales los judíos —tanto los antiguos como los judíos cristianos— estaban en perpetua disputa con los paganos convertidos. La carne proveniente de los sacrificios paganos no solamente era servida en los festines, donde rechazar los alimentos servidos podía parecer inconveniente y resultar peligroso, sino que también era vendida en los mercados públicos donde era absolutamente imposible discernirla a simple vista. Por fornicación los judíos no entendían únicamente el comercio sexual fuera del matrimonio, sino además el matrimonio en los grados prohibidos del parentesco, y aún todavía, entre judíos y paganos; este es el sentido que se da de ordinario a la palabra en el pasaje de los Actos de los Apóstoles (XV, 20 y 29). Pero nuestro Juan tiene una manera personal de ver en lo que concierne al comercio sexual permitido a los judíos ortodoxos. De los 144.000 judíos celestes, dice (XIV, 4): "Estos son los que con mujeres no fueron contaminados; porque son vírgenes". Y de hecho, en el ciclo de nuestro Juan, no hay ni una sola mujer. Pertenece, por lo tanto, a una tendencia que se manifiesta por igual en otros escritos del cristianismo primitivo, que tiene por pecado el comercio sexual en general. Si se toma en cuenta por otra parte el hecho de que llama a Roma la gran prostituida con quien los reyes de la tierra han fornicado y que ha embriagado con el vino de su prostitución a los habitantes de la tierra y que los mercaderes de la tierra se han enriquecido con el exceso de su lujo, resulta imposible entender la expresión de la epístola en el sentido estrecho que la apologetica teológica querría atribuirle con el único fin de extraer una confirmación para otros pasajes del Nuevo Testamento. Muy por el contrario, ciertos pasajes indican claramente un fenómeno común a todas las épocas profundamente perturbadas, a saber, que al mismo tiempo que se rompen todas las barreras, se intenta relajar los lazos tradicionales del comercio sexual. En los primeros siglos cristianos, al lado del ascetismo que mortifica la carne, se manifiesta a menudo la tendencia a extender la libertad cristiana a las relaciones más o menos sin trabas entre hombres y mujeres. La misma cosa sucede en el movimiento social moderno.

¡Qué santa indignación no provocó tras 1830 en la Alemania de entonces —"este piadoso angelote", como la llamaba Heine—, la rehabilitación Saint-Simoniana de la carne! La más indignada fué la gente aristocrática que dominaba en la época (no digo la clase aristocrática, puesto que en 1830 no existían todavía clases entre nosotros) que no sabía vivir ni en Berlín ni en sus propiedades de campo, sino gracias a una siempre reiterada rehabilitación de la carne. ¡Qué hubiesen dicho estas buenas gentes si hubieran conocido a Fourier que dió como perspectivas para la carne, cabriolas bien distintas! Una vez sobrepasado el utopismo, estas extravagancias han dado paso a las nociones más racionales, y en verdad, más radicales; y desde que la Alemania del "piadoso angelote" de Heine se ha transformado en el centro del movimiento socialista, se burla de la indignación hipócrita del viejo mundo aristocrático.

He allí todo el contenido dogmático de las epístolas. En lo que resta, incitan a los camaradas a la propaganda enérgica, a la fiera y valerosa confesión de su fe frente a frente de sus adversarios, a la lucha sin descanso contra el enemigo de afuera y de adentro; y por lo que a esto respecta podrían haber sido escritas perfectamente bien por un entusiasta de la Internacional, aunque no fuera profeta.

III

Las epístolas misivas no son más que la introducción al verdadero tema de la comunicación de nuestro Juan a las siete comunidades del Asia Menor, y por medio de ellas a toda la Judería reformada del año 69, de donde la cristiandad surgió más tarde. Y así entramos en el santuario más íntimo del cristianismo.

¿Entre qué gentes se reclutaron los primeros cristianos? Principalmente entre los "fatigados y los pobres", pertenecientes a las más bajas capas de la población; así como conviene a un elemento revolucionario. ¿Y de quienes se componían estas capas? En las ciudades, de hombres libres venidos a menos, de toda clase de personas semejantes a los "mean whites" (1) de los estados esclavistas del sud, a los aventureros coloniales y de la China; además, de libertos y, sobre todo, de esclavos; de esclavos de los "latifundios" de Italia, de Sicilia y de Africa; de pequeños campesinos de más en más sometidos por su deuda, en los distritos rurales de las provincias. Un camino común de emancipación para elementos tan diversos no existía. Para todos, el Paraíso perdido estaba tras de ellos; para el hombre libre venido a menos, en la "polis", ciudad y estado al mismo tiempo, en la cual sus ancestros habían sido en otros tiempos ciudadanos libres; para los prisioneros de guerra, esclavos, para el pequeño campesino, en la sujeción y el cautiverio; para la comunidad abolida del suelo La mano de hierro del Romano conquistador había echado todo eso por tierra. La agrupación social más considerable que la antigüedad haya sabido crear era la tribu y la confederación de tribus emparentadas; agrupación basada entre los Bárbaros, sobre los lazos consanguíneos; y entre los griegos fundadores de ciudades y los Italicos, sobre la "polis", que comprendía una o varias tribus. Filipo y Alejandro dieron a la península helénica la unidad política, pero de allí no resultó la formación de una nación griega. Las naciones no se hicieron posibles sino después de la caída del imperio mundial de Roma. Mediante la fuerza militar, la jurisdicción romana, y el aparato para la percepción de los impuestos, Roma disolvió completamente la organización interior que le habían legado, y puso fin de una vez por todas a las pequeñas agrupaciones. A la pérdida de la independencia y de la organización particular, vino a agregarse el pillaje de las autoridades mi-

(1) "Blancos despreciables", que no pudieron por falta de tierras elevarse al rango de amos y que llevan una vida miserable obligados a competir con el trabajo servil del negro en los estados del Sud de Norteamérica.

litares y civiles, quienes comenzaban por despojar de sus tesoros a los sometidos, para prestárselos en seguida de nuevo y poderles exprimir nuevamente. El peso de los impuestos y la necesidad de dinero que éstos acarrearban, condujeron a la ruina a los campesinos, introdujeron una gran desproporción en las fortunas, enriquecieron a los ricos y empobrecieron aun más a los pobres. Y toda resistencia de las pequeñas tribus aisladas, o de las ciudades ante la gigantesca potencia de Roma fué desesperada. ¿Qué remedio a todo esto, qué refugio para los sometidos, los oprimidos, los empobrecidos; qué salida común para estos grupos humanos tan diversos, de intereses distintos y aún opuestos? Era necesario encontrar, por lo tanto, un solo gran movimiento revolucionario que los arrastrara a todos.

Esta salida se encontró, pero no en este mundo. Y en el estado de cosas de entonces, sólo la religión podía ofrecerla. Un mundo nuevo comenzó. La existencia del alma después de la muerte corporal, había devenido poco a poco un artículo de fe generalmente aceptado en el mundo romano. Además, una cantidad de castigos y recompensas para los difuntos según las acciones cometidas durante su vida, era admitida cada vez más en todas partes. Las recompensas sonaron en verdad un poco a hueco; la antigüedad era por naturaleza demasiado materialista como para no dar a la vida real un precio infinitamente mayor que a la vida en el reino de las sombras; entre los griegos la inmortalidad pasaba por ser, al contrario, una desgracia. Adviene el cristianismo, que tomó en serio los castigos y las recompensas en el otro mundo, que creó el cielo y el infierno; y ya está encontrado el camino para conducir a los fatigados y explotados desde este valle de lágrimas hasta el Paraíso eterno. En verdad, era necesaria la espera de una recompensa en el más allá para llegar a renunciar al mundo; y a convertir al ascetismo estoico-filoniano, en el principio ético fundamental de una nueva religión universal capaz de arrastrar a las masas oprimidas.

Sin embargo, la muerte no abre de entrada a los fieles este paraíso celeste. Veremos más adelante que este Reino de Dios del cual la Nueva Jerusalén es la Capital, no se conquista ni se abre sino a fuerza de formidables luchas con las potencias infernales. Ahora bien, los primeros cristianos se representaban estos hechos como inminentes. Desde el principio, nuestro Juan señala su libro como la revelación de lo que debe "llegar muy pronto"; poco después, en el versículo 3, dice: "Bienaventurado el que lee y los que escuchan las palabras de esta profecía, porque "el tiempo está próximo"; a la comunidad de Filadelfia, Jesucristo hace escribir: "He aquí, yo vengo en breve". Y en el último capítulo, el ángel dice que él ha manifestado a Juan "las cosas que deben suceder en breve", y le ordena: "No selles las palabras de la profecía de este libro; porque el tiempo está próximo", y Jesucristo mismo dice, en dos oportunidades, versículos 12 y 20: "Yo vengo en "breve". Veremos a continuación cómo ese "en breve" era esperado para muy pronto.

Las visiones apocalípticas que el autor hace pasar mientras tanto bajo nuestros ojos, son todas, y en su mayor parte literalmente, tomadas de los modelos anteriores. En parte de los pro-

fetas clásicos, del antiguo Testamento, sobre todo de Ezequiel, en parte de los apocalipsis judíos posteriores, compuestos según el prototipo del libro de Daniel y, sobre todo, del libro de Jonás, ya redactado, por lo menos en parte, hacia esta época. Los críticos han demostrado hasta en los menores detalles, de donde nuestro Juan ha sacado cada imagen, cada pronóstico siniestro, cada plaga infligida a la humanidad crédula; en resumen, de donde ha sacado el conjunto de los materiales de su libro, hasta tal punto que no solamente da muestras de una pobreza de espíritu poco común, sino que aún él mismo proporciona la prueba de que sus pretendidas visiones y convulsiones, no las ha vivido ni en imaginación tal como las ha descripto.

He aquí en pocas palabras la marcha de estas apariciones. Juan ve a Dios sentado sobre su trono, teniendo en su mano un libro sellado con siete sellos, y delante de él está el cordero inmolido (Jesús), pero de nuevo viviente, que es el único digno de desatar sus sellos. La apertura de los sellos es seguida de signos y de prodigios terroríficos. Y cuando Jesús abre el quinto sello, Juan ve debajo del altar de Dios las almas de los mártires que habían sido muertos por creer en Dios: "y clamaban en alta voz, diciendo: ¿hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre de los que moran en la tierra?" Contestando a esto se le da a cada uno una túnica blanca y se les exhorta a reposar todavía un poco; faltan aún otros mártires que también deben ser condenados a muerte. Hasta aquí nada hay, por lo tanto, respecto a la "Religión del amor", al "amado a aquellos que os odian", "benedicid a quienes os maldicen", etc.; aquí se predica abiertamente la venganza, la sana, la honesta venganza a cumplir con los enemigos de los cristianos. Y así sucede a lo largo de todo el libro. Cuanto más se aproxima la crisis, tanto más abundantemente llueven del cielo las plagas y los juicios, y tanto más experimenta nuestro Juan el gozo de anunciar que la mayor parte de los hombres no se arrepiente siempre, y que rechazan hacer penitencia por sus pecados; que nuevas plagas deben vaciarse sobre ellos; que Cristo debe gobernarlos con una vara de hierro y empaparse con el vino de la cólera de Dios; y que a pesar de todo los incrédulos permanecen tranquilos. Es el sentimiento natural, desprovisto de toda hipocresía, de que se está en lucha, y de que la guerra es la guerra. Con la apertura del séptimo sello aparecen siete ángeles con sus trompetas; cada vez que un ángel toca una trompeta, nuevos horrores se producen. Y cuando suena la séptima trompeta, siete nuevos ángeles entran a escena, llevando las siete plagas de la cólera de Dios que son derramadas sobre la tierra, y de nuevo llueven las calamidades y los juicios que constituyen en su mayor parte una fatigosa repetición de lo que ha sido dicho ya muchas veces. Viene luego, la mujer, Babilonia, la gran prostituida, vestida de púrpura y escarlata, sentada sobre muchas aguas, embriagada de la sangre de los santos, y de la sangre de los mártires de Jesús; es la gran ciudad que extiende su reino sobre los reyes de la tierra. Está sentada sobre una bestia que tiene siete cabezas y diez cuernos. Las siete cabezas son siete montes; son también siete "reyes". De estos reyes, cinco han caído; uno es; el séptimo debe

venir, y después de él viene un octavo que procede de los primeros cinco, que fué condenado a muerte, pero que se ha salvado. Este no reinará sobre la tierra más que 42 meses, o 3 años y medio (la mitad de una semana de años de 7 años); perseguirá a los fieles hasta la muerte y hará triunfar a los profanos. Inmediatamente después se librará la gran batalla decisiva, los santos y los mártires serán vengados por la destrucción de la gran prostituida, Babilonia, y de todos sus adherentes, es decir, de la gran mayoría de los hombres; el diablo será precipitado en el abismo, y encadenado por mil años, durante los cuales reinará Cristo con los ángeles resucitados. Cuando se han cumplido los mil años, el diablo es liberado, y sigue una última batalla de espectros en la cual es definitivamente vencido. Una segunda resurrección tiene lugar, el resto de los muertos resucitan y comparecen ante el trono de Dios (no de Cristo, observad bien) y los fieles entran por un nuevo cielo, una nueva tierra y una nueva Jerusalén en la vida eterna.

De la misma manera como todo este aparato está montado con materiales exclusivamente judíos, pre-cristianos, así también ofrece casi exclusivamente concepciones judías.

Desde que las cosas fueron mal para el pueblo de Israel, a partir del momento en que fué hecho tributario de Asiria y Babilonia, hasta su sometimiento a los Seleucidas; es decir, desde Isaías hasta Daniel, se profetiza a la hora de las tribulaciones, un salvador providencial. En el Capítulo VII, 13, de Daniel, se encuentra la profecía del descenso de Micael, ángel guardián de los judíos, que los liberará de sus angustias; "muchos muertos resucitarán"; habrá una especie de juicio final, "y aquellos que fueron conducidos muchas veces ante la justicia lucirán como estrellas por siempre y a perpetuidad". De cristianos, no hay allí más que la insistencia sobre la inminencia del reino de Jesucristo, y sobre la felicidad de los resucitados, particularmente de los mártires.

Es a la crítica alemana y, sobre todo, a Ewald, Lücke y Fernando Benary a quienes somos deudores de la interpretación de esta profecía, por lo mucho que ella se relaciona con los acontecimientos de la época. Gracias a Renán ha penetrado en otros medios distintos de los círculos teológicos. La gran prostituida, Babilonia, significa, como se ha visto, la ciudad de las siete colinas. De la bestia sobre la cual está sentada, se dice, en XVII, 9, II: "Las siete cabezas son siete montes. Son también siete reyes. Los cinco son caídos; el uno es, el otro aún no es venido; y cuando viniere, es necesario que dure breve tiempo. Y la bestia que era, y no es, es también el octavo rey, y es de los siete, y va a perdición".

La bestia es, por lo tanto, la dominación mundial de Roma, representada sucesivamente por siete emperadores, de los cuales uno está condenado a muerte y no reina ya, pero se ha salvado, y retornará, a fin de realizar el reinado de la blasfemia y de la rebelión contra Dios. "Y le fué dado hacer guerra contra los santos, y vencerlos. Le fué dado también poder sobre toda la tribu, lengua y nación; de suerte que fué adorado por todos los que moran sobre la tierra, cuyos nombres no están escritos en el libro del cordero". "Y hacía que a todos, a los pequeños y a los grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, tomasen una marca,

en su mano derecha o en su frente; y que ninguno pueda comprar o vender, sino el que tiene la señal, o el nombre de la bestia o el número de su nombre. Aquí hay sabiduría. El que tiene entendimiento, cuente el número de la bestia; porque es el número de hombre y su número es seiscientos sesenta y seis" (XIII, 7, 118).

Constátemos solamente que el boycott es mencionado aquí como una medida a emplear por la potencia romana contra los cristianos —por lo que es evidentemente una invención del diablo— y pasemos a la cuestión de saber quién es este emperador romano que ya ha reinado, que ha sido condenado a muerte y que retorna como el octavo de la serie para hacer de Anticristo.

Después de Augusto, el primero, tenemos: 2, Tiberio; 3, Calígula; 4, Claudio; 5, Nerón; 6, Galba. "Cinco son caídos, el uno es". A saber: Nerón ya ha caído. Galba es. Galba reinó del 9 de Junio del 68 hasta el 15 de Enero de 69. Pero tan pronto como él subió al trono las legiones del Rin se sublevaron con Vitelio, mientras que en otras provincias otros generales preparaban levantamientos militares. En Roma mismo, los pretorianos se sublevaron, asesinaron a Galba y proclamaron a Otón.

Resulta de aquí que nuestro Apocalipsis ha sido escrito bajo Galba, verosimilmente hacia el final de su reinado, o a más tardar, durante los tres meses (hasta el 15 de Abril del 69) del reinado de Otón, el séptimo. Pero, ¿quién es el octavo que ha sido y no es? El número 666 nos lo dirá.

Entre los semitas —los Caldeos y los Judíos— de esta época, un arte mágico basado sobre la doble significación de las letras estaba en auge. Desde los alrededores del año 300 antes de nuestra era, las letras hebraicas eran igualmente empleadas como cifras: a = 1, b = 2, c = 3, d = 4, y así sucesivamente. Ahora bien, los adivinos cabalistas sumaban juntos los valores numéricos de las letras de un nombre, y con ayuda de la suma total obtenida, y mediante la formación de palabras o de combinaciones de palabras de idéntico valor numérico que constituían sus inducciones, trataban de predecir el porvenir del dueño del nombre. Paralelamente, los nombres fueron expresados en este lenguaje de las cifras. Se denominaba a este arte con una expresión griega "ghematriah", geometría; los Caldeos que lo ejercían como un negocio, y a quienes Tácito designa como "mathematici", fueron expulsados de Roma.

Es precisamente por medio de estas matemáticas que ha sido producido el número 666. Tras él se esconde el nombre de uno de los cinco primeros emperadores romanos. Ahora bien, Ireneo, hacia fines del siglo II, además del número 666, conocía la variante 616 que, ella también, databa de un tiempo en el que el enigma de las cifras era también conocido. Si la solución responde igualmente a los dos números la prueba ha sido hallada.

Fernando Benary ha encontrado esta solución. El nombre es Nerón. El número está fundado sobre Nerón Kesar, la transcripción hebraica —así como lo constatan el Talmud y las inscripciones palmirianas— del griego Nerón Kaisar, Nerón emperador, que llevaban como leyenda las monedas de Nerón acuñadas en las provincias del Este del Imperio. Así tenemos: n (nun) = 50, r (resch) = 200, v (vav) por o = 6, n (nun) = 50, R (Raph)

— 100, s (samech) — 60, y r (resch) — 200, total 666. Tomando ahora por base la forma latina, Nero Cæsar, la segunda n (nun) queda suprimida, y obtenemos, 666 — 50 = 616, la variante de Ireneo.

Efectivamente, el imperio romano en los tiempos de Galba, estaba en desorden. Galba mismo, a la cabeza de las legiones de España y de la Gallia, había marchado sobre Roma para derrocar a Nerón; éste huyó y se hizo matar por un liberto. Y no solamente los pretorianos en Roma, sino también los comandantes en las provincias conspiraron contra Galba; por todos lados surgieron los pretendientes al trono, haciendo preparativos para dirigir sus legiones hacia la capital. El imperio estaba librado a la guerra intestina; su caída parecía inminente.

Para colmo, corrió la noticia de que Nerón no había sido muerto, sino tan sólo herido, que se había refugiado entre los partos, que pasaría el Eufrates y llegaría a un fuerte ejército para inaugurar un nuevo y más sangriento reino del terror.

La Acaya y el Asia en particular fueron conmovidas por semejante noticia, y justamente en los momentos en que el Apocalipsis debió ser redactado, aparecía un falso Nerón que se estableció en la isla de Cídno, la Termia moderna, en el mar Egeo, cerca de Patmos y del Asia Menor, hasta que fué asesinado bajo Otón. ¿Qué de asombroso que entre los cristianos expuestos a las primeras grandes persecuciones de Nerón se haya propagado la opinión de que debía retornar como Anticristo; que su retorno y una nueva y más seria tentativa de exterminación de la jovera secta fuera el presagio y el preludio del retorno de Cristo; de la gran batalla victoriosa contra las potencias del infierno; del reino de mil años a establecer "en breve", y cuyo arribo seguro hizo que los mártires fueran alegremente a la muerte?

La literatura cristiana de los dos primeros siglos brinda abundantes indicios de que el secreto de la cifra 666 era conocida entonces por gran número de personas. Ireneo que no la conocía, sabía, por el contrario, como muchos otros hacia el fin del siglo III, que la bestia del Apocalipsis era Nerón que retornaba.

Más tarde, esta significación se perdió y nuestro Apocalipsis quedó librado a la interpretación fantástica de los adivinos ortodoxos; yo mismo he conocido todavía viejos creyentes que de acuerdo con los cálculos del anciano Johann Albrecht Bengel esperaban el juicio final para el año 1836. La profecía se ha cumplido al pie de la letra. Con la diferencia de que el juicio final no ha exterminado el mundo de los pecadores, sino precisamente a los propios piadosos intérpretes del Apocalipsis. Porque en ese mismo año 1836, Fernando Benary proporcionó la clave del número 666 y dió término a todo ese cálculo adivinatorio, a esa nueva "ghematriah".

Nuestro Juan no nos ofrece sino una descripción exterior del reino de los cielos reservado a los fieles. La nueva Jerusalén está construída de acuerdo a un plan suficientemente grandioso para los conocimientos de la época: era un cuadrado de 1.200 estadios de lado igual a 2.227 kms.; más que la mitad de los Estados Unidos de América, revestida en oro y piedras preciosas. Allí habla Dios, en medio de los suyos iluminándolos en lugar del sol; la

muerte no existe, y no hay duelo, ni clamores, ni trabajo; un río de agua viva corre a través de la ciudad; a sus orillas crece el árbol de la vida brindando dulces frutos, y produciéndolos todos los meses; y sus hojas son "para la salud de los gentiles" (a la manera de un té medicinal, según Renán. El "Anticristo", p. 452). Allí viven los santos por los siglos de los siglos.

Así era el cristianismo en su hogar, el Asia Menor, hacia el año 68, tal como nosotros lo conocemos. Ningún indicio de una Trinidad; en cambio, el viejo Jehová, uno e invisible, del judaísmo decadente, que se eleva de dios nacional al Único, al primer Dios del cielo y de la tierra, y que pretende dominar sobre todos los pueblos, prometiéndole la gracia a los convertidos y exterminando a los rebeldes sin misericordia, fiel en esto al antiguo "parecere subjectis ac debellare superbos" (1). Por eso es Dios mismo quien preside el juicio final y no Jesucristo, como en los textos ulteriores de los Evangelios y de las Epístolas. En conformidad a la doctrina persa de la emanación, familiar al judaísmo decadente, Cristo es el cordero emanado de Dios desde toda la eternidad, lo mismo que los "siete espíritus de Dios", aunque éstos ocupan un rango inferior, y deben su existencia a un pasaje poético mal comprendido (Isaías, XI, 2). Ellos no son Dios, ni los iguales a Dios, sino que están subordinados a él. El cordero se inmola por su propia voluntad como sacrificio expiatorio por los pecados del mundo, y por tan grande acción es que resulta provechoso al mundo, y no como una acción surgida con necesidad de lo más profundo de su ser. Se entiende que toda la corte celeste de ancianos, querubines, ángeles y santos no hace falta. Para constituirse como religión y a partir del Zendavesta, el monoteísmo ha debido hacer siempre concesiones al politeísmo. Entre los judíos la conversión a los dioses paganos y sensuales persiste en estado crónico hasta que, tras el exilio, la corte celeste modelada sobre el tipo persa, acomoda un poco mejor la religión a la imaginación popular. El cristianismo a su vez, aun después que hubo reemplazado el rígido e inmutable Dios de los judíos, por el misterioso Dios trinitario, diferenciado en sí mismo, no ha podido suplantar el culto de los antiguos dioses entre las masas más que introduciendo el culto de los santos. Es así como el culto de Júpiter, según Fallmeayer, no se ha extinguido en el Peloponeso, en la Maina y en Arcadia sino hacia el siglo IX: ("Histoire de la péninsule de la Morée", I, p. 227).

No han sido sino la era burguesa moderna y su protestantismo, quienes descartaron a su vez los santos y tomaron en serio el monoteísmo diferenciado.

Nuestro Apocalipsis no conocía además el dogma del pecado original ni la justificación por la fe. La fe de estas primeras comunidades, de un risueño humor belicoso, difiere por completo de la iglesia triunfante posterior; junto al sacrificio expiatorio del cordero, el próximo retorno de Cristo y la inminencia del reino

(1) "Perdonar a los que se sometan y donar a los rebeldes". Verso de la Eneida en que Anquises explica a Eneas la misión futura del pueblo romano.

milenario constituyen su contenido esencial; y es por eso sólo que ella se manifiesta en la activa propaganda; en la lucha sin descanso contra el enemigo de fuera y de adentro; en el fiero reconocimiento de sus convicciones revolucionarias frente a los judíos paganos; en el martirio valerosamente sobrellevado por la certidumbre de la victoria. Lo hemos visto ya, el autor no sospecha todavía que él sea otra cosa que judío. En consecuencia, ni una alusión al bautismo en todo el libro; tanto más cuanto que hay indicios de que el bautismo es una institución del segundo período cristiano. Los 144.000 judíos creyentes son "marcados", no bautizados. De los santos del cielo se dice: "Son aquellos que han lavado y purificado sus largas tónicas en la sangre del cordero": ni una palabra de bautismo. Los dos profetas que preceden la aparición del Anticristo (Ch. XI) no bautizan tampoco, y en el Capítulo XIX, 12, el testimonio de Jesús no es el bautismo sino el espíritu de la profecía. Por poco tiempo que hubiera transcurrido desde su institución era natural que se hablara del bautismo en todas estas circunstancias. Estamos, por lo tanto, autorizados a concluir casi con plena certidumbre, que nuestro autor no lo conocía y que no se introdujo sino cuando los cristianos se separaron definitivamente de los judíos.

Nuestro autor ignora igualmente el segundo sacramento ulterior, la eucaristía. Si en el texto de Lutero, Cristo promete a todo tiaritano que perseverare en la fe, la permanencia junto a él y el hacer con él la comunión, eso brinda una falsa apariencia. En griego se lee "deip neso" yo cenaré (con él), y la palabra ha sido así correctamente traducida en las biblias inglesas y francesas. Acerca de la Cena como festín conmemorativo no hay ningún problema.

Nuestro libro con su fecha tan singularmente establecida es, indudablemente, el más antiguo de toda la literatura cristiana. Ningún otro ha sido escrito en un lenguaje tan bárbaro, en el que hormiguan de tal modo los hebraísmos, las construcciones imposibles, y los errores gramaticales. Sólo los teólogos de profesión u otros historiográficos interesados niegan que los Evangelios y los Actos de los Apóstoles sean arreglos tardíos de escritos hoy perdidos, y en los cuales el escaso núcleo histórico no se descubre ya bajo la lujuria de las leyendas; que las tres o cuatro cartas apostólicas ya reconocidas como auténticas por la escuela de Turingia no representan luego del penetrante examen de Bruno Bauer más que escritos de una época posterior, o, cuando más, composiciones más antiguas, de autores desconocidos, retocadas y embellecidas por numerosas adiciones e interpolaciones. Es mucho más importante para nosotros el poseer en nuestro Apocalipsis, cuyo período de redacción se deja establecer con aproximación de un mes, un libro que nos presenta el cristianismo bajo la forma desde la cual surgió hasta llegar a religión de Estado en el siglo IV, con su dogmática y su mitología elaborados; de la misma manera como la mitología vacilante de los germanos de Tácito aparece frente a la mitología de los Edas, plenamente elaborada bajo la influencia de elementos cristianos y antiguos. El germen de la religión universal está allí, pero incluye todavía

indistintamente las mil posibilidades de desarrollo que se cumplen en las innumerables sectas posteriores. Si este trozo, el más antiguo del cristianismo en evolución, tiene para nosotros un valor tan particular, es porque nos proporciona en su integridad lo que el judaísmo —bajo la potente influencia de Alejandría— ha aportado al cristianismo.

Ha sido necesario la mediación de la religión judía mono-teísta, para que el monoteísmo erudito de la filosofía vulgar griega revistiera la forma bajo la cual tan sólo podía haber arraigado en las masas. Encontrada esta mediación, no podía devenir religión universal, sino en el mundo greco-romano; continuando su desenvolvimiento para confundirse finalmente en el sistema de ideas a que había conducido ese mundo.

Traducido de la versión francesa de Laura Lafargue por Julia Latreucena. - Notas de A. F.

Meyerhold en los ensayos

por E. Zozulia

¿Dónde Meyerhold se revela mejor, más espontáneamente y en toda su grandeza?

En los ensayos, según la opinión general. Y es verdad.

Allí, en efecto, es realmente él mismo. Manceja su compañía como se maneja un instrumento complejo.

Desempeña todos los papeles, reencarnándose a cada instante. Es como un film extraordinario que se desarrolla continuamente. Riqueza de conocimientos —que no se encuentran en los manuales— mucha intuición, gusto, finura, sensibilidad, ingenio, espíritu de invención, siempre nuevo y original.

Ve el mundo a su manera y no quiere verlo de otra: no hay necesidad. Como todo gran artista es profundamente honrado. La honradez es la clave de su obra.

Meyerhold no es un formalista. Lo atestigua toda su actividad de "metteur-en-scene". Llega a la forma por el contenido. Trata los acontecimientos reflexionando sobre ellos profundamente y re-creándolos.

Existe la costumbre de decir de Meyerhold que "busca caminos nuevos". ¿Hasta cuándo tendrá curso este lugar común?

Meyerhold desborda las vías nuevas. Estas brotan de su obra, de su fecundidad; él se entrega completamente a la creación artística.

Fuera necesario fijar en una serie de escrupulosos films sonoros a Meyerhold en los ensayos, ocupado en una "mise-en-scene"; eso sería verdadero teatro Meyerhold, con Meyerhold como actor.

Los ensayos tienen lugar casi todos los días y se prolongan desde la mañana hasta las cinco de la tarde y a veces todavía más.

No pueden mirarse sin una ligera sonrisa los accesorios de la escena; los trajes, los muebles, las decoraciones; el aparente desorden sorprende. Todo el teatro de Meyerhold está como marcado

por una constante preocupación, por una reflexión profunda, por una atmósfera de inspiración y por un gran ímpetu.

¿Qué importan entonces los accesorios, las sillas, el tablado bien cepillado, los modelos perfectamente estilizados, los trajes rebucados? ¿Qué, qué importa todo eso?

Sin embargo, ¡Meyerhold se enoja y levanta la voz cuando se cae una silla torpemente colocada!

¿Quién, pues, puso allí esa silla? ¿Qué ignorancia del plan de trabajo! Y si Meyerhold, que ha sido educado, que ha crecido en los mejores teatros, que ha estado habituado a los accesorios más perfectos, no les presta más atención, es que para él, artista genial, los accesorios son accesorios y nada más. No le son necesarios, por decirlo así; no son para él un fin en sí, sino un medio. Y un medio convencional, además, todos estos muebles, estos trajes, este arreglo del escenario.

—¡Tenga su chistera así! —le grita a un joven actor en "La Dama de las Camelias".— Su mano está vacía... y, sin embargo, los que asistimos al ensayo vemos el sombrero.

Usa un vulgar traje gris. La silueta encorvada, de rostro característico, se hace sucesivamente mujer y hombre, sin traje adaptado, sin accesorios especiales.

¿Cómo se metamorfosea y cuán convincente es su cambiante fisonomía!

¿Cuántas cosas sabe; qué múltiple es su comprensión profunda de la vida, de los gestos que acompañan a los sentimientos humanos en su innumerable diversidad y la expresión sintética de los tipos!

—¡Usted está alegre! recuerda al artista. Usted está alegre y no puede permanecer sentado como usted lo está (el artista se había hundido simplemente en un sillón).

Y acude, se encarama sobre uno de los brazos del sillón, estira y cruza sus dos piernas, echa hacia atrás los hombros. ¡Cuánta alegría en esta silueta! ¡Si pudiera tener la misma expresión durante el espectáculo!

¡Si todos sus movimientos, sus entonaciones, sus saltitos, su manera de pronunciar cada frase, cada monólogo, pudieran rehecerse ante los espectadores! ¡Qué cuadro raro y sin igual!

Como los demás, el Colectivo Meyerhold vive su vida y se desarrolla siguiendo sus propias leyes. No hay compañías, aun dirigidas por un maestro menos genial, donde no haya actores de talento.

Con un maestro como Meyerhold, evidentemente los artistas deben progresar de una manera mucho más rápida.

El ensayo es bastante solemne: Meyerhold está sentado en medio de la sala en un gran sillón que domina la platea. A la izquierda, cerca de una de las puertas de salida, un piano de cola... A la derecha de Meyerhold, una mesa, y sobre esta mesa, un gran cuaderno de apuntes.

Una planchada une la sala con el escenario. ¡Cuántas veces tiene que pasarla y repararla Meyerhold!

Es infatigable. Hace repetir una y otra vez, sin cansarse, ciertas escenas, ciertos episodios, ciertos movimientos difíciles.

Ningún detalle le escapa. Siempre ejerceré, y ejercerá, los detalles naturalistas. Los expresa sumariamente, de manera convencional, de un rasgo, por una alusión, sin olvidarlos jamás.

—¡Usted ha olvidado el abanico! —le grita a una artista que agita su mano vacía.

Y se levanta, llega corriendo al escenario y muestra cómo conviene agitar la mano con el abanico, pero lo hace, él, sin abanico y aún así su gesto es perfecto y artístico.

Al cabo de una minuto:

—¡Más baja la voz, más baja!

Y helo otra vez apresurándose hacia los actores para mostrar cómo es necesario decir a media voz este pasaje de la escena.

•
•

Meyerhold se representa el espectáculo antes de todo ensayo; vaga sobre la escena y busca entre los accesorios. Inspecciona sus sillas ridículas y frágiles, sus decorados oblicuos.

La indigencia y el descuido en los accesorios de Meyerhold son conmovedores. No es necesario, por supuesto, crear teorías según las cuales el gran arte y la negligencia marchan juntos. Esto sería falso. El gran arte puede y debe estar unido a una limpieza y a una precisión rigurosas. Pero ocurre que el arte en su pasión creadora, deja de lado ciertas cosas secundarias. Es ésta una constatación, pero no una teoría.

Por lo demás, Meyerhold desconfía, donde puede, los objetos. Liberta a los hombres de la sujeción a las cosas, su principal cuidado se aplica al hombre mismo.

En cierta medida, su gran innovación es su desdén de los objetos. Como es sabido, Meyerhold ha renunciado al telón, al pasamano, a los muebles, a los bastidores, a la pintura decorativa, etc.

Inventó la escena vertical para realzar al hombre, para presentarlo mejor, para que suene mejor su voz, para que el movimiento de sus piernas, de sus brazos, de su cuerpo, sean más libres y mejor vistos del público.

•
•

El ensayo continúa.

Meyerhold tiene una idea clara de lo que pasa en el escenario, pero a menudo le invade una inquietud: ¿si algún detalle fuera a quedar incomprensible para el público?

Un hombre disfrazado de mujer surge en la escena. Los artistas deben acogerlo con risas. Risa general, risa sonora que estalla antes que el personaje ridículo se haya mostrado al público.

Esto ocurre con frecuencia. Está en la tradición del teatro. Los actores ríen antes de que el público pueda enterarse de qué se trata. La sala está interesada, su atención está despierta, y viendo aparecer al objeto de esa hilaridad, une su risa a la de los actores.

Así, pues, la figura ridícula aparece en la parte del tablado

invisible para el público. Brota la risa de los actores, pero Meyerhold se yergue:

- ¡Demasiado pronto!
- ¡Demasiado pronto!
- ¡Demasiado pronto!
- ¡Demasiado pronto!

Y como siempre, corre al escenario. Esta vez, las explicaciones están llenas de desprecio y de sorpresa.

—¿Qué hacen ustedes? El público no comprenderá la razón de esa risa. No verá al que llega; ¡Es necesario esperar un poco! ¡Esperar! ¡Tener que explicarles tales axiomas! ¡Volvamos a hacerlo!

La escena recomienza. Pero él todavía no se ha tranquilizado.

Hacer el espectáculo, en su conjunto y en sus menores detalles, accesible al público, es la más grande preocupación de Meyerhold. Pretender que él "no tiene en cuenta" al espectador es afirmar un error. Su teatro estudia constantemente el problema de las relaciones entre el actor y el espectador. Meyerhold considera que un espectáculo concebido y preparado bajo una forma determinada no cambia en su conjunto, pero puede variar en sus detalles según la composición del público. En su teatro se da a conocer al actor la composición del público ante el cual trabajará. "Se le previene como a un orador antes de su intervención", explica Meyerhold.

Quiere ser claro, preciso, exacto. Quiere que cada situación escénica sea comprensible y completa. Meyerhold de ningún modo pertenece a ese tipo de innovadores que dicen o piensan: "El público, ¡qué diablo!, no tiene más que suplir lo que se le escapa y comprenderlo como le agrade".

No; Meyerhold tiene fe en la claridad y la accesibilidad de su arte y se aplica a hacerlo cada día más claro y más accesible.

Busca la plenitud de cada situación y lleva esta plenitud al extremo. Un joven ofrece inopinadamente y con insolencia su amor a una mujer que está sentada. A su lado, una silla libre. El enamorado rodea con sus brazos los hombros de la dama, se acerca a su oído y le murmura algo. Ella lo aparta, da media vuelta sobre la silla y le dice lo que se acostumbra decir en estos casos:

—¡Usted está loco!

Para Meyerhold esto no es suficiente. Deja su butaca, corre al escenario, explica a la artista que no basta con pronunciar esa frase. Debe ella además desprenderse de los brazos del joven y, mientras expresa su indignación, sentarse en la silla cercana.

Parecía esto suficientemente expresivo. Pero no lo es todavía para Meyerhold. Dos amigos del joven, de pie junto a la mesa, asisten al fracaso de su camarada y Meyerhold les enseña a reír:

—Reíd, pues. Reíd bien fuerte. Reíd de vuestro rival.

Los jóvenes lo hacen.

—¡Más fuerte! ¡Todavía más fuerte, para que se comprenda todo! —grita Meyerhold.

Nada tiene de extraordinario que no deje pasar sin estudiarlos cuidadosamente ninguna frase, ningún pasaje, ningún movimiento; cada "metteur-en-scene" hace lo propio. Lo que distingue a Meyerhold es la profundidad de su pensamiento, su cultura, su serio estudio de los detalles.

—Es una frase dicha sobre la marcha, una frase —grita Meyerhold desde la sala—, dicha al descuido, una frase pronunciada al azar.

Diez minutos después, se enoja; esta vez, una frase importante, rica de sentido, fué pronunciada de una manera demasiado pálida.

—Vamos, pues. ¡Pero esta frase debe estallar sobre todo el escenario! Debe difundirse.

No puede permanecer sentado. De nuevo (por la enésima vez) se arranca de su butaca, corre a través de la sala, sube al escenario e indica cómo debe pronunciarse la famosa frase.

—¡Cómo cambia en su boca! He ahí que se escapa de sus labios. Después de un leve movimiento de la cabeza, cae sobre el hombro, desciende por el brazo y gana la parte delantera del tablado; el otro brazo extiende la continuación por el resto del escenario...

A veces grita desde su sitio:

—¡Muy bien!

Y repite:

—¡Muy bien, muy bien!

En ocasiones, aplaude. Aplaude solo, en la sala oscura, sentado en un sillón —aplaude un movimiento exacto, una entonación bien acentuada.

Medio minuto después, helo nuevamente de pie. ¡Qué ágil y juvenil que es, a pesar de sus sesenta años!

Se danza en el escenario. Los hombres, en ronda, bailan sobre una pierna, mientras que la otra pierna se agita en el aire. Es un cáncan. Meyerhold se agrega a los actores y al mismo tiempo explica:

—La pierna derecha debe moverse despacio para marcar la medida. El que hace los movimientos demasiado bruscos parece bailar en su sitio y no estar lanzado en una carrera.

El ejercicio se repite muchas veces. Meyerhold es incansable. Se inclina fácilmente hasta el suelo, se tiende, se levanta, vuelve a tenderse, se endereza.

Siente profundamente la ligazón del movimiento y de la palabra.

Para explicar su papel a un actor atraviesa rápidamente el escenario, medio inclinado, de puntillas, la cabeza metida entre los hombros, los brazos abiertos y se detiene en seco ante el apudador y con furor contenido:

—¡Sópleme una palabra, una! Acudí y quéde como suspensio, sin palabras! ¿Por qué no me ayudó usted?

—No se entienda nada, articule mejor! —grita a menudo desde su asiento.

—¡Sus consonantes! ¡Sus consonantes!

—¡Sus piernas! ¡Sus piernas! ¡No veo piernas!

—¡Risa! ¡No oigo reír!

Necesita palabras, piernas, risas, voz; necesita consonantes y, sobre todo, necesita el hombre, sus sentimientos, su pasión, expresados de la manera más completa y más brillante.

Y yo no sé por qué se conmueve uno sobre todo cuando mezcla la música a las palabras.

—Cante un poco —le dice a la pianista—. ¡Cante, pues!

La música sola no le basta, le mezcla palabras.

Jamás se le ve tranquilo y satisfecho.

“Lo que de la escena influencia sobre todo al espectador —dice Meyerhold— es el pensamiento, la idea, el contenido.”

Estas palabras no las ha dicho por casualidad. Están en la base de su ideología. Meyerhold atribuye una enorme importancia al fondo de su arte.

—Es necesario comprender cada papel —decía recientemente en una de sus exposiciones—. No hay papel sin tendencia, como no hay pieza sin tendencia. Una obra notable sorprende ante todo por la profundidad de su idea, es decir, que es brillante por la tendencia con que “trabaja” al espectador. La acción del artista tiene siempre un carácter de propaganda; el actor busca no solamente desempeñar su papel según la concepción general del espectáculo, sino también propagar una parte del contenido de este espectáculo con ayuda de su temperamento particular.

Meyerhold subraya:

—“Al encarnar un personaje, el actor no tiene derecho a olvidar que es el propagandista de cierta ideología.”

Meyerhold piensa sin cesar en el teatro. Y si él es uno de los grandes artesanos, es también uno de sus grandes teóricos; no hay una cuestión sobre la que no se haya pronunciado.

Por lo que se refiere a la asimilación de la cultura del pasado, le agrada repetir estas palabras de Lenin: “Si nosotros no comprendemos claramente que sin un conocimiento escrupuloso de la cultura que se ha creado en el curso del desarrollo de la humanidad, sin una transformación de esa cultura, no podemos edificar la cultura proletaria, querrá decir entonces que seremos incapaces de cumplir esta tarea”.

—Es necesario estudiar muy minuciosamente, dice Meyerhold, el arte del pasado, lo mismo que las conclusiones, las generalizaciones, las comparaciones que los sabios y los críticos de arte hicieron a éste respecto, cada uno en su tiempo. Es necesario saber como la arquitectura se vincula a la música, el arte decorativo al teatro, etc.

Meyerhold nunca siguió la vía del menor esfuerzo. En su boca, la frase “evitar las dificultades” adquiere el sentido de una verdadera ofensa.

Es partidario del arte realista y detesta el naturalismo.

—Nuestra manera de crear la imagen, de hacer la “mise-en-scène” —dice— y el conjunto del espectáculo es profundamente

realista. Nos servimos de procedimientos convencionales, pero dentro de los cuadros del teatro convencional construimos imágenes profundamente realistas.

Meyerhold consagró toda su vida al arte. No vive más que para el arte. Posee una inmensa experiencia y es en su dominio uno de los más grandes maestros de la URSS y del mundo. Genial “metteur-en-scène”, entusiasta fanático del nuevo teatro, luchó toda su vida para conservar su personalidad artística dentro de la gran colectividad, justa comprensión de las relaciones que deben existir entre la colectividad y el individuo. Quiere mantener su personalidad para dar a la colectividad lo mejor que posee.

Meyerhold no tiene escuelas, ni “studios”, pero sin temor puede afirmarse que su teatro sirve de escuela a lo que hay de mejor en todos los teatros del mundo.

Los teatros más avanzados del mundo pertenecen a su escuela y es característico notar que entre aquellos que “innovan”, hay muchos que ignoran lo que Meyerhold había hecho antes que ellos.

Le agrada instruir a los jóvenes. No sólo lo hace durante los ensayos, sino aún en el curso de los espectáculos, en el momento en que brotan sus pensamientos, profundos, brillantes y nuevos.

Por regla general, el teatro de Meyerhold reúne un público especial; esto se ve en seguida. Predomina la juventud. Es raro encontrar allí gente vñida para “deleitarse”.

No es sólo la escena, es toda la sala la que ha roto definitivamente con ciertas tradiciones del teatro. El teatro de Meyerhold no es un lugar de distracción, y no se dirige a la sentimentalidad que quiere llorar y reir en el “templo del arte”, sino al pensamiento fuerte del hombre.

El pensamiento, la idea, el fondo, es lo esencial en el arte. repite incesantemente Meyerhold.

Los teatros jóvenes de todos los países pueden aprovechar los mejores principios de su arte.

Traducción del francés
por Rafael Rizo.

El Proletariado y la Educación

por B. Gruzdev

Ni Marx ni Engels han consagrado a la educación las obras metódicas en que estaría desenvuelto el pensamiento pedagógico que va implícito en el socialismo científico. Los pedagogos hostiles al marxismo, o que lo conocen mal, han deducido de ahí, equivocadamente, que los fundadores del marxismo no poseían un sistema pedagógico sino unas cuantas ideas que se podían resumir en breves líneas. Pero lo cierto es que Marx y Engels hablan, en

casi todas sus obras, de la educación e instrucción de los adultos y, sobre todo, de los jóvenes. Esas abundantes referencias, unas veces breves, otras largas, tienen siempre un rico contenido. No se trata de opiniones aisladas, lanzadas al pasar, desconectadas entre sí; se trata de ideas que forman, en conjunto, un sistema de concepciones estrechamente y orgánicamente vinculadas a toda la doctrina del marxismo.

Marx y Engels han aplicado a los problemas de la educación el mismo método del materialismo dialéctico que crearon y aplicaron a otros sectores de la vida social. Aún más: han dado una respuesta a las cuestiones fundamentales de la educación y la instrucción consideradas en su relación con los "rasgos esenciales del régimen social", con su economía y su política, y con las luchas de clase en tal o cual período histórico. Marx y Engels han puesto en evidencia los grandes factores de la educación, su dependencia con respecto a las condiciones económicas y sociales de la existencia de las clases y sus intereses, los fenómenos regulares que existen en el dominio de la educación, las tendencias y las contradicciones de su desarrollo en el cuadro de las diversas formaciones sociales. Han insistido, además, y de una manera particularmente detallada, sobre el carácter de clase de la educación en la sociedad burguesa de su época, sobre la estrechez de la instrucción impartida a los obreros y a los niños, y sobre la manera como la clase obrera debe combatir fundando sus propias organizaciones e instituciones educadoras. Finalmente, han desenmascarado también las contradicciones de la educación burguesa como repercusión de esas mismas contradicciones fundamentales del capitalismo que provocarán, en último término, la muerte de la sociedad burguesa y, con ella, de la educación y de la escuela de la burguesía.

Paralelamente al análisis de la educación burguesa, Marx y Engels expusieron el programa de las reivindicaciones del proletariado en materia de instrucción pública, y acordaron mucha atención a los problemas de la educación durante la época de la dictadura proletaria. Con el método de la dialéctica revolucionaria, Marx y Engels examinaron las cuestiones de educación y de instrucción, a partir de sus orígenes y en sus transformaciones, de acuerdo a sus vinculaciones con las condiciones sociales y económicas que los engendran y con la evolución de la vida social. Sus obras permiten seguir la evolución de la educación a través de las edades en relación con las transformaciones de la estructura económica y política de la sociedad, y muestran además como los intereses de las diversas clases se reflejan en la educación.

Se encontrará pues en las obras de Marx como en las de Engels no solo una abundante documentación concreta sobre numerosos problemas de pedagogía teórica, sino, lo que es más importante, ilustrativos ejemplos de aplicación del método dialéctico al estudio científico de los problemas de la pedagogía. Principios sólidos de ciencia de la educación se encuentran en efecto, en las obras de Marx y de Engels, y el desarrollo científico de la teoría pedagógica no es posible sino a condición de estudiar y aplicar esos principios.

Vemos así toda la importancia del estudio y asimilación de

cuanto nos dejaron en materia pedagógica los fundadores del comunismo científico. Ese legado no puede ser racionalmente comprendido y asimilado sino en relación con toda la doctrina del marxismo de la cual deriva y de la cual constituye uno de sus aspectos. Claro está que es imposible en un corto artículo, analizar detalladamente la herencia pedagógica de Marx y Engels. Nos limitaremos al estudio de algunas cuestiones esenciales.

Lo mismo que en la filosofía, la economía política y la historia, con respecto a las cuales el marxismo representa una continuación y superación de toda la experiencia científica acumulada por la humanidad, en la teoría de la pedagogía Marx y Engels han desarrollado y elaborado la obra de sus predecesores y, especialmente la de los grandes socialistas utópicos. Estos últimos, sobre todo Robert Owen, han expresado la tesis materialista que la educación del hombre y la formación de su carácter dependen de las condiciones materiales de su vida. Para cambiar el carácter del hombre, decían, es necesario cambiar el medio social. Owen intentó aplicar su teoría creando en sus fábricas nuevas condiciones de vida y de educación para los obreros y los niños. Obtuvo éxitos considerables en lo que respecta al desarrollo intelectual.

Mas de una vez, Marx y Engels han subrayado los lazos que unen su doctrina a la de los socialistas utópicos y a la de los materialistas del siglo XVIII. "No se necesita mucho ingenio, escribía Marx en "La Sagrada Familia", para ver el vínculo que existe entre la teoría materialista de la inclinación natural al bien; de la igualdad de las facultades mentales de los hombres; del poderío de la experiencia, del hábito, de la educación; de la influencia de las circunstancias exteriores sobre el hombre; de la repercusión enorme de la industria; del derecho moral a la felicidad, etc., y el comunismo y el socialismo". "El socialismo contemporáneo, escribía Engels en la introducción al "Anti Dühring", a pesar que haya nacido al adquirir conciencia de las contradicciones de clase observadas en la sociedad entre propietarios y no propietarios, entre los obreros y los explotadores es, ante todo en su forma teórica, la continuación ulterior y mas consecuente de los principios fundamentales emitidos por los grandes filósofos franceses del siglo XVIII, y no es por un simple efecto del azar que sus primeros representantes, Morelly y Mably, pertenecen a ese número". Marx y Engels indican la relación entre el socialismo científico de una parte, y los materialistas franceses del siglo XVIII y los socialistas utópicos que lo precedieron, de la otra; pero denuncian al mismo tiempo la inconsecuencia y las contradicciones de esas doctrinas que conservaban todavía, al lado de tendencias materialistas, los principios idealistas que impregnaban todavía al viejo pensar materialista. Muy especialmente, esta idea de los socialistas utópicos, justa en principio: "los hombres son el producto de las circunstancias y de la educación", adquiría un sentido idealista en

esos autores porque nó se proponían modificar las circunstancias y la educación mediante una acción reformadora revolucionaria, lo que equivale a decir en otro lenguaje, mediante la participación en las luchas de clase junto a los rangos del proletariado. Al negar o ignorar el papel de la lucha de clases en tanto que factor de transformación de las condiciones de la vida social de los hombres y de su educación, los socialistas utópicos llegaron a la conclusión idealista que es la educación de los hombres la que debe transformar las relaciones sociales.

Es de esa inconsecuencia y de esa contradicción de las que habla Marx en su nota tercera de las "Tesis sobre Feurbach": "La doctrina materialista de la modificación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son transformadas por los hombres y que el educador mismo debe de ser educado. De ahí que esa doctrina se vea obligada a dividir la sociedad en dos partes, de las cuales una está por encima de la otra" ("de la sociedad, por ejemplo, en Roberto Owen", añade Engels en una nota). Los socialistas utópicos no comprendían el lazo dialéctico que existe entre la educación y las circunstancias; no comprendían que "la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad de los hombres, o esas modificaciones mismas, no pueden ser obtenidas y racionalmente comprendidas si no como práctica revolucionaria".

La experiencia de nueva educación planeada y comenzada con tanto éxito por R. Owen, debía inevitablemente concluir en un desastre, porque las condiciones generales de explotación permanecían intactas, y engendrabán todas las consecuencias que Owen se esforzaba por impedir mediante la organización de los obreros en sus fábricas, primero; en sus comunas, después. Esas comunas podían influir e influir favorablemente, en muchos aspectos, sobre sus miembros, pero no podían transformar el régimen social que estaba en contradicción con la experiencia de R. Owen y destrula en su misma base la existencia y la función social de esta nueva organización vital de grupos aislados de hombres.

Cuando caracterizan la esencia misma de la educación burguesa, Marx y Engels dan una respuesta definitiva sobre el lazo que existe entre la educación y el medio social. Puede verse una exposición detallada del asunto en el "Manifiesto Comunista", en "La situación de la clase obrera en Inglaterra", y en el primer volumen de "El Capital".

El "Manifiesto Comunista" dice que los comunistas no han inventado la influencia de la sociedad sobre la educación, porque esta influencia existe en el curso de toda la historia humana. Desde la formación de una sociedad dividida en clases, esta influencia se ha ejercido ante todo por la clase dominante que tiende a realizar sus fines y sus propósitos de clase en la educación e instrucción de las jóvenes generaciones. En la época del capitalismo industrial, la educación está determinada por la burguesía, y tiene un carácter de clase porque refleja siempre los intereses de la burguesía. De igual modo como las ideas y las concepciones de la burguesía "son el producto de las relaciones burguesas de producción y de propiedad", la educación en la sociedad burguesa está "determinada por las relaciones sociales, por la intervención di-

recta o indirecta de la sociedad, actuando por intermedio de la escuela" ("El capital", tomo I).

¿Cuál es, por lo tanto, la educación y la instrucción que la burguesía da a los obreros? La introducción de las máquinas en la industria ha exigido el empleo de la mano de obra femenina e infantil. En la fábrica capitalista, trabajando desde su más tierna edad, los niños eran explotados salvajemente por el capital. Ese trabajo ejercía una influencia nefasta sobre el desarrollo físico e intelectual de los niños que no tenían tiempo de recibir siquiera una instrucción elemental. "El trabajo forzado impuesto por el capitalista, escribía Marx, se ha apoderado no sólo del tiempo que pertenece a los juegos de los niños, sino también del tiempo que el niño acordaba al trabajo libre en su casa, dentro de los límites establecidos por el uso, para las necesidades de su familia". La consecuencia más grave del trabajo de las mujeres y de los niños en la fábrica fue la mutilación moral y el salvajismo intelectual de los niños, "artificialmente provocados por la transformación de individuos no formados en simples máquinas de producción de plusvalía". Ese estado de salvajismo difiere de "la ignorancia primitiva que deja el espíritu virgen sin perjudicar a sus capacidades de desarrollo, a su fecundidad natural".

Esa situación provocaba enérgicas protestas de parte de los obreros que exigían una ley sobre la limitación de la explotación del trabajo de los niños y sobre la asistencia escolar obligatoria. A consecuencia de una larga lucha de la clase obrera, el Parlamento inglés decretó que "la instrucción de los obreros era una condición obligatoria del consumo industrial del trabajo infantil hasta la edad de catorce años en todas las ramas de la industria regidas por la legislación obrera".

Las leyes obreras sobre la instrucción primaria no fueron, según la expresión de Marx, sino una flaca concesión del capital. Estaban redactadas de tal modo que los fabricantes tenían la posibilidad de violarlas por diversos conductos. La burguesía, en efecto, saboteaba en toda forma la aplicación de la legislación escolar, porque lo que único que le preocupaba, como siempre y en todas partes, eran sus beneficios capitalistas. El Parlamento inglés promulgó en 1834 una ley sobre las fábricas en la cual, entre otras cosas, se decía que los niños menores de 14 años que trabajaban en las fábricas debían asistir obligatoriamente a la escuela durante dos horas diarias. En caso de infracción, se multaba al fabricante. Los fabricantes eludieron por todos los medios la aplicación de esta ley. Ni el gobierno que había promulgado la ley, ni los fabricantes obligados a cumplirla, se preocuparon de fundar escuelas dado que las existentes eran ínfimas con relación al número de niños. Confiaron, por eso, la enseñanza a obreros iletrados inválidos; los niños no aprendían nada, pero la letra de la ley era respetada y los patrones se ufanaban hipócritamente de sus preocupaciones por la educación del pueblo.

En lo que concierne al carácter de esa instrucción, el objeto principal consistía en la enseñanza religiosa y "moral", consistente, como lo dijo en Marx, "en clavar bien adentro los principios burgueses" en la cabeza de los trabajadores. La burguesía tenía miedo de instruir a los obreros, "no les dá más que la cantidad de

instrucción que corresponde a sus intereses". "El fabricante construye muchas veces una escuela, una biblioteca etc. Pero esa escuela la dispone de manera de habituar los niños obreros a la disciplina; no admite en la biblioteca sino los libros que defiendan los intereses de la burguesía, y el patrón pone en la calle a los obreros que leen los diarios y los libros cartistas o socialistas". (Engels, "La situación de la clase obrera en Inglaterra"). Esas pocas palabras resumen toda la educación burguesa. Marx y Engels llegan a semejante conclusión después de haber estudiado en detalle la situación de la clase obrera y en particular, la de las escuelas en las regiones industriales de Inglaterra, — el país que en esa época presentaba el máximo de desarrollo capitalista. Las clases poseedoras utilizan la escuela de acuerdo a sus intereses: lo cual se puede comprobar tanto en todo el sistema de educación, como en los fines y tareas de la escuela, en el carácter de la enseñanza, de los libros y de los programas, en la formación de los maestros etc.

En el "Anti Dühring", Engels habla de una antología editada en Leipzig, en el siglo XVIII, bajo el título de "El amigo de los niños". Inspirándose en los intereses de las clases poseedoras, los niños deben "estar plenamente satisfechos de su suerte, de su pan negro, de sus patatas, de los impuestos, de los salarios ínfimos, de los azotes paternos y otras delicias por el estilo, gracias todo al sistema de educación en vigor". Cien años después de la publicación de ese manual, la burguesía se proponía los mismos fines.

En Francia, en 1849, el gobierno de Luis Bonaparte formuló muchas leyes sobre la instrucción pública en las cuales la burguesía en el poder "declaró que la ignorancia y la violencia que hundían a Francia en las tinieblas eran una condición indispensable de su existencia en la época del sufragio universal, porque conservaban a las masas el antiguo nivel espiritual sobre el cual se basaba ese sistema" (Marx, "La lucha de clases en Francia"). Por su ley sobre los maestros, "jefes espirituales, educadores e ideólogos de la clase campesina", el gobierno francés los sometía al "capricho de los prefectos" y del clero, y expulsaba a esos "proletarios de la clase sabia, como a un gigante perseguido, de aldea en aldea" (Engels, "La situación de la clase obrera en Inglaterra").

La burguesía de los otros países ha aplicado la misma política escolar.

En 1853, el gobierno inglés conmovió al Parlamento con un proyecto de "reforma" de la instrucción pública. Esta "reforma" consistía en acordar a las administraciones locales el derecho de percibir un impuesto para el mantenimiento de las escuelas existentes, y de introducir la enseñanza de la Iglesia Anglicana. En cuanto a las universidades no tenían necesidad de "reformas", porque eran las hijas bien amadas de la Iglesia y las enemigas de toda reforma. El sentido de las reformas de la instrucción pública realizadas por la burguesía consiste en no crear nada nuevo, y en no destruir nada de lo que se tenía precedentemente, como que "no son nada más que una pequeña tentativa para evitar la verdadera instrucción pública" (Engels, "La política financiera del gobierno de coalición"). Tal como lo exigen los intereses de las clases do-

minantes, la instrucción pública ocupa un lugar de los más modestos en el presupuesto de los Estados capitalistas que no gastan nada más que sumas ínfimas para la escuela popular en comparación a los gastos del ejército, marina, policía, burocracia, etc. Actualmente, en período de crisis capitalista general, es ante todo sobre la escuela primaria y los maestros que repercute la disminución de los gastos en el presupuesto. Las palabras siguientes que Marx ha escrito a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX parecen haber sido dichas ayer: "La clase burguesa no tiene los medios para dar una verdadera instrucción al pueblo, y aún en el caso de tenerlos, no lo haría" (Marx, "Salario"). Exactas en su tiempo, son más exactas todavía en nuestros días dado el aspecto que presenta la enseñanza pública contemporánea en los países burgueses.

• •

En oposición a la "educación" burguesa, las organizaciones obreras crean sus propias organizaciones e instituciones: escuelas, bibliotecas, etc. "Los niños reciben en ella una educación puramente proletaria, liberada de toda influencia burguesa". La burguesía comprende el peligro que implican semejantes instituciones proletarias, y se esfuerza por inculcar, mediante métodos y formas nuevas, una ideología burguesa a los obreros; y por eliminar no sólo la influencia proletaria de los círculos obreros, de las escuelas y bibliotecas obreras, sino en transformar dichas tribunas en órganos de difusión de los conocimientos útiles a la burguesía en ciencias naturales, economía política etc. "Aquí se les enseña, dice Engels, las ciencias naturales cuyo estudio aleja a los obreros de la oposición burguesa y que quizá los llevará a realizar descubrimientos que contribuirán a acrecentar las ganancias de la burguesía... Aquí se les predica una economía política cuyo ídolo es la libre concurrencia, y de la cual el obrero solo puede extraer esta conclusión: que lo más sabio para él es dejarse morir de hambre reconciliándose tranquilamente con todo lo que existe. Aquí la educación enseña la sumisión; aquí todo es elástico y adaptado a las necesidades de la religión y de la política dominante, a punto tal que el obrero no escucha otra cosa que la prédica de la sumisión, de la pasividad, de la resignación" (Engels, "La situación de la clase obrera en Inglaterra").

He aquí por qué los obreros vuelven la espalda a esas escuelas y se precipitan en cambio a las bibliotecas proletarias. Los obreros se interesan infinitamente en las conferencias científicas organizadas por esas instituciones proletarias. Leen casi exclusivamente las obras más notables de la nueva literatura filosófica, política y poética: "el proletariado crea su propia literatura que sobrepasa por la importancia de su contenido a toda la literatura burguesa" (ídem).

A través de sus organizaciones revolucionarias, el proletariado plantea sus principios y su programa de reivindicaciones en el dominio de la instrucción y de la educación, considerándolas como a una parte integrante de sus reivindicaciones generales, y a la

lucha para obtenerlas como una parte y un arma de lucha política contra la burguesía.

Uno de los sectores más importantes de esta lucha es la escuela, porque se ve en ella, entrecruzarse, los intereses de las clases en lucha. La burguesía enmascara por todos los medios el carácter de clase de la escuela pública declarando hipócritamente que la escuela educa al hombre "en general". El proletariado denuncia la escuela burguesa como una escuela de clase y declara abiertamente que la escuela colocada por "encima de la política" es una mentira y una hipocresía.

"Explotado desde temprano como bestia de carga, el proletariado no puede como el aristócrata o el burgués adquirir fácilmente una instrucción, desarrollar su inteligencia y disfrutar así de los beneficios de la juventud privilegiada; pero su situación insostenible lo obliga a reflexionar y al salir de su estado de somnolencia y al liberarse de su larga paciencia cristiana, llega a comprender todo lo que le hace falta para su liberación" (Engels, "La situación de la clase obrera en Inglaterra"). Las condiciones de vida de los obreros les da una instrucción práctica que reemplaza el bric-a-brac de la escuela burguesa. Cada vez mejor llega a adquirir conciencia de sus intereses y de los intereses de la nación y de la burguesía. La educación del obrero en la sociedad burguesa o, mejor dicho, la ausencia de educación tiene esta consecuencia: "que el obrero proteste apasionadamente contra la tiranía burguesa". La oposición de los intereses de la burguesía y del proletariado aparece a cada paso en la instrucción como en todo. Los obreros exigen, por ejemplo, la instrucción obligatoria y gratuita para todos; la burguesía se la niega aunque en teoría les dice que no aspira a otra cosa. Los obreros exigen que sus niños reciban una instrucción neutral, pero —añade irónicamente Engels— no hay un solo gobierno que pueda complacerlos porque los ministros son esclavos dóciles de la burguesía...

Las reivindicaciones y los principios esenciales del proletariado en el dominio de la instrucción pública, han sido expuestos por Marx y Engels principalmente en el "Manifiesto Comunista", en la "Resolución del Congreso de la Primera Internacional en Ginebra", en la "Crítica del Programa de Gotha" y en el "Anti-Dühring".

Esas reivindicaciones implican la educación pública gratuita para todos los niños, la abolición del trabajo infantil en su forma actual, la combinación de la educación con el trabajo. En la "Resolución del Congreso de la Primera Internacional en Ginebra", Marx examina esta última cuestión, y traza un plan de educación politécnica infantil de acuerdo a las particularidades de la edad. Dice allí lo que es necesario entender por instrucción, en general, y por instrucción politécnica, en particular. La instrucción se divide en tres partes principales: instrucción intelectual, desarrollo físico e instrucción politécnica. Por instrucción politécnica entiende Marx el estudio de los fundamentos científicos gene-

rales de todos los procesos de producción y, al mismo tiempo, la utilización práctica de los instrumentos elementales empleados en todas las industrias. Tal es la educación que deben recibir todos los niños a partir de la edad de nueve años. Marx divide a los niños en tres categorías, según su participación en el trabajo de la producción: 1°) niños de 9 a 12 años (2 horas de trabajo); 2°) de 13 a 15 años (4 horas); 3°) de 16 a 17 años (6 horas). La instrucción escolar elemental debe comenzar antes de la edad de 9 años. Las otras ramas de la enseñanza deben estar organizadas en conformidad con esta repartición de los niños en tres grupos de edad.

Marx y Engels acordaban una gran importancia a semejante educación. Estimaban que la educación de los niños de obreros organizados en esa forma elevaría la clase obrera muy por encima de las clases media y superior, y que la unión de la educación con el trabajo productivo en la fábrica sería un factor poderoso de transformación de la sociedad. "Y no sólo —agregaban— un método de desarrollo de la producción pública, sino el único método eficaz para formar hombres armónicamente desarrollados" (Marx, "El Capital", tomo I).

La realización de la educación politécnica es absolutamente imposible en la sociedad burguesa en el seno de la cual se crean solamente las premisas materiales de esa educación (la gran industria) y su "embrón" (la legislación obrera que impone la instrucción obligatoria de los niños que trabajan en la usina). "Por deficientes que sean las prescripciones de las leyes obreras en materia de educación, han establecido que la instrucción primaria es la condición obligatoria del trabajo. Su éxito ha demostrado por primera vez la posibilidad de unir la enseñanza y la gimnástica con el trabajo manual y, por consiguiente, el trabajo manual con la enseñanza y la gimnástica".

La imposibilidad de realizar la enseñanza politécnica en régimen capitalista se desprende de la contradicción que existe entre la división del trabajo tal como existe en las fábricas y la división del trabajo en la sociedad burguesa. En la sociedad actual, la división del trabajo engendra la especialización y los especialistas y, al mismo tiempo, la miopía que les es propia. "En la usina mecanizada, la división del trabajo se caracteriza por el hecho de que el trabajo pierde completamente su carácter de especialidad. Pero desde que cesa todo desarrollo especial, la necesidad de lo universal aparece y se siente que el individuo aspira al desarrollo armonioso. La fábrica automatizada borra las especialidades y el idiotismo profesional que llevan consigo" (Marx, "Miseria de la filosofía", tomo I).

Por sí misma la gran industria mecanizada ayuda a la educación del obrero, "condiciona los cambios de trabajo, el movimiento de las funciones, la movilidad general del obrero. Pero en su forma capitalista, reproduce la antigua división del trabajo (tal como era en las manufacturas. P. G.) con sus especialidades osificadas" (Marx, "El Capital", tomo I).

Esta contradicción, genialmente descubierta por Marx, entre la naturaleza de la gran industria y su forma capitalista, destruye, de una parte, la estabilidad, la garantía de las condiciones de vida

del obrero y lo transforma en un apéndice mecánico de la máquina; y conduce, además, a una dilapidación inaudita de la fuerza de trabajo y a la miseria terrible de la clase obrera; de otra parte, la gran industria actuando como una ley natural ineluctable, plantea esta exigencia absoluta: "que se reconozca el cambio de trabajo como una ley general de la producción social a cuya aplicación normal debe ser adaptado el régimen y, por lo tanto, un desarrollo de los obreros tan multiforme como posible". "La gran industria plantea, como una cuestión de vida o muerte, este problema: suprimir el hecho monstruoso de la miserable población obrera tenida en reserva por las necesidades cambiantes de la explotación capitalista y reemplazarla por la adaptación absoluta del hombre a las necesidades cambiantes del trabajo; reemplazar el obrero parcial, simple portador de una parcela determinada de función social, por un individuo armoniosamente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales representen modos de actividades vitales sucesivas". (Marx, *El Capital*, tomo I).

Aún en régimen capitalista, se ve formar sobre la base de la gran industria escuelas politécnica agrícola e industriales para la continuación de los estudios, y en las cuales los hijos de obreros adquieren ciertos conocimientos técnicos y aprenden a utilizar diversos instrumentos de producción. Pero esas escuelas, fermentos espontáneos de la revolución futura, están en contradicción completa con la forma capitalista de producción, las relaciones económicas y la división del trabajo que le son adecuadas. Esas escuelas no podrán desarrollarse sino después de la revolución proletaria. "Si la legislación obrera, en tanto que primera y escasa concesión arrancada al capital, no agrega al trabajo de la usina nada más que la instrucción elemental, es absolutamente cierto que la conquista inevitable del poder político por la clase obrera asegurará a la enseñanza tecnológica teórica y práctica, el lugar que merece en las escuelas de los obreros". (Marx, *"El Capital"*, tomo I). La conquista del poder político, tal como Marx lo dice en otra parte, no puede ser más que el resultado de la revolución proletaria que es "necesaria no sólo porque es imposible voltear de otra manera a la clase dominante, sino también porque es únicamente mediante la revolución que la clase victoriosa podrá desembarazarse de todas las suciedades del viejo régimen social y llegar a ser capaz de construir una sociedad nueva". (Marx y Engels, *"Sobre Feuerbach"*).

La revolución proletaria es por lo tanto la premisa necesaria de la educación nueva, politécnica; sólo ella destruye las tradiciones esenciales inherentes a la educación del hombre deformado e incompleto, propio del régimen capitalista, y constituye un factor poderoso de influencia educativa sobre las masas laboriosas y la joven generación.

La revolución crea la escuela nueva al mismo tiempo que todo un sistema de instrucción pública nuevo, que llega a ser recién entonces verdaderamente público y verdaderamente científico. En esta escuela nueva, la joven generación estudia la verdadera ciencia y une las diversas formas de instrucción teórica con el trabajo productivo en las empresas socialistas y en la medida de lo posible, con la edificación socialista. De ahí la impor-

tancia creciente de la escuela en la vida social; hija de la revolución, la escuela llega a ser un poderoso factor de la transformación revolucionaria de la vida de los hombres. La revolución proletaria exige para la realización de su tarea fundamental hombres nuevos, con nuevas concepciones, psicología, hábitos y conocimientos nuevos, y la escuela los creará.

La escuela prepara, en todos sus grados, esos cuadros nuevos, y los arma con todos los conocimientos necesarios a la edificación del nuevo régimen social. Sin duda, esos cuadros nuevos no se forman únicamente en la escuela, pero la escuela es la organización más poderosa, la que deja los rastros más fuertes en la cultura del nuevo trabajador, la que hace su educación y echa los fundamentos de su conducta social desde los primeros años.

He ahí por qué Marx y Engels, y más tarde Lenin, veían en las escuelas abiertas bajo la dictadura del proletariado uno de los factores de la transformación social. La doctrina marxista de la escuela politécnica y de sus relaciones con la vida social contradice a la concepción pequeño-burguesa de la "educación por el trabajo". Esta concepción viene de Proudhon, Robin y Bakunin, cuyas opiniones fueron combatidas por Marx y Engels. Cualquiera que sea la diferencia de matices, este sistema consiste en dar una educación basada sobre oficios múltiples en talleres llamados "sintéticos", según la expresión de Proudhon, en los cuales se podrá evitar las consecuencias de la división del trabajo tal como existe en la manufactura y en la usina capitalista. En esos talleres, según Proudhon, los obreros pasarían de un oficio a otro y recibirían así un desarrollo armonioso o "integral", según la expresión de Robin. Ese mismo punto de vista fué propagado más tarde por los pedagogos anarquistas, social-reformistas, anarcosindicalistas: Tolstoi, Wentzel, Niewenhuys, Seidel y otros.

Actualmente, los pedagogos pequeño-burgueses de tendencia social-fascista, en Europa occidental y en América, ocupan esa misma posición reaccionaria y utópica. Todos esos pedagogos, y aún los que continúan empleando la fraseología marxista, limitan su "reforma" de la escuela a la aplicación del trabajo manual bajo forma semi-artesana o recreativa, aislada siempre de la gran producción. En esa reforma, la escuela queda tal como es bajo el Estado burgués, es decir, una escuela de "amaestramiento" basada sobre las humanidades clásicas y el catecismo.

La segunda gran tesis de los pedagogos pequeño-burgueses es que la escuela y toda la enseñanza deben ser apolíticas, "neutras"; que la escuela puede estar al margen de las clases en la sociedad burguesa. Pretenden que no está en la lucha de clases el factor principal y decisivo de la transformación de la sociedad moderna, de la vida y de la actividad de los hombres, sino que es la educación la llamada a curar la sociedad burguesa de algunos de sus defectos, conservando sus fundamentos, por medio de una cierta reforma de la instrucción pública, o más exactamente, de la escuela primaria.

Hemos visto ya cuáles eran esas "reformas". La fuente ideológica de esta concepción pequeño-burguesa de la educación está en la doctrina de los socialistas utópicos —idealistas y reacciona-

rios como lo mostraron Marx y Engels. Los pedagogos burgueses, de los más radicales a los más reaccionarios, defienden en el fondo el mismo punto de vista.

Los pedagogos social-fascistas no se privan, a veces, de manipular la fraseología marxista, pero no por eso dejan de formar un frente único con los representantes más reaccionarios de la ideología burguesa en pedagogía. Dicho frente único, va dirigido, por supuesto, contra la clase que, en la persona de sus representantes más conscientes, lucha actualmente contra la educación burguesa formulando y defendiendo las reivindicaciones expresadas por los fundadores del marxismo.

Traducido del ruso
por Alda Vaisman.

Comentarios Marginales

por Anibal Ponce

Tres párrafos relativamente independientes forman la "contribución" de Engels a la historia del cristianismo primitivo. Varias repeticiones y hasta algún desorden surgen de ese defecto de su arquitectura. Pero como el tema es de un interés extraordinario, y no es mucho lo que han aportado a él los investigadores de orientación marxista, me parece que no vienen del todo mal esas repeticiones para conocer así, sin la más leve sombra de duda, la opinión de Federico Engels sobre el sentido social del cristianismo.

En tres partes dividió Engels su "contribución"; siguiendo el mismo orden vamos a entrar a comentarlas.

1º En el párrafo primero de su estudio, expone Engels las semejanzas entre el cristianismo primitivo y el movimiento obrero moderno, en cuanto representan ambos una protesta de los oprimidos, y en cuanto fueron los dos, acorralados y castigados. Mas a renglón seguido, el autor subraya fuertemente la diferencia esencial que los separa: mientras el movimiento obrero moderno persigue la liberación de la servidumbre y la miseria mediante radicales transformaciones sociales sobre la tierra, el cristianismo se proponía realizar esa liberación en el cielo, en el más allá, en la vida eterna posterior a la muerte: única solución por otro lado que se podía concebir dentro de las condiciones históricas de la época.

Con ese tono ligeramente zumbón que domina en el párrafo primero, Engels insiste además en determinadas analogías. Tal por ejemplo, entre la fé de los cristianos primitivos y las bravas crederas de los primeros obreros comunistas en los alrededores de 1830. Para destacar mejor su pensamiento, Engels recurre al testimonio insospechable de Luciano, "el Voltaire de la antigüedad clásica", como lo llama con justicia.

Retor y abogado, primero; sofista viajero, después; conferenciante lo mismo en Grecia que en la Galia; Luciano recorrió casi todo el mundo conocido en su época, se puso en contacto con to-

dos los hombres, se familiarizó con todas las creencias y las costumbres. Asquedo, más tarde, de las tramoyas de la retórica y la sofisticada, renunció ruidosamente a su profesión, y se entregó en Atenas, probablemente desde el año 165 después de J. C. hasta el 185, a la sátira, al panfleto y al diálogo. (Ver A. y M. Croiset "Manuel d'histoire de la littérature grecque", p. 761 y siguientes, editor Fontemoing, París, 1900). Imaginativo y sutil, racionalista y brillante, escéptico con respecto a todas las religiones, Luciano ha tenido muchos siglos después de su muerte una influencia extraordinaria sobre todos los humoristas de la burguesía, desde Erasmo a Anatole France. Representante del pensamiento libre, ha dejado en "Peregrinus" el retrato sabroso de uno de los tantos charlatanes que debieron florecer en el ambiente propicio de las comunidades cristianas primitivas. Esa biografía del pintoresco embaucador, ha sido siempre considerada tan certera que algunos de los traductores de Luciano, y nó de los menos ilustres, prefirieron omitirla para nó malquistarse con la Iglesia. Es lo que ocurrió con Erasmo, tan cauto siempre y tan oblicuo. Desde los tiempos en que trabajaba con Tomás Moro, Erasmo hablaba de Luciano como de su maestro favorito; y aunque tradujo de él no menos de diecinueve diálogos y una docena de sus otras obras, se cuidó siempre de trasladar al latín —que era la vulgarización de entonces— ni la "Asamblea de los Dioses" ni el famoso "Peregrinus" (Albert Masion, "Erasme", p. 151, edición de "La Nouvelle Revue Française", París, 1933).

¿Y qué otra cosa que otros tantos Peregrinus fueron esos primeros "profetas" de los comienzos del movimiento comunista, que a la manera de Johann Albrecht o Jorge Kullmann, supieron explotar la ingenuidad de los obreros de la Suiza francesa como el otro lo hacía con el candor de los cristianos de Asia?

En el capítulo segundo del "Manifiesto Comunista" (páginas 79 y 80 de la traducción de W. Roces, editorial Cenit, Madrid, 1932), Marx y Engels escriban: "Se habla de ideas que revolucionan a toda una sociedad; con ello, no se hace más que dar expresión a un hecho, y es que en el seno de la sociedad antigua han germinado ya los elementos para la nueva, y a la par que se esfuman o derrumban las antiguas condiciones de vida, se derrumban y esfuman las ideas antiguas. Cuando el mundo antiguo estaba a punto de desaparecer, las religiones antiguas fueron vencidas y suplantadas por el cristianismo". Esa interpretación del cristianismo como un producto de la descomposición del mundo antiguo, está vigorosamente destacada por Engels en las páginas 101-102 de su "Contribución": "Todos los elementos que produjo el proceso de disolución del mundo antiguo —dice— fueron seducidos por el centro de atracción del cristianismo, el único elemento que resistía a esa disolución, precisamente porque era su producto típico, y el que subsistía y se agrandaba, en consecuencia, mientras que los demás no eran sino esbozos efímeros".

2º Lejos de ser el cristianismo una religión importada de Judea con una dogmática y una ética formadas, se nos presenta—sobre todo después de los trabajos de Bruno Bauer— como un producto especialísimo del mundo greco-romano. Entre las dos

corrientes fundamentales de la crítica bíblica alemana —la teología de Strauss, con Renán como apéndice, que se esfuerza por "salvar todo lo que es salvable", y la racionalista de Bauer que trata de atacar "el máximo de lo que puede ser atacado"— Engels afirma que se encuentra la verdad aunque duda que la lleguemos a alcanzar con nuestros medios actuales.

Para aproximarnos hasta el verdadero cristianismo de los comienzos —sin la excesiva complicidad de Strauss o Renan, sin la exagerada negación de Bauer—, Engels nos propone estudiar el "Apocalipsis" de San Juan, por cuanto este libro, compuesto entre el mes de junio del año 67 después de Cristo y el mes de enero o abril del año 68, pertenece a los primeros tiempos cristianos y debe expresarse por lo mismo con más exactitud la ideología de esa época que todo el resto del Nuevo Testamento, redactado mucho tiempo después. Las conclusiones que de ese libro se extraigan permitirán formar una imagen bastante exacta del cristianismo tal como fué en los comienzos, y cuyas diferencias con la religión universal que Constantino oficializó y que el concilio de Nicea formuló en el año 325, resaltan de modo sorprendente.

Engels hace observar con razón que en el "Apocalipsis" de Juan no hay ni rastros de la Trinidad, la Eucaristía, el Pecado Original, la justificación por la fé, el Bautismo, el Amor Universal, que fueron elaborados e impuestos algún tiempo después. En el "Apocalipsis" se encuentran, en cambio, el sacrificio del cordero, "concepción fundamental que permitió al cristianismo expandirse como religión universal" (p. 105); la prohibición del comercio sexual; el desprecio de las mujeres; la conciencia clara de que los primeros cristianos siguen considerándose judíos; y el sentimiento beligerante de que la guerra es la guerra, de que la lucha exige la honesta y sana venganza; y de que está inmediata la victoria final. Ese entusiasmo combativo de los primeros cristianos ha despertado siempre en Engels una viva simpatía. En uno de los próximos números de "Dialéctica" verá el lector con que fuerte dramatismo comparaba Engels, en su prólogo a "Las luchas de clases en Francia", de Marx, la marea creciente del proletariado actual y la ascensión arrolladora del cristianismo.

3º Analizado el contenido dogmático del "Apocalipsis", Engels pasa a examinar en el tercero y último párrafo, varios problemas concretos relativos a la relación del cristianismo con las clases sociales de la época. Entre esclavos, libertos, hombres libres venidos a menos, pequeños campesinos aniquilados por las deudas, se reclutaron los primeros cristianos. ¿Cómo dar una salida a las aspiraciones de tantos "fatigados y empobrecidos", con intereses distintos y aún opuestos? "En el estado de cosas de entonces —dice Engels— sólo la religión podía ofrecerla" (p. 110). Es decir: puesto que en la crisis general del mundo antiguo ninguna clase social estaba en condiciones de indicar una salida, se imponía una religión que formulara una respuesta en el más allá, y aconsejara para la tierra el renunciamiento y el abandono. La nueva Jerusalén, que el Apocalipsis anuncia, no conoce la muerte, ni las penas, ni el trabajo.

Todas las esperanzas que en el mundo resultaban injustifica-

das, se transformaron poco a poco en ideologías escatológicas, es decir, concernientes al conocimiento del fin próximo del mundo. Los quince apocalipsis que Renán ha contado entre el del falso Daniel (año 160 antes de J. C.) y el de Comodiano (año 250 después de J. C.), a parte de quien sabe cuantos otros de los cuales no tenemos ni noticias, muestran con suficiente claridad no sólo como se aguardaba la llegada del reino milenarista sino también como el advenimiento del Cristo y de su reino fué predicado mucho antes de que se emprendiera la narración de su vida, su enseñanza y sus milagros.

En contra de la opinión de algunos escritores vecinos al marxismo —como Max Beer y Henri Barbusse— y hasta de algunos teóricos marxistas que dieron sobre otro terreno algunas contribuciones de innegable valor —como Karl Kautsky, por ejemplo—, el cristianismo primitivo nada tuvo que ver con una pretendida revolución social que después la Iglesia traicionó. En una sociedad en la cual la vida se hacía insoportable, el cristianismo aconsejaba esperar y soportar. Su protesta contra el orden social no representó jamás un ataque al orden constituido. Y nó lo representó ni por hipocresía ni por cálculo, como estaría inclinado a afirmarlo todavía alguno de esos historiadores sin sentido de la historia que tanto abundan entre los racionalistas del tipo voltairiano. Frente a la solución del más allá, que es rasgo esencial del cristianismo, Engels nos da la única interpretación posible: la liberación de la servidumbre y la miseria fué transportada al Reino de los cielos porque el mundo de esclavos, libertos y empobrecidos que anhelaba esa liberación era incapaz de realizarla sobre la tierra. Expresión de su protesta y de su impotencia: eso fué el cristianismo con respecto a las masas explotadas y miserables de la antigüedad.

Dos líneas ahora sobre algunas indicaciones bibliográficas. En un medio como el nuestro en que no abundan los historiadores de las religiones, hasta es posible que haya sido una sorpresa para muchos el juicio despectivo de Engels sobre el valor histórico de la obra de Renán... He aquí cómo se expresa sobre la "Vida de Jesús", uno de los más eminentes historiadores actuales del cristianismo, Charles Guignebert: "Obra de arte pero nó obra de ciencia pura; visión de pintor, imaginación de poeta, inducción de filósofo racionalista, sueño de bretón" (en "Le problème de Jésus", ps. XXIX-XXX, editor Flammarion, París, 1914).

Para el lector que se quiera informar sin mucho esfuerzo del estado actual del problema de los orígenes cristianos, pueden servir los libros de Guignebert como una excelente introducción: especialmente, "Le Christianisme antique", edición Flammarion, París, 1921 y su reciente "Jesus" de la "Biblioteca de Síntesis Histórica". Para el que quiera además una visión marxista del problema, será de indiscutible ayuda el volúmen de Lucien Henry, "Les orígenes de la religion", "Editions Sociales Internationales", París, 1935, cuyo capítulo tercero está consagrado precisamente al "Nacimiento del Cristianismo". No comparto todas sus opiniones sobre la religión primitiva ni sobre el problema de la historicidad de Jesús, pero a pesar de esos reparos y de algunos otros que no

es este el momento de indicar, creo que es el trabajo más responsable que se ha escrito hasta hoy sobre un asunto tan difícil.

Meyerhold, Stanislavsky y Tairof forman en el momento actual el triángulo más ilustre de la dirección teatral bajo los soviets. Tienen los tres, admiradores apasionados y discípulos fieles. Cada una de las obras que "realizan" desencadena una tempestad de aplausos y de críticas. Si fuera necesario encontrar un ejemplo bien elocuente sobre la inmadurez de la vieja calumnia que presenta a la vida cultural bajo los Soviets como a una sumisa obediencia a consignas estrechas impuestas desde arriba, ahí estarían precisamente esos tres nombres para representar otras tantas corrientes, tan poderosas como distintas: en el venerado Stanislavski, el naturalismo pulcro; en el inquieto Tairof, la preocupación por los conjuntos plásticos; en el exuberante Meyerhold, la fantasía, el capricho, la innovación arriesgada.

Verdad es que en ningún país de la tierra puede verse como en la URSS una resurrección tan acabada de un género que en otras partes se dá por terminado. En 1914 Rusia tenía una red de 154 teatros permanentes de invierno, 148 teatros de verano, 157 casas del pueblo y 334 clubs de nobles y burgueses con pequeños escenarios. En 1932 funcionaban 391 teatros permanentes de invierno, 4150 clubs obreros, 1020 casas de cultura socialista, 7922 teatros de verano y 35.167 isbas con salas de lectura y salas de espectáculos. El teatro de aficionados contaba en 1929 con 500.000 participantes distribuidos en 35.000 círculos; en 1931, con 800.000 distribuidos en 50.000 círculos. Cuando el segundo plan quinquenal se realice se calcula que los artistas del teatro formarán 1276 compañías. Si se añade a eso 62 teatros para niños, se puede tener una idea aproximada —porque los datos no corresponden a la fecha actual— del estupendo dinamismo del teatro soviético (Ver "Le theatre dans l'URSS", publicado por Voks, Moscú, vol. VI, 1933).

Trabajador de vanguardia de la revolución, Vsevolod Meyerhold no se ha limitado nunca a interpretar el texto de la obra que debía dirigir. "Coautor", según él mismo se dijo, "colaboraba" sin timidez en las piezas que escogía. En "El Inspector General" de Gogol, que le vi dirigir en Moscú, en su propio teatro (marzo 9 de 1935), Meyerhold había agregado a la pieza muchos diálogos escritos por él mismo o extraídos de otros libros de Gogol. Recuerdo que la noche aquella cuando expuse a los buenos amigos que me acompañaban mi absoluta desaprobación por semejantes añadidos, me explicaron sonriendo que semejante crítica —justa y legítima en otros teatros— no tenía valor en el de Meyerhold. En opinión de todo el mundo soviético, el teatro de Meyerhold es algo así como un laboratorio en que se justifican los experimentos más arriesgados. Por eso mismo se le ha autorizado a Meyerhold a echar abajo su viejo teatro para reconstruirlo de acuerdo a sus planes personales. Mientras no esté habilitado el edificio nuevo, Meyerhold instaló su "laboratorio" en un local de cinematógrafo convenientemente modificado de acuerdo a su nueva misión. En

ese local fué donde asistí a la representación de "El Inspector". En ningún momento cayó el telón. A la vista del público, unas veces; en la obscuridad otras, Meyerhold prepara las escenas. En ningún caso ocupa la totalidad del escenario. Pero como muy bien lo destaca Zozulia, Meyerhold no es un formalista. Para él la técnica teatral, la escenografía, los muebles, los planos, los colores no constituyen lo esencial del espectáculo: peligrosa tentación a la que no han sabido resistir hasta algunos directores revolucionarios de la talla de Piscator. En el caso de "El Inspector General" de Gogol, todo concurría en manos de Meyerhold a poner el acento sobre esa lucha apasionada en torno del dinero que atraviesa, como un hilván rojo, la deliciosa comedia.

¿Cómo arrancar de una obra clásica una resonancia nueva? ¿Cómo deducir de un viejo melodrama, tipo "La dama de las camelias", una lección fundamental para los actores y los dramaturgos, los directores y los espectadores? He ahí el tema central que preocupa por igual a los literatos y a los críticos, a los directores y a los escenógrafos. "Lo que constituye, para mí, —escribía Tairof no hace mucho— la tarea esencial de la representación de una obra clásica, es la de encontrar por medio de un análisis exacto, vale decir conforme a la época, aquellos elementos que para el espectador actual no han perdido su capacidad de estímulo directo; y reparar al mismo tiempo en los otros elementos de la obra que han perdido su capacidad emocional para hacerlos actuar también por efecto de contraste".

Este párrafo de Tairof (página 72 del volumen citado), bastante exacto como teoría general dentro del "realismo socialista", me parece que podría ser firmado en el momento actual por cualquiera de los directores de los millares de teatros del Soviet. El solo hecho, sin embargo, de que estén al servicio de esa tesis —la única legítima, en mi sentir, para quien contempla lo actual y lo pasado con los ojos de un soldado consciente de las luchas de clase— personalidades tan diversas como Meyerhold, Stanislavski y Tairof, para no hablar de Liubimof o Natalia Satz, muestra cómo la doctrina común no anula sino exalta bajo los soviets, la generosa emulación.

Soldados de la revolución sobre las tablas de la escena, los actores tienen también sus héroes y sus mártires. Es así que una joven actriz y dos de sus compañeros fueron asesinados en Samarra, al concluir una representación, por orden de ex ricos campesinos que sintieron en ellos, y con razón, a otros tantos combatientes de la Rusia Nueva (Ver Paul Gsell, "Le Monde a l'endroit", p. 172, "Editions Sociales Internationales", París, 1936. El capítulo VIII, dedicado al teatro, tiene datos y descripciones tomadas en lo vivo. Merece ser completado con la excelente narración de Leon Moussinac, "Un viaje con los comediantes soviéticos", traducción de Rafael Rio, ediciones Juan Cristóbal, Buenos Aires, 1936).

Aun en sus fantasías aparentemente "individualistas", no lo olvida Meyerhold un solo instante. En sus declaraciones a Zozulia, tienen estas palabras el valor de un manifiesto: "No hay papel sin tendencia, como no hay pieza sin tendencia. Una obra notable sorprende ante todo por la profundidad de su idea, es

decir, que es brillante por la tendencia con que "trabaja" al espectador. La acción del artista tiene siempre un carácter de propaganda: el actor busca no solamente desempeñar su papel según la concepción general del espectáculo, sino propagar también una parte del contenido de este espectáculo con ayuda de su temperamento particular".

No creo que haya en el mundo, en el momento actual, alguien que conozca mejor que Gruzdev el pensamiento pedagógico de Marx y Engels. Autor de una antología minuciosa en la que ha recogido hasta las más ligeras alusiones concernientes a los problemas de la educación, —antología no traducida, por desgracia, hasta el día de hoy—, Gruzdev ha seguido en sus menores matices, a través de los libros de Marx y Engels, las múltiples proyecciones pedagógicas del marxismo.

La tarea resultaba particularmente difícil. A punto tal que hasta marxistas tan eruditos como Riazanov, que han enriquecido con notas copiosas muchos escritos fundamentales de Marx, dejaron pasar sin un solo comentario el párrafo elocuente que a la escuela consagra el "Manifiesto Comunista". (Ver la traducción de W. Roces, con las notas de Riazanov, edición Cenit, Madrid, 1932).

Con posterioridad al conocido libro de Pinkevich, ("La nueva educación en la Rusia Soviética", traducción Cansino Assens, editor Aguilar, Madrid, 1930) muy atrasado ya, pero que tuvo en su momento el mérito indiscutible de constituir la única fuente de información sobre las escuelas de la Rusia Nueva, apenas si conocemos las obras de Fridman ("Problemas de pedagogía marxista", traducción Trilla, editor Aguilar, Madrid, 1933) y de Hoernle ("L'education bourgeoise et l'education proletarienne", Editions Sociales Internationales, Paris, 1933): orientada sobre todo la primera, a los problemas actuales bajo la dictadura del proletariado; preocupada especialmente, la segunda, de oponer en elocuente paralelo los dos tipos sociales de la actual educación.

El presente ensayo de Gruzdev no puede, claro está, sino resumir lo más esencial del pensamiento marxista en cuestiones de educación. Realza, en efecto, el carácter de clase de la educación y su íntima vinculación con los otros aparatos de dominio. Tiene particular importancia todo lo que dice a propósito de Owen sobre la imposibilidad de forjar un espíritu nuevo a partir de la escuela de la burguesía o dentro del ambiente de la burguesía. Es ilusión muy difundida en los ambientes pedagógicos de la pequeña burguesía que mediante determinados tipos de "escuelas nuevas" o de "repúblicas escolares" se podrá, algún día, renovar la sociedad.

Esa ilusión, cuyas raíces se extienden hasta el siglo XVIII con su fe en la educación, explicable en otros tiempos en que las ciencias sociales estaban en pañales, resulta ahora no sólo ingenua sino suicida. Ingenua porque demasiado bien sabemos hoy que ninguna transformación profunda en las escuelas ha precedido sino seguido a las revoluciones; suicida, porque por el hecho de

desviar a los maestros de los únicos movimientos sociales que lograrán de verdad "la escuela nueva", los entrega maniatados a esas mismas fuerzas oscuras del pasado contra las cuales creían luchar desde el sector que les es propio.

Hechos bien ilustrativos abundan en la historia contemporánea —desde Lombardo Radice hasta Wynken— para probar con cuanta facilidad los pedagogos que confían en "la escuela por arriba de las clases" se ponen al servicio de la reacción más terrorista. La historia de la pedagogía enseña que desde los tiempos que siguieron a la disolución de la comunidad primitiva —la única sociedad sin clases que el pasado conoce— hasta el momento actual de la dictadura del proletariado— la única dictadura que se propone destruirse a sí misma— no ha existido en ningún momento una escuela "por encima de las clases".

Aparato al servicio de las clases dominantes —a igual título que el ejército, la policía o la justicia—, la escuela se ha propuesto siempre conformar la mentalidad de las clases explotadas para que acepten de buen grado su situación nada envidiable. Por circunstancias especiales, ligadas sobre todo al desarrollo industrial del siglo XIX, la burguesía se vio obligada a proclamarse "campeona de la enseñanza popular". Pero como muy bien lo dice Marx, con palabras pronunciadas hace ya casi un siglo pero que parecen llevar la fecha del día de hoy, "la burguesía no tiene los medios para dar una verdadera instrucción al pueblo, y aun en el caso de tenerlos, no lo haría".

Basta echar, en efecto, una ojeada sobre los presupuestos de las burguesías más civilizadas para apreciar en toda su magnitud el desastre actual de la instrucción pública.

En Estados Unidos, las reducciones incesantes del sueldo a los maestros "van dirigidas —según la frase expresiva del "American Teacher", Junio de 1933— a la desaparición práctica de todo sueldo a los maestros". En Bélgica el gobierno ha disminuido en 71 millones el presupuesto de instrucción; en Inglaterra la retribución al maestro agregado con diploma que era de 200 libras en 1920 ha pasado a 164 en 1933; en Rumania se ha suprimido un tercio de las escuelas secundarias, y la mitad de las escuelas normales; en Escocia, una resolución del 9 de Enero de 1933 ha reducido en un 24 o/o el número de alumnos que pueden ingresar a la enseñanza normal; en Alemania ha sido clausurado por diez años el ingreso a la enseñanza secundaria; en Italia la situación es tan vergonzosa que por evitar comparaciones con Siam o con Liberia, el gobierno no envía informes a la Oficina Internacional de Educación de Ginebra: su Anuario, en efecto, no contiene nada sobre Italia...

Un siglo de "educación popular" en manos de la burguesía ha conducido a este desastre. La misma clase social que fue "iluminista" en el momento de su ascenso revolucionario en el siglo XVIII no sólo reniega ahora de la ciencia y de la técnica, sino que ha creado en la parte del mundo que tiene aun bajo su dominio, una atmósfera cada vez más hostil a la cultura.

Las Revistas y los Libros

A. LOSOVSKI. *Marx y los sindicatos*. Editorial "Claridad". Buenos Aires. Sin nombre de traductor.

Aunar las fuerzas de la clase obrera; trazar con pulso firme una línea divisoria entre el proletariado y la burguesía; transformar al proletariado, de clase "en sí", "an sich", como diría Hegel en clase "para sí", "für sich"; elevarlo a la conciencia de su misión histórica mediante el choque constante con la burguesía: he aquí en líneas generales lo más esencial del aspecto "práctico" de Marx, y lo que no es posible perder de vista un sólo instante cuando se trata de inquirir sus opiniones sobre el movimiento sindical y sobre el papel que debe desempeñar en la lucha de clases.

Es lo que Losovski no ha olvidado en esta obra excelente, y de realización difícil. En la herencia de Marx, la cuestión de los sindicatos no ocupa un gran espacio. Pero si se analiza con cuidado las más ligeras notas del pensador genial — y las más ligeras decimos, porque en un escritor de su responsabilidad las palabras no hacen perder el tiempo a las ideas — se verá delinearse poco a poco, un sistema coherente de opiniones. Marx veía en los sindicatos, ante todo, una escuela excelente de organización preparatoria; un centro de atracción gracias al cual los obreros desunidos, y hasta rivales muchas veces, aprenderían a actuar conjuntamente.

Lejos de ver en los sindicatos organizaciones apolíticas y neutrales encastilladas en la acción corporativa, los consideraba co-

mo instrumentos de lucha para la supresión del sistema de trabajo asalariado. Mientras otros confiaban a las "minorías" o a los "héroes" la tarea de conducir a las masas hacia su liberación, Marx veía en la organización y en la educación aprendidas en el sindicato, los primeros pasos que llevarían a los trabajadores a terminar ellos mismos con la explotación. En la guerrilla diaria contra el capital — agotadora y a la larga estéril si se la reduce a eso sólo —, el obrero llegará a comprender que sus reivindicaciones esenciales sólo podrán de veras realizarse cuando participe en la actividad general de la clase obrera como clase. La lucha económica obliga a los sindicatos, con fuerza irresistible, a pasar de la lucha económica contra el patrón a la lucha política contra la clase enemiga.

Si esta etapa final no se realiza, si el obrero se limita a la lucha defensiva contra los efectos del capitalismo, no conseguirá salir jamás de su dura servidumbre. Por importante y urgente que sea la lucha contra los efectos, Marx encaminaba la energía de las masas hacia la lucha superior contra las causas. Los que no vinculan las reivindicaciones parciales con el objetivo final, frenan, sabotean y traicionan la lucha emancipadora de la clase obrera. *Luis Maríel*.

Lenin: Recopilación por L. Guerrero, bajo la dirección de M. Giasseri, jefe del departamento biográfico del Instituto Lenin de Moscú. Ediciones Europa, América, Barcelona. 1936.

El material de este libro está formado por una serie de pági-

nas escritas por grandes figuras del movimiento revolucionario ruso, tales como Stalin, Molotov, Vorochilov, Ordjonikidze, Krupskina, Platnitzki, Manuilski, Ulanova, Gorki, Clara Zetkin.

Son "brochazos" sobre la vida de Lenin, que constituyen no sólo su biografía, sino también, la historia del Partido Comunista ruso, pues destaca los acontecimientos más interesantes de su obra y de su acción como organizador y jefe de la revolución.

Sirven de introducción cuatro páginas de Stalin, en las que se refiere la formación del partido proletario en Rusia, realizada a través de grandes luchas con los "marxistas legales" — mencheviques — que desconocían la realidad de su país. Recuerda también, la extraordinaria personalidad de Vladimiro Ilich, su gran calidad de dirigente de masas, la fuerza de su lógica y la sencillez y claridad de sus argumentaciones, la seguridad en el triunfo y la fe en el instinto de clase de las masas, en su fuerza creadora y, por último, su perspicacia genial, agudizada durante las convulsiones revolucionarias.

El libro está dividido en cinco partes y un apéndice.

La primera parte, contiene recuerdos de los años de juventud de Lenin, relatados por sus hermanos, en los que se destacan su extraordinaria capacidad de trabajo, su severidad para consigo mismo y su temple de acero. También recuerdan su primer discurso en una polémica con los "populistas" en la que despachó esta doctrina mediante conocimientos profundos expuestos con claridad y concisión. Se refiere la parte primera, no sólo a sus catorce meses de encarcelamiento, durante, los cuales escribió una serie de folletos, manifiestos,

y comenzó su gran obra "El desarrollo del capitalismo en Rusia", sino también a los años de destierro, que fueron consagrados al estudio de la economía de Rusia y Occidente, y en los que proyectó la creación de un órgano del partido que serviría de andamiaje para la construcción de todo el edificio de la organización revolucionaria del proletariado y que con el nombre de "Iekra" apareció a fines de 1900.

Se hace referencia también a la celebración del Segundo Congreso del Partido Socialdemócrata ruso, en el cual fueron echadas las bases de su ideología; a la revolución de 1905; a la actuación de Lenin en el congreso de Stuttgart de 1907, donde ya inquietaba a los líderes de la Segunda Internacional, por su posición de marxista revolucionario; a su tesis sobre la guerra, al estallar la conflagración de 1914, en la que adopta una actitud irreconciliable, señalando la traición de la Segunda Internacional, y proclamando la necesidad de "transformar la guerra imperialista en guerra civil"; y por último durante el destierro, a las dificultades de Lenin, para llegar a Petersburgo.

Fragmentos de la revolución de febrero y los meses del gobierno de Kerensky, constituyen la segunda parte.

La semi-ilegalidad del Partido que crece rápidamente y que aumenta día a día en influencia sobre obreros y soldados, es atacada por el gobierno y la prensa, en la persona de su jefe, mediante calumnias y mentiras.

Pero Lenin — cuenta Molotov — sentado sobre haces de heno en Sestroretsk, es gran jefe; recoge de la misma prensa venal que lo calumniaba el material sobre la crisis de la revolución. Es en

Junio de este año de 1917, cuando Lenin se dedica a movilizar a su partido para la insurrección, atacando furiosamente la política oportunista de los mencheviques.

Y llega a octubre, cuando de la agitación y propaganda pasó a la acción, recibiendo el partido en esas jornadas "una gran lección leninista sobre los deberes de un revolucionario proletario en el período insurreccional".

Las actividades de Vladimiro Ilich durante el período de octubre, están contenidas en la tercera parte, que comienza con una carta enviada por Lenin a los miembros del Comité Central del P. C. R. en vísperas de la insurrección y en la que con absoluta claridad plantea las condiciones objetivas que obligan a la movilización inmediata de todas las fuerzas para la toma del poder.

A continuación se recuerda el entusiasmo del pueblo por el decreto sobre la tierra, que dió lugar a la convocatoria de un Congreso Campesino, y en el que Lenin, hostilizado por la asamblea —integrada en su casi totalidad por miembros de la izquierda socialista revolucionaria— y que por lo tanto negaban el reconocimiento del gobierno bolchevique, expuso con gran serenidad y firmeza, que la confiscación de la tierra significaba el acto más importante de la revolución y "que el problema agrario no podía resolverse independientemente de los demás problemas de la revolución".

Krijanovsky establece un paralelo entre Marx y Lenin, destacando en uno y otro el mismo ritmo de trabajo, tanto teórico como práctico, además del valor semejante que tuvieron para los destinos de la causa proletaria y de lo indispensable que es el conocimiento de Marx para comprender a Lenin, lo mismo que sin conocer la obra de Lenin es imposible ver el significado revolucionario de la teoría de Marx.

Las dos últimas partes del volumen, contienen los mejores artículos escritos después de su muerte, en los que se hace una revisión de su pensamiento y de su acción.

Profundo dolor y emoción contienen estas páginas, pero en ellas se aprecia también el temple revolucionario de sus autores, que tiene como ejemplo magnífico, el discurso de N. Krupskaja pronunciado en la sesión de duelo del Congreso de los Soviets de la U. R. S. S. el 26 de enero de 1924.

Como final, un apéndice con los acontecimientos fundamentales de la vida de Lenin y una serie de citas de sus obras más importantes.

Podemos afirmar, que los fragmentos que forman este libro, seleccionados con todo cuidado, dan una visión exacta de la figura del gran revolucionario ruso y constituyen un incentivo que impulsa al estudio de la obra de Vladimiro Ilich. *Elena Soria.*

DIALÉCTICA

BIBLIOTECA Dirigida por ANIBAL PONCE

MAIPU 220

BUENOS AIRES

ARGENTINA

Paralelamente a la revista, una biblioteca de autores extranjeros y nacionales completará con ediciones económicas, pero pulcramente presentadas, la vasta obra de cultura que nuestra empresa inicia.

Dividida en seis secciones, - Polémica, Teoría, Historia, Nuestra América, Los Precursores, Los Filósofos, - nuestra biblioteca comenzará la serie publicando en breve plazo los siguientes volúmenes:

PRECIO DEL VOLUMEN

SIMPLE: 0.50 CTS.

PRECIO DEL VOLUMEN

DOBLE: \$ 1.00

REMITASE EL IMPORTE EN
CHEQUE POSTAL A NOMBRE
DE „DIALÉCTICA“

SERIE «POLEMICA»: LAFARGUE.—Por qué cree en Dios la burguesía. (Agotado)

SERIE «TEORIA»: PLEJANOV. La concepción materialista de la historia. MARX. La cuestión judía. (Apareció)

SERIE «HISTORIA»: MATHIEZ. Danton. KAUTSKY. La lucha de clases en Francia en 1789.

SERIE «NUESTRA AMERICA»: AGOSTI. Crítica de la reforma universitaria.



Cedict