

A photograph of a young boy in a striped shirt and cap looking at a large, rusted metal tank. The tank is the central focus, with its complex mechanical parts and tracks visible. The boy is standing on a paved surface, looking up at the tank with a sense of curiosity. The background shows a hilly landscape with green vegetation.

**ARTE,
POESÍA
Y ANARQUISMO**

Herbert Read

*Felices aquellos que alivian
el sufrimiento con la oración.
Felices aquellos que confían en que Dios
los ayude a salir adelante.*

Ellos pueden esperar con paciencia el final.

*Pero nosotros que hemos puesto nuestra fe
en la bondad del hombre
y ahora vemos la imagen del hombre degradada
inferior al lobo o al cerdo.*

¿Dónde buscaremos consuelo?

Herbert Read

La tesis de Read en este libro, avalada por su propia experiencia como poeta, se resume en la necesidad ineludible de la libertad para la creación artística, no sólo como posibilidad de seguir las tendencias propias del intelecto, sino como condición para la vitalidad misma de la sociedad de la que el artista forma parte y, en consecuencia, para la fructificación de su obra.

En ello se basa su reprobación por los regímenes totalitarios de izquierda y derecha y su crítica al capitalismo en lo que tiene de estancamiento, deshumanización y frustración vital.

HERBERT READ

ARTE
POESÍA
ANARQUISMO



COLECCION

RADAR

EDITORIAL RECONSTRUIR

Herbert Read

ARTE, POESÍA Y ANARQUISMO

Año de publicación: 1938

Digitalización: KCL. (Kolectivo Conciencia Libertaria)

Edición digital: C. Carretero



Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

Read. C. D.

I. Sin programa

II. Poetas y políticos

III. Por qué los ingleses no tenemos gusto

IV. Comunismo esencial

V. Necesidad del anarquismo

VI. Requisito previo para la paz

VII. La importancia de vivir

Herbert Read: filósofo, poeta, crítico de arte...

y anarquista. Nelson Méndez

READ

Herbert Read, poeta, crítico de arte, ensayista, es una de las personalidades más interesantes de la Inglaterra contemporánea.

Nacido en 1893 en Yorkshire, Inglaterra, se encontraba estudiando en la Universidad de Leeds al estallar la primera guerra mundial. Luchó como oficial de infantería en Bélgica y Francia ganando la Orden de Servicios Distinguidos y la Cruz del Mérito. Después de la guerra inicio su carrera en la administración pública británica, desempeñándose en el Victoria Museum y en el Albert Museum y se especializa durante este periodo en cerámicas y vitrales. Posteriormente fue designado profesor de Bellas Artes en la Universidad de Edimburgo, aparte de lo cual ha dictado numerosos cursos sobre arte en las Universidades de Cambridge, Liverpool y Leeds. Desde 1949, es director del Design Research Unit.

Paralelamente al desarrollo de sus actividades artísticas, Herbert Read se ha hecho conocer como uno de los más lúcidos e inspirados defensores del ideario libertario moderno. Su enfoque es personalísimo y preferentemente abstracto, difícilmente podría tachárselo de partidista y, si bien es susceptible de respeto por su severa formación clásica y clara apreciación de la situación mundial contemporánea.

Su tesis en este libro, avalada por su propia experiencia como poeta, se resume en la necesidad ineludible de la libertad para la creación artística, no sólo como posibilidad de seguir las tendencias propias del intelecto, sino como condición para la vitalidad misma de la sociedad de la que el artista forma parte y, en consecuencia, para la fructificación de su obra.

En ello se basa su reprobación por los regímenes totalitarios de izquierda y derecha y su crítica al capitalismo en lo que tiene de estancamiento, deshumanización y frustración vital.

Consecuente con los principios de orden, verdad y belleza, su coincidencia con el anarquismo moderno es el resultado inevitable de un proceso razonado y honesto, centrado en la realidad y apoyado en la historia –tanto la política como la del arte–, dirigido hacia el logro de una vida en armonía con las leyes naturales. Según sus palabras:

...«Un racionalismo realista crece por encima de todas estas enfermedades del espíritu (se refiere al nacionalismo, misticismo, megalomanía y fascismo) y establece un orden universal del pensamiento, orden necesario porque es el del mundo real; y porque es necesario y real no es una imposición del hombre sino de la naturaleza; y cada uno, encontrando este orden encuentra su libertad. El Anarquismo Moderno es una reafirmación de esta libertad natural, de esta conmoción directa con la verdad universal».

C. D.

Capítulo I

SIN PROGRAMA

El hecho de manifestarse a favor de una doctrina tan remota, en esta etapa de la historia, será considerado por algunos críticos como un signo de quiebra intelectual; otros lo tomarán como una especie de traición, como de una deserción del frente democrático en su momento de crisis más aguda; otros, en fin, como un simple desatino poético. Para mí significa no sólo volver a Proudhon, Tolstoi y Kropotkin, que fueron las predilecciones de mi juventud, sino la comprensión madura de la justicia esencial de sus ideas, como, asimismo, de la necesidad de concentrarme en cosas esenciales.

Quedo así expuesto al cargo de haber vacilado en mi adhesión a la verdad. Sólo puedo alegar en mi defensa que,

si de tanto en tanto he contemporizado con otros medios de acción política –y nunca he sido un político activo, sino sólo un intelectual simpatizante– fue porque creí que tal acción significaba un acercamiento a la meta final y que constituía simplemente medidas prácticas inmediatas. Desde 1917 en adelante, y en tanto pude conservar la ilusión, el comunismo establecido en Rusia apréciame prometer la libertad social de mis ideales. En tanto Lenin y Stalin prometían una definida “extenuación del Estado”, yo estaba dispuesto a ahogar mis dudas y a prolongar mi fe. Pero cuando pasaron cinco, diez, quince y luego veinte años y la libertad del individuo iba en retroceso en cada etapa, la ruptura fue posible al transferir nuestras esperanzas a España, donde el anarquismo, largo tiempo opreso y reducido a la oscuridad, emergió como una fuerza de primer plano para el socialismo constructivo. Por el momento las fuerzas de la reacción establecieron allí una ruda dictadura, pero es imposible creer que la conciencia de un pueblo moderno, una vez compenetrada del sentido de sus derechos humanos, soportara por siempre semejante tiranía. La lucha en España ha sido la primera fase de la lucha mundial contra el fascismo, y la derrota de Hitler y Mussolini implicará el eventual derrocamiento de su aliado Franco¹. El anarquismo volverá a manifestar entonces sus posibilidades en España y justificará la renovación de nuestra fe en la humildad humana y la gracia individual. La voluntad de poder, que durante tanto tiempo deforme la estructura social de Europa

1 Recordemos que el libro fue publicado originalmente en 1938. [N. e. d.]

y que se posesionó incluso del espíritu de los socialistas, ha sido desempeñada por un grupo humano que puede pretender representar las fuerzas vitales de una nación. Por ello no veo por qué siendo intelectuales no puedan manifestarse abiertamente a favor de la única doctrina coherente con nuestro amor a la justicia y nuestro deseo de libertad.

Hablo de doctrina, pero nada hay que rehuya tanto instintivamente como un sistema de ideas estático. Comprendo que la forma, la estructura y el orden son aspectos esenciales de la existencia; pero en si mismos son atributos de muerte. Para crear vida para promover el progreso, para suscitar interés y vivacidad, es necesario quebrar las formas, modificar estructuras, cambiar la naturaleza de nuestra civilización. Para crear hay que destruir; y un agente de destrucción en la sociedad es el poeta. Creo que el poeta es necesariamente un anarquista y que él debe rechazar todas las concepciones organizadas del Estado, no sólo aquellas que heredamos del pasado, sino también las que se imponen al pueblo en nombre del futuro. En este sentido no hago distinción entre fascismo y marxismo.

Este ensayo es una confesión personal de fe. No es un programa ni un pronunciamiento de partido. No tengo designios deliberados respecto a la humanidad. He llegado a una ecuación personal: *Yo sé quien soy*, mis ideas se refieren a mi mismo. Están condicionadas por mi origen, el ambiente

que me rodea y mi condición económica. Mi felicidad consiste en el hecho de que encontré la ecuación entre la realidad de mi ser y la dirección de mis pensamientos.

A despecho de mis pretensiones intelectuales, yo soy por tradición y nacimiento, un campesino. Desprecio esta absurda época industrial, no sólo a la plutocracia a la que elevo al poder, sino al proletario industrial al que arranco de la tierra para hacerlo proliferar en sórdidas habitaciones. La clase por la cual siento una simpatía natural, es la clase campesina, incluyendo los restos de la auténtica aristocracia rural. Esto explica quizás mi temprana simpatía a Bakunin, Kropotkin y Tolstoi, quienes también fueron hombres del campo, aristócratas y campesinos. Un hombre que cultiva la tierra, he ahí el hecho económico elemental. Y, como, poeta, sólo me importan los hechos elementales.

En un sentido más profundo mi actitud es una protesta contra el destino que hizo de mí un poeta en la era industrial. Pues es casi imposible ser un poeta en una era industrial. En nuestra lengua hubo sólo dos poetas auténticos desde que se instaura la era industrial, Whitman y Lawrence. Y ellos son grandes en sus imprecaciones, raramente en sus expresiones positivas de júbilo, Cierto es que Whitman sólo fue cogido en la trampa a medias; había nacido en una tierra cruda, escasamente desarrollada, lo cual explica que haya sido mucho más positivo que Lawrence.

Comprendo, sin embargo, que el industrialismo debe ser soportado y que el poeta debe tener intestinos que le permitan digerir los alimentos férreos. No soy medievalista lastimero y siempre he denunciado la reacción de Morris y de sus discípulos. He aceptado el industrialismo, he tratado de darle sus verdaderos principios estéticos, todo por que quise compenetrarme con él para superarlo y llegar, de la fuerza eléctrica y plenitud mecánica, hacia donde el hombre pueda volver una vez más a la tierra, no como campesino, sino como señor. El éter nos dará la energía que los antiguos señores extraían de sus siervos: no habrá necesidad de esclavizar a ningún ser humano. Pero estaremos en contacto con la tierra: tendremos suelo y no cemento bajo nuestros pies. Viviremos del producto de nuestros campos y no de las pulpas envasadas en las fábricas.

No me importa mucho la practicabilidad de un programa. Sólo me interesa establecer la verdad y resistir todas las formas de dictadura y coerción. Trataré de vivir como un individuo, de desarrollar mi individualidad; y si fuera necesario, estaré aislado en una prisión antes que someterme a las indignidades de la guerra y del colectivismo. Es ésta la única protesta que un individuo puede hacer contra la estupidez en masa del punto moderno. Puede hacerlo –si está a su alcance– desde el seguro refugio de una Tebaida situada en Nuevo México; pero si es pobre deberá grabar una torcida figura romántica sobre los montones de ceniza de su país arrasado.

En la atmósfera parroquial de Inglaterra, profesar el anarquismo es cometer suicidio político. Pero hay muchos modos de cometer suicidio, de escapar de la insoportable injusticia de la vida. Uno de ellos fue el medio efectivo y moral que empleó un poeta como Mayakovski. Me ocuparé de él en el capítulo siguiente. Otro, es el camino de la Tebaida, el campesino tomado por los intelectuales cristianos ante una crisis similar en la historia del mundo y el que tomó en nuestro tiempo un artista como Gauguin. Gauguin no es quizá un pintor muy relevante, pero es *pionero* en ese modo particular de escape. Fue el tipo del artista que, comprendiendo la necesidad de la imaginación y apreciando tan profundamente como no importa quien sus cualidades, se lanzó concienzudamente en su busca. Trataba sobre todo de crear las condiciones materiales en las cuales funcionaria la imaginación. Abandonó su ocupación burguesa y su matrimonio burgués; procuró evitar las más elementales actividades prácticas y económicas. “Mi decisión está hecha: quieto ir pronto a Tahití, una pequeña isla en Oceanía, donde la vida material no necesita dinero. Una época terrible se está preparando en Europa para la próxima generación: el reinado del oro. Todo es pisoteado, los hombres y el arte. Aquí uno es consecuentemente perturbado. Allí por lo menos, el tahitiano, bajo un cielo estival, viviendo sobre un suelo maravillosamente fértil, sólo necesita alargar la mano para encontrar el alimento. En consecuencia, nunca trabaja. La vida, para el tahitiano, consiste en cantar y hacer el amor, de modo que estando mi

vida material bien organizada, podré entregarme enteramente a la pintura, libre de toda especie de celos artísticos, sin necesidad de ocuparme de tareas tediosas". Gauguin fue a Tahití, pero sufrió un amargo desengaño. Comprobó que incluso en los mares del Sur, no se podía escapar del "reinado del oro". Uno se encuentra simplemente en un punto remoto y debe luchar sólo contra sus exponentes más degradados. En suma, sólo se puede escapar a la civilización, renunciando por completo a la civilización –abandonando la lucha por la belleza, por fama y fortuna–, valores burgueses a los cuales Gauguin aun adhiere patéticamente. Fue su amigo el poeta Rimbaud, quien acepto la única alternativa inmediata: completa renunciación, no sólo a la civilización, sino a todos los intentos de crear un mundo de la imaginación.

La civilización ha ido de mal en peor desde la época de Gauguin y hay actualmente muchos jóvenes artistas cuyo único deseo es el de huir hacia alguna tierra fértil, bajo un cielo estival, donde pudieran dedicarse por entero a su arte, libres de las distracciones de un mundo insensato. Pero no hay huida posible. Además de la dificultad practica de hallar un refugio seguro en este mundo, la verdad es que el hombre moderno jamás puede huir de sí mismo. Él lleva consigo su psicología retorcida tan inevitablemente como sus dolencias físicas. Pero la peor enfermedad es la que él forja de su propio aislamiento: fantasías dislocadas, símbolos personales, fetiches privados. Pues si bien es verdad que la

fuente de todo arte es irracional y automática –no se puede crear una obra de arte por un esfuerzo del pensamiento–, es igualmente cierto que el artista sólo adquiere su significación como miembro de una sociedad. La obra de arte, mediante procesos que hasta ahora han escapado a nuestra comprensión, es el producto de la relación existente entre el individuo y la sociedad y ningún gran arte es posible, a menos que exista correlativamente la libertad espontánea del individuo y la coherencia pasiva de la sociedad. Escapar de la sociedad –si ello fuera posible– sería escapar del único suelo lo bastante fértil para nutrir el arte.

La huida de Gauguin y la huida de Mayakovski, son pues métodos alternativos de suicidio. Sólo queda el camino que yo elegí: reducir las creencias a lo fundamental, rechazar todo lo que sea temporal, y luego permanecer donde uno se encuentra y sufrir si hay que sufrir.

Capítulo II

POETAS Y POLÍTICOS

El 14 de abril de 1930, Vladimir Mayakovski, reconocido entonces como el poeta más grande de la Rusia moderna, cometió suicidio. No fue el único poeta ruso moderno que se quitó la vida: Yesenin y Bagritsky, hicieron lo mismo, y no eran poetas insignificantes. Pero Mayakovski lo fue en un sentido excepcional; fue la inspiración del movimiento revolucionario en la literatura rusa, un hombre de gran inteligencia y de estilo inimitable. Las circunstancias que determinaron su muerte son oscuras, pero él ha dejado un trozo de papel donde escribió este poema:

*Como suele decirse
“el incidente queda terminado”.
La barca del amor*

*se destrozó contra las costumbres.
Pagué mis cuentas con la vida.
No hace falta enumerar
las ofensas mutuas, los daños y las penas.
Adiós y buena suerte.*

No hace falta enumerar. No hace falta detallar las circunstancias que llevaron a la muerte del poeta. Hubo evidentemente un asunto de amor, pero, para sorpresa nuestra, hubo también las *costumbres*, las convenciones sociales contra las cuales se destrozó esa barca de amor, Mayakovski fue en un sentido muy especial el poeta de la Revolución; él celebró su triunfo y sus progresivas conquistas en versos que tenían toda la vitalidad y el apremio del acontecimiento. Pero debía parecer de su propia mano, como cualquier mísero introvertido subjetivista del capitalismo burgués. La Revolución no había creado evidentemente una atmósfera de confianza intelectual y de libertad moral.

Podemos comprender la muerte de García Lorca, asesinado por los fascistas en Granada en 1936, y extraer de ella coraje y resolución. En fin de cuentas, un odio no disimulado contra los poetas es preferible a la callosa indiferencia de nuestros propios gobernantes. En Inglaterra los poetas no son considerados como individuos *peligrosos*, sino simplemente como gente que puede ser ignorada. Dadles un empleo en una oficina, y si no quieren trabajar dejadles que mueran de hambre...

En Inglaterra como en Rusia, en Alemania como en América ocurre la misma cosa. De otro modo, el poeta es sofocado. Tal es el destino de la poesía en todo el mundo. Es el destino de la poesía en nuestra civilización, y la muerte de Mayakovski sólo prueba que en ese respecto la nueva civilización de Rusia es simplemente la misma civilización disfrazada. No son los poetas los únicos artistas que lo sufren; los músicos, los pintores y escultores están en la misma barca del amor que se estrella contra las *costumbres* del Estado totalitario. La guerra y la revolución no crearon nada para la cultura porque no crearon nada para la libertad. Pero es éste un modo demasiado vago y grandilocuente para expresar una sencilla verdad. Lo que quiero decir realmente es que las civilizaciones doctrinarias que son impuestas en el mundo –capitalistas, fascistas, marxistas– excluyen por su propia estructura los valores en los cuales y por los cuales viven los poetas.

El capitalismo no combate en principio a la poesía; simplemente la trata con indiferencia, ignorancia y crueldad inconsciente. Pero en Rusia, Italia, Alemania, como todavía en la España fascista, no hubo ignorancia ni indiferencia y la crueldad fue una deliberada persecución que llevo a la ejecución o al suicidio. Tanto como el fascismo, el marxismo tiene conciencia del poder que tiene el poeta, y por que el poeta es poderoso, quieren usarlo para sus propios fines políticos. La concepción del Estado totalitario implica la subordinación de todos sus elementos a un control central y

entre esos efectos, los valores estéticos de la poesía y de las artes en general no son los menos importantes.

Esta actitud hacia el arte se remonta a Hegel, en el que tienen una fuente común tanto el marxismo como el fascismo. En su afán de establecer la hegemonía del espíritu o de la Idea, Hegel encontró necesario relegar al arte, como producto de la sensación, a una etapa histórica superada de la evolución humana. El arte es considerado como una forma primitiva del pensamiento o como una representación que ha sido gradualmente superada por el intelecto o la razón; y, por consiguiente, en nuestra actual etapa de desarrollo debemos poner a un lado al arte, como a un juguete desechado.

Hegel fue bastante justo en su estimación del arte; fue víctima de los conceptos evolucionistas de su tiempo, y aplica esos conceptos al espíritu humano, donde los mismos no operan. El intelecto no se desarrolla mejorando o eliminando las sensaciones o los instintos primarios, sino suprimiéndolos. Esos instintos y sensaciones quedan sumergidos pero clamantes, y el arte es con mucho más necesario hoy que en la Edad de Piedra. En la Edad de Piedra fue un ejército espontáneo de facultades innatas, como lo es todavía para los niños y los salvajes. Pero para el hombre civilizado el arte ha llegado a ser algo mucho más serio: la liberación (generalmente indirecta) de las represiones, una compensación por las abstracciones del intelecto. No pretendo que esta sea la única función del arte: es asimismo,

un medio necesario para adquirir conocimientos de ciertos aspectos de la realidad.

Cuando Marx dio vueltas a Hegel de arriba abajo o de adentro afuera, acepto aquel esquema evolucionista, es decir, admitió la relegación del arte de Hegel hacia la infancia de la humanidad. Su dialéctica del materialismo es el trastrocamiento de la dialéctica del espíritu de Hegel, pero puesto que el arte ya había sido eliminado del dominio del espíritu, fue dejado fuera de la negación de ese dominio. Es verdad que hallaréis en las obras de Marx y de Engels, algunas vagas y aun incómodas referencias del arte; es una de las superestructuras ideológicas, de lo cual se ha de dar razón mediante el análisis económico de la sociedad. Pero no hay un reconocimiento del arte como un factor primario en la experiencia humana, del arte como modo de conocimiento o como medio para aprender el sentido o la calidad de la vida.

De modo similar, ese desarrollo del pensamiento de Hegel, que aceptó y afirmó su jerarquía del espíritu y que puso en práctica su concepto de un Estado autoritario supremo, redujo necesariamente al arte a un papel subordinado y servil. El fascismo ha hecho quizá algo peor: ha insistido en una interpretación puramente racional y funcional del arte. El arte se convierte, no ya en un modo de expresar la vida de la imaginación, sino en un medio para ilustrar los conceptos de la inteligencia.

En este aspecto, el marxismo y el fascismo, los hijos pródigos y respetuosos de Hegel, se encuentran nuevamente, y llegarán a reconciliarse inevitablemente. No hay la menor diferencia, en la intención, en el control y en el producto final, entre el arte de la Rusia marxista y el arte de la Alemania nazista. Es verdad que el uno es urgido a celebrar las realizaciones del Socialismo y el otro a exaltar los ideales del nacionalismo; pero el método necesario es el mismo, un realismo retórico, privado de inventiva, de imaginación deficiente, que renuncia a la sutileza y exalta lo trivial.

No propongo repetir aquí los argumentos habituales contra el realismo socialista como tal. Sus productos son tan pobres, de acuerdo con cualquier norma conocida en la historia del arte, que tales argumentos son realmente innecesarios. Más importante es señalar la relación positiva que existe entre el arte y la libertad individual.

Si consideramos a los más grandes artistas y poetas del mundo –y la cuestión de su grandeza no interesa, lo que voy a decir es verdad, para todo poeta o pintor que haya sobrevivido la prueba del tiempo– podemos observar en ellos un cierto desarrollo. Ciertamente, trazar ese desarrollo en un poeta como Shakespeare, en un pintor como Ticiano o en un músico como Beethoven, es hacer en parte una explicación de la permanente fascinación de sus obras. Podemos correlacionar ese desarrollo con algunos incidentes de sus vidas o con circunstancias propias de su tiempo. Pero el proceso esencial es el de una semilla que cae

en un terreno fértil, germina y crece y a su debido tiempo da sus frutos maduros. Ahora bien; tan cierto como que la flor y el fruto están implícitos en la sola semilla, es que el genio del poeta o del pintor está en el interior del individuo. El suelo debe ser favorable, la planta debe ser nutrida; el viento u otros accidentes podrán torcerla. Pero el crecimiento es único, la configuración es única, el fruto es único. Todas las manzanas son semejantes, pero no hay dos que sean iguales. Pero no es eso solo; el genio es el árbol que produce el fruto desconocido, las manzanas de oro de las Hespérides. Pero Mayakovski era un árbol que un año debía producir ciruelas de tamaño y apariencias uniformes; algunos años más tarde, tenía que producir manzanas; y, más aún, pepinos. ¡No es extraño que se haya quebrado bajo una tensión tan antinatural!

En la Rusia soviética, toda obra de arte que no sea simple, convencional y conformista, es denunciada como “individualismo pequeño burgués”. El artista debe tener una finalidad, y solamente una: suministrar al público lo que el partido cree que el público quiere. Las frases varían en Italia y en Alemania, pero el efecto es el mismo. El público es la masa indiferenciada del Estado colectivista y lo que ese público quiere –lo que ha querido a través de la historia– son melodías sentimentales, coplas de ciego, mujeres hermosas sobre las tapas de las cajas de chocolate: todo lo que los alemanes designan con la vigorosa palabra Kitsch.

Los marxistas pueden protestar que estamos prejuzgando sobre el resultado de un experimento. Las artes deben volver a una base popular y desde esa base, por un proceso de educación, serán elevadas a un nuevo nivel universal, tal como el mundo no ha conocido aún. Es claramente concebible un arte tan realista y lírico, digamos, como Shakespeare, pero libre de esas oscuridades e idiosincrasias personales que echan a perder la perfección clásica de sus dramas; o un arte tan clásicamente perfecto como el de Racine, pero más íntimo y más humano; el fondo de Balzac unido a la técnica de Flaubert. No podemos afirmar que la tradición individualista que ha producido a esos grandes artistas, haya alcanzado las más altas cúspides del genio humano. ¿Pero acaso en la historia de cualquiera de las artes hay alguna prueba de que obras de esa calidad extraordinaria pudieran ser producidas de acuerdo con un programa? ¿Hay alguna prueba de que la forma y la finalidad de una obra de arte pueden ser predeterminadas? ¿Hay alguna evidencia de que el arte en sus más altas manifestaciones pueda apelar, más que a una minoría relativamente pequeña? Incluso si admitimos que el nivel general de la educación podrá ser elevado hasta el punto de que no haya excusa para la ignorancia, ¿no será compelido el genio del artista, por este mismo hecho, a buscar aún más altos niveles de expresión?

En la URSS el artista es clasificado como un trabajador. Todo eso está bien, pues el privilegio social del artista nada

tiene que ver con la calidad de su obra y aún puede ser delicadamente perjudicial para ésta. Pero construye una fundamental incomprensión de la facultad de creación, si el artista es tratado como cualquier otro tipo de productor y obligado a rendir producción en un tiempo especificado. La vena de la creación o inspiración se extingue rápidamente bajo ese régimen de dureza. Esto ha de ser evidente. Lo que no es tan evidente es que las leyes de la oferta y la demanda en arte son muy diferentes que las que rigen en entretenimiento y también se puede admitir que entonces se trata de la cuestión de ofrecer un artículo popular de tipo especificado. Pero, mientras vamos a un entretenimiento para distraernos, para olvidar un par de horas nuestra rutina diaria, para escapar de la vida, nos volvemos hacia la obra de arte de modo muy diferente. Para expresarlo cruda, pero vigorosamente, para ser levantados en vilo. El poeta, el pintor o el músico, si es algo más que creador de diversiones, es un hombre que nos lleva hacia una alegre o trágica interpretación del sentido de la vida; que predice nuestro destino humano o que celebra la belleza o la significación de la naturaleza que nos rodea; que crea en nosotros el asombro y el terror de lo desconocido. Tales cosas sólo pueden ser hechas por alguien que posee una sensibilidad superior y un profundo conocimiento interior. De alguien que en virtud de sus dones naturales se mantiene alejado de la masa, no ya por desdén, sino simplemente porque sólo puede ejercer sus facultades desde cierta distancia, en la soledad. Los momentos de la creación son silenciosos y

mágicos, un trance o arrobamiento durante el cual el artista se halla en comunión con fuerzas que subyuguen el plano habitual de la emoción y el pensamiento. He ahí algo que el hombre de acción, el político y el fanático no pueden comprender. Esto suele reprobar al artista y le obligan a entrar en el tumulto de las actividades prácticas, donde sólo podrá producir mecánicamente, de acuerdo con moldes intelectuales predeterminados. En tales condiciones no puede producirse una obra de arte, sino sólo una estéril y deleznable apariencia de lamisca. Obligado a producir en tales circunstancias el más sensitivo caerá en la desesperación. *In extremis*, como en el caso de Mayakovski, apelara al suicidio.

Capítulo III

POR QUÉ LOS INGLESES NO TENEMOS GUSTO

El título de este capítulo es premeditado y exacto. No digo que los ingleses tengan mal gusto –lo cual puede quizás sostenerse de otras naciones–, sino, simplemente que ellos no ejercitan las facultades de sensibilidad y selección que dan lugar al buen gusto. Nuestra condición es neutral, es decir, de inmensa diferencia en las cuestiones del arte. Es verdad que poseemos magníficos museos, sin rivales en el mundo. Pero si adquirimos el origen de esos museos, hallaremos que fueron fundados “para alentar a los fabricantes”. Es verdad que hemos producido grandes artistas como Gainsborough, Constable y Turner; pero cuando estudiamos la vida de estos artistas, encontramos que fueron considerados como seres socialmente inferiores y tratados con desprecio. Si ocasionalmente unos artistas

fueron honrados, se trataba siempre de personajes oficiales: el presidente de la Real Academia, el pintor de los retratos oficiales del rey, el diseñador de nuestras cabinas telefónicas. Desde los albores de su creación, nuestra Academia rechazó todo talento original, y hoy lo hace con mayor obstinación que nunca, pudiendo afirmarse, sin temor a un desmentido que ningún artista de fama internacional se haya incluido entre sus miembros.

Cuando se trata de un arte donde no hay cuestión de “alentar a los fabricantes”, como en el caso de la música, es entonces completamente desconocido por el Estado. Jamás hemos tenido un salón nacional de ópera ni un teatro nacional; la ciudad de Londres, capital del más grande imperio mundial, no sostiene siquiera una orquesta.

Un observador superficial podría inclinarse a la conclusión de que nuestra falta de gusto es un defecto radical. Por nuestra parte, estamos siempre dispuestos a confesar que no somos una nación artística (afortunadamente). Pero esa explicación, la más inmediata, es la menos verdadera. Está ahí el evidente desmentido de nuestro pasado: nuestras catedrales góticas y todas nuestras artes menores de la Edad Media. Puede afirmarse con suficiente razón que en el siglo XII, Inglaterra era el país más artístico de Europa. Incluso en la música, donde fuimos durante tanto tiempo absolutamente débiles, llegamos a tener una vez la supremacía, desde la época de John Dunstable en el siglo XV, hasta la de Purcell en el siglo XVII. Y aun cuando el abismo

que separa las artes plásticas (entre las cuales, para los fines de este argumento, podemos incluir a la música) y el arte de la poesía es tan grande que no puede ser cubierto por lógica alguna, es lo cierto que nuestra poesía es prueba suficiente de una sensibilidad orgánica, de una naturaleza artística innata. Debemos, pues, descartar en absoluto el factor racial y examinar en primer término el factor histórico.

Pero antes de dejar la cuestión racial, es conveniente observar que la raza inglesa no es una unidad simple; además de las diversas subdivisiones, existe la importante distinción entre los elementos célticos y germánicos. Podemos establecer ciertas generalizaciones acerca de estas dos razas, basándonos en el conocimiento de su historia. Sabemos, por ejemplo, que durante los siglos en que los celtas vivieron como raza separada, cultivaron un arte abstracto, muy vital y rítmico, pero rehuían la representación de las formas naturales. En un sentido moderno, era un arte no figurativo. Sabemos igualmente que los pueblos germánicos no se inclinaban a la expresión plástica; su modo de pensamiento era de carácter conceptual y su arte típico era el arte verbal. Si en la historia posterior de un país donde se mezclaron esas dos razas divergentes, hallamos alternativamente el dominio de las artes plásticas y el de las artes verbales, ello bien puede ser debido a la supremacía ya de uno, ya de otro de dichos elementos raciales.

Actualmente, la influencia de tales raciales ha quedado, sin duda, debilitada por la acción de otros factores, principalmente de carácter económico. El movimiento que puso fin a nuestros modos de expresión plástica, fue en parte económico y en parte religioso; el aspecto religioso es conocido como Puritanismo y el aspecto económico como Capitalismo, y hay acuerdo general en que ambos desarrollaron una actividad recíprocamente útil. El puritanismo suministro al capitalismo una atmósfera moral dentro de la cual podía desarrollarse libre de trabas de conciencia y de la autoridad inglesa. En cuanto a si el móvil económico hizo surgir los valores morales o si los valores morales alentaron en el hombre los impulsos latentes de adquisición de poder individual, es un problema de dialéctica histórica acerca del cual no tenemos por qué inquirir en este momento.

Decir que durante los últimos cuatrocientos años Inglaterra mostró muy escasas pruebas de gusto artístico, equivale pues a afirmar que durante dicho periodo este país ha sido el Estado capitalista más altamente desarrollado. Pero esta simple explicación materialista, no ha de ser suficiente para explicar la realidad. Pues en otras épocas y en otros países, las bellas artes han sido empleadas para expresar la riqueza material y el poder. No ocurrió así en Inglaterra. Como mucho, un industrial próspero solía encargarse a un artista que pintara su retrato y los retratos de los miembros de su familia; algunas veces, la munificencia

llagaba hasta hacer pintar a su caballo de carrera favorito o a un toro premiado. Pero la idea de comprar obras de arte por las obras mismas o por el simple goce estético del comprador, sólo podía darse en algunas personas de la aristocracia.

Para hallar una explicación de la diferencia entre Inglaterra y otros países capitalistas, en lo que atañe a esa cuestión, debemos pasar de la economía social a la psicología social. Durante el referido periodo, los ingleses han desarrollado en sí ciertas características, de las cuales se sienten conscientemente orgullosos y que se expresan en los términos de *sentido común* y *sentido del humor*. Esos términos se relacionan estrechamente y revelan cierto ideal de normalidad hacia el cual todo inglés aspira y hacia el cual tiende toda su crianza y educación. Su sentido del humor es la capacidad de percibir toda desviación de lo normal. El “gentleman” es la apoteosis del individuo normal. El *common sense* (sentido común), es el sentido de lo normal: las opiniones generalmente aceptadas, las convenciones establecidas, los hábitos perfectos. La definición de un caballero bien vestido, es la de “alguien cuya indumentaria no se recuerda”; es un hombre que en todos los detalles de su vestimenta, desde el color de la tela hasta el número de botones de su chaleco, es tan normal, que resulta imperceptible, invisible. Y así como las ropas de un caballero deben distinguirse por su falta de distinción, así ocurre también con sus posesiones. Poseer obras de arte sería

singular; asimismo, el frecuentar el trato de artistas, pues para un inglés el artista es esencialmente un extraño, un anormal.

Pero la cuestión es más profunda que todo eso. Los psicólogos empiezan a sospechar que esta anormalidad que tanto valoramos, es la más común de las neurosis; que la normalidad es en sí una neurosis, una retirada de la realidad de la vida, una máscara nerviosa. Todos los rasgos de la vida inglesa constituyen un apoyo de esta opinión; el hombre normal es nervioso, su risa es una expresión de nerviosidad. Pues la risa inglesa (o, para llamarla con más precisión, la risa capitalista), no es una risa franca; no es la risa *del vientre*, como la risa de Chaucer y la de Rabelais; es una risa mental, causada por el trastorno inconsciente de los instintos reprimidos. De esa misma represión social del instinto (y, naturalmente en primer término, de los instintos sexuales) provienen nuestras otras características: nuestra llamada hipocresía, que no es hipocresía pura, precisamente, porque es inconsciente; nuestra mojigatería; nuestra frialdad en el amor; la falta de agudeza (es significativo que nuestros más ingeniosos escritores provengan de Irlanda, la parte menos protestante y menos capitalista del reino).

De la misma fuente surge la indiferencia dominante respecto a las artes plásticas. Pues el ideal de normalidad no explica por sí solo este hecho; podría ser igualmente normal que todos estuvieran interesados en las artes plásticas. Pero jamás hubo probabilidad alguna de que así ocurriera, porque

las mismas fuerzas de represión que determinan la neurosis de la normalidad se hallan en la raíz de la anestesia plástica, en aquellos individuos que sufren de esa neurosis.

La demostración completa de esa correspondencia debe dejarse a los psicoanalistas. Empíricamente podemos comprobar que las sociedades menos reprimidas –las menos apegadas a la normalidad en la conducta– son las que corresponden a los pueblos plásticamente más conscientes; los griegos, por ejemplo. Pero la prueba más convincente se hallara en la esfera de la psicología individual; aun cuando la neurosis es determinada por la presión social, sus efectos llegan más allá de las actividades sociales y dominan al individuo en sus modos de expresión más objetiva. Implica dar una expresión material fija a un impulso personal. El temor a infringir los límites de la normalidad tiende a inhibir ese modo de expresión. Será cosa más segura expresar ese impulso a través del medio comparativamente, más fluido y transitorio de la música y la poesía. Por alguna razón oscura, los miembros de la otra gran nación puritana de Europa expresaron sus anhelos individuales principalmente con la música; los ingleses lo hicieron en palabras, con la poesía. Pero el rasgo distintivo de esa poesía, comparada con la de otras naciones modernas, es su condición de poesía pura. Su mayor belleza reside en el sonido; es también un género de música, lo más lejano posible de lo visual y lo plástico.

Algunos observadores extranjeros, confundidos y asombrados por la absoluta carencia de sentido plástico en

los ingleses, trataron de hallarlo en los lugares más inesperados. Hace algunos años, un arquitecto danés hizo una exhibición de las verdaderas y no reconocidas artes inglesas. El *chef d'oeuvre* era el fútbol; *había* botas y paletas de tenis inglesas, vajillas y sillas de montar, probablemente un *water closet*. En esos artículos, se decía, mostrábamos un sentido supremo de la forma, de forma abstracta. Era una idea encantadora, pero los ingleses no se sintieron halagados. Reían con su modo nervioso. Lo consideraban una buena chanza, una cosa rara. “Nunca sabrá usted –decían unos a otros– lo que se les ocurría a esos extranjeros”.

Así, la neurosis de la normalidad queda preservada: es inexpugnable. Su manifestación más reciente es ilustrada por el termino *highbrow* (intelectualismo), que en los últimos años se ha convertido en la máxima expresión injuriosa. Pues el hombre normal ha reconocido a su lado, no solamente a unos individuos singulares que pueden ser rechazados por ser artistas, sino a otros aún más extraños, y que se valen de medios no plásticos, es decir, de palabras, y a través de sus poemas, artículos, libros y discursos, se rebelan contra el ideal de normalidad; individuos que definen al artista y a sus obras, y que se niegan además a aceptar el sistema económico del hombre normal, su ideal del caballero, la educación de sus escuelas públicas, todo el andamiaje de su normalidad. Estos excéntricos tan peligrosos deben ser astigmáticos, ridiculizados, puestos en

solfa; deben ser objeto de chanzas, burlas y risotadas. Para eso se inventó la palabra *highbrow*, a modo de rótulo inconfundible. Basta aplicar ese rótulo a un hombre, para condenarle a los ojos del público, pero hacer sus libros invendibles y su vida imposible. Pues el hombre normal, triste embaucado del capitalismo, con su tosco y bovino discurrir, reconoce en el *highbrow* a un perturbador de la paz; si no de la paz social, de la paz de la conciencia. “Paz de la conciencia”, he ahí otra frase reveladora: constituye la orgullosa posesión de todo inglés normal.

Los que quieren estudiar nuestra neurosis nacional deben hacerlo en el lugar, pero es muy dudoso que un extranjero pueda jamás apreciar sus ramificaciones en nuestra sociedad. Una guía útil para los aspectos más evidentes de esa neurosis la ofrece el *Punch*, famoso órgano del humor nacional. Allí el *highbrow* es semanalmente objeto de mofa, mientras se exalta al hombre normal y se suprime todo lo relativo al sexo. Igualmente se hace burla de los pobres, cuya ignorancia es presentada como motivo de regocijo para los pedantes de la escuela pública. Todos los diarios revelan los aspectos más agresivos de nuestra normalidad: una absoluta pobreza de ideas, y total ausencia de todo interés intelectual. Pero es sólo en *home* (el hogar), en el castillo del inglés, como se le llama orgullosamente, donde se manifiesta en su plenitud el horror de esa neurosis. El capitalismo extendió por el mundo entero su red de corrupción mental, su tipificación del gusto, su imposición de

los valores materiales. Pero en Inglaterra, los instintos naturales fueron durante tanto tiempo deformados por el capitalismo, que dejaron ya de funcionar. La sensibilidad está muerta y el único criterio del juicio es lo convencional: la aceptación de normas impuestas por los fabricantes, cuyo único criterio es el lucro.

La conclusión que surge inevitablemente, desde cualquier punto que se mire, es la siguiente. Somos las víctimas de un proceso histórico, y nuestra falta de gusto es simplemente el fruto de nuestra falta de libertad social. Con el auge del individualismo comenzó el auge del capitalismo; el bien público, la riqueza común, fueron subordinados al bien privado, a la riqueza privada. La religión y la moralidad fueron adaptadas al nuevo orden económico; lo cual significa que los valores espirituales quedaron divorciados de los valores temporales. Tal ha sido el aspecto general del cambio. El individuo sufre sus consecuencias; no siendo ya una célula integrante de la matriz económica y espiritual de la comunidad, debe desarrollar un nuevo tipo de conciencia, la de un mecanismo protector de la conciencia expuesta a críticas. Se construye el caparazón de la normalidad, un exterior duro y opaco que no deja pasar la luz bajo el cual se agitan los sentidos como gusanos ciegos.

La causa del arte es pues la causa de la revolución. Todas las razones, de índole histórica, económica y psicológica, llevan a la conclusión de que el arte sólo puede prosperar en una sociedad de tipo comunitario, donde todos los modos

de vivir, todos los sentidos y facultades funcionan libre y armónicamente, dentro de una conciencia de lo orgánico. En Inglaterra hemos sufrido las formas más duras de explotación capitalista. Y hemos pagado por ello, no sólo en miseria y horror físico, en terribles desiertos de carbón y humo, en ciudades de viviendas malsanas y ríos de fango, sino que también hemos pagado esa explotación capitalista con la muerte del espíritu. No tenemos gusto porque no tenemos libertad. Y no tenemos libertad porque no tenemos fe en nuestra común humanidad.²

² He tratado más positivamente el tema de este capítulo en folleto posterior titulado **To Hell with Culture** (Al diablo con la cultura), Kegan Paul, 1941, reimpresso en **The Politics of an Unpolitical** (La política de un apolítico, Routledge, 1945).

Capítulo IV

COMUNISMO ESENCIAL

Cuando un artista, un poeta o un filósofo –el tipo de persona a la cual calificamos generalmente como intelectuales– se aventura a participar en controversias políticas, lo hace siempre a costa de cierto riesgo. No es que tales cuestiones se hallen fuera de su órbita; por el contrario, ellas implican en última instancia, los mismos problemas de arte o de ética que son objeto de su particular incumbencia. Pero la aplicación inmediata de principios generales es raramente factible en materia política, la cual se rige por reglas de conveniencia y oportunismo, es decir por modalidades de conducta que el intelectual no puede decentemente aceptar. Sin embargo, en la medida en que su equidistancia intelectual, que equivale simplemente al

método científico, lo conduce a conclusiones definidas, el intelectual debe declarar su posición política.

Pero ocurre que el poeta se halla en ese sentido en una situación más difícil que la mayoría de sus congéneres. El poeta es un ser de intuiciones y simpatías y por su naturaleza de tal tiende a rehuir actitudes definidas y doctrinarias. Ligado al cambiante proceso de la realidad, no puede adherir a las normas estáticas de una política determinada. Sus dos deberes fundamentales son reflejar al mundo tal cual es él, imaginarlo tal como podría ser. En el sentido de Shelley, el poeta es un legislador, pero la Cámara de los Poetas tiene menos poder aún que la Cámara de los Lores. Privado de franquicias a causa de su falta de radicación en alguna entidad constituida, vagando sin fe en la tierra de nadie de su propia imaginación, el poeta no puede, sin renunciar a su función esencial, instruirse en los fríos conventículos de un partido político. No es su orgullo lo que le mantiene fuera, sino más bien su humanidad, su devoción a la compleja totalidad de lo humano; es, en el sentido preciso del término, su magnanimidad.

Causas especiales han intensificado además la indecisión de la generación a la cual pertenezco. No quiero exagerar los efectos de la guerra. En mi caso particular veo claramente que la experiencia de la guerra no fue la causa inmediata de desilusión e inactividad política. Pero sería absurdo descartar enteramente los efectos psicológicos de esa experiencia, en tanto ha sido una experiencia directa de la

destrucción y de la muerte. Se recordará como Dostoievsky se sintió enfrentado con la muerte una fría mañana de 1849, y cómo, a último momento, fue suspendida la sentencia. Fue una experiencia que los críticos consideraron de gran significación en el desarrollo posterior del escritor. Y ese tipo de experiencia fue sufrida decenas o centenares de veces por muchos intelectuales durante la guerra; por supuesto que no sólo fue sufrida por intelectuales, sino que estos la vivieron en común con muchos otros hombres, menos capaces de registrar sus reacciones psicológicas. Pero a despecho de tales experiencias, recuerdo que cuando llegó la paz, en 1918, yo mantuve aún mi idealismo juvenil de 1914. La desilusión llegó con la paz, con la farsa de cámara lenta de las negaciones del tratado, con la indiferencia que los individuos instalados en el poder demostraban por la opinión de los hombres que habían combatido; con la expansión general de la hipocresía y de los falsos sentimientos. Habíamos luchado por la paz, por un mundo decente; y habíamos ganado trofeos de odio y de codicia, de pasiones nacionales y de lucro comercial, de reacción política y de mezquindad social. Ninguna voz, ningún partido, ninguna iglesia cristiana, se declara abiertamente por un mundo de justicia económica, por un mundo libre de las fallas que nos habían llevado a los horrores de una guerra mundial.

Sólo en Rusia hubo algo diferente: el abandono de la brutal contienda y la lucha por cierto nuevo orden de cosas. Pero

desde las profundidades de la ignorancia impuesta y de la desesperación, parecía imposible creer en la realidad y la permanencia de tal revolución. Imposible estimar su real significación.

Mi dificultad de entonces fue la de hallar un papel activo inmediato para el intelectual, en política. El único, guía que encontré para ese problema personal fue el filósofo y crítico francés Julián Benda. Ese espíritu tan agudo y sutil me atrajo primeramente por éste un gran entusiasmo. No fue justo con Bergson, pero logro debilitar mi felicidad hacia este filósofo y mi espíritu quedó dispuesto para el estéril intelectualismo de las subsiguientes obras de Benda. Esta expresión quizás sea demasiado fuerte, pues el fundamental alegato de Benda, tal como aparece en su libro *La trahison des Clercs* (La traición de los clérigos), sigue siendo inobjetable. Yo participaba de su deseo de ocupar una posición personal separada, independiente; deseaba, simplemente, que se me dejara solo, para continuar con mi función de poeta, de intelectual, de “clérigo”. Desgraciadamente, como lo reconocía Benda en su libro, las modernas condiciones económicas difícilmente permiten al clérigo cumplir sus funciones; así, “el verdadero mal que debemos deplorar en nuestro tiempo, quizás no sea la traición de los *clérigos*, sino la desaparición de los *clérigos*, es decir la imposibilidad de llevar la vida de un *clérigo* bajo las condiciones vigentes”.

Trotsky ha dicho que a través de la historia, el espíritu cojea tras la realidad. Es otro modo de decir que el intelectual no

puede evitar las condiciones económicas de su tiempo; él no, puede desconocerlas, pues ellas no le desconocerán por su parte. De un modo o de otro deberá contemporar con las circunstancias. Pero para exponer la naturaleza exacta del problema, hace falta una metáfora más elaborada que la de Trotsky. La realidad es un conjunto múltiple; algo así como un, magneto de cuatro polos (materia, sensación, intuición e intelecto) con iguales líneas de fuerza que corren a través de sus polos paralelos.

La organización material de la vida es el hecho básico. Hasta ese punto puede el intelectual aceptar la dialéctica marxista. Pero aun cuando admita las virtudes de ese método de razonamiento, creo preferible dejar de lado todas las pretensiones de generalidad y enfocar la cuestión como intelectual, como alguien que tiene preferencia en el arte, y por lo tanto en la vida. Los marxistas llamaran a esas preferencias prejuicios burgueses, pero es allí precisamente donde diferimos. El arte es una disciplina –“una disciplina simbólica”– como lo expreso tan bien Wyndham Lewis. Ahora bien; una disciplina es siempre practicada con el propósito de dirigir una fuerza en un sentido determinado. La disciplina del arte dirige nuestra sensibilidad, nuestra energía creadora hacia estructuras formales, formas simbólicas, mitos dramáticos o fábulas alegóricas, hacia la formación de *obras* (literalmente construcciones) de arte. Pero esa disciplina, y las ordenes que ella imparte, no existen por sí mismas. No constituyen un fin, sino un medio. No

existe una forma general o universal susceptible de ser impuesta a una multitud de fenómenos. Hay más bien un sentido individual de ritmo o armonía. Hay metros, pero no un metro; formas, pero no una forma. El artista sólo logra la belleza a través de la *variación*. La disciplina del arte no es, pues, estática; continuamente cambiante, es esencialmente revolucionaria.

Lo que más me repelió probablemente en nuestros socialistas del periodo que medió entre las dos guerras, fue su incapacidad de apreciar la significación del punto de vista del artista. Para mí era elemental que la creencia en Marx debía ir acompañada por la creencia, pongamos por caso, en Cézanne. Debía interesar a una mentalidad completamente revolucionaria, del mismo modo que el desarrollo de las teorías socialistas desde Proudhon. Yo quería discutir no sólo a Sorel y a Lenin, sino también a Joyce y Picasso. Pero nadie veía la conexión. Aislado cada cual sobre su polo particular, negaba el valor de la fuerza que animaba a los demás polos. Nadie comprendía que era la misma fuerza que estaba transformando el conjunto de la realidad. Para mí era tan importante destruir los ideales burgueses vigentes en literatura, pintura y arquitectura, como destruir los principios burgueses vigentes en economía.

En el prefacio a un libro sobre los principios del arte moderno³, escrito bajo la sombra entonces opresora de la

3 **Art Now** (Faber y Faber 1933).

contrarrevolución alemana, realicé una tentativa de disociar el arte revolucionario de la política revolucionaria.

Es absolutamente cierto, como ya afirmaba, que la mayoría de los artistas modernos “no son judíos ni comunistas ni racistas o políticos de ninguna especie. Son simplemente artistas, y cuando más modernos son en espíritu como artistas, más desinteresados y alejados llegan a ser”. Esto no puede ser negado; igualmente cierta era mi afirmación posterior sosteniendo que la validez del arte moderno es el resultado de los progresos producidos en la técnica y la ciencia del arte. “Los grandes artistas que han determinado el curso del arte moderno –escribía–, Constable, Turner, Cézanne, Matisse, Picasso, han estado o están singularmente exentos de toda especie de ideologías. Ellos viven su visión y su pintura, y siguen un curso ineludible dictado por su sensibilidad”. Estas afirmaciones son ciertamente justas, y en su contexto, al menos retóricamente justificadas. Pero en otro contexto, –el estrecho contexto de las condiciones deploradas por Benda y el más amplio de las condiciones generales de la necesidad histórica– mis afirmaciones ignoran la tesis fundamental (y fundamentalmente justa) de la dialéctica marxista, tesis expresada por mi imagen del magneto de cuatro polos.

Que la dialéctica marxista, aplicada al arte, no es en absoluto clara en sus condiciones, lo prueban los propios críticos marxistas. Tenemos, por ejemplo, el caso de Carl Einstein, que interpreta el movimiento cubista en general y

a Braque en particular, como el resultado inevitable de la transición entre los valores individuales y los valores colectivos de la sociedad⁴. Las imágenes de la realidad características de la sociedad capitalista deben dejar lugar a las imágenes de una nueva concepción de la realidad. El cubismo ha de ser desechado y en su lugar el artista moderno realizará los primeros pasos de la primera fase del proceso de destrucción; pero su elemento tectónico –lo que conserva como estructura formal y medida geométrica– constituye un residuo de viejos prejuicios, la última salvaguardia contra lo desconocido. Aun tiene vestigios del clásico temor de éxtasis. Pero en su obra posterior, un artista como Braque pasa, por encima de esas limitaciones, a un mundo de alucinación. El yo consiente o razonante es completamente destruido o anulado, y el pintor expresa una realidad quimérica, libre de asociaciones mundanales (burguesas). El criterio estético es superado por el poder de la invención creadora; la pintura se convierte en un “psicograma”. Y, por efecto del mismo argumento, deja probablemente de ser una obra de arte. Así, el método dialéctico aplicado a la crítica de arte, nos ofrece un arte que no es tal, sino más bien un instrumento de desracionalización y nos vemos obligados a preguntar cómo puede un arte de ese tipo convertirse en la expresión sintética de una cultura proletaria. El señor Einstein replicara que un arte proletario es por el momento imposible y por consiguiente no cabe plantear tal cuestión. La importancia

4 **George Braque** (Londres, Zwemmer, 1934).

del arte contemporáneo es puramente de carácter negativo; es un arte que tiende a la disolución de las nociones convencionales de la realidad. Desbroza el terreno para el arte colectivo del futuro.

El examen que otro marxista, Max Raphael, realiza de Picasso, lleva a una conclusión distinta⁵. Picasso es más complicado que Braque, pero en lo que atañe a su análisis descriptivo de éste, el más típico de los artistas modernos, el Picasso de Raphael no difiere mucho del Braque de Einstein. La diferencia está en la interpretación de los hechos. Pues en tanto Einstein ve en Braque al precursor del futuro arte proletario, Raphael halla en Picasso simplemente la última fase de un decadente arte burgués; en el mejor de los casos, la sustitución de la metafísica por el sensualismo impresionista. Pero siempre dentro de la tradición europea y definitivamente reaccionario. Sus apelaciones del arte negro, al arte clásico, a la “súper realidad”, son otras tantas fugas de la razón, de las relaciones con una visión racional de la vida. Es un arte no simplemente ecléctico, sino una nueva forma del reaccionario burgués. La serie del negroide, antiguo, medieval –distintas fases de la evolución de Picasso– expresa primeramente su miedo a la tradición, luego su precipitada fuga de retorno al seno de esa tradición. De acuerdo con ese concepto, el múltiple desarrollo de Picasso sólo revela numerosos e inocuos esfuerzos por

⁵ Proudhon, Marx, Picasso: trois études sur la sociologie de l'art (paris, Ediciones Excelsior, 1933).

resolver el problema que el siglo XIX dejó sin solución: la creación de un arte basado en la realidad económica, en las fuerzas sociales que estaban emergiendo. Lo cual sólo equivale a decir que Picasso ha quedado completamente inconsciente de la lucha de clases, una suposición que no ha sido confirmada por su actitud ante la lucha en España.

Trotsky nos previene en alguna parte de la necesidad, la difícil necesidad, de distinguir entre el verdadero y el falso revolucionario. Semejante discriminación es precisamente tan necesaria en arte moderno como en política moderna. En la moderna tradición del arte pictórico –desde que la pintura, al igual que la poesía, se rebeló contra la artificialidad y la inocuidad de la tradición académica del siglo XVIII– hay una cantidad de artistas cuyos objetivos y realizaciones han construido palmo a palmo una nueva concepción de la realidad totalmente opuesta a las normas burguesas de ese periodo. Constable inició el movimiento, al cual pertenecieron Courbet, Daumier, Van Gogh, Cézanne y Seurat. La perspectiva de ese aspecto de Cézanne es más difícil de observar. Por mi parte, quisiera colocar en esa tradición a un artista tan firme y coherente como Juan Gris, y en cuanto al presente, ella se encuentra en las manos milagrosas de Picasso. Contra esa tradición, y tratando de procurarse un público distinto (un público burgués, en suma) tenemos, no sólo el arte trivial de las academias, sino también diversos tipos de diletantismo (neo-clasicismo, pseudo romanticismo, impresionismo) todos los cuales

tienen poco que ver con el arte del futuro. La gran tradición, la única tradición que es revolucionaria en esencia, en su fundamental visión de la vida, es aquella que debe ser integrada por la revolución social.

Considerada la cuestión a la luz de tales hechos vemos que ella se vincula claramente con la de la relación entre el individuo y la sociedad. El artista es en cierto sentido siempre individualista. Pero ese sentido difiere en las diversas épocas. No es igual en el siglo XII que en el siglo XIX. Es necesario establecer, en efecto, una importante distinción entre individualismos e individualidad, entre la capacidad única del individuo como artista y lo que Gorki llama “la instintiva anarquía del individuo”, que en su significado que uso contra los poetas. No estoy seguro si esta distinción no se resuelve finalmente en la oposición general existente entre clasicismo y romanticismo, pero no quiero ceder en este momento a la tentación de tan peligrosa analogía. Mi propósito inmediato es el de sugerir que la gran tradición del arte moderno es la de una actitud coherente ante la realidad, y que la realidad, para citar una vez más a Gorki, “es creada por la inextinguible e inteligente voluntad del hombre”.

Trotsky, que ha tratado estas cuestiones más inteligentemente que muchos críticos modernos, tiene una clara definición de la individualidad del artista; “la verdad es

–escribe en *Literatura y Revolución*–⁶ que aun cuando la individualidad sea única, ello no quiere decir que no pueda ser analizada. La individualidad es la fusión de elementos triviales, nacionales, de clase, temporales e institucionales, y se expresa, de hecho, en la singularidad de dicha fusión, en la proporción que intervienen los distintos elementos de esa mezcla psico–química. Una de las más importantes tareas de la crítica consiste en analizar la individualidad del artista –es decir, su arte– en sus elementos componentes, y de señalar sus correlaciones. De ese modo, la crítica une estrechamente al artista con el lector, quien posee también en un menor o mayor grado un “alma singular”, alma no expresada “artísticamente” ni selecta, pero que no representa menos la unión de los mismos elementos que constituyen el alma del artista. Así, puede observarse que lo que sirve de puente entre una y otra alma, no es lo singular, sino lo común. Sólo a través de lo común se llega a conocer lo singular; ese elemento común es determinado en los hombres por las condiciones más profundas y persistentes que forjan su alma; por las condiciones sociales de educación, de existencia, de trabajo y de asociación”.

Quisiera que el lector comparara este pasaje con las manifestaciones que hiciera Gorki sobre el mismo tema, en una carta de las cual ya extraje una cita⁷

6 Traducción inglesa de Rose Strunsky (Londres, Allen Y Unwin, 1925, pp. 59 60.

7 “Replica a un intelectual”, en, **“En Guardia por la Unión Soviética”**.

“El individualismo brotó en el terreno de la “propiedad privada”. Generaciones tras generaciones de hombres crearon colectividades, y siempre, por una razón o por otra, el individuo se mantuvo al margen, huyendo de la colectividad y al mismo tiempo de la realidad, donde lo nuevo está siempre en formación. Este individuo creó su dios único, místico, incomprensible, concebido con el exclusivo propósito de justificar el derecho del individuo al dominio absoluto, a la “autocracia”, valiéndose de la razón. El individualismo dotó a su dios de las cualidades de omnipotencia, sabiduría infinita e inteligencia soberana, cualidades que el hombre desearía poseer, pero que se desarrollan sólo a través de la realidad creada por el trabajo colectivo. *Esta realidad siempre va a la zaga del espíritu humano*, pues el espíritu que es quien la crea, la va perfeccionando lenta pero incesantemente. Si así no fuera, los hombres habrían sido satisfechos por la realidad, y el estado de satisfacción es un estado pasivo. La realidad es creada por la inextinguible e inteligente voluntad del hombre”.

Debo disculparme por estas largas citas, pero es indudable que la cuestión de las relaciones entre el individuo y la sociedad de la cual es miembro, es fundamental tanto en arte como en política. Es igualmente fundamental dentro de la religión, pues ¿qué es la Reforma sino la afirmación de la voluntad autocrática del individuo contra la autoridad

colectiva de la iglesia? Filosóficamente, equivale a la oposición entre escolasticismo y cartesianismo, entre Materialismo e idealismo. Pero antes de referirme a la cuestión fundamental, quiero destacar una curiosa contradicción entre las citadas manifestaciones de Trotsky y de Gorki, algo que es mucho más serio que el inadecuado empleo que ellos –o sus traductores– hacen de las palabras “individualidad” e “individualismo”. Ya he citado anteriormente el áspero resumen que hace Trotsky de su punto de vista general: “A través de toda la historia, el espíritu cojea tras la realidad”. “La realidad –dice Gorki en la frase que he subrayado– siempre va a la zaga del espíritu humano”. Probablemente estas dos afirmaciones podrán ser conciliadas por el método dialéctico, pues la dialéctica, según palabra de Lenin, es “el estudio de cómo existen o pueden existir términos opuestos que son idénticos”.⁸

Dialéctica aparte, puede admitirse que en cierto sentido tanto Gorki como Trotsky tienen razón. La relación entre la realidad y el espíritu, entre el individuo y la comunidad, no es una relación de precedencia; es más bien de acción y reacción, de avanzar contra la corriente. La corriente de la realidad es poderosa y perpetua al espíritu; pero el espíritu aferra esa fuerza contraria y, por efecto mismo de la oposición, se eleva más alto y avanza más lejos. Lo mismo ocurre con el individuo y la comunidad. La libertad completa significa inevitable decadencia. El espíritu debe sentir una

⁸ Citado por Max Eastman: **Artistas en uniforme**.

oposición, debe ser presionado por duras realidades si es que ha de disponer de su fuerza expansiva.

Por eso creo que debemos desechar el término “liberal”, prefiriendo, tal vez, el título de “realista”. Yo definiría como realista a una persona que ha aprendido a desconfiar de toda palabra a la cual no puede asignar una significación perfectamente definida. Una persona que desconfía particularmente de esas frases ideológicas, palabras-trampas, los *slogans* y símbolos, bajo cuya cobertura se desenvuelven generalmente las actividades políticas. Tenemos un recuerdo muy amargo de frases tales como “la guerra para poner fin a la guerra” y “hacer el mundo seguro para la democracia”. Como realista, considero con profunda suspicacia palabras tales como “democracia”, “raza”, “nación”, “partido”, “unidad”, “decencia”, “moralidad”, “tradición”, “deber”, etc. prefiero palabras como “razón”, “inteligencia”, “orden”, “justicia”, “acción” y “objetivo”; son igualmente abstractas, pero representan hábitos más ordenados del espíritu. La palabra “liberalismo” habría de ser naturalmente sospechosa; pero tiene asociaciones con la palabra “libertad”, y en nombre de la libertad se han conquistado las principales cosas que yo aprecio, en la vida y en la literatura. ¿Qué ocurre, pues, con esta palabra de *libertad*?

Admito que ella representa una idea a la cual me siento apasionadamente adherido. Pero es también una palabra que he llegado a contemplar con ojos desencantados.

Comprendo que ella representa cosas distintas para diversas personas y que muchas de las interpretaciones de las que es objeto carecen de valor. Yo sé, en suma, que las implicaciones idealistas de la palabra están completamente desprovistas de realidad. La libertad se halla siempre en relación con el dominio que el hombre ejerce sobre las fuerzas naturales y sobre el grado de ayuda mutua que él encuentra necesario practicar para ejercer ese dominio. Por eso es que, frente a los problemas materiales de la existencia, el ideal de la anarquía se convierte en la organización práctica de la sociedad, conocida como anarcosindicalismo. El gobierno –es decir el control del individuo en interés de la comunidad– es inevitable cuando dos o más personas se unen para un propósito común; gobierno en la concreción de ese propósito. Pero este sentido de gobierno está muy lejos de la concepción de un Estado autónomo. Cuando el Estado se divorcia de sus funciones inmediatas y se convierte en una identidad que pretende controlar la vida y el destino de sus súbditos, la libertad deja entonces de existir.

Lo que puede llamarse tiranía de los hechos –la necesidad actual que pesa sobre la mayoría de nosotros, de tener que luchar por nuestra mera existencia, por alimentos, abrigo y otras necesidades no menos esenciales de la vida– es una tiranía tan severa, que debemos estar preparados para considerar una restricción de la libertad en otros sentidos, si en ese aspecto particular se nos promete un desahogo. Pero

es igualmente esencial comprender que aquella tiranía es debida en gran parte a la ineficiencia de nuestro actual sistema económico, y que la libertad, hoy y siempre, depende de una organización racional de la producción y la distribución.

En tanto cuanto concierne a la planificación de la vida económica, la creación de una forma racional de vida dentro de la comunidad social, no puede haber cuestión de libertad absoluta. Pues, en tanto vivamos en una comunidad, en todos los asuntos de carácter práctico, el mayor bien para el mayor número será también el mayor bien para el individuo. Como individuos debemos estar dispuestos a ceder todos los derechos materiales, a poner toda nuestra propiedad en el fondo común. Incluso si tenemos riqueza podemos hacerlo con ánimo feliz, pues las posesiones materiales fueron siempre una amenaza para la libertad espiritual. Debemos admitir, por consiguiente y hasta cierto grado, que el contrato social implica una estructura económica que tiene su legitimidad, como mecanismo eficiente destinado a solucionar las complejas cuestiones que emergen de la convivencia de una comunidad. Pero el objeto de ese concepto racional, y práctico –un concepto que no necesita ser sino racional, práctico y estrictamente funcional– es actualmente extendido y combinado con diversas ideologías: en Rusia, con la ideología marxista del materialismo dialéctico; en Italia, con la ideología del nacionalismo; en Alemania, con la ideología aun más

peligrosa de la raza. En nombre de esas ideologías se sacrifica la libertad intelectual del individuo. Y esto es demasiado. Ya sea que aceptemos los “opuestos idénticos” de Trotsky o de Gorki, sea que consideremos que el individuo es determinado por la comunidad, o que la comunidad es determinada por el individuo, en cualquiera de esos casos, el sacrificio es intolerable.

No defiende la libertad intelectual –la libertad de seguir rumbos individuales de pensamiento y de hacerlos conocer públicamente, para el interés o el recreo de los demás hombres– por un espíritu de vago idealismo. La ideología política de la libertad es el liberalismo o *laissez-faire*, que es la doctrina más adecuada a un capitalismo predatorio. Pero la doctrina pura de la libertad o libertarismo, será una doctrina viviente en tanto sobreviva nuestra civilización; pues la vida de la civilización depende de nuestra libertad. Y depende de ella en la forma más práctica y demostrable. La prueba debe, naturalmente, ser histórica; y de la historia emerge, en todos sus aspectos, la incontrovertible ley que Mill expuso en las siguientes palabras: “La iniciación de todas las cosas sabias y nobles provienen y deben venir de los individuos; generalmente, al principio, de un individuo”. O bien, negativamente: “El despotismo de la costumbre es en todas partes un obstáculo permanente para el progreso humano y se manifiesta siempre en pugna con esa disposición que se llama, según las circunstancias, el espíritu de libertad o el mejoramiento o progreso”. La palabra

progreso no me agrada tanto como a Mill; no es muy real como concepto aplicado a los últimos cinco mil años de historia, y es una tontería complacerse con esquemas de acción para la especie humana, a plazos relativamente cortos. En cambio, adhiero firmemente al hecho de la vitalidad, pues entiendo que de la vitalidad de una civilización depende simplemente la voluntad de vivir, al menos para un intelectual. Yo sé que algunos de mis contemporáneos pueden sacrificar complacientemente esta voluntad. Ello equivale a una forma de traición espiritual en la cual no deseo tomar parte. En la historia, las aguas estancadas, sean las de costumbre o las del despotismo, no toleran la vida; la vida depende de la agitación que realizan unos pocos individuos excéntricos. En homenaje a esa vida, a esa vitalidad, la comunidad debe aceptar ciertos riesgos, debe admitir una porción de herejía. Debe vivir peligrosamente, si es que quiere vivir.

A primera vista, parecería que países como Alemania, Italia y Rusia satisfacen esta condición. Difícilmente podríamos quejarnos de estancamiento social, con respecto a cualquiera de ellos; y los efectos del estancamiento intelectual necesitan varios años para manifestarse. Los hechos económicos han sido confundidos en esos países por el oportunismo político. Pero un hecho, y sólo uno, surge cuando han sido desechadas todas las consideraciones temporarias y tácticas: la diferencia entre capitalismo y comunismo. Incluso el fascismo, si hemos de creer a sus

exponentes teóricos, es socialista, siendo su objetivo el de controlar los medios de producción y distribución en beneficio general de la comunidad y de restringir, por consiguiente, todas las formas de monopolio y de poder individual. La doctrina esencial de todos los partidos reformadores es el comunismo; estos sólo difieren de la sinceridad con la cual profesan el ideal y en los medios que adoptan para realizarlo. Algunos consideran que los medios son más, atractivos que el fin.

Pero debo explicar qué ha de entenderse por comunismo esencial, ya que tiene muy poco que ver con los, partidos comunistas existentes. En el famoso *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado por Marx y Engels en 1848, la teoría del comunismo fue resumida en esta simple sentencia: *abolición de la propiedad privada*. Como se echara de ver de inmediato, nada hay de ideológico, nada de místico en la formación de esa doctrina. Pero cabe objetar su expresión simplemente negativa. *La provisión de igual y suficiente propiedad para todos*, o sencillamente, *la abolición de la pobreza*, dan una expresión más positiva a la misma finalidad. La doctrina es fundamentalmente sencilla y practica y puede contar con una sanción económica, si la sanción ética es considerada como demasiado idealista.

La dificultad está en coincidir en una definición de términos y en la aplicación práctica de la teoría. Ahí, creo que los políticos nos engañan. Todos se niegan por igual a hacer un análisis realista de los factores involucrados en la cuestión.

Hablan de capitalismo, pero no hacen distinción entre capital financiero y capital industrial, entre fondos líquidos y fondos fijos, entre la banca y la fábrica. Hablan del proletariado o de la clase trabajadora, sin comprender que esas son solamente vacías expresiones ideológicas. Hay (o hubo) un proletariado en Rusia, pero si tenemos un poco de imaginación o algún conocimiento de la diferencia existente entre ese país y el nuestro, deberemos reconocer que la palabra “proletariado” no tiene acá una aplicación realística; para nosotros es un término mítico. En Rusia el proletariado era una realidad social; es posiblemente una realidad social en Japón y en China y en esos países puede quizás esperarse legítimamente una revolución comunista según el plan ruso. Pero en este país y en los países industriales avanzados de todo el mundo, el proletariado ha llegado a ser de más en más insignificante. Es como los Diez Negritos de nuestro sistema económico⁹: unidad por unidad, han sido rechazados por la maquina deshumanizante. Algunos han pasado a la clase técnica calificada, otros a la pequeña burguesía, otros integran la clase creciente de los permanentemente desocupados. Creaciones inmensas de invención y energía han transformado completamente la situación económica, desde el tiempo de Marx hasta nuestros días. La han transformado hasta tal punto, que, francamente, una revolución como la que encaró ese profeta, ya no es necesaria, y jamás será deseada en este país por un proletariado coherente. Naturalmente, la

9 Alusión al régimen esclavista. (N. T.).

abolición de la pobreza y el consiguiente establecimiento de una sociedad sin clases no habrá de ser lograda sin lucha. Cierta gente debe ser desposeída de su poder autocrático y de sus ganancias ilegítimas. Pero ahora que el sentido real del capitalismo ha llegado a ser tan evidente en la paradoja mundial de la “pobreza en medio de la abundancia”, el verdadero mal ha quedado revelado; y contra ese mal –el monopolio del dinero se unirá, no ya una clase, sino, todo el resto de la comunidad.

Ninguna persona en su sano juicio puede observar con complacencia los contrastes sociales existentes. Nadie puede apreciar la disparidad actual entre pobreza y riqueza, entre capacidad de producción y capacidad adquisitiva, entre los planes y la ejecución de los mismos, entre el caos y el orden, entre la fealdad y la belleza, entre el salvajismo y los crímenes del sistema vigente y cualquier código decente (cristiano, moral o científico), nadie puede medir esas disparidades y permanecer indiferente. Nuestra civilización es un escándalo, y hasta tanto ella no sea reconstruida, todas nuestras actividades intelectuales serán vanas. Como poetas y como pintores seremos deleznable hasta tanto no podamos crear sobre la base de una comunidad unificada. Una vez más, no invocó ningún factor místico; sólo quiero señalar la verdad obvia de que no se puede tocar para un público en plena batahola, por muy atento que escuche el público instalado en las butacas.

El problema, en sus líneas generales, es bastante simple. Por un lado, un conjunto de seres humanos que necesitan cierta cantidad de bienes para su subsistencia y felicidad; por otro lado, tenemos a los mismos seres humanos, equipados con herramientas, máquinas y fábricas, explotando los recursos naturales de la tierra. Existen todas las razones para creer que con el moderno poderío económico y los modernos métodos de producción hay o puede hacer bienes suficientes para satisfacer todas las demandas razonables. Sólo es necesario organizar un sistema eficiente de distribución y de cambio. ¿Por qué no se organiza?

La única respuesta es que el ineficaz sistema hoy existente beneficia a una pequeña minoría de personas que han acumulado suficiente poder para mantenerlo contra toda oposición. Ese poder adopta diversas formas –el poder del oro, el poder de la tradición, el poder de la inercia, el control de la información–, pero esencialmente es el poder de mantener a los demás en un estado de ignorancia. Si fuera posible sacudir la credulidad supersticiosa de las masas; si los fantásticos dogmas de los economistas pudieran ser puestos en evidencia; si el problema llegara a ser captado en toda su simplicidad y realismo por el más sencillo obrero y campesino, el sistema económico vigente no duraría un día más. La creación de un nuevo sistema económico llevaría algo más que el día siguiente; pero sería mejor empezar con una revolución como en España, que pasar por la lenta agonía de un llamado “periodo de transición”. Este periodo

de transición no es más que una invención burocrática destinada a posponer lo inevitable.

Lo inevitable es la sociedad sin clases, una sociedad sin burocracia, sin ejército, sin categorías o profesiones cerradas, sin miembros carentes de función. Habrá de existir ciertamente una jerarquía del talento, así como la división del trabajo; pero sólo dentro del grupo funcional, de la organización colectiva. En cuanto a si la responsabilidad y la eficiencia habrán de ser recompensadas, se trata de un delicado problema del futuro; pero, indudablemente, no recibirán como recompensa ningún género de dinero o signos de cambios que permitieran a un hombre disponer de los servicios de otro fuera de la organización colectiva. Los signos de cambio sólo serían redimibles en productos y tendrían un periodo limitado de validez. El atesoramiento de dinero y todas las formas de la usura serán considerados como vicios antinaturales, como tendencia que el psicólogo deberá prevenir desde la infancia. El único objeto del trabajo será el disfrute inmediato; no habrá un exceso de trabajo en relación con las necesidades naturales, salvo que fuera necesario para prevenir a los hombres contra los riesgos de calamidades de la naturaleza. El trabajo estaría subordinado en general a la finalidad del goce de la vida, y sería considerado como intervalo necesario en los ocios del día. Pero incluso esta propia distinción entre trabajo y ocio ha nacido de nuestra vieja mentalidad de esclavos; el goce de la vida es la actividad de la vida, el cumplimiento

indiferenciado de funciones intelectuales y manuales: cosas realizadas o a realizar, es respuesta a un deseo o impulso natural.

La expresión “una sociedad sin clases” habrá de asustar, sin duda, a personas reflexivas. Ella evoca de inmediato la imagen de un torpe nivel de mediocridad: ni amos ni servidores, ni palacios ni cabañas, ni Rolls–Royce ni carromatos tiranos por borricos: una escala uniforme de individuos autosuficientes, viviendo en casas modelo, viajando en Fords uniformes a lo largo de uniformes e interminables carreteras. Admito que una sociedad donde cada individuo tenga un derecho inalienable a un cierto dividendo de vida, habrá de crear, por su abolición de la pobreza, cierto número de regulares problemas para los *snoobs* de Mayfair y Kensington, incluso para los *snoobs* de cualquier localidad suburbana. Pero aun si eventualmente los productos del trabajo de la comunidad fueran divididos en partes más o menos iguales, la participación en esa riqueza no llevaría a la uniformidad en la vida, simplemente porque no hay uniformidad en el deseo. La uniformidad es una pesadilla estúpida: no puede haber uniformidad en una sociedad humana libre. La uniformidad sólo puede ser creada por la tiranía de un régimen totalitario.

El único género de nivelación que debemos realmente temer es la nivelación intelectual. Pero, una vez más, debemos tomar en consideración los hechos, vale decir, la naturaleza humana. La sociedad que yo preconizo, quiero y

deseo, es una sociedad de ocio, que habrá de otorgar amplia posibilidad para la educación y el desarrollo del espíritu. El espíritu sólo necesita, para diferenciarse, tiempo y espacio. Las peores condiciones de estupidez y uniformidad intelectual son las creadas por la situación de pobreza y de falta de ocio. Bajo el injusto sistema actual, el hombre común se ve obligado a detener su educación antes que su espíritu se haya abierto plenamente. Desde la edad de catorce años es agarrado por el mecanismo de una cadena sin fin; no tiene ni oportunidad ni tiempo para alimentar sus sentidos escasamente desarrollados: no tiene más remedio que arrojarse sobre la ración diurética que le sirven los diarios y la radio, y, en consecuencia, seguir con más ahínco la cadena.

En la sociedad sin clases, el espíritu de cada individuo tendrá al menos la oportunidad de expandirse en amplitud y profundidad, y la cultura será, una vez más, el producto natural de las circunstancias económicas, como lo fue en la antigua Grecia, en China, en la Europa medieval y ciertamente en todas las épocas de la civilización. En cuanto a si las mismas circunstancias conducirán a una intensificada vida religiosa, es una especulación que dejaré para otros. Pero quiero presentar, a quienes estén interesados en este aspecto de la cuestión, el dilema siguiente: si la religión es un consuelo o una compensación por los males que se sufren en este valle de lágrimas (el “romanticismo del pesimismo”, como lo llama Benda), no cabe duda entonces que ella

sufrirá por la abolición de la pobreza. Si la religión es, en cambio, la vida de contemplación, el fruto de la meditación pura, el goce espiritual, no podrá menos de prosperar en una sociedad libre de pobreza, vanidad y envidia.

Capítulo V

NECESIDAD DEL ANARQUISMO

Nada se ganará tratando de disimular el hecho de que los recientes acontecimientos de Rusia¹⁰ han creado entre los socialistas, si no un estado de franca desilusión, por lo menos cierto grado de secreta perplejidad. Ello comenzó con el primero de los grandes procesos por traición, de Moscú; pues sea cuales hayan sido las razones o las culpas de cada una de las partes, nos hallamos siempre ante este ineludible dilema; o bien los acusados eran culpables, en cuyo caso su traición era la evidencia de la falta de unidad en la Rusia soviética, incluso de una vasta rebelión contra la política de Stalin; o bien eran inocentes, en cuyo caso Stalin aparece como un siniestro dictador, que en nada se diferencia de Hitler y Mussolini. Entretanto, se manifestaron en Rusia

10 Se refiere a los procesos de 1936–37.

ciertas tendencias que habíamos justificado en tanto podían atribuirse al gran esfuerzo exigido por una inmensa producción económica, tendencias que quedaron estabilizadas y, en cierto modo, codificadas en la nueva constitución. He de referirme a ellas con algún detenimiento. Pero no sólo en Rusia tuvieron lugar hechos perturbadores. Hemos visto los muy significativos sucesos de España. Se produjo allá el estallido de una revuelta fascista contra un gobierno democrático, surgiendo en defensa de tal gobierno, no ya un definido partido marxista, al estilo ruso, sino, un grupo heteróclito de partidos de izquierda, que a duras penas se contenían de aferrarse a las gargantas unos de otros, debido al peligro que amenazaba a todos por igual. Incluyendo entre ellos a los anarquistas y los federalistas, estos partidos de la izquierda española eran decididamente opuestos a un Estado totalitario semejante al modelo ruso. Y aun cuando en el curso de la implacable lucha contra el fascismo, y obedeciendo las directivas de Rusia con su llamada ayuda democrática, los comunistas vayan ganado temporariamente el control de la máquina de gobierno, podemos estar seguros de que el fin de la guerra civil será también el fin de esa preponderancia. La reivindicación de la autonomía regional, de la autotomía sindical, el reclamo de la abolición de la burocracia y del ejercito permanente, surgen de lo más profundos instintos del pueblo español.

La prensa de este país y los más destacados escritos políticos que la sirven, evidenciaron entonces muy escasa

comprensión acerca de esta situación en España. Ante la mención del anarquismo, las publicaciones burguesas evocan una figura exótica, cubierta por un sombrero de anchas alas y que lleva en el bolsillo una bomba de fabricación casera; al parecer, están dispuestas a asignar la existencia en España de dos millones de personajes melodramáticos de ese tipo. En cuanto a los hombres de prensa socialistas, o han admitido que el anarquismo fue enterrado cuando Marx derrotó a Bakunin en el Congreso de La Haya, en 1872, por lo cual nada harán ni escribirán fuera de ese supuesto; o bien, sabiendo que en España como en Italia jamás se ha extinguido el anarquismo, se han dedicado a oscurecer deliberadamente los hechos, pretendiendo que el anarquismo era simplemente la expresión de un desarreglo infantil del temperamento latino, y que no debía ser tomado en serio. Estos últimos esperan el desenlace de la lucha en España con cierta ansiedad, pues ¿qué ha de ocurrir, si después de todo el anarquismo llega a convertirse en una fuerza en un país europeo? ¿Qué ha de pasar si en el occidente europeo se estableciera una forma de socialismo que ofrecerá una alternativa al tipo de socialismo existente en el Este? Actualmente mucha gente acepta el régimen de Stalin y a la Tercera Internacional, no obstante sus errores y defectos, porque es el único sistema comunista establecido en el mundo. ¿Qué ocurrirá si se afirma en España otro sistema que se manifieste de un tipo más puro de comunismo?

No podemos anticiparnos a los hechos, pero podemos, al menos, preparar nuestros espíritus en el sentido de recibirlos sin prejuicios. Mi único propósito en este momento es el de contrastar algunos de los aspectos de transición del comunismo en Rusia con algunas de las aspiraciones del anarquismo en España.

He comenzado hablando de un estado general de desilusión o duda entre los socialistas, pero ya había confesado que mis propias dudas surgieron por primera vez con motivo del suicidio de Mayakovski, ocurrido en 1930. Yo sé que muchos comunistas, incluso aquellos que pueden considerarse como poetas y compañeros de ruta, fueron capaces de explicarse ese suicidio a su propia entera satisfacción: teniendo en cuenta la magnitud del experimento ruso, cabía esperar que, en ciertos casos, las pisadas de las botas aceradas aplastaran los tiernos brotes de la poesía. Pero si sólo fuera una cuestión de rudeza, podía ser perdonada. Pronto resultó, sin embargo, que la “liquidación” de poetas tales como Mayakovski, sería justificada sobre la base de motivos estéticos. Se les acuso de formalismo, naturalismo y objetividad. Se empleaba el poder político para imponer un programa estético. Periodistas complacientes como Radek y Bujarin fueron requeridos a fin de relacionar ese programa estético con el verdadero evangelio del materialismo dialéctico, ejercicio escolástico que ellos llevaron a cabo con perfección medieval.

La caída de Radek y de Bujarin no puso fin a la persecución de poetas y artistas. Pasternak, el más grande poeta de Rusia, después de Mayakovski, ha sido detenido y su suerte actual es incierta. Y Shostakovich, uno de los poetas compositores con reputación europea, está permanentemente en desgracia. No se les atribuye complicidad en ninguna clase de maniobras políticas; su único pecado es el “formalismo”, o sea su incapacidad de degradar su arte al nivel de la sensibilidad de las masas.

Se objetará que estos son accidentes relativamente poco importantes frente a las realizaciones de la Unión Soviética en el terreno industrial, militar, educativo. Pero tal objeción entraña una visión miope de los elementos que intervienen en la formación de la civilización y la cultura. Cuando Stalin y sus creaciones hayan sido pisoteadas en el polvo por nuevas generaciones humanas, la poesía de Pasternak y la música de Shostakovich serán tan vivientes como cuando surgieron del espíritu de sus creadores.

Esto habrá de aclarar suficientemente mi propia actitud fundamental. No quiero aparecer como político. No soy un ignorante de economía política ni de filosofía política, pero no estoy ofreciendo una doctrina política. Acusarse de trotskista, por ejemplo, es cosa absolutamente sin sentido. Y tuve una considerable admiración por Trotsky como escritor y dialéctico. Pero no he tenido el menor interés en sus aspiraciones e intrigas políticas; no tenía garantía alguna de que un doctrinario como Trotsky fuera mejor que un

doctrinario como Stalin. Rechazo fundamentalmente el principio mismo de dirección (*leadersship*) y dictadura, al cual se hallan ligados personalmente tanto Stalin como Trotsky.

El principio esencial del anarquismo es que la humanidad ha alcanzado una etapa de su desarrollo en que es posible abolir la antigua relación de amo-criado (capitalista-proletario) y sustituirla por una relación de cooperación igualitaria. Este principio se basa, no sólo en fundamentos éticos, sino también en fundamentos económicos. No es solamente cuestión de sentimiento de justicia, sino de un sistema de producción económica. El anarquismo ético de Bakunin ha sido completado por el anarquismo económico de los sindicalistas franceses. Puede haber aún anarquistas éticos del tipo de los tolstoyanos, quienes están convencidos de que debemos revertir la tendencia de nuestro desarrollo técnico y volver al sistema de la artesanía y el trabajo individual. Pero los anarquistas más realistas de la época presente no tienen deseo alguno de sacrificar el mayor dominio que tenemos sobre la naturaleza gracias al desarrollo de los métodos modernos de producción. Y hoy han comprendido, además, que el máximo desarrollo posible se esos métodos de producción prometen un grado superior de la libertad individual que el que hasta ahora han disfrutado los hombres.

Marx y Engels siempre presentaron al comunismo, en su etapa final, como, una libre asociación de cooperadores,

libres del control de toda burocracia o gobierno central. Engels describe al Estado como a una institución que ha de “extinguirse”: concepto fundamental en la formulación del marxismo:

“El proletariado se apodera del poder de Estado y transforma entonces los medios de producción en propiedad estatal. Pero al hacer esto, pone fin a su propia existencia como proletariado, pone fin a todas las diferencias y los antagonismos de clase, pone fin también al Estado como Estado... Desde que ya no hay en la sociedad clase alguna que deba ser subyugada; desde que, junto con la dominación de clase y la lucha por la existencia individual basada en la anterior anarquía de producción, han desaparecido los conflictos y los excesos emergentes de esa lucha, ya no hay a quien reprimir y esa fuerza especial represiva que es el Estado aparece realmente como el representante de la sociedad como un todo –la toma de los medios e producción en nombre de la sociedad– es, al mismo tiempo, su último acto independiente como Estado. La interferencia del poder del Estado en las relaciones sociales llega a ser superflua en una esfera tras otra y finalmente ese poder queda aletargado. El gobierno de las personas es reemplazado por la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no es “abolido”, “se *extingue*”.

Por si esta teoría de Engels pidiera ser considerada como una brillante paradoja y nada más, el propio Lenin escribió un tratado especial, *“El Estado y la revolución”*, al que dio término entre las revoluciones de marzo y octubre de 1917, con el expreso propósito de justificar a Engels. Es verdad que se preocupa, asimismo, de demostrar que la revolución es una condición previa necesaria para esa extinción del Estado: el proletariado debe tomar el poder estatal antes de poder establecer las condiciones para la gradual disolución de ese poder. Pero ese aspecto no está en cuestión. Lo que queremos destacar es la afirmación más explícita de Lenin sobre la naturaleza no gubernamental de la fase final del comunismo. Estas son sus propias palabras:

“Desde el momento en que todos los miembros de la sociedad, o aunque sólo fuera una mayoría abrumadora, han aprendido a gobernar el Estado *por ellos mismos*; desde que han tomado esa función en sus manos y han establecido un control sobre la insignificante minoría capitalista, sobre la gente de inclinaciones capitalistas y sobre los trabajadores completamente desmoralizados por el capitalismo; desde ese momento empieza a desaparecer la necesidad de todo gobierno. Cuando más completa sea la democracia, más próximo estará el momento en que el gobierno será innecesario. Cuando más democrático sea el “Estado”, constituido por los trabajadores armados, que “ya no es un Estado en el

sentido propio de la palabra”, más rápidamente comenzara a extinguirse toda forma de Estado”.

“Mientras exista el Estado, no hay libertad. Cuando haya libertad, no habrá Estado”.

Frente a manifestaciones tan explícitas, sólo les queda a los actuales gobernantes de Rusia anunciar su próxima disolución como tales. El propio Stalin, en su discurso ante el Sexto Congreso del Partido Comunista de la URSS, dijo: “Estamos por la extinción del Estado... Continuar desarrollando el poder del Estado a fin de preparar las condiciones para la extinción del poder estatal, tal es la fórmula marxista”.

¿Es que hay algún error en esta afirmación? Sí, estamos por la extinción del Estado; pero antes debemos desarrollarlo hasta que alcance dimensiones jamás vistas, a fin de preparar las condiciones para su extinción. Como el sapo de la fábula, el Estado debe inflarse hasta reventar. A partir de la revolución de 1917, la maquina estatal ha ido creciendo año tras año en volumen e importancia, y la esperanza de que llegaría eventualmente a extinguirse, esperanza que, probablemente, habrá llegado a reemplazar en los corazones de los buenos rusos la fe en el paraíso, se hace cada día más remota. Pues en el propio proceso de desarrollo del poder del Estado surgen nuevas clases que usurpan ese poder y lo emplean para oprimir al pueblo en general.

En Rusia esta actitud decisiva fue adoptada –sin invocación alguna a los primeros principios, sin plena conciencia de la significación del hecho– cuando fue restablecido el sistema de pago del trabajo por pieza. Esta medida fue justificada, como todas las transgresiones de la verdadera doctrina del comunismo, sobre la base de la necesidad económica. Resultaba claro que el sistema socialista sólo podría ser establecido en Rusia aumentando la tasa de producción industrial. En un Estado socialista no es posible elevar al nivel del bienestar individual, por igualitaria que sea la división de los bienes comunes, a menos que se eleve el monto total de la producción¹¹. Ahora bien, ya sea porque los mecanismos de la producción son en Rusia inadecuados, ya sea porque la aptitud natural de los rusos para la producción está por debajo del nivel general, el hecho es que la productividad del trabajo, ha sido y es aún más baja en Rusia que en países capitalistas como Gran Bretaña, Alemania y los Estados Unidos. Hay muchas explicaciones para el caso, pero la más significativa es la que ha empleado Stalin, a saber, de que el hombre no producirá hasta la plenitud de su capacidad, a menos que obtenga con ello alguna ventaja sobre sus semejantes. Este alegato –estoy dispuesto a admitir de que sólo se trata de un alegato– llega a socavar, si se acepta, la base misma del comunismo. ¿En qué se convierte, entonces, la más sagrada de las fórmulas marxistas: *De cada cual según*

11 Teóricamente existe la alternativa de mantener el total de la producción y reducir la población, pero ello también implica un aumento en la **tasa** de la producción.

su capacidad, a cada cual según sus necesidades? Esta fórmula significa, si es que significa algo, que cada miembro de la comunidad trabajará de acuerdo con su voluntad y su inclinación individual(es) –su capacidad física y psicológica– y que no se empleara coacción alguna para hacerle trabajar por encima de sus aptitudes. *La necesidad* de observar, como lo expresa Lenin, las simples y fundamentales reglas de la vida social cotidiana en común, se habrá convertido en un *hábito*.

¿Debemos admitir, pues, que en Rusia en particular o en el mundo en general ha de ser abandonada esa sagrada fórmula? ¿Debemos llegar a la humillante conclusión de que sin coerción los hombres no trabajaran suficientemente para satisfacer todas las necesidades de la comunidad? ¿Debemos aceptar que con todo el enorme incremento de los medios y los métodos de producción –granjas colectivas, tractores, tipificación, racionalización, fuerza eléctrica–, que contando con todos esos dones, el hombre civilizado no será mejor que el salvaje, quien incluso en los desiertos árticos trabaja de acuerdo con su capacidad y recibe en relación con sus necesidades?

Semejante conclusión es imposible. Debemos más bien llegar a la conclusión de que hay algo que anda muy mal en la situación imperante en Rusia. La suposición más benévola es que este país se halla en un estado tan atrasado de su desarrollo económico, que debe recurrir a métodos de explotación del trabajo que van desapareciendo

rápidamente aun en los países capitalistas. La admisión menos benévola es que dichos métodos de explotación han sido impuestos para sostener un sistema de capitalismo de Estado apenas disimulado, donde la clase privilegiada y dirigente es la burocracia. Trotsky y otros críticos del régimen estalinista han hecho acusaciones en ese sentido y aducen para probarlas muchas pruebas subsidiarias. Es ciertamente difícil justificar de otro modo medidas tales como la rehabilitación del rublo, las nuevas leyes que protegen la propiedad privada, el restablecimiento de los títulos y de las condecoraciones militares, el establecimiento de colegios militares separados y de escuelas especiales para los hijos de la gente perteneciente a las clases privilegiadas.

Pero no es mi intención detallar todos los defectos del régimen actualmente vigente en Rusia. Algunos de ellos pueden ser atribuidos al carácter de transición del mismo y otros pueden ser contrabalanceados por los múltiples beneficios que el comunismo ha traído al pueblo ruso. Pero un cuando el sistema fuera perfecto en su funcionamiento, estaría, no obstante, en completa contradicción con los principios del anarquismo, ya que un rasgo esencial del sistema comunista tal como se ha desarrollado en Rusia, es el concepto de conducción autoritaria, un principio que, debemos señalarlo, comparte con el fascismo. Es posible, naturalmente, que los hombres del destino de Lenin y Stalin, Hitler y Mussolini, sean el producto de los acontecimientos históricos; que la magnitud de sus figuras haya sido inflada,

como lo fue, por condiciones económicas especiales. Pero una vez que han surgido, ni los comunistas ni los fascistas ponen en duda la necesidad ni la deseabilidad de tales dirigentes. Estos son ensalzados por unos y otros como los creadores y los espíritus rectores de los movimientos políticos de los cuales ellos son los símbolos.

Freud ha demostrado la importante función que desempeña el jefe (líder) en la psicología del grupo. “las características misteriosas y coercitivas de las formaciones de grupo, que se manifiestan en fenómenos sugestivos tienen su origen en la horda primitiva. El jefe del grupo es aún el temido padre primitivo; el grupo desea aún ser gobernado por una fuerza restringida: posee una extremada pasión por la autoridad. Parece, según la frase de Le Bon, sed de obediencia”. En cuanto al *líder* mismo,... fue, en los comienzos de la historia de la humanidad, el Superhombre que Nietzsche esperaba en el futuro. Incluso hoy, los miembros de un grupo tienen necesidad de la ilusión de que son igualmente y justamente amados por su *líder*; pero el *líder* no necesita amar a nadie, es de la naturaleza de los amos, absolutamente narcisista, independiente y con plena confianza en sí mismo”¹²

Yo definiría al anarquista como al hombre que en su edad viril se atreve a resistir la autoridad del padre; que no admite

12 S. Freud: **Group Psychology and the Análisis of the Ego**. Eng. Tram. (1922), pág. 99–100, 93 y *passim*.

ya el hecho de ser gobernado por la ciega e inconsciente identificación del jefe con el padre y por los instintos inhibidos que hacen posible tal identificación. Freud, que en esta cuestión adopta simplemente las ideas de Otto Rank, encuentra el origen del mito heroico en ese individuo, movido por el apremio de ese anhelo, pudo liberarse el grupo, para apoderarse de la parte del padre. Quien hizo esto fue el primer poeta épico; y el hecho culminó en su imaginación. El poeta disfrazó la verdad subyacente en su anhelo. Inventó el mito heroico. El héroe era un hombre que había muerto con sus manos al padre, el cual aparece aun en el mito como un monstruo totémico. Así como el padre había sido el primer ideal del niño, así el poeta crea en el héroe que aspira a reemplazar al padre, el primer ideal del ego". Pero el paso inmediato que realiza hoy el anarquista es el de pasar de la imaginación y el mito, a la realidad y la acción. Ha llegado a la edad adulta: desconoce al padre; vive de acuerdo con su propio ideal. Llega a ser consciente de su individualidad.

Cuán lejos se hallan los comunistas de adoptar tal actitud en la evolución humana, queda demostrado no sólo por los acontecimientos históricos de Rusia, sino también por sus teorías y manifestaciones. No hace falta repetir las numerosas exaltaciones del principio de jefatura que aparece con monótona regularidad en la prensa comunista. Pero no deja de ser interesante notar la deliberada adopción de ese principio por parte de un comunista que resulta ser al

mismo tiempo un psicoanalista. Me refiero al señor R. Osborn en su libro sobre *Marx y Freud*. El señor Osborn hace una referencia a la teoría de Freud sobre el principio de jefatura, y en seguida, sin plantear la cuestión del tipo particular de grupo que requiere un jefe, concluye que la necesidad de jefatura es universal y que el partido comunista obrará con prudencia al adoptar una estrategia basada en la comprensión de este hecho. “es una necesidad primordial – dice– cristalizar la jefatura en la figura de un jefe, en alguien a quien será posible referirse en términos susceptibles de despertar las actitudes emocionales requeridas. En otras palabras, debemos idealizar para las masas a determinado individuo al cual ellas habrán de volverse en demanda de ayuda, a quien amarán y obedecerán”. Presenta a Lenin y a Stalin como ejemplos admirables de tal tipo de individuo, y termina afirmando que “es una medida psicológica sana destacar a tales personas ante las masas, como incentivo y guía en progreso social”. Declara, además, que el problema debe de ser encarado “con plena conciencia, utilizando todo cuanto la psicología moderna puede ofrecernos en relación con las características subjetivas implicadas en el caso... Si Hitler y Mussolini pueden ser presentados como salvadores del pueblo, gracias al empleo de ciertos métodos de publicidad y propaganda, también pueden ser presentados de tal modo los dirigentes comunistas”.

No haré comentarios acerca de la actitud despreciativa respecto a las “masas” que esta táctica implica. La dictadura

del proletariado es otra cosa: una frase bien sonante que evoca el cuadro de un conjunto de individuos políticamente conscientes, actuando racional y objetivamente. ¿Pero qué tiene ello de común con ese otro cuadro donde un estúpido rebaño adora y obedece ciegamente al equivalente, científicamente presentado, del tirano primitivo? Afirmar que no hay escapatoria de ese particular molde psicológico, significa, sin duda, caer en lo más hondo de la desesperación política. Sabemos que la masa del pueblo está psicológicamente dispuesta a aceptar a un jefe o dictador. Somos todos niños dispuestos a dejar nuestros destinos en las manos de un padre y descubrimos demasiado tarde que este padre es tiránico. Y si nos rebelamos ¿ha de ser solamente con el propósito de colocar a otro padre en el lugar del depuesto? ¿No es tiempo acaso de que nos sintamos adultos, de que tengamos individualmente conciencia de nuestra condición de adultos y que afirmemos nuestra mutua independencia?

Si pasamos ahora del pueblo a su conductor, estaremos obligados a reconocer el hecho complementario de que el *poder corrompe*. Poco importa que el jefe en cuestión haya sido originariamente un hombre de buenas intenciones, como Stalin o Mussolini; o bien un vulgar y pretencioso demagogo como Hitler: sólo un raro superhombre, como pudo haber sido Lenin, de naturaleza esencialmente humilde, será inmune a la corrupción. No hace falta extenderse mucho sobre esta verdad, que constituye un

lugar común en la historia y que se halla incorporada en las enseñanzas éticas de todas las grandes religiones. En la mitología griega, esta corrupción de los tiranos era reconocida como un género particular de pecado (hybris) y llevaba aparejado el inevitable castigo.

El obsesivo temor al padre, que constituye la base psicológica de la tiranía, es al mismo tiempo una debilidad de la cual el tirano saca ventaja. Todos conocemos el espectáculo del matón impulsado a excesos de sadismo por la propia docilidad de su víctima. El tirano o dictador actúa exactamente del mismo modo. Es psicológicamente inadmisibles que proceda de manera distinta. La única alternativa al principio de jefatura es el principio de cooperación y ayuda mutua; no ya el tipo de relación de padre a hijo, que ha persistido desde los tiempos primitivos, sino la relación de hermano a hermano; en términos políticos, la libre asociación de productores, trabajando para el bien común. Esta es la doctrina esencial del anarquismo y, lejos de haber sido desacreditada por la economía marxista o por las realizaciones de la Unión Soviética, ella ha recibido por doquier una abrumadora confirmación en los acontecimientos ocurridos en los últimos veinte años, de tal modo que podemos hoy afirmar que la realización de ese principio de fraternidad es la única esperanza de la civilización.

No digo que debemos volver a Bakunin. Encontramos en sus escritos muy nobles pensamientos y su vida ha sido

inmensamente heroica, pero no tiene un mensaje práctico para la época presente. Kropotkin, que fue también una figura noble y heroica, es más práctico, pero sus esquemas fueron, asimismo, superados por el gran desarrollo de los métodos modernos de producción. El anarquismo ha evolucionado desde los tiempos de Kropotkin para afrontar las nuevas situaciones y como método práctico es conocido con el nombre de sindicalismo revolucionario. Dondequiera el anarquismo constituye una considerable fuerza política, como en España se halla ligado con el sindicalismo. Anarcosindicalismo es una expresión un tanto áspera, pero es la que describe la manifestación actual de la doctrina anarquista.

El estallido de huelgas “no oficiales”, huelgas dirigidas contra la autoridad de las *Trade Unions* y contra el Estado como patrono, son una característica de nuestro tiempo. Tales movimientos representan una rebelión contra la centralización y el control burocrático y por consiguiente son esencialmente anarquistas. Pues el anarquista repudia, no sólo la tiranía personal de un jefe como Stalin, sino más aún la tiranía impersonal de una máquina burocrática.

¿Qué es lo malo en la burocracia? En las condiciones múltiples y sumamente complejas de la civilización moderna, ¿no es necesaria una burocracia, simplemente para mantener en funciones esa civilización, para ajustar relaciones, administrar justicia y así sucesivamente?

Hoy, naturalmente, en una sociedad de ricos y pobres, nada es más necesario que la burocracia. Si se requiere proteger una injusta distribución de la propiedad, un sistema de gabelas, de especulaciones, de monopolio del dinero; si tenemos que impedir que otras naciones reclamen nuestras mal habidas posesiones territoriales, o que protesten contra nuestros mercados cerrados y nuestras rutas mercantiles; si como consecuencia de esas desigualdades económicas estamos empeñados en mantener rangos y privilegios, pompas y ceremonias; si hemos de sostener todas esas cosas o algunas de ellas, tendremos necesidad de una burocracia.

Esta burocracia consiste en las fuerzas armadas, las fuerzas de policía y el servicio civil. Se trata de entidades ampliamente autónomas. Teóricamente están subordinadas a un parlamento elegido democráticamente; pero el Ejército, la Armada y las Fuerzas Aéreas están dirigidos por oficiales especialmente adiestrados, quienes, desde la escuela primaria en adelante, han sido educados en una estrecha tradición de casta y que en sus relaciones con el Parlamento, siempre podrán dominarlo, gracias a sus mayores conocimientos técnicos, su secreto profesional y su *bluff* estratégico. En cuanto a la burocracia propiamente dicha, el Servicio Civil, todo aquel que tiene alguna experiencia acerca de su actividad interna, sabe hasta qué punto ella controla al gabinete secreto formado por los jefes de la tesorería del Foreign Office, del Ministerio del Interior, del Departamento de Servicio y la Secretaría permanente del Gabinete. Debajo

de este selecto club de Viejos Wykehamists tenemos un cuerpo de esclavos eficientes y voluntarios –tipos de escarabajo con pantalones a raya, chaquetas negras, cuellos duros y corbatas de lazos. Todos esos dignos servidores del Estado están completamente fuera de contacto con la vida normal de la nación; ignoran los métodos y las condiciones de la producción industrial, y desconocen la atmósfera y la rutina de la vida proletaria, de la vida real de todo género.

Cada país tiene la burocracia que merece. La nuestra, educada en la escuela pública y en la universidad, es eficiente, carente de imaginación y sentimientos, torpe y honesta. En otros países la burocracia no tiene condiciones tan caballerescas: es perezosa, miserable, corrompida. De cualquier modo, capaz o inepta, honesta o corrompida, la burocracia nada tiene de común con el pueblo; es un cuerpo parasitario que ha de ser mantenido por medio de gabelas y extorsión. Una vez establecida (como ha sido establecida durante medio siglo en Inglaterra y como se ha establecido recientemente en Rusia) hará todo lo que esté a su alcance para consolidar sus posiciones y mantener su poder. Incluso si abolimos todas las demás clases y distinciones sociales, pero dejamos subsistir la burocracia, estaremos lejos aún de la sociedad sin clases, pues la burocracia es de por sí el núcleo de una clase, cuyos intereses son totalmente opuestos a los del pueblo, al que pretende servir.

Como un ejemplo del poder y de los intereses egoístas de la burocracia podemos considerar el destino sufrido por la

Liga de las Naciones. Se admite generalmente que la Liga ha sido frustrada primeramente por el Japón y luego por Italia, y que Inglaterra y Francia se negaron a sostener la autoridad de dicho organismo en los momentos decisivos, debido a que no estaban suficientemente armadas para luchar. Tal pudo haber sido la catástrofe efectiva, pero lo cierto es que el terreno había sido minado ya lenta y deliberadamente. La Liga de las Naciones fue destruida por su rival, la Liga de los Diplomáticos. Los embajadores y los secretarios de embajadas de todo el mundo vieron en la Liga de las Naciones una organización rival que, una vez perfeccionada, iba a reducir sus embajadas a la sustitución de oficinas de correo y reemplazar sus distintas jurisdicciones por una sola autoridad central. Así, los funcionarios permanentes de todos los ministerios de Relaciones Exteriores de Europa, aprovecharon toda ocasión para hacer lo que estaba a su alcance, a fin de frustrar las actividades de la Liga. ¡Y han tenido demasiado éxito!

¿Hemos de preguntarnos, pues, cómo puede ser abolida la burocracia en una sociedad comunista? Si somos capaces de dar respuesta a esta cuestión, tendremos que admitir que nuestro ideal de una sociedad sin clases jamás podrá ser realizado.

El sindicalismo –esto es el anarquista en su actividad practica más bien que teórica– propone liquidar la burocracia, primeramente por una reestructuración federal. De ese modo destruye el concepto idealista del Estado, esa

entidad nacionalista y agresiva que casi ha arruinado la civilización accidental. Luego destruye el monopolio del dinero y la supersticiosa estructura del patrón oro, creando en su lugar un medio de cambio basado en la capacidad productiva del país: tantas unidades de cambio para tantas unidades de producción. Entrega, finalmente, a los sindicatos todas las demás funciones administrativas, distribución, fijación de precios, transporte, cuidado de la salud y educación. ¡De este modo el Estado comenzara a extinguirse! Es verdad que subsistirán cuestiones locales que afectarán los intereses inmediatos de los individuos, las cuestiones de sanidad, por ejemplo. Los sindicatos elegirán Consejos locales –Consejos de trabajadores– que resolverán esas cuestiones. En un plano más alto habrá problemas de cooperación e intercambio entre los diversos sindicatos de producción y distribución, problemas que deberán ser tratados por un consejo de delegados; pero también aquí los delegados serán obreros. Hasta tanto el anarquismo no se generalice, habrá así mismo, problemas de política exterior y defensa, problemas que, una vez más, serán tratados por los delegados obreros. Pero nada de funcionarios permanentes, nada de burócratas, políticos ni dictadores. Habrá en todas partes células de trabajadores, produciendo, según su capacidad y recibiendo de acuerdos con sus necesidades.

Comprendo que nada hay de original en este bosquejo de comunidad anarquista: están ahí todos los elementos del

comunismo esencial, tal como fue imaginado por Marx y Engels; tiene también mucho de común con el sindicalismo de las guildas y con el socialismo cristiano. Importa poco como denominamos nuestro ideal último. Yo lo llamo anarquismo porque esta palabra acentúa, más que cualquiera otra, la doctrina central: la abolición del Estado y la creación de una comunidad cooperativa. Pero frente a todas esas formas de socialismo, negando la posibilidad de realización de ese ideal, surge el clamor que afirma la depravación de la especie humana que le impediría establecer jamás tal sistema de convivencia. Aun cuando pudiera una comunidad no gubernativa, se dice, habrá alguna nación o alguna tribu predatoria que caerá sobre ella y la dominará.

A esta objeción debemos replicar que anarquismo implica naturalmente pacifismo. Quiero pues soslayar el tema por el momento. No eludo la cuestión: la discutiré más detenidamente en el próximo capítulo.

Las objeciones que oponen los socialistas de Estado (que hoy se llaman generalmente comunistas), se basan en principios de practicabilidad. La vida moderna, dicen, ha llegado a ser tan inmensamente complicada, que no puede simplificarse ahora sin causar grandes sufrimientos y desorganización caótica. Además de replicar que ningún sufrimiento y ninguna desorganización habrían de ser mayores que los que causó la colectivización de la agricultura en Rusia, podemos responder que esa objeción es

precisamente de la misma índole que la que se ha puesto siempre contra toda tentativa de reforma del sistema social. Cuando los comunistas impugnan a los anarquistas alegando razones de impracticabilidad, irrealidad, idealismo, etc., están repitiendo simplemente, después de un lapso de treinta o cuarenta años, los mismos argumentos que emplearon contra ellos los reaccionarios del pasado.

Lo que importa en materia política –lo que importa en la historia– es la claridad de visión, es la fuerza de la razón. A través del lento transcurso de la historia nada ha podido lograrse de otro modo. Un hombre ha contemplado el desarrollo del existir humano; ha observado sus elementos clara y distintamente; ha visto como podrían reajustarse esos elementos, a los fines de un mejor resultado, de un mayor bienestar. De ese modo –absolutamente realista– nació una visión, y el hombre que tuvo esta visión la comunicó a sus vecinos y amigos, quienes se sintieron igualmente inspirados por ella. Así se formó un grupo, una secta, un partido, así surgió el entusiasmo necesario y la visión fue a su debido tiempo realizada. Esta es la única forma en que se cumple un progreso, el único medio con el cual se construye una civilización. Cuando ya no existen hombres que tengan esas visiones, el progreso se detiene y la civilización decae. Tal es la ley esencial de la historia, una ley con respecto a la cual la teoría del materialismo dialéctico es solamente corolario.

Como se verá, nada hay en esta concepción del anarquismo que impida el surgimiento de una aristocracia del intelecto. El anarquismo no es en este respecto una doctrina igualitaria, como no lo es el comunismo. La interferencia esta en el anarquismo no habrá de conferir a tal *élite* ningún poder especial. El poder corrompe, incluso al intelecto, y aristocracia más poder ya no es aristocracia sino oligarquía. El profeta, el visionario, el poeta, serán respetados y honrados como jamás lo fueron en la historia de la humanidad. Pero esa espantosa confusión entre el hombre de imaginación y el hombre de acción, será eliminada. La imaginación vuelve al hombre incapaz de una acción decidida; la acción decidida inhibe la imaginación: tal es la dialéctica de la personalidad humana.

El anarquismo es un ideal racional: un ideal común a Marx, a Bakunin y a Lenin. Y solamente porque ese ideal ha sido perdido de vista en el socialismo colectivo de la Rusia contemporánea, es que ha llegado a ser necesario reafirmarlo bajo su nombre más inconfundible. El socialismo es dinámico; es un movimiento de la sociedad en una dirección definida, y es la dirección lo que más interesa. En nuestra concepción del socialismo, ¿vamos hacia la centralización, la concentración, la despersonalización; o bien vamos hacia la individualización, la independencia y la libertad? Creo que no puede haber duda posible en cuanto actual dirección es la más deseable; y temo que en estos

momentos nos vemos en todas partes, excepto quizás en España, en una dirección errónea.

Los defensores del fascismo y del Estado totalitario afirman a menudo que la democracia ha fallado porque el electorado ha demostrado ser indigno de la responsabilidad que ese sistema de gobierno le confiere. En tiempos de elecciones, aquel procede en forma necia o caprichosa, o bien rehuye toda actuación. Esta observación se basa en algunos hechos ciertos: sólo la deducción es falsa. En mis recuerdos personales tengo la concepción del relajamiento de la conciencia política. La política ya no ocupa el espacio que antes solía concederle la prensa, y las actitudes parlamentarias no son ya seguidas con gran interés. Aun cuando su destino puede depender del resultado de los comicios, la mayor parte de los electores se muestran aburridos y apáticos. incluso con todo el despliegue de la maquinaria de los partidos, las campañas publicitarias, las solicitudes de puerta por puerta, las reuniones al aire libre, la radiotelefonía, etc., resulta difícil llevar a las urnas a más del 50 por ciento del electorado. Sin aquellos estimulantes artificiales, sería dudoso que un 30 por ciento de los electores llegaran a ejercer su derecho al voto.

Pero, la razón de esta apatía no es estrictamente política. Puede tratarse de un caso de democracia que no funciona, pero no podemos condenar a un vehículo si no se mueve después que lo hemos cargado excesivamente. La degeneración de la conciencia política en los estados

democráticos modernos, no es una degeneración moral. Ella se debe a este verdadero proceso de centralización y colectivización que tiene lugar independiente y a despecho del sistema político que se supone vigente. Hubo un tiempo en que la relación entre el ciudadano y su representante en el parlamento era directa y humana; hubo un tiempo cuando también era directa y humana la relación entre un miembro del parlamento y el gobierno; todo eso es cosa del pasado. Hemos sido las víctimas de un proceso de deshumanización en nuestra vida política. Los partidos se han convertido en obedientes regimientos de mercenarios; los delegados fueron reemplazados por los comités; el funcionario rentado, el burócrata omnipresente se interpone entre el ciudadano y su parlamento. Muchos sectores de la vida nacional son controlados por vastas y eficientes maquinas burocráticas, las cuales podrían seguir funcionando en gran parte independientemente, es decir, al margen de la dirección política.

El sufragio político universal ha sido un fracaso, debemos confesarlo. Sólo una minoría del pueblo es políticamente consciente, y el resto sólo existe para que su ignorancia y su apatía sean explotadas por una persona inescrupulosa. Pero no confundamos el sufragio universal, que es un sistema de elecciones, con la democracia, que es un principio de organización social. El sufragio universal no es más esencial para la democracia, que lo que el derecho divino lo es para la monarquía. Es un mito: una delegación del poder

completamente ilusoria. La justicia, la igualdad, la libertad, he ahí los verdaderos principios de la democracia; y es posible –ello ha sido ampliamente demostrado por los acontecimientos de Italia y de Alemania– que el sufragio universal está lejos de garantizar esos principios, pudiendo imponer ciertamente una ficción de consentimiento allí donde en realidad no existe libertad de elección.

Si vamos a una aldea y proponemos introducir en ella corriente eléctrica; si nos presentamos ante los habitantes de una calle de la ciudad, proponiendo ensanchar esa calle; si elevamos el precio del pan o reducimos el horario de licencia para la venta de bebidas, en todos esos casos afectaremos los intereses inmediatos de los ciudadanos. Plantead esas cuestiones ante el elector y veréis que este acudirá a las urnas, sin necesidad de halagos ni convites.

En suma, la política real es la política local. Si pudiéramos hacer que la poética fuera local, haríamos política realista. Por eso, el voto universal debería limitarse respecto a la unidad de gobierno local y este gobierno local debería controlar todos los intereses inmediatos de los ciudadanos. En cuanto a los intereses que no pueden ser controlados por el consejo local, deberían corresponder a la sección local del sindicato a que pertenezcan los interesados. En cuanto a las cuestiones más amplias –cooperación, intercomunicación, relaciones exteriores– deberán ser resueltas por consejos de delegados designados por los consejos locales y por los

sindicatos. Sólo de este modo tendremos algún día una democracia de articulación vital y fuerza eficiente.

Es importante, sin embargo, fijar una condición previa, sin la cual todo sistema democrático estará condenado al fracaso. Los delegados deben ser siempre delegados *ad hoc*. Desde el momento en que el delegado es separado de su función productiva normal, desde que se convierte en un delegado *profesional*, empiezan de nuevo todos los viejos males. Nace el parásito burocrático; resurge el principio de jefatura; la ambición de poder empieza a roer a los individuos elegidos, la soberanía los consume.

El político profesional es un tipo anómalo y debía ser objeto alguna vez de un análisis crítico completo. El economista profesional es otra cosa; es el experto en una rama del conocimiento y puede llenar ciertas necesidades específicas de la comunidad. El hombre de posición –un terrateniente o un industrial activo que se permite ser elegido como miembro del parlamento, por un sentido de deber o de responsabilidad– es también un tipo justificable. Pero existe este otro tipo de político que no tiene tal posición funcional. Es un hombre que tiene la política deliberadamente como carrera. Incidentalmente puede ser abogado, secretario de un sindicato o periodista, pero se dedica a la política por lo que puede sacar de ella. Aspira a escalar puestos y llegar al poder, y sus móviles son enteramente la ambición personal y la megalomanía. Gracias a las preocupaciones que embargan a los demás

tipos de representantes parlamentarios, ese político profesional encuentra muy fácilmente el camino del éxito. Es, en particular, muy peligroso en una sociedad socialista, pues al desaparecer el representante desinteresado y ocioso, aquel llega a ser el tipo dominante de político. Libre de la rivalidad de los políticos de otra categoría, monopoliza todos los resortes del poder y luego, intoxicado con el ejercicio de ese poder, se vuelve contra los rivales de su propia categoría, extermina implacablemente a aquellos que amenazan suplantarle y somete a una estricta obediencia a todos los que prometen servirle. Tal es el proceso, mediante el cual surgen y se afirman los dictadores; es el proceso que llevó al poder a Mussolini, a Stalin, a Hitler. El Estado social democrático promueve inconscientemente pero inevitablemente semejante proceso. La única salvaguardia contra el mismo está en la abolición de los políticos profesionales como, tales y el retorno a la base funcional de la representación. En una sociedad comunista debería ser axiomático que el poder jamás se delega en el individuo como individuo, para ser ejercido arbitrariamente. El poder debe ser considerado como una abstracción, como una gracia correspondiente a una función y ejercida impersonalmente. Un delegado o representante nunca debe confundir su autoridad con su individualidad; es la vieja distinción que hizo la Iglesia entre la gracia divina y su continente humano.

Creo, de un modo general, que en muchos aspectos el socialismo parlamentario, que es la expresión final de la

doctrina subjetiva e individualista del poder, que inicio su curso fatal con el Renacimiento, debe volver a los conceptos de gracia, libertad y función, que están más en la línea de la filosofía escolástica cristiana que de la filosofía moderna. Siempre me he inclinado a ver en el comunismo una reafirmación de ciertas doctrinas metafísicas que rigieron en Europa durante la Edad Media y que fueron desplazadas por las corrientes del humanismo, liberalismo e idealismo. No creo, que podamos volver a las fórmulas religiosas de la Edad Media y por esta razón tampoco creo que nos pueda salvar el resurgimiento del catolicismo; en la teoría del anarquismo la Iglesia organiza ese objeto de repudio al igual que el Estado. Pero es sumamente necesario que admitamos nuevamente el universalismo de la verdad y que sometamos nuestra vida a la ley de la razón. Este universalismo y esta razón, como insisten algunos filósofos católicos, son aspectos del realismo.¹³. Puede haber sólo un género de

13 Vease la brillante reafirmación de la doctrina católica contenida en el ensayo del profesor Etienne Gilson sobre “El Universalismo medieval y su valor presente”, publicado en *Independence, Convergente and Borrowing in Institutions, Thought and Art*. (“Independencia, Convergencia y Colaboración en Instituciones, Pensamiento y Arte”) (*Harvard University Press, 1937*). He aquí algunas frases que nos dan la esencia de su contenido:... “la libertad mental consiste en una completa liberación de nuestros prejuicios personales y en nuestra completa sumisión a la realidad. Nos libertaremos de las cosas y seremos esclavos de nuestro espíritu, o bien nos libertaremos del espíritu para ser esclavos de las, cosas. El realismo siempre fue, y lo sigue siendo, la fuente de nuestra libertad personal. Agreguemos que por esta razón sigue siendo igualmente la única garantía de nuestra libertad social. Nuestra única esperanza esta, pues, en un amplio resurgimiento de los principios griegos y medievales y que consideran que la

verdad, porque sólo existe la única realidad de nuestra experiencia, y descubrimos la verdadera naturaleza de esa experiencia mediante el proceso de razonamiento. Los comunistas hablan de materialismo dialéctico. La negación del idealismo de Hegel es realismo; el realismo de Aristóteles, de Albert, de Aquino, el realismo de la ciencia moderna con su insistencia sobre la universalidad de la ley y de la finalidad.

Cuando seguimos a la razón, escuchamos, en el sentido de la terminología medieval, la voz de Dios: descubrimos el orden divino, que es el reino de los cielos. Fuera de ello sólo existen los prejuicios de los individuos, prejuicios inflados hasta las dimensiones del nacionalismo, el misticismo, la megalomanía y el fascismo. Un racionalismo realista nos eleva sobre todas esas enfermedades del espíritu y establece un orden de pensamiento necesario, porque es el orden del mundo real. Y porque es real y necesario, no es impuesto por el hombre, sino natural. Al hallar este orden hallamos nuestra libertad.

verdad, la moralidad, la justicia social y la belleza son necesarias y universales por derecho propio. Que los filósofos, los hombres de ciencia, los artistas se dispongan a enseñar esos principios, y si fuera necesario a predicarlos en todo momento y circunstancia; así se llegara a saber nuevamente que hay orden espiritual de realidades, cuyo derecho absoluto es el de juzgar incluso al Estado y a *libertarios eventualmente de la opresión del mismo*... La raíz de toda libertad intelectual y social está en la convicción de que nada hay en el universo por encima de la verdad universal”.

El anarquismo moderno es una reafirmación de esa libertad natural, de esa comunión directa con la verdad universal. El anarquismo rechaza los sistemas artificiales de gobierno, que son instrumentos de tiranía individual o de tiranía de clase. Tiende a restablecer el sistema de la naturaleza, un sistema en donde el hombre viva de acuerdo con la verdad universal de la realidad. Niega la autoridad de reyes y de castas, de iglesias y parlamentos, para afirmar la ley de la razón, que es la ley de Dios.

El imperio de la razón –vivir de acuerdo con las leyes naturales– significa también la libertad de la imaginación. Tenemos ante nosotros dos posibilidades: descubrir la verdad y crear la belleza. Incurrimos en un profundo error cuando confundimos esas dos actividades, tratando de descubrir la belleza y de crear la verdad. Cuando, intentamos crear la verdad, sólo podremos imponer a nuestros semejantes un sistema arbitrario e idealista que no tiene relación con la realidad; y cuando procuramos descubrir la belleza, la buscamos allí donde no puede ser hallada: en la razón, la lógica, la experiencia. La verdad está en la realidad, en el mundo visible y tangible de la sensación; pero la belleza está en la irrealidad, en el mundo sutil e inconsciente de la imaginación. Al confundir el mundo de la realidad con el mundo de la imaginación, engendramos no sólo la soberbia nacional y el fanatismo religioso, sino también las falsas filosofías y el arte inanimado de las academias. Debemos someter nuestra mente a la verdad universal, pero nuestra

imaginación es libre para soñar. Es libre como el sueño; es el sueño mismo.

Debemos equilibrar el anarquismo con surrealismo, razón con romanticismo, entendimiento con imaginación, función con libertad. La felicidad, la paz, la alegría, constituyen un todo gracias a la perfección de ese equilibrio. Podemos referirnos a ello en términos dialécticos –términos de contradicción, de negación, de síntesis–; el sentido será siempre el mismo. La desgracia del mundo es producida por los hombres que se inclinan tanto en una sola dirección, que rompen ese equilibrio, destruyen la síntesis. La sutilidad y la delicadeza de ese equilibrio está en su propia esencia. La felicidad sólo es concedida a quienes se esfuerzan por conquistarla y que, habiéndola alcanzado, la mantienen en suave equilibrio.

Capítulo VI

REQUISITO PREVIO PARA LA PAZ

Mi enfoque de este problema será, una vez más, personal. Puede ser que se trate de un problema de ética abstracta y que la respuesta este inequívocamente a favor de la paz universal. Puede ser que sea un problema biológico concreto y que la solución sea inequívocamente la de las guerras periódicas. Dudo mucho que todas las respuestas a las múltiples cuestiones involucradas en el tema puedan ser unánimes. Hay allí no sólo un conflicto de valores, sino también una terrible confusión de móviles particulares. Algunas de las personas más agresivas y egoístas que conozco, son pacifistas activas; algunos de los hombres más gentiles y sensibles que jamás encontré, eran soldados profesionales. También ellos odiaban la guerra, pero la aceptaban.

Yo no acepto la guerra. Considero que constituye una injuria a la esencia de la razón y que es cruel, carente de sentido y absolutamente perniciosa en sus defectos. No me propongo hablar de sus consecuencias económicas y sociales, las que son sin duda harto evidentes para todos los que han vivido en la época de posguerra, cuando aquellas se manifestaron en forma tan desastrosa. Recuerdo que el señor Douglas Jerrold, uno de nuestros más hábiles apologistas de la guerra, sostuvo una vez que la primera guerra mundial había valido la pena porque dio lugar a la occidentalización de Turquía; pero la mayoría de nosotros encontrará difícil creer que la abolición del harén y del fez valga el sacrificio de doce millones de vidas humanas.

A mi juicio, los argumentos más convincentes a favor de la guerra, no son lógicos en absoluto, sino que se basan en oscuros motivos psicológicos. No quiero significar que esos argumentos son convincentes porque son oscuros (situación que no deja de ocurrir). Lo que sostengo es que algunas racionalizaciones de la guerra persisten porque son la expresión de una energía emocional que de otro modo sería reprimida. Cuando esas racionalizaciones toman formas concretas y definidas, el proceso de sublimación es evidente para cualquiera que posea alguna preparación psicológica. Pero es mucho más difícil explicar una actitud mucho más general respecto a la guerra y la paz, y que no representa un apoyo o una oposición activa, sino incertidumbre y apatía. Puede haber doscientos mil pacifistas; hay algunos pocos

centenares de militaristas activos. Pero la gran masa del pueblo es mórbidamente indiferente ante el destino que le amenazaba, y así permanece durante la guerra misma.

Mi propio caso, que era de duda más bien que de apatía, será probablemente bastante típico. Pertenezco a la generación que luchó en la guerra de 1914–18, y aborrecí esta contienda desde el primer momento en que comenzó hasta el final. No participe en lo más mínimo del entusiasmo general por la causa aliada, ni podía abrigar entusiasmo por ninguna otra causa guerrera. La guerra me parecía simplemente una insensata interrupción de la gran lucha por la justicia social. Me disgustaba el hecho de que mi pensamiento fuera desviado de lo que consideraba los verdaderos problemas de la vida y me sentía lleno de rabia impotente al comprobar que todo mi tiempo y mis actividades materiales eran absorbidos por esa locura. Pero al igual que la mayor parte de la gente de entonces no creía (había leído *La gran ilusión*) que la guerra pudiera durar muchas semanas y que, después de un interludio de instrucción y campamento, podía volver a mis libros.

Pero, la guerra no termino tan pronto. Vino la movilización y yo fui incluido. Recibí un grado de oficial y fui destinado a un batallón de infantería, que al cabo de un tiempo fue trasladado a Francia, donde tuve la experiencia normal de un oficial de infantería en las líneas del frente. No ocultaré el hecho de que en cierto modo esa experiencia fue provechosa. En Inglaterra, en un batallón mandado

principalmente por señores y ex alumnos de Eton, sentía que mi lugar estaba en un plano inferior. En Francia, frente al peligro común, descubrí que yo tenía tanto coraje y capacidad de resistencia como la mayoría de los hombres y más que algunos de los héroes de los campos de juego de Eton. Fue un descubrimiento valioso. Por lo demás, fue para mí una experiencia de indescriptible horror y cuando abandoné el ejército, en 1919, era más pacifista que nunca, un pacifista que podía hablar de los horrores de la guerra con la autoridad de la experiencia.

¿Qué debía hacer al respecto? Puesto que la ocupación de mi vida iba a ser la de escritor, sentí la necesidad de escribir acerca de esa experiencia, decir la verdad sobre la guerra, decirla con calma y serenidad. Pero, para sorpresa mía, encontré que nadie quería conocer la verdad sobre la guerra. Unos estaban mortalmente hastiados del tema y buscaban un refugio mental en las actividades de tiempo de paz, mientras otros preferían exaltar nuestra llamada victoria. Publique, por mi propia cuenta, algunos poemas realistas, bajo el título de *Guerreros desnudos*, pero aunque fueron favorablemente recibidos por la crítica, sólo se vendieron 300 o 400 ejemplares. Escribí un relato sobre la retirada de marzo de 1918, y aunque lo hice en la forma más objetiva posible –a causa de ello precisamente– sin el menor vestigio de propaganda, no pude encontrar editor, y sólo pudo publicarse cinco años más tarde. Todo eso era sumamente desalentador, y aunque después publique una o dos

descripciones de incidentes de guerra *como literatura*, más atractiva resulta como guerra. Es evidente que sus horrores fascinan a la gente, incluso las mujeres, y a veces nos parece que si se quiere evitar la guerra, es mejor proceder como si ella jamás hubiera existido.

La confianza en sí mismo, uno de los valores positivos ganados por el individuo en la guerra, puede obtenerse también a través de una vida activa en tiempo de paz, si bien creo que no tan rápidamente. No sostengo ni por un instante la idea de que ello valga el sacrificio de la vida en la guerra moderna. Pero los efectos de la guerra en el individuo son más profundos. Sólo puede eludir ligeramente a algunas de las oscuras manifestaciones de esa influencia. En mí, por ejemplo, se ha desarrollado una facultad que me permite reconocer instintivamente entre diversas personas, a las que son cobardes. No ya a quienes *fueron* cobardes en la guerra, sino a los que serían cobardes ante cualquier situación de peligro. No es un sentimiento muy agradable con respecto a nuestros semejantes; y ciertamente no agrega nada a nuestra complacencia social, pues bajo la presente ordenación económica, es muy probable que los cobardes alcancen puestos de autoridad y poder. Pero es razonable creer que a la larga el coraje se adiciona a la suma total de la felicidad humana y si la guerra agudiza nuestra sensibilidad respecto a ese elemento vital, despierta en nosotros el deseo de cultivarlo.

Esa sensibilidad particular no puede desarrollarse sino en condiciones de prolongado peligro común. Puede ocurrir que ciertas profesiones de tiempo de paz, como la del minero, susciten idénticas cualidades, pero eso sólo afecta a una pequeña minoría de la población. Probablemente ocurra lo mismo con esa otra cualidad que la guerra produce en forma tan destacada: la de la camaradería. Los mismos pacifistas son tan conscientes de esa virtud de la guerra, que proponen establecer toda clase de actividades de grupo, a fin de estimular la camaradería en las circunstancias de paz. También ellos se disponen, en gran parte, a imitar la organización y la educación propias de la maquina militar¹⁴.

La camaradería es un sentimiento de grupo y, aparte de sus asociaciones sentimentales, podemos admitir que su valor es, lo mismo que el coraje, de naturaleza biológica. Es el gesto defensivo del hombre pequeño, frente a la rudeza de la guerra. Y aunque muchas de esas virtudes biológicas se descubren en la guerra, el valor de las mismas es sin duda relativo frente a los males que surgen por las propias circunstancias de guerra. De nada nos servirá todo el coraje y toda la camaradería, si al final nuestros hombres valientes han de ser exterminados y nuestra civilización destruida. Lo que debemos preguntarnos es si las virtudes que produce la guerra moderna tienen biológicamente más valor que los correspondientes vicios. “Es extraño imaginar que la guerra,

14 Ver **Training for peace; a Programme for peaceworkers**, de Richard B. Gregg.

escribía Shaftesbury en sus *Characteristics*, que entre todas las cosas es la más salvaje, sea la pasión de los más heroicos espíritus. Pero es en la guerra donde más se estrechan los lazos del compañerismo. Es en la guerra donde más se presta la ayuda mutua, donde se afronta un peligro común y donde más surge y se emplea la afección mutua. Pues *heroísmo* y *filantropía* son casi una y la misma cosa. Sin embargo, un pequeño extravío de la afección puede hacer que un amante de la humanidad se convierta en un asolador, que un héroe y un libertador llegue a ser un opresor y un destructor”.

Previo un examen adecuado, se hallará que la defensa biológica de la guerra descansa sobre cierta apoteosis de la “Vida” y de la “Naturaleza, que carece de justificación razonable. Es un gran error en filosofía (a mi modo de pensar) atribuir existencia independiente y autoridad suprema a las creaciones del espíritu o de la imaginación. El proceso de la evolución, en la medida en que los hombres de ciencia han sido capaces de reconstruirlo, no parece haber seguido en modo alguno un curso regular y preciso; y aun cuando al adquirir conciencia de si misma, la especie humana no pudo alimentar la ilusión de controlar su propio destino, la propia cuestión que estamos discutiendo, demuestra cuan ineficaz ha sido ese control. El único propósito claro de la vida es el proceso vital; la única conciencia de este proceso está en la sensibilidad individual. Y puesto que la guerra destruye la vida individual, es biológicamente indefinible, salvo cuando el único motivo de

conservar la vida sea el de quitarla a un tercero. Pero aun que las causas económicas de la guerra sean bastante evidentes, pocos de sus apologistas acuden a ese argumento. Es obvio que con los modernos métodos de producción existen potencialmente medios suficientes para satisfacer todas las necesidades. ¿Qué queda, pues, del argumento biológico?

Debemos recordar la obra de un escritor francés cuya influencia, aunque no reconocida a menudo, es aún bastante intensa entre los pocos que defienden abiertamente la guerra. René Quinton, fallecido en 1925, fue un biólogo francés que tuvo una participación distinguida en la primera guerra mundial. Cuando esta comenzó, tenía cuarenta y ocho años de edad y aunque en su condición de oficial de la reserva no estaba obligado al servicio activo, se presentó como voluntario y actuó continuamente en el arma de artillería. Fue herido ocho veces y recibió altas condecoraciones belgas, británicas y norteamericanas, así como la cruz de guerra francesa, siendo además nombrado sucesivamente oficial y comandante de la Legión de Honor de Francia. Después de la guerra Quinton volvió a su labor científica y sólo en 1924 empezó a reunir las máximas que fueron posteriormente publicadas en forma de libro.

El señor Douglas Jerrold escribió una larga introducción para la traducción inglesa del libro de Quinton¹⁵,

15 **Soldier's Testament** (Eyre y Spottiswoode, 1930).

representando sus máximas como una filosofía coherente de la guerra, filosofía que desde entonces desarrolló en sus propios escritos. Las máximas constituyen un tipo muy evasivo de literatura, y el autor de máximas se preocupa más de la certeza de sus observaciones particulares, que de la coherencia que ellas puedan tener entre sí. Muchas de las máximas de Quinton son observaciones directas y nos impresionan inmediatamente por su agudeza. Así, por ejemplo, la distinción entre hombres bravos y héroes: “El hombre bravo da su vida cuando se la piden; el héroe la ofrece”. “El héroe es un místico y para comprenderlo quizás se requiera también un héroe”. “El coraje proviene de la exacta estimación de las probabilidades”. “La bravura es una cualidad intelectual antes que moral”. “En las líneas del frente no hay disciplina, sino consentimiento mutuo. La disciplina empieza detrás de las líneas”. En esas máximas habla el soldado, pero en muchas de ellas aparece también el viejo biólogo. Dice el señor Jerrold: “La clave de la doctrina de Quinton es la tesis de que el objeto de la vida es para muchos, algo que está más allá de la vida y hasta tanto ese instinto de servir a la raza, o de un modo más amplio, el propósito universal más allá de la vida no sea dominante, el hombre no será realmente masculino, no será maduro. El pacifismo, así como el malthusianismo son considerados definitivamente antinaturales, como intentos de desafiar, con resultados finalmente desastrosos, los fundamentales instintos biológicos del macho y la hembra”. Y más adelante: “Una idea por la cual el hombre no está preparado para

morir no es suficientemente dinámica para estimular el instinto a servir, y es del estímulo de ese instinto, de su predominio sobre todo lo demás, que depende la salud de la raza, con una cuestión de simple necesidad biológica. Pues solamente sirviendo puede el macho alcanzar la dignidad moral, sin lo cual la raza desmejora y finalmente decae”.

La falacia sobre la cual se basa esta doctrina deriva de los biólogos románticos del siglo pasado; es una versión de esta falacia patética que adopta la forma de la personificación de una fuerza imaginaria llamada Naturaleza. “Es intención de la *Naturaleza* –dice la primera máxima de Quinton– que el hombre muera en la plenitud de su vigor”. “La *Naturaleza* no crea individuos, crea especies”, reza la segunda. Y así sucesivamente, a través de todo el libro, hallamos esa presunción inconsciente, y si el lector no lo acepta, la filosofía de la guerra que en ella se basa, se viene abajo.

Hasta ahora me he referido a los pacifistas de un modo general, pero en realidad hay entre los opositores a la guerra dos escuelas de pensamiento. Una de ellas es la del humanitarismo, que postula la dignidad y la santidad de la vida, considerando la guerra como una supervivencia bárbara; el objetivo de la vida, debemos suponerlo, es de más y mejor vida. Es la tendencia de los pacifistas propiamente dichos, y su doctrina descansa prácticamente en la misma presunción que la de René Quinton: la concepción del hombre como parte de una fuerza vital finalista. La otra doctrina, que el señor Jerrold confunde con

ésta, no tiene tal inclinación sentimental. La “vida” podrá o no tener una finalidad; no es esa la cuestión fundamental. Pero individualmente no puede reducirse a un concepto único. Hay diferentes géneros de vida: mineral, vegetal, animal y humana. La vida humana se distingue por una facultad particular comúnmente llamada razón. En la jerarquía de la vida, la razón encierra una diferencia, no ya de grado sino de sustancia; de tal modo, que una proporción justa en lo que atañe a la vida del instinto no ha de serlo necesariamente para la vida de la razón. Pero la razón, libre de prejuicios, debe admitir la inseguridad de su dominio, ya que es permanentemente desafiada por las inextirpables raíces que heredamos de nuestra condición animal. Por consiguiente, está obligada a defenderse, hasta el punto de aceptar el posible sacrificio de la vida. Solamente aquellos que inconscientemente prefieren la muerte (y que llaman según su preferencia “desapego”) no están dispuestos entonces a sacrificar la vida. El opositor racional de la guerra no es, pues, un pacifista, porque cree que existen ideales por los cuales, en última instancia, hay que hacer la guerra. Pero, como parte de su lucha contra los propios instintos, luchará también contra el instinto de pelea. Sabe que ese instinto es un signo de decadencia, ya que la guerra significará destrucción, debilidad de la especie, pobreza intelectual. Jerrold parece aceptar la teoría de la historia de Spengler, y hace falta sin duda cierto fatalismo de ese género, si se quiere justificar la guerra. Sin embargo, es mucho más razonable suponer que las civilizaciones han perecido a

causa de las guerras antes que por haber guerreado poco. Tal es la opinión expresada por Jorge Santayana en su libro *Reason in Society* (“La razón en la sociedad”).

“Las guerras a muerte, guerras extranjeras o civiles, dieron lugar a los más tremendos retrocesos que haya sufrido la vida de la razón; ellas exterminaron las aristocracias griegas e italianas. Las naciones modernas, en lugar de descender de héroes, descienden de esclavos, y los estigmas de esa condición no son solamente de naturaleza corporal. Después de un largo periodo de paz, si las condiciones de vida han sido propicias, veamos cómo estallan las energías contenidas de algunos pueblos, los cuales se tornan agresivos, en la medida de la fuerza que acumularon a través de un lento y prolongado desarrollo, libre de trabas. Son las razas sanas, fortalecidas en sus luchas con la naturaleza (donde sobreviven los mejores, mientras que en la guerra son estos generalmente los que perecen), que descienden victoriosamente a la arena de las naciones, vencen al primer choque a ejércitos disciplinados, se convierten en la aristocracia militar del próximo periodo, para ser finalmente minadas y diezmadas por la lujuria y la guerra, y caer en la profundidad donde yace un conglomerado innoble. Después surgirá de otro país virgen otro pueblo sano, capaz de vencer porque no ha sido desangrado por la guerra. Pretender que la guerra sea la fuente de coraje y de virtud es como suponer que el libertinaje sea la fuente del amor”.

Este concepto de la guerra concuerda con los testimonios de la historia y no depende de ninguna fantástica apoteosis de la fuerza vital. Acentúa además el hecho de que no es necesario ser militar para ser viril. Todas las virtudes adquiridas para conservar la civilización surgen naturalmente a través del propio proceso creador de la civilización. Hace falta más coraje para mantener la civilización que para destruirla. La vida de la razón es de por sí una salvaguardia eficaz contra la decadencia.

La errónea interpretación que hace el señor Jerrold de la posición del pacifista racional, da lugar a otra confusión extraña. Él dice, en efecto, que un racionalista no puede creer en valores absolutos porque la única manera efectiva de creer en tales valores consiste en imponerlos por la fuerza. Pero la razón logra sus fines por medios persuasivos. La fuerza es necesaria sólo para establecer valores irracionales. Si la palabra “absoluto” tiene algún sentido en este caso, es el que implica una cualidad que es universal. Es por consiguiente imposible que una nación luche contra otra para imponer valores universales. Si tales valores existen, serán obvios para todos los hombres de razón; y si es necesario establecerlos por la fuerza, ellos serán sostenidos igualmente por todos los individuos de razón, independientemente del país o de la raza a los que pertenezcan. Una guerra en ese sentido es una cruzada, y una cruzada es el único tipo de guerra que un hombre razonable puede apoyar.

Tanto el fascismo como el marxismo pretenden ser cruzadas, pero el solo hecho de que esas doctrinas invoquen respectivamente, la condición de universalidad y que sin embargo se combatan mutuamente, demuestra que no pueden estar basadas en la razón. Una de ellas o bien ambas deben ser invalidadas como motivo de cruzada. Es punto menos que inconcebible que una verdad sea aceptada por los hombres de razón tan universalmente que justifiquen una cruzada a fin de imponerla. La guerra es en la práctica una tentativa de enredar el proceso de razonamiento, que es de por sí lento y dificultoso. La lucha y el razonamiento son distintos medios para un mismo fin, si admitimos que la razón es un valor absoluto y que la guerra es sólo un medio que puede ser justificado por los valores que tiende a establecer, y en modo alguno un valor absoluto de por sí, debemos coincidir con Santayana en que la única guerra racional es la guerra para terminar con la guerra. La única cruzada valedera es una cruzada para establecer la paz universal.

A primera vista esta conclusión parecería justificar a quienes arguyen de que si queremos asegurar la paz debemos prepararnos para la guerra; de que la paz sólo puede ser garantizada por la fuerza de las armas. Esta posición implica ignorar, como lo señalaron a menudo los pacifistas, los males efectivos producidos por tal disposición para la guerra. No podemos sentarnos sobre un depósito de pólvora y fumar nuestra propia pipa en paz. Tarde o

temprano una chispa hará saltar el polvorín. Si la paz sólo puede ser garantizada por la fuerza, tendrá que ser por una fuerza supranacional. Pero cuando lleguemos al momento en que sea posible una organización política y económica del mundo que permita la creación de una fuerza que hará innecesaria la creación de fuerza semejante.

Dejare a un lado estos argumentos tan gastados como irrefutables, para considerar un aspecto más difícil del problema. Tiempo atrás la Liga de las Naciones patrocinó la publicación de un estudio de esta cuestión, realizado por dos de los más grandes hombres de ciencia de nuestro tiempo, Albert Einstein y Sigmund Freud¹⁶. Einstein plantea el punto que acabamos de exponer; comprende que la solución práctica del problema de la guerra es superficialmente simple. “La búsqueda de la seguridad internacional implica la cesión sin condiciones y en cierta medida de la libertad de acción, es decir, de la soberanía de cada nación; y está fuera de toda duda que ningún otro medio puede darnos esa seguridad”. Pero “la falta de éxito, a pesar de su evidente sinceridad, de todos los esfuerzos realizados durante la última década para lograr ese fin, tampoco deja lugar a duda de que hay en acción poderosos factores psicológicos que paralizan dichos esfuerzos”. Einstein requiere pues a Freud

16 **War sadism and pacifism (Guerra, sadismo y pacifismo)**, Allen & Unwin, 1933.

para que éste aporte a este problema la luz de su “profundo conocimiento de la vida instintiva del hombre”.

Einstein plantea sus interrogantes en forma simple y modesta. Las respuestas de Freud, debemos confesarlo, es un poco pretenciosa y evasiva. Supone la existencia en el hombre de dos tendencias innatas opuestas: la voluntad de crear y la voluntad de destruir: el Amor y el Odio, los polos de atracción y repulsión, que gobiernan el universo vital y quizás también el universo físico. Pero no conoce un modo simple o inocuo de controlar el instinto destructivo; se inclina más bien a la conclusión de que ese instinto se halla presente en todo ser viviente, tendiendo a consumir su ruina y a reducir a la vida a su estado primitivo de materia inerte. Por eso podemos llamarlo el “instinto de muerte”. Este instinto de muerte llega a ser destructivo cuando dirige su acción hacia fuera, contra objetos exteriores. Pero algunas veces actúan hacia dentro, contra objetos exteriores. Pero algunas veces actúan hacia dentro, y Freud atribuye el origen de una cantidad de fenómenos normales y patológicos a esa introversión del instinto destructivo. Evidentemente, afirma, cuando esa tendencia interna actúa en una escala muy amplia, surge una situación positivamente mórbida; de ahí que la desviación del impulso destructivo hacia el mundo exterior tenga necesariamente efectos benéficos para el individuo. Tal es la justificación biológica de los impulsos agresivos en los hombres. Lo que es mucho más difícil de explicar, dice Freud, es como

podremos oponernos a esas tendencias malignas pero naturales.

Allí deja Freud por ahora la cuestión y allí la retoma el doctor Edward Glover, psicoanalista inglés. Este empieza citando un pasaje de la carta de Freud y se refiere a su pequeño libro (*Guerra, sadismo y pacifismo*), que considera de extraordinaria importancia, como una tentativa de señalar los complejos psicológicos implicados en el problema de la guerra y la paz. La tesis de Glover es, en síntesis, de que existe una identidad fundamental entre algunos de los impulsos promotores de la paz y los impulsos que fomentan la guerra, y no será posible una ética propaganda de paz hasta tanto no se comprenda ese hecho. Cuando el instinto destructivo es reprimido en el hombre (generalmente es frustrado en la infancia), pueden producirse dos géneros de reacciones psicológicas: reacciones sádicas cuando el impulso destructor es dirigido hacia fuera y unido al impulso erótico; reacciones masoquistas cuando el impulso destructor es dirigido en cierto grado hacia dentro, contra el yo. Aplicada al problema de la guerra y la paz, la tesis del Dr. Glover es, brevemente expuesta, la siguiente “El psicoanalista sostiene que *la concentración de la propaganda de paz sobre argumentos éticos o económicos, sobre medidas de inhibición, pactos, tratados de desarme o limitación de argumentos, y la subestimación de los móviles inconscientes, es en un sentido muy real una política reaccionaria. Sostiene que tanto las manifestaciones de paz*

como las de guerra son esencialmente productos finales; los resultados obtenidos por el pase de las mismas energías psíquicas a través de distintos sistemas mentales. O para decirlo de otro modo, que las actividades a favor de la guerra o de la paz son ambas soluciones para la tensión mental, y las diferencias aparentes o reales entre ambas actividades se deben a los diferentes mecanismos defensivos empleados en cada caso. Afirma que la *energía motriz pertenece en ambos casos al grupo de instintos destructivos*, particularmente de esa variedad que al mirar a ciertos componentes amorosos dan lugar a lo que se conoce como sadismo. Como ilustración de esta tesis señala que bajo ciertas circunstancias los pacifistas fanáticos pueden significar un peligro para la paz. Afirma también, sin embargo, que además de esa forma activa de impulso destructor, se agrega un elemento de confusión bajo la forma pasiva, o sea el masoquismo, en el cual los impulsos destructivos se fusionan con elementos amorosos pasivos. *Los impulsos destructores pasivos actúan más silenciosamente que los componentes sádicos activos: no obstante, ellos contribuyen considerablemente a crear una disposición inconsciente a tolerar y aun a recibir con agrado situaciones de guerra.* Y lo hacen no solamente al paralizar la acción de los impulsos de autoconservación, sino porque la aceptación del sufrimiento, además de ser una forma primitiva de compensación, representa también un método primitivo de superar la “culpa inconsciente”.

Esta tesis ha influido mucho en el sentido de desacreditar los métodos actuales de propaganda pacifista. Explica además por qué algunos de nosotros, que somos pacifistas en teoría, jamás fuimos capaces de ser pacifistas en la práctica. Hemos adquirido conciencia del hecho de que muchos de nuestros camaradas pacifistas son impulsados, no ya por motivos racionales, sino por la oscura perversión de un instinto que debe ser reconocido y controlado.

El Dr. Glover no tiene alternativas que proponer y admite que no hay acuerdo entre los psicólogos, o sea que no hay en este momento un remedio científico contra el mal de la guerra. Se limita al diagnóstico y reclama una investigación más realista. Como psicoanalista, cree que los instintos que dan nacimiento a la guerra son oscurecidos en la infancia, y que los fundamentos de las reacciones de paz aparecen en el mismo periodo. La solución está, presumiblemente, en las manos que mecen las cunas en todo el mundo. ¿Pero como infundir a esas manos las virtudes requeridas? El Dr. Glover no lo sabe. El Dr. Freud tampoco lo sabe. Nadie lo sabe y entretanto la guerra amenaza la propia existencia de nuestra civilización.

La teoría de Freud sobre los instintos destructivos es, naturalmente, sólo una hipótesis; pero el simple hecho de aceptar el concepto psicológico de que existe un instinto que impulsa a la mayoría de los hombres a actividades bélicas, equivale a admitir la inutilidad de nuestros actuales métodos pacifistas. Armarse para la paz, incluso,

internacionalmente, es asegurar que una gran cantidad de armas esté a disposición de esos instintos, una vez que ya no puedan ser más reprimidos. Contentarse con una política de no resistencia (Gregg, De Ligt, Aldous Huxley y la *Peace Pledge Union*) es pretender que lo evidente no existe. Es particularmente significativo que el señor Huxley, que no es un lego en psicología, ignore el problema psicológico. Es verdad que señala la teoría del Dr. J. D. Unwin según la cual el origen de la guerra puede tener relación con la creciente continencia sexual por parte de los miembros de las nuevas clases dirigentes; y admite libremente lo que según mi propio punto de vista es un síntoma inmediato de psicología de guerra: el surgimiento de dirigentes ensordecidos, preocupados por ideas de dominación personal y de supervivencia tras la muerte física. Pero su actitud general está regida por su doctrina de “desapego”, que es en si misma producto típico del instinto de muerte.

¿Qué hemos de hacer, pues? Podemos emprender el programa de investigación esbozado por el Dr. Glover, pero el resultado del mismo se admite de antemano como dudoso y, en todo caso, requiere un periodo experimental y educativo que se mide por siglos. Por otra parte, ese programa sólo podría ser realizado bajo condiciones que son absolutamente incompatibles con los sistemas de gobierno vigentes y con las actuales estructuras económicas. Implica, en efecto, la entrega del poder supremo en todos los países, a lo que sería el equivalente moderno del rey-filósofo: el

experto psicológico, y creo que muchas naciones preferirían perecer antes que aceptar esa prueba.

La única actitud realista, por ser la única que promete cambios inmediatos y de largo alcance en la estructura de la sociedad, es la actitud revolucionaria. El imperialismo económico depende tan obviamente del apoyo de una fuerza armada que sólo el capitalista más obcecado pretenderá desconocer su importancia como estímulo de los instintos bélicos latentes. Pero el capitalista es absolutamente lógico (y cuenta esta vez con el apoyo de los psicólogos) cuando sostienen que la guerra tiene una historia más larga que el capitalismo, y que el establecimiento del socialismo, en Rusia, por ejemplo, no trae consigo en modo alguno la declinación del espíritu bélico. Se podrá argüir que el militarismo es en la URSS simplemente defensivo; pero no por eso deja de ser militarismo, y hay pocos países en el mundo donde los pacifistas tienen menos libertad para predicar su doctrina de no resistencia. En tanto persista el nacionalismo, en tanto el colectivismo aparezca con el disfraz de socialismo, las unidades socialistas no serán otra cosa que unidades militaristas intensificadas y magnificadas.

La guerra crece en intensidad y multiplica sus consecuencias, a medida que la sociedad desarrolla su organización centralista. La mayor intensificación de los horrores de la guerra es un resultado directo de la democratización del Estado. Mientras el ejército fue una

unidad profesional, la función especializada de un limitado número de hombres, la guerra era una contienda relativamente poco peligrosa para el poder. Pero desde que se convirtió en el deber de cada uno de defender su hogar (o sus “derechos” políticos), la guerra pudo extender sus horrores donde quiera que estuviera instalado ese hogar, y atacar toda forma de vida y de propiedad ligadas al hogar.

Los fundamentos económicos de la paz nunca serán seguros, en tanto existan unidades colectivas tales como la nación. Mientras sea posible unir a los hombres en nombre de una abstracción, habrá guerra; pues la posibilidad de unir a la humanidad entera bajo una misma abstracción es demasiado remota para que podamos tomarla en consideración, y mientras haya más de una abstracción que cuente con fuerzas colectivas organizadas, subsistirá el peligro de la guerra.

Los únicos pueblos pacifistas son ciertas llamadas tribus salvajes, que viven bajo un sistema de tenencia comunal de la tierra, en una tierra de abundancia. Son comunidades donde la acumulación de capital y el poder que el mismo implica no tiene objeto y por consiguiente no existen, y donde no hay posibilidad de que un hombre explote el trabajo de otro hombre. Estas condiciones crean, no solamente las posibilidades sociales y económicas para la paz, sino también las mucho más importantes posibilidades psicológicas. Tales comunidades son, en el significado preciso del término, comunidades *anarquistas*.

No hay problema que me haya preocupado más durante los últimos treinta años que este problema de la guerra y de la paz. Ha sido un problema obsesivo para mi generación. Y no hay otro que conduzca tan inevitablemente al anarquismo. Paz es anarquía. Gobierno es fuerza; fuerza es represión, y la represión lleva a la reacción y a las naciones a la guerra. La guerra existirá en tanto exista el Estado. Sólo una sociedad anarquista puede ofrecer las condiciones económicas, éticas y psicológicas bajo las cuales será posible la formación de una mentalidad pacífica. Luchamos porque estamos demasiado estrechamente atados, porque vivimos en condiciones de esclavitud económica y de ambición moral. Hasta tanto no sea aflojadas nuestras ligaduras, no podrán triunfar finalmente el deseo de creación sobre el deseo de destrucción. Debemos estar en paz con nosotros mismos antes de poder estar en paz con nuestro prójimo.

Capítulo VII

LA IMPORTANCIA DE VIVIR

Un filósofo chino moderno, Lig Yutang, ha escrito bajo este título una obra de mucho valor. Es un libro que expone, como el mejor que yo conozca, una concepción de la vida del cual participo mucho. No es del todo mi filosofía, porque es una filosofía oriental y porque tiene muchas particularidades incidentales que no acepto. Es también por otra parte una filosofía que tiene tras de sí una tradición, muchos siglos de meditación y posee, por tanto, una madurez y sazón a la que yo no puedo pretender. La tradición del mundo occidental es muy distinta, y quienquiera que se rebele contra ella, como lo hago yo, debe necesariamente estar aislado.

Me siento tan imbuido del espíritu de tolerancia –y la tolerancia es un aspecto esencial del anarquismo tal como

yo lo concibo— que considero que la religión no debe entrar como tal en la discusión de los asuntos públicos. Solamente cuando aparece organizada y cuando asume poderes dictatoriales sobre la vida y la conducta de los individuos, es cuando la rechazo. Así como repudio al gobierno ejercido por el Estado, repudio también al gobierno ejercido por la Iglesia. En uno y otro caso, se trata de una intolerable interferencia con la libertad.

No puedo concebir la religión sino como la expresión de emociones individuales. Observo en mi alrededor y veo que algunas personas “profesan” una religión, y otras no. me examino a mí mismo y encuentro que no siendo esa necesidad religiosa. Recuerdo haber experimentado un sentimiento religioso en mi juventud, pero luego pasa, dejándome más sereno y feliz. Sólo puedo llegar a la conclusión de que ese sentimiento es el producto de cierta tensión emocional en el individuo: y estoy perfectamente dispuesto a admitir que las personas que sufren esa tensión tienen derecho a contar con las compensaciones imaginativas o emocionales que necesitan. Pero es absolutamente absurdo aceptar que esas personas tengan el derecho de imponer su particular género de compensación a quienes no tienen necesidad de ella.

Pero la religión, se dirá, en mucho más que esa especie de fantasía subjetiva; es, por ejemplo, un sistema de ética o una explicación del universo.

La ética es la ciencia de la buena conducta. Como tal implica una teoría, o al menos, un sentido de los valores. Pero no veo como puede ser impuesto ese sentido desde arriba o desde fuera. El sentido de lo justo y lo injusto es un sentido subjetivo: si yo no *siento* lo que es justo y lo que es injusto, no puedo actuar justa o injustamente, sino bajo coerción. Conocer un código de lo justo y de lo injusto, es conocer la concepción de un tercero acerca de esos valores. La verdad, la injusticia, la bondad, la belleza, son los universales del filósofo, y más de una vez he insistido sobre la realidad de la experiencia de las mismas. Pero cuando tratamos de definir el modo de esa existencia, nos vemos constreñidos a aceptar las afirmaciones dogmáticas y la evidencia de los místicos, o bien admitir que sólo hay casos particulares de verdad, por ejemplo, solamente la suma de las verdades particulares en una época determinada. Es basar todas nuestras especulaciones sobre un pantano de relativismo. Que la verdad, única e invariable, existe, es una premisa para toda ciencia y toda filosofía. ¿Pero no será posible que la única verdad esté en la ley y la estructura del universo, en tanto podamos conocerlas, y que todas las demás verdades sean analogías derivadas de ciertos aspectos de orden físico? La justicia, según esta concepción, sería una analogía de las cantidades iguales; la belleza, una analogía del equilibrio y la simetría; la bondad, el desarrollo perfecto. Podremos afirmar una vez, con los pitagóricos, que la naturaleza de todas las cosas es el número. Esto daría el valor supremo a la razón, que es la facultad por medio de la

cual descubrimos las leyes del universo y tratamos de relacionarlas con cierta concepción general de su organización. Semejante facultad, podemos agregar, es suficientemente adecuada para ocuparse de nuestra moral.

El origen de la conciencia y del conocimiento del bien y del mal, pueden ser explicados en los términos de la psicología individual. Lo que no cabe en el sentido subjetivo de lo bueno y lo malo –ciertos aspectos más amplios de la justicia social, por ejemplo– es invariablemente una proyección de ese sentido subjetivo en el cuerpo análogo de la comunidad. Creo que hemos adquirido, en el curso de nuestra historia humana, ciertos sentimientos de simpatía y mutualidad que nos obligan a subordinar nuestros impulsos puramente egoístas al bien general. Tales sentimientos suelen ser más evidentes en algunas comunidades simples, no civilizadas y más falseados y reprimidos en las civilizaciones altamente complicadas.

En cuanto a nuestro conocimiento del mundo exterior, en tanto podemos estar seguros de la objetividad de tal conocimiento, observo que el mismo revela cierta armonía estructural en el universo, que es de la más grande significación y que podemos, si hemos de hacer uso del símbolo, identificar con Dios. No podemos, sin embargo, y probablemente no lo podremos nunca, conocer el sistema del universo en su totalidad y en sus más lejanas ramificaciones. Debemos confesar nuestra ignorancia y la limitación de nuestras facultades humanas. Pero el grado de

nuestro conocimiento del universo es la garantía de nuestra libertad de acción. Sólo podemos actuar libremente en un medio familiar.

Nos sentimos tentados a identificar nuestras emociones estéticas con nuestra conciencia de la armonía estructural del universo, pero un examen más detenido de las creaciones estéticas de la humanidad, nos demuestra que la forma de esas creaciones tiende a apartarse en cierto grado de los moldes estructurales que provienen del proceso físico. La emoción que experimentamos cuando percibimos la forma de un cristal o la de un sistema solar, no es la misma emoción que nos embarga cuando leemos la poesía de Shakespeare o cuando escuchamos la música de Beethoven. Este último tipo de emoción es más bien el vértigo que sentimos al atrevernos a abandonar los moldes inherentes al universo. El arte es así una aventura hacia lo desconocido, y es esencialmente subjetivo. Esto no siempre ha sido comprendido y ha surgido la confusión entre las limitaciones de la armonía universal (la “belleza”, de la filosofía clásica) y la creación de nuevas formas de la realidad (que es el arte propiamente dicho).

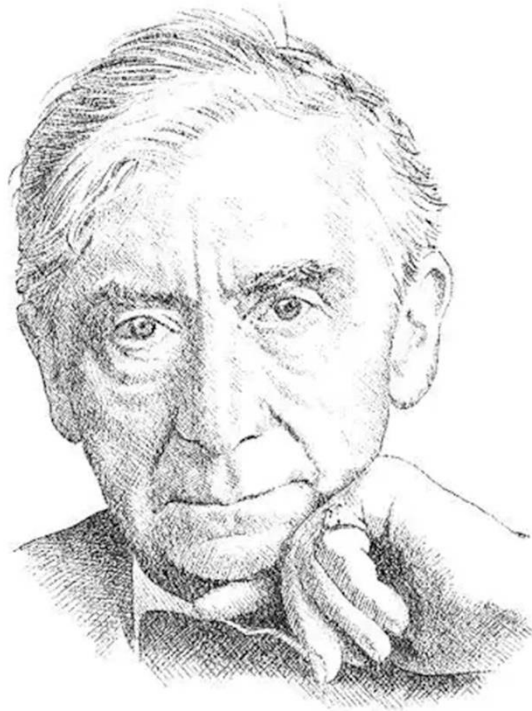
Kierkegaard observa que tendemos a experimentar el universo, bien éticamente, bien estéticamente; y supone que esos sentimientos mutuamente excluyentes, sólo pueden conciliarse en esa síntesis que es la religión. Pero me parece que esto significa imponer al espíritu humano una tensión absolutamente innecesaria. Lo ético y lo estético son

sólo dos aspectos de una misma realidad; dos métodos para establecer una relación con la realidad. El tercer método de Kierkegaard existe ciertamente, pero implica un grado tan intenso de subjetividad, que solamente puede ser cultivado por una minoría de místicos.

Desde cualquier ángulo que la encaucemos, la vida es así una aventura individual. Integramos el mundo y somos su instrumento más sensitivo. Estamos sometidos directamente a millares de sensaciones: unas placenteras, otras penosas. Nuestra naturaleza nos lleva a buscar lo placentero, y aunque pronto descubrimos que el camino de la menor resistencia no es necesariamente o finalmente el camino hacia el mayor placer, tratamos de ordenar nuestra vida de tal modo que contenga la máxima intensidad de placer. Llegamos a ser buenos conocedores de una variedad de placeres, expertos en la integración de las sensaciones y desarrollamos gradualmente una jerarquía de los valores, que constituye nuestra cultura. Si esa jerarquía está bien construida, nuestra cultura sobrevive; si es demasiado mezquina o demasiado perjudicial para nuestra salud, la cultura perece.

Las catástrofes naturales –hambre, epidemias, inundaciones, tempestades– inspiraban terror, antes que los hombres pudieron explicarlas racionalmente. La lucha por el alimento inspiraba rivalidades y odios. El hombre que había logrado triunfar contra sus rivales era el jefe y no sólo sacaba partido de su propia fuerza, sino también del terror a la

muerte que estaba latente entre sus semejantes. La ambición de poder y el temor a la muerte son los pecados originales. Ellos solos bastan para explicar la represión de los instintos naturales y la creación de esas fantasías tétricas de las cuales procede toda la melancolía del mundo.



HERBERT READ: FILÓSOFO, POETA, CRÍTICO DE ARTE... Y ANARQUISTA

Nelson Méndez

Herbert Read nació en una familia de granjeros de Kirbymoorside, pueblo de la zona rural de Yorkshire, el 9 de diciembre de 1893. Fue el mayor de 3 hermanos, que

pierden a su padre en 1904, tras lo cual Herbert es enviado a Crossley's School, escuela para huérfanos en Halifax. A los 16 años trabajó como empleado bancario en la cercana Leeds, a cuya Universidad ingresa como estudiante de Economía en 1912. Por esos tiempos ya expresa un ávido interés por la lectura, el socialismo, el arte y la poesía, incluso publicando sus primeros versos. En 1915 forma filas con el ejército británico que se bate en Francia y Bélgica durante la 1ª Guerra Mundial, donde muere uno de sus hermanos. Alcanza el grado de Capitán y su desempeño le hace merecedor de la Military Cross y la Distinguished Service Order. En 1919 contrae matrimonio con Evelyn Ross e ingresa al Civil Service (administración pública del Reino) como empleado del Tesoro. Ese año se edita su primer libro, *Naked Warriors*, una colección de poesías que expone su íntima vivencia de la ordalía bélica.

Read, en 1922 va a laborar en el Victoria and Albert Museum, donde se especializa en curaduría de vitrales y cerámica, adquiere reputación gracias a sus primeros trabajos como experto en arte y trabaja a tiempo completo hasta 1931. Por entonces, sus escritos sobre tópicos literarios y artísticos le van ganando nombradía en el medio cultural londinense, consolidada tras la publicación de obras como *Reason and Romanticism* –el primero de sus textos de crítica literaria– y *The Meaning of the Art*, libro fundamental en la exposición de sus concepciones estéticas. Recibe un Doctorado Honorario de su Alma Mater en 1932, además de

cumplir funciones como docente de Bellas Artes en las Universidades de Edimburgo (1931-33), Liverpool (1935-36) y Londres (1940-42). Aparte de los compromisos académicos, Read se ocupa en la década de 1930 con múltiples actividades: de 1933 a 1939 es Editor del *Burlington Magazine*, publicación de primera línea en la escena cultural inglesa; publica su única novela: *The Green Child*, relato alegórico y fantástico de excelente factura; tiene hondos vínculos con los nuevos talentos del arte británico, entre los que destacan Henry Moore, Ben Nicholson y Barbara Hepworth; promueve el contacto con las tendencias plásticas de avanzada, por ejemplo a través de la organización de la Exhibición Surrealista de Londres en 1936; así mismo continúa con su producción escrita como crítico, como poeta y publica ensayos filosófico-políticos de corte decididamente anarquista, faceta polémica que parece haber sido decisiva en el veto en 1939 a su designación como Director del primer museo de arte moderno en Gran Bretaña. En 1936 se divorcia para casarse con Margaret Ludwig. De sus dos matrimonios hay 5 hijos, incluyendo al conocido novelista Piers Paul Read, quien ideológicamente resultará lejano a las audacias libertarias de su padre.

En las décadas siguientes, fue un participante de primera línea en el panorama cultural ya no sólo inglés sino internacional. En 1943 se edita su *Education through Art*, tal vez su obra más influyente si consideramos las traducciones, reediciones y citas que de ella se han hecho. Por lo demás,

su pluma siguió siendo muy prolífica, diversa en temas y estimada por los lectores anglosajones, de tal manera que a mediados de siglo se le consideraba a la par de T.S. Elliot y George Orwell. En 1947, junto con Roland Penrose funda el Instituto de Artes Contemporáneas de Londres, de señalada importancia en la evolución artística británica. En 1953, en reconocimiento oficial a su destacada trayectoria, recibe de manos de la Reina el título de “Sir”; tal hecho le trajo agrias polémicas con los medios anarquistas y radicales donde se le había tenido en tanta estima, aún cuando se ha señalado repetidamente que en esa decisión fueron determinantes las presiones de su esposa y otros familiares. Entre 1953 y 1954 va a los Estados Unidos, invitado como Lecturer a la Universidad de Harvard y a la Galería Nacional de Arte en Washington. Al retornar a su país, vive en Stonegrave, cerca de su pueblo natal, y desde allí (o a través de algunos viajes, que incluso lo trajeron a América Latina) mantiene presencia destacada en el mundo cultural, hasta fallecer de un ataque cardíaco en su residencia el 12 de junio de 1968, a los 74 años de edad. Según “The Anarchist Encyclopedia”, la obra que dejó es de unos 1.150 títulos, entre los cuales 80 tienen una dimensión al menos monográfica, distribuyéndose estos según el tema en: 26 trabajos sobre arte o artistas; 14 de crítica literaria; 13 compilaciones de poesía propia; 10 obras de política, principalmente sobre anarquismo; 7 textos de prosa y biografía; 5 referidos a educación; y 5 ensayos autobiográficos. Lo principal de ese acervo sigue conservando su vigencia a través de los años, prueba de lo

cual son las reimpresiones o nuevas ediciones de obras de Read en diversos idiomas, el sostenido interés en investigar sobre sus trabajos y/o inspirándose en sus propuestas, y la realización de eventos como la “Herbert Read Conference”, celebrada en la galería Tate Britain de Londres en junio de 2004.

El Read anarquista comenzó a germinar en juveniles lecturas de Proudhon, Tolstoi y Kropotkin, pero principalmente al contacto con la fértil tradición libertaria inglesa que encontró en *Noticias de Ninguna Parte* de William Morris (1834-1896), *El Alma del hombre bajo el Socialismo* de Oscar Wilde (1854-1900), y en especial el poco recordado *Non Governmental Society* de Edward Carpenter (1844-1929). Estos autores le hicieron conocer agudas críticas al torvo capitalismo de su tiempo unidas a propuestas para un socialismo de escala humana, que calaron en su mentalidad sensible, individualista y de origen rural. Sin embargo, el deslumbrante fogonazo de la Revolución Rusa hará que, como tantos otros, deje en suspenso su ruta hacia el anarquismo durante la década de 1920. Ello se percibe en sus escritos de entonces, a pesar de lo cual supo evitar perderse en los andurriales del realismo socialista que empezaba a imponerse como brújula intelectual para la izquierda ilustrada.

A contramarcha de la tónica en la escena cultural inglesa de entonces, Herbert Read retoma su rumbo dentro del ideal libertario en hitos que se evidencian en algunos de sus

textos: *Art and Society* en 1937; los ensayos *Poesía y Anarquismo* [1938] y *La Filosofía del Anarquismo* [1940]; el imprescindible *Al Diablo con la Cultura* [1941]; y el ya mencionado *Education through Art* de 1943. Luego perseveraría en la producción de trabajos importantes para el desarrollo y la actualización de la filosofía del anarquismo (entre otros: *The Politics of the Unpolitical* [1953], *The Redemption of the Robot: My Encounter with Education Through Art* [1966], *Arte y Alienación: el Rol del Artista en la Sociedad* [1967], y la colección de ensayos: *Anarquía y Orden*, cuya primera edición fue en 1945, agregándose otros textos en 1954), precisamente en el momento en que más alto se proclamaba la pretendida supremacía del marxismo como única teoría posible para la revolución socialista.

Si bien la filiación ácrata de Read se expresó primordialmente a través de la elaboración teórica, a partir de la década de 1930 mantuvo cercana relación con grupos y activistas libertarios, fuese como orador y conferencista o colaborando repetida y desinteresadamente con publicaciones periódicas e iniciativas editoriales anarquistas en muchos lugares, como por ejemplo el grupo editor de la histórica *Freedom* de Londres, o con los exiliados ibéricos en México y su *Tierra y Libertad*. Esos contactos temporalmente se enfriaron un tanto a raíz del incidente del título nobiliario, mas nunca cesaron, pues salvo ese caso el itinerario vital de Herbert Read siempre fue consecuente con sus ideas, lo que por ejemplo lo llevó a ser entre 1944 y 1949 animador del

Freedom Defence Committee, donde junto a gente como B. Russell, G. Orwell, G. Woodcock, H. Moore y B. Britten impulsa una iniciativa de solidaridad con los perseguidos por cualquier clase de totalitarismo, incluyendo a anarquistas y otras víctimas del estalinismo entonces dominante en Europa del Este. Los postillones de Moscú no podían dejar sin castigo tan intolerable expresión cismática, de manera que empezaron a rodar la canallesca imputación de presentar al FDC como obediente secuaz del imperialismo yanqui y su espionaje. Lo absurdo es que tal calumnia aún encuentre hoy quien la sostenga y propague, en versiones algo más sibilinas o sinuosas, como es el caso de la revista chilena *Punto Final*.

Extraído de Portal Libertario Oaca

<https://www.portaloaca.com/historia/biografias/herbert-read-filosofo-poeta-critico-de-arte-y-anarquista/>