

FLOR DE TRASLACIONES

*ENSAYOS
DE TIEMPO DE ANGUSTIA*

VERTIDOS DEL INGLÉS POR
ALBERTO REMBAO

Editorial "La Aurora"
Corrientes 728 - Buenos Aires

Casa Unida de Publicaciones
Apartado 97 bis - México, D. F.

BOSTON UNIVERSITY
COLLEGE OF LIBERAL ARTS
LIBRARY

Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723

TRASLACIONES

Gift of
Dr. Edgar Sheffield Brightman
a friend of the Library
May 9, 1947

IMPRESO EN ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINE

BL
25
F47

EN LUGAR DEL PRÓLOGO

LOS ensayos que siguen son de tiempo de angustia, escritos en inglés, y en valle de sombra de muerte, durante el periodo de la extinción de las luces de la cultura universal... Exprimen, por tanto, ideación no ya alquitarada, sino que primordialmente tórrida, como flama proveniente de la hoguera... Su contenido ha aguantado el embate de la crisis... Hay aquí artículos que resultaron proféticos; y otros que valen ahora como ayer, que parecen escritos el día de hoy, que se podrían pergeñar mañana... Todos ellos aparecieron en LA NUEVA DEMOCRACIA, traducidos por la misma mano...

El mérito de la colección se da por supuesto, si tan sólo por la prestancia indiscutible de los autores que los subscriben, representativos todos ellos del pensamiento democrático liberal que en los Estados Unidos de América batalla impertérrito por ajustar las direcciones de la vida humana a las pautas rectilíneas del espíritu del Cristo de los Evangelios —es como decir, por implantar en nuestro mundo esa filosofía de motivos y actitudes que se informa y se condensa en las enseñanzas y el ejemplo, en la vida y en la presencia del Hombre-Dios de la Historia, es a saber, el Dios-Hombre de la revelación transhistórica.

Al trasladar se ha seguido el canon que le da lugar primero a la esencia, aun cuando sea para perjuicio de la forma, aunque "suene mal", provisto que se entienda, y que diga la versión

lo mismo que el original. En todo caso, el fin de la traducción es transportar el pensamiento, dejando en segundo plano la tarea de la limpieza estilística. Sin embargo, la limpieza ésta de lo vertido depende de la limpieza de la fuente, caeteris paribus. Se supone de antemano que el traductor domina la lengua del original lo suficiente para aprehender significados y matices. Toda pieza bien escrita y lógicamente estructurada se traslada bien, si hay trasladador. En lo que toca a estas páginas, se tiene la buena suerte de que todos los autores que las llenan son estilistas, señores de la pluma, que escriben en universal. De donde que la traducción fluya diáfana y pura, pese a la pobreza del traductor...

ALBERTO REMBAO.

LA MISIÓN PROFÉTICA DEL CRISTIANISMO

Juan A. Mackay

LA FUNCIÓN PARTICULAR de la Iglesia Cristiana por lo que al orden mundial toca —esto es, a una sociedad ordenada de naciones— deriva de su función general por lo que atañe a la humanidad entera. La Iglesia —y, por ello, las iglesias— existe en este mundo para dar testimonio y fe, por medio del dicho y del hecho, del carácter de Dios, y de su fin redentor para con la humanidad —que es lo que comúnmente se llama el Evangelio—; y para dar asimismo testimonio y fe de los recursos sobrenaturales de vida que le son asequibles al hombre; y para dar fe del gobierno moral de Dios en la historia. El cumplimiento de esta función le impone, por tanto, a esa Iglesia una tarea triple.

En primer lugar, la tarea de crear de nuevo a los hombres: a saber, la faena regeneradora que consiste en rehacer a los hombres y la naturaleza humana por medio del poder de Dios y de acuerdo con la pauta suprema de vida humana que se tiene en Jesucristo. Es decir, que la labor principal de la Iglesia consiste en hacer almas, o sea hombres nuevos en Cristo, más bien que en forjar civilizaciones. La medida última del éxito espiritual de la Iglesia se tiene, por tanto, en la realización de la *cristinidad*.¹ La Iglesia de esta suerte es aya más bien que arquitecto de la civilización. La civilización, al igual que la Iglesia, existe primordialmente para las almas.

En segundo lugar, la tarea de socializar a los hombres: a saber, la empresa comunal que consiste en instruir a los hom-

1. El original inglés dice *Christlikeness*, manera de condición de lo que se asemeja a Cristo.

bres acerca de sus relaciones con la comunidad y sus responsabilidades dentro de la compañía de la Iglesia. La Iglesia, cuando se mantiene fiel a su propia naturaleza, es de por sí la comunidad modelo. En cuanto tal, será el gran centro de educación donde se aprenda la forma de conducta responsable buena para comportarse en sociedad.

En tercer lugar, la tarea de iluminar a los hombres: a saber, la tarea profética que consiste en esclarecer, con la luz de Dios, el problema del hombre y la humana sociedad. La Iglesia tiene que cumplir con esta tarea de tal modo que los hombres lleguen a comprenderse entre sí y a comprender a Dios; de tal modo que la luz divina los conduzca a ordenar la vida, en sus aspectos individuales, sociales y políticos, de acuerdo con los fines de Dios.

Se tiene que admitir que a la presente son personalidades cristianas lo que más necesitan, tanto el mundo como el orden mundial; y también que no hay educación para la vida en sociedad que sea comparable a la que se imparte, o se debiera impartir, en la comunidad cristiana. Ello no obstante, a la hora de versar sobre el problema del orden político, ya sea nacional o ya internacional, aun como a la presente, lo que se debe recalcar es la función profética de la Iglesia. Por tanto, voy a hacer por bosquejar, de manera tan sintética como breve, el papel profético de la Iglesia en relación con el orden mundial considerado como proyecto político. Al hacerlo, expondré y aplicaré algunas de las verdades fundamentales de la religión cristiana que tienen sentido directo ante el problema o cuestión del orden mundial.

La afirmación central del cristianismo que es menester proclamar con igual fuerza en los andurriales de la vida, y en los centros de la cultura secular y en los altos sitios del poder político es ésta: que a Dios le importa y le incumbe (lo que pasa).² Afirmación semejante es nada menos que la médula

2. *God cares*, en el original inglés.

y el meollo de la religión cristiana, y forma en efecto el mensaje fundamental de la Iglesia Cristiana. Hay más: que del comprendimiento de esta verdad se derivan ciertas consecuencias importantes ante la vida de la especie humana, a saber:

Primera. Ese Dios a quien le importa o incumbe lo que pasa es Dios intensamente personal, definido en la Biblia en términos de personas. En el Libro se nos dice que Dios es "el Creador de los términos de la tierra", y que "sus fines están fuera de nuestro alcance"; pero así y todo en la descripción resulta ser el Dios de tres individuos oscuros por todo lo demás, Abraham, Isaac y Jacob, cuyas vidas él asió para moldearlas y tejerlas en la textura de un fin mundial, convirtiéndolos en fundadores de la nación más importante de la historia.

De este modo, por virtud de que Dios es personal y pro-penso a las personas, los derechos humanos tienen su fuente en la personalidad divina. Por cuanto Dios es personal y se manifestó en una persona, el cristianismo, que toma en serio la cuestión de la personalidad divina, tiene de necesidad, al momento de contemplar el orden político, que tomar en serio la cuestión de la personalidad humana. Mientras tanto que la personalidad sea última y absoluta, habrá esperanza para las personas y para la humanidad. Por tanto, les será posible a los arquitectos del orden mundial que tomen en serio la personalidad, ser en sentido concreto nada menos que "colaboradores con Dios".

De aquí que la labor del estadista adquiera nuevo sentido y nuevas esperanzas y dignidad. En hecho de verdad, no hay cosa que más inspire y serene la elaboración de planes políticos como el darse cuenta constante de la presencia de un Dios que es a la par que "Dios de toda la tierra", Dios de personas que siendo universal, sin embargo particulariza. La conciencia penetrante, el darse cuenta profunda, de tal Dios es lo que más se habrá de necesitar en las próximas negociaciones internacionales.

El hecho gobernante de la Historia: que Dios quiere compañía

Segunda. De acuerdo con las Escrituras cristianas, el deseo especial de Dios es de crear una comunidad de personas, un nuevo orden de vida, una compañía de corte mundial con Jesucristo, que es la personalidad suprema de la historia, de centro. Dios quiere compañía. He aquí el hecho gobernante de la historia del mundo. La meta de la existencia humana se tiene en un orden de vida en que priven y reinen relaciones armónicas entre las personas, esto es, entre Dios y el hombre, y entre hombre y hombre. Esto vale por decir que el sentido último de la vida, y por ello el sentido último de la historia, no se puede expresar ni en términos de poder, ni en términos de sabiduría, sino que solamente en términos de amor, porque el amor es la entraña de la compañía. Por donde que, siendo cierto lo anterior, a un orden mundial con pretensiones de estabilidad no le bastará meramente con cimientos de una cultura común, ni con cimientos de fuerza. Se tendrá que basar el tal, más bien, en una relación entre individuos y grupos: relación en que se haga efectiva y potente la realidad de la compañía responsabilizada en amor.

Huelga decir que en el nuevo orden político habrán de tener plaza, y vaya que importante, los eruditos custodios de la sabiduría y los soldados custodios de la justicia. Pero la obra de los unos y los otros resultará estéril, y vana su autoridad, menos que el orden donde tienen plaza no incluya también en su seno un grupo fundamental de individuos de los que tienen su principal afinidad con los santos. Esto es igual a decir que el requisito esencialísimo de un orden mundial verdadero consiste en una actitud religiosa que se exprese en amor de Dios y amor del prójimo.

Ninguna institución, política o social, es de confundirse con el Reino de Dios

Ahora, ante las realidades concretas de un orden político de corte mundial, esta afirmación fundamental de la Iglesia Cristiana les es a los estadistas manera de dirección iluminada. La Iglesia nunca debe confundir, ni permitir que los demás confundan, expresión alguna de vida política o social, con el Reino de Dios. Ni tampoco deberá la Iglesia apadrinar plan alguno de orden político; deberá, en cambio, dejar tarea semejante en manos de legos que se hayan instruído especialmente para el efecto. Empero, deber de la Iglesia será crear, formar y nutrir el mayor número posible de legos de esa especie dentro de su compañía. Será deber suyo traer a la consideración de los artífices y administradores del orden mundial aquellas verdades que sean de tomarse en cuenta en la proyectación de una sociedad internacional. Ítem más, será deber constante de esa Iglesia hacerla de crítico honrado y fiel de todos los proyectos políticos y de todas las actividades que tengan que ver con los derechos fundamentales y con el bienestar de los humanos.

El interés que Dios muestra por la vida humana tiene una relación concreta en las áreas de vida y pensamiento que siguen:

1. *El estado legal³ de las personas y los pueblos en el orden mundial*

Según se ha asentado arriba, Dios quiere a las personas, a todas las personas. Pues bien, los filósofos de la política, los estadistas y los gobernantes deben reflejar semejante cariño. La verdad cristiana de la igualdad esencial de los hombres todos ante Dios tiene una raíz doble. Los hombres todos fueron

3. *Status.*

hechos de una misma sangre; y por una sangre, a saber, la de Jesucristo, fueron todos ellos redimidos. Los prejuicios y las incapacidades tradicionales de los seres humanos, por conceptos de sexo, clase o estado social se superan, o superarse debieran, cuando esos seres llegan a su estado nuevo de personas en la familia de Dios. Luego entonces, la Iglesia Cristiana nunca podrá sancionar cosa alguna de teoría política o práctica política que niegue la valía intrínseca, y con ella los derechos inalienables, de la personalidad humana, fuere cual fuese el grupo racial o la clase social a que el individuo en cuestión perteneciere. Entonces luego, también, toda persona ayuna de privilegios y todo pueblo sin ellos constituyen de hecho un fideicomiso particular de las personas y de los pueblos que se encuentren en sitios de poder. Las personas y los pueblos sin privilegios no se deben explotar para fines ni personales, ni colectivos, ni nacionales. Es imperativo asimismo que se tomen las medidas leales y adecuadas que el desarrollo y bienestar general de los sin privilegios demanden, con objeto de que cuanto antes queden listos para el disfrute de un estado legal completo tanto en lo político como en lo social, dentro de la sociedad internacional.

Empero, no se sigue que a todos los individuos o a todos los grupos se les conceda inmediatamente estado social completo en la sociedad mundial. Siempre serán menester la prudencia y la atención de los hermanos mayores de verdad, mientras tanto que los hermanos menores de la familia internacional crecen y desarrollan su sentido de responsabilidad. Los Estados poderosos se deben reputar hermanos mayores de las naciones débiles, y tener en cuenta el bienestar de las mismas, reputándolas fideicomiso especial. No se debe condenar a nación alguna, ni a raza alguna, a un estado permanente de inferioridad política. Sin embargo, ello no significa que no haya lugar en el orden mundial para la expresión del principio de conducción entre las personas y entre los pueblos. Los dones especiales de conducción se deben reconocer como evidencia de una vocación

de origen divino en el predio de lo político, y por tanto es de dárseles oportunidad de ejercicio. Empero, se han de tomar las medidas indicadas para restringir toda tendencia a la explotación egoísta de parte de los depositarios de poderes políticos especiales.

2. *El estado legal de los principios morales en el orden mundial*

Dios es gobernador moral de la especie humana y señor de la historia. Su gobierno moral se distingue por dos principios fundamentales que constituyen la carta o constitución moral del Universo. Los dos principios son: 1, el principio de justeza; 2, el principio de misericordia. Toda bondad, ya sea divina, o ya sea humana, es una expresión activa de justeza y misericordia.

Justeza significa en lo esencial relaciones justas: entre Dios y el hombre, y entre hombre y hombre

La justeza de Dios se exprime en la Biblia con el símil de los montes altos. Es una cordillera que constituye la línea de demarcación o la frontera de este lado de la cual debe el hombre vivir su vida, si es que quiere vivir a la creadora, y en recipiente de las bendiciones divinas. Vale decir así que la vida verdadera es la vida limitada, la que se vive de fronteras de Dios adentro, a saber, vida apegada a la ley.

La Iglesia Cristiana al dar fe y testimonio de Dios proclama un orden espiritual de vida que es parte integral del Universo, del mismo modo que el orden físico. Orden espiritual éste que es en instancia última expresión de la justeza de Dios: orden al que se tienen que plegar los hombres y la organización humana de la vida sobre la tierra; porque el violarlo les trae consigo a los hombres lo mismo que a las naciones el correspondiente castigo condigno e inexorable.

*Los Estatutos del Nuevo Orden deben ser trasuntos
de la Ley Moral*

Hasta donde posible fuere, el orden mundial debe incorporar la constitución y reflejar el espíritu de la justeza divina. Así, sus leyes alcanzarán a su mayor grado de verdad en la medida que sean trasuntos de la ley moral. La paz en un orden mundial verdadero se debe modelar en la paz de Dios que es dinámica y no estática. La libertad en un orden mundial verdadero debe reflejar la libertad de los hijos de Dios, que lleva aparejada consigo la obediencia a la ley. La ley, la paz y la libertad en un orden mundial verdadero se habrán de inspirar en el estado o condición que ellas tienen en el orden divino de vida.

a) Toda ley debe tomar en consideración que el interés fundamental de Dios es interés en las personas. Por tanto, la ley, y el castigo impuesto a los que la infringen, deben tener el bienestar humano en mientes, y nunca se han de mover por el odio o la venganza. La ley, para ser efectiva, debe ser, en cuanto posible fuere, expresión de la convicción y el consentimiento íntimo de los gobernados, ya que la ley desempeña su función verdadera cuando se escribe en las tablas carnales del corazón a la par que en los estatutos de la nación.

b) El símil bíblico de la paz es un río cuyas aguas han encontrado su lecho. La paz cristiana es una condición dinámica de vida que fluye de la promesa de Dios a la voluntad de Dios. La paz en el orden político nunca puede ser un estado de estancamiento o reposo. Paz semejante debe derivar de la aceptación colectiva de grandes fines, y de la promesa de hacer por alcanzarlo. La paz verdadera no será posible en una sociedad donde sólo hay represión, donde se sofoca la oposición, donde las energías vivas no encuentran modos adecuados de expresión. La paz verdadera nunca se alcanza dentro de una *Pax Romana* en que el orden se mantiene a mano armada, ni

con la *Pax Tyranna* que prohíbe toda manifestación de vida y pensamiento que sea contraria al tipo prescrito. Una paz que de manera alguna refleje la paz de Dios en el orden político no puede ser paz del Mar Muerto; tiene que ser paz del Río Jordán; no debe ser paz del sepulcro silencioso de silencio de descomposición; tiene que ser paz de paisaje rezumante de vida en palpitación.

*Tomar medidas que permitan los cambios internacionales
pacíficos*

De donde que se hayan de tomar las medidas que permitan los cambios pacíficos. Un tratado de paz entre naciones que al ajustarse pueda ser justo de toda justeza, resultará injusto en extremo con el correr del tiempo y cuando las condiciones existentes se hayan alterado. Si la paz va a ser como río en los asuntos humanos, su lecho se ha de ensanchar constantemente para que sea capaz de contener las avenidas y crecientes periódicas de las aspiraciones y las energías de los hombres.

c) La libertad que la Iglesia sostiene no es mera libertad de algo, vale decir, libertad que libra de esto o aquello; es, principalmente, libertad en algo y para algo. Con efecto, sólo los cautivos de Dios son libres de verdad. La conciencia es libre sólo cuando tiene a Dios de amo y señor.

La libertad en un orden mundial de verdad tiene que ser libertad responsable esto es, libertad basada en una gran lealtad que engendra responsabilidad y no mera licencia ni actividad libertina. Así como la paz envuelve movimiento ordenado, de igual suerte la libertad envuelve compulsión, o sea el sentido de estar uno obligado a desempeñar una función responsable.

Políticamente hablando, el hombre es libre de verdad sólo cuando acepta su sitio en la sociedad y cumple con sus obligaciones de hombre y ciudadano. Pero la sociedad le debe otorgar la libertad de pensar y de expresarse por lo que toca a todas

las cuestiones absolutas; y libertad de adorar a Dios según su conciencia le dicte.

El segundo principio grande del gobierno moral del mundo por Dios es el principio de misericordia

En la imaginaria de la Biblia a la misericordia se le describe como lluvia que descende de los montes eternos y que torna las laderas estériles y los yermos del desierto en jardines fragantes de verdura. La misericordia es el perdón por la violación de la justeza, a base de penitencia. Sus símbolos en el cristianismo son las manos perdonadoras del padre del hijo pródigo y la cruz de Jesucristo. La misericordia y el amor perdonador constituyen la realidad última de la religión cristiana. Lo que es más, a Dios se le podría definir como "la Potencia fuera de nosotros que tiende a la misericordia". En tal caso, el orden político debe tener sitio para la misericordia.

El hecho de que un grupo social dado o una nación dada haya violado los principios de la justeza, y les haya hecho grandes males a terceros, y haya destruído la vida ordenada, no será razón de que el castigo que se le imponga sea de tal especie que condene al castigado para siempre a una cierta suerte prescrita. Castigo tiene que haber; pero venganza nunca. No se debe permitir que la desesperación elimine para siempre la esperanza del horizonte de pueblo alguno. Bajo condiciones dadas, se debe mantener abierta la posibilidad de un nuevo comenzar y de otra primavera. Pero en ningún caso y de ninguna manera se ha de permitir que el odio se establezca como principio en las relaciones humanas.

Ello no obstante, la misericordia no se ha de convertir en mero sentimentalismo. Por el contrario, ha de ser como la misericordia de Dios que se manifiesta cuando se hace necesaria de toda necesidad, o cuando se la busca con ahínco. La misericordia se ha de mostrar, igualmente, de modo que contribuya a que los recipientes asuman una actitud mejor ante la vida y

el prójimo. No es bueno que los recipientes se sientan tales y objeto de caridad; hay que tratarlos con bondad, ya que quienes lo traten así son a su vez gentes que viven por misericordia de Dios y que en algún día de los por venir quizás puedan también verse objeto de igual misericordia.

3. El estado legal del poder físico en el orden mundial

El gobierno moral de Dios en un mundo pecaminoso se basa en última instancia en el poder, y aun en el poder físico. Cuando la ley moral es violada, las consecuencias físicas solas pueden ser devastadoras. Cuando la misericordia es desdeñada y rechazada como principio constituyente en los asuntos humanos, el juicio (condenatorio) surge de por sí y la vida retrocede al barbarismo primitivo.

Cuando la ley moral esencial es violada en la vida y en las relaciones de los grupos humanos, la consecuencia es o bien de anarquía moral o bien de anarquía política, o si no se manifiesta en la crueldad sadística de los gobernadores. Por tanto, Dios les ha delegado a las autoridades legítimamente constituidas el derecho de reprimir el mal, de mantener el orden y de hacer justicia. Por este capítulo, la Iglesia debe proclamar con toda claridad que el Estado tiene la función, como principio de orden, de reprimir el mal y de hacer justicia, no ya por causa propia sino que por causa de los gobernados y del bienestar general de la población. En el ejercicio de esta función, el Estado tiene el derecho, y en ciertos casos la obligación, de hacer la guerra. Es deber de la Iglesia exponer con toda claridad que el Estado tiene ese derecho y esa obligación. De igual suerte, empero, será deber de la Iglesia convencerse a plenitud de que la causa por la cual el Estado hace la guerra es una causa justa, y de que se hace no como expresión de odio ni de motivos imperialistas, sino que como medida de policía rigurosa y necesaria demandada por los intereses de la justicia y el bienestar de los humanos.

UNA FE DEL TAMAÑO DE LA CRISIS

(A Faith for History's Greatest Crisis)

Reinhold Niebuhr

ESTA CRISIS que ahora nos agobia es la tercera de su especie que se ha registrado en la historia de Occidente. La primera ocurre con la caída del Imperio Romano; la segunda, con la decadencia del feudalismo y la aparición y ascenso de la sociedad democrático-burguesa. De modo que si se examina, aunque sea a la ligera, lo ocurrido durante las dos primeras, quizás se nos ilumine la situación de la tercera.

El Imperio Romano se desplomó después de que el cristianismo se había instituido como religión oficial del Imperio; pero el cristianismo perdió un tanto de profundidad en el proceso de su domesticación a dicho imperio. El prestigio de Roma había sido tan grande, y la *Pax Romana* había devenido, en forma tanta, una de las "verdades eternas", que la humanidad de aquellos días se sintió en garras de la desesperación, al contemplar que sistema tan grande de "derecho y orden" se desmoronaba ante sus propios ojos. Lo que es más, llegó a creer que el cristianismo había perdido su sentido, porque daba por supuesto, esa humanidad, que la verdad cristiana se había justificado y comprobado al detener la decadencia de la civilización romana; y que ahora esa verdad perdía su validez al mostrarse incapaz de arrestar en último trance esa ruina.

Sentido semejante de desesperación y confusión lleva a Agustín, filósofo cumbre de la historia cristiana, a escribir *La ciudad de Dios*, que resultó obra importantísima de nuestro expediente espiritual. En este libro se sostiene la tesis de que la ruina de Roma no es el fin de todas las cosas; y de que,

ciertamente, esta ruina no debe ser motivo de desesperación. Por lo contrario, afirma el libro que la religión cristiana contiene una interpretación de la vida y de la historia capaz de prever y descontar por anticipado las catástrofes periódicas de la historia. Todo imperio, toda "ciudad de este mundo", declara, tiene que desintegrarse en final de cuentas, porque "su paz se basa en contienda". Lo que vale por decir que toda paz social que se alcanza en una civilización cualquiera se funda y apoya en un equilibrio precario de fuerzas sociales. Equilibrio éste que puede degenerar y convertirse en anarquía, si no contiene en sí un núcleo fuerte de organización. Lo que es más: el equilibrio puede degenerar también en tiranía, caso de que el núcleo de organización destruya la vitalidad de las partes.

La nueva sociedad medieval se había estructurado, en conjunto, a base de supuestos cristianos de los definidos por Agustín. Pero, como la civilización medieval integró y organizó a la larga las inmensas vitalidades políticas y étnicas de Europa, y como logró establecer la paz social y el equilibrio del siglo trece, que se dice "de oro", fué capaz también de combinar sutilmente la complacencia de una sociedad estable con las ideas cumbre de Agustín. Por tanto, se perdió la concepción agustiniana de que todos los logros históricos son provisionales. El cristianismo medieval se enderezó así a definir las relaciones sociales características de una sociedad agrario-feudal como si fueran absolutas y finales. El error invariable de todas las culturas consiste en que tienden a olvidarse del carácter relativo de la justicia social y de la paz social que se pueden alcanzar en una civilización dada. Igualmente, la ilusión capital de todas las culturas históricas consiste en que equivocan la estabilidad precaria de su civilización por la paz final. Siempre se olvidan del consejo envuelto en la frase consabida: *Cave ne cadas*.

En el momento preciso en que les daba a sus arreglos categoría de últimos y finales, la sociedad medieval demostró su incapacidad de absorber un nuevo factor a su vida y a su

derecho, esto es, el factor del comercio en expansión. El comerciante se vió excluído de la organización política y económica de la sociedad feudal. Por una serie de procesos evolucionarios y revolucionarios—inclusión hecha de la revolución de Cromwell en Inglaterra, y de la revolución francesa, y de la revolución americana del Norte— los comerciantes establecieron al fin una sociedad nueva, capitalista en la forma económica y, hablando con amplitud de criterio, democrática en la política.

Me tengo que resultar vano tratar de resolver los problemas contemporáneos con sólo aconsejar un regreso liso y llano a la "síntesis medieval" y a la unidad medieval de cultura y civilización. No seré yo quien niegue que esa síntesis fué concebida con mayor profundidad que algunas de las alternativas modernas. Pero el hecho es que no pudo incorporarse el nuevo factor del comercio mundial, y de las naciones recién nacidas y de las clases comerciantes que entonces surgían, al seno de sus equilibrios políticos y económicos. Los factores nuevos mencionados destruyeron la estabilidad de la síntesis. Y una razón, al menos, de que no pudiera ajustarse a lo nuevo fué que una cultura religiosa, que idealmente debiera haber trascendido las perspectivas particulares del feudalismo, les confirió de hecho santidad religiosa, que significa absoluta, a las formas relativas de justicia y de injusticia que caracterizaban a una sociedad agraria de terratenientes y siervos. En consecuencia, los burgueses que se rebelaron contra la sociedad feudal lo hicieron expresándose en términos o bien de una cultura secular o bien de una cultura protestante.

La civilización que hemos defendido contra el ataque de un barbarismo sintético (aun a conciencia del hecho de que fueron sólo debilidades internas las que hicieron posible el ataque y las que casi le permitieron triunfar de nosotros), se ha desarrollado principalmente bajo la égida de las clases burguesas. Esa civilización ha ido desplazando el feudalismo, desde el siglo catorce. Alcanzó a su mayor altura en el siglo dieci-

nueve y en los principios del veinte. Y se ve hoy día, en nuestra propia generación, en medio de una de las crisis más hondas de la historia mundial.

Toda gran crisis en la historia del mundo representa un vuelco tanto en el cuerpo de la civilización como en la vida de la cultura. Es que, a más de política y económica, una crisis grande es espiritual. Los dos aspectos de la vida pueden distinguirse, aunque la distinción sea un poco arbitraria, con las palabras "civilización" y "cultura". La civilización es el cuerpo de la cultura. La cultura es el espíritu de la civilización. La civilización significa los arreglos y mecanismos políticos, económicos y sociales con que se ordena la vida de los hombres. La cultura significa las ideas y presuposiciones filosóficas, estéticas y religiosas que le dan forma a la organización política y que a la vez surgen de ella.

Idealmente una cultura adecuada no se vería comprometida en el vuelco de una civilización; porque cultura tal sería una interpretación del significado de la vida y de la historia, en la que se incluirían en calidad de inevitables los vuelcos periódicos de la civilización, tomándolos por lecciones a aprender para el logro de una civilización mejor. En la práctica esto nunca sucede así, porque toda cultura tiende a apropiarse ciertas ideas y concepciones que son los productos y las ilusiones características de su propia civilización, y a convertirlas en su sistema de "verdades eternas", y a imaginarse que sin ellas la vida perdería su sentido. De suerte que la cultura lleva así a la vida a terrenos aledaños de la falta absoluta de sentido, ya que las ideas que reputa eternas se están destruyendo durante la crisis. Lo que es más, esta confusión espiritual tiende a acentuar la crisis política y social; pues en toda gran crisis la confusión sube de punto cuando surgen los que insisten en que las ilusiones mismas que la crisis pone a prueba y destruye forman parte de las verdades eternas, que no pueden ser destruidas.

El problema en toda gran crisis histórica es por lo tanto

descubrir una filosofía de vida suficientemente profunda, capaz de trascender tanto la confusión política como la confusión moral y de dar un punto de apoyo del que se puedan corregir los errores que la ocasionaron.

Desde el punto de vista de la "civilización" más bien que del de la "cultura", la crisis actual resulta más complicada que la decadencia romana y que la ruina feudal. Como Roma, estamos sujetos al ataque externo. Pero el enemigo externo no es bárbaro "natural"; es bárbaro "sintético". Su barbarismo es resultante de la descomposición de nuestros propios problemas sin revolver todavía.

La descomposición de nuestra propia heredad se debe no tanto a la introducción de un factor nuevo en el equilibrio de la sociedad cuanto a la extensión del mismo factor que trastorna la Edad Media. Una sociedad comercial ha crecido hasta tornarse industrial; y la sociedad industrial ha hecho uso de instrumentos técnicos de comunicación y de producción cuya potencia ha ido en aumento constante. La técnica ha alterado todos los aspectos de nuestra existencia. Su extensión increíblemente rápida ha perturbado todo equilibrio social establecido. En lo internacional ha creado una comunidad mundial en potencia por medio de la interdependencia económica de las naciones y por medio de la proximidad aumentada resultante de los medios rápidos de comunicación. Pero una comunidad mundial en potencia que carece de instrumentos políticos para el gobierno de su interdependencia económica, y el arbitraje de sus diversos conflictos y mitigación de sus varias fricciones, está expuesta, de hecho, a convertirse en condición de anarquía internacional. La respuesta falsa al problema de esta anarquía se tuvo en la unificación tiránica nazista del mundo. Los instrumentos de una civilización técnica aumentaron la anarquía de nuestro mundo, hicieron que la alternativa tiránica de la anarquía redoblara la crueldad de sus métodos, a la par que aumentaron las posibilidades de éxito de las ambiciones de dominio mundial de la tiranía.

Hay más: las potencias desgobernadas de una sociedad técnica se han traducido también en la confusión de nuestra vida doméstica. Las unidades de producción industrial han aumentado en toda línea; los antiguos frenos y equilibrios de la concurrencia o bien no funcionan o bien se han atrofiado; el poderío económico se ha centralizado más y más; y la productividad fabulosa de la máquina moderna ha creado crisis y paros forzosos en lugar de seguridad y abundancia. El ensueño del siglo XVIII de una sencilla armonía automática de todas las fuerzas económicas, con sólo que se quitaran del proceso económico las coerciones políticas impertinentes, se tradujo en desengaño cruel.

No es de mi provincia ni propósito analizar las discordancias políticas y económicas de la civilización contemporánea. Deseo más bien subrayar el hecho de que la cultura moderna no tiene perspectiva con qué contemplar esta confusión y planear un mundo mejor; pues todas nuestras perspectivas culturales se ven condicionadas a su vez por la civilización que las envuelve. Si, por ejemplo, una cultura entera está sustentada por la arrogación optimista de que la extensión de la técnica contribuye inevitablemente al mejoramiento de la vida buena, cultural tal bien poco puede hacer en salvar a los hombres de la confusión y de la desesperación, si la extensión de la técnica agrava en efecto el conflicto nacional y el conflicto extranjero en un momento dado de la historia.

El hecho es que las realidades trágicas en que se ve envuelta la civilización occidental son refutaciones imponentes de nuestros credos característicos. Es en particular significativo que millones de seres racionales e "idealistas" rehusaron tomar en serio los peligros monstruosos del totalitarismo porque, de acuerdo con su interpretación de la historia, ningún gran peligro puede surgir en un período maduro de la civilización. Los monstruos pertenecían por definición a los albores de la historia humana. Y se suponía que una civilización altamente desarrollada hubiera domesticado ya todas las bestias de ra-

piña. Y aun cuando el monstruo pareciese real, se diría que se trataba sólo de una bestia de rapiña con hambre. Una vez alimentada se apaciguaría. De ahí que estas buenas gentes sugirieran nuevos acuerdos comerciales con el monstruo. La manía y la furia del monstruo se interpretaban meramente como el hambre de una nación indigente. O quizás que con un poco de territorio se le satisficiera el apetito. Así fué que se sacrificó a Checoeslovaquia con la idea de implantar "la paz en nuestro tiempo". Cuando todos estos ardides fracasaron, hablamos de una "reversión al barbarismo"; lo que significa que nos imaginábamos el mal en la historia sólo como un retorno a un pasado primitivo. No podíamos imaginarnos que una civilización madura pudiese producir en su decadencia, no ya los males de la naturaleza ni los de la sociedad primitiva, pero los terribles de la madurez, que quizás sean exclusivos de ella. No comprendíamos la diferencia entre la naturaleza y la historia. En la naturaleza, las bestias de rapiña se echan a dormir cuando se han hartado. En la historia humana, no hay hambre que quede nunca perfectamente satisfecha, pues que aumenta con lo que se le da de comer. Así como los deseos del hombre son infinitos, así también lo son las posibilidades de bien y de mal en la historia. Pero las posibilidades de mal van al mismo paso que las posibilidades de bien. Los equilibrios delicados de la mente madura se ven expuestos con más facilidad a la demencia que los sencillos procesos psíquicos del niño; y una sociedad técnica y compleja puede caer en una confusión más crasa que una de economía agraria y sencilla.

La inclinación persistente de la cultura moderna de descontar los males monstruosos que tenemos por enfrente y de interpretarlos como reversiones a la naturaleza o a un pasado primitivo, revela una apreciación falsa de la historia humana y una confianza falsa en sus seguridades. Los conflictos y catástrofes de nuestra era han sido tanto más terribles por cuanto no teníamos filosofía por la cual preverlos, o comprenderlos cuando ya se nos habían venido encima.

La era moderna, que siguió a la disolución de la cultura medieval y de la civilización feudal, llegó de la mano de dos grandes movimientos: el Renacimiento y la Reforma. Hay que entender la relación existente entre los dos para comprender la mezquindad de la cultura contemporánea y su incapacidad de hacer un análisis histórico profundo. La Reforma y el Renacimiento se interpretan a menudo como movimientos estrechamente aliados, por medio de los cuales se establecieron la libertad y el individualismo de la civilización moderna. Cualquiera que fuesen las afinidades entre ambos dos, se les ve de verdad diametralmente opuestos entre sí en cuanto a sus énfasis capitales. La Reforma tachaba la interpretación católica medieval de la vida y de la historia de optimista en demasía. Según la Reforma, la historia humana, sea individual, sea colectivamente, nunca alcanza a la perfección que pretendió haber logrado la era medieval. La Reforma nunca creyó que pudiera haber jamás sociedades, o gobiernos, o arreglos económicos "cristianos" en la exacta definición ética del vocablo. Una civilización podía ser cristiana solamente en el sentido de que tuviera una fe que le ayudara a entender, y a admitir contritamente, la inevitable corrupción egoísta y "pecaminosa", con que se ven inficionadas todas las empresas humanas, incluso hecha de las instituciones eclesiásticas y religiosas.

El Renacimiento critica los siglos católicos desde un punto de vista totalmente opuesto; consideraba demasiado pesimista la interpretación cristiana de la vida; creía que la mente humana había sido engrilletada por la autoridad religiosa y corrompida por la superstición religiosa; tenía gran confianza en que la mente "emancipada" descubriría los secretos de la naturaleza y penetraría en todos los misterios últimos de la vida y exploraría los tesoros ocultos del mundo natural y eliminaría los desajustes sociales que la ignorancia había perpetuado; por fin, fijaría su atención en el hombre mismo, para librarle de las frustraciones y concupiscencias que les hacían la vida miserable tanto a él como a sus semejantes.

Estas promesas y esperanzas del Renacimiento, que surgen en el siglo catorce y logran nuevas formas y elaboraciones particularmente en el diecisiete y el dieciocho, coincidieron con muchos de los logros verdaderos de la historia lo suficiente para derrotar y anonadar todos los escrúpulos pesimistas de la Reforma. Estos últimos (en parte porque eran en verdad demasiado pesimistas y derrotistas) se mantuvieron en las contracorrientes de la civilización moderna. Todas las creencias fundamentales del hombre moderno, acerca de sí mismo, de su sociedad y de su destino quedaron definidas esencialmente por el Renacimiento y por los varios movimientos culturales que surgieron a su zaga. Pensadores tan diferentes como Hegel y Marx participaron en la interpretación optimista general de la historia. Marx creyó de verdad que la sociedad burguesa estaba en marcha más bien hacia la catástrofe que hacia el triunfo; pero creía de igual modo que una sociedad esencialmente perfecta emergería de tal catástrofe. El mismo cristianismo, en su versión protestante moderna, sufrió la influencia poderosa de estas interpretaciones optimistas de la vida y de la historia. Algunas de las ilusiones más porfiadas y sentimentales acerca de las posibilidades de una paz sencilla y fácil entre los elementos que compiten en la sociedad humana han sido fomentadas por las Iglesias modernas. Éstas contribuyeron en América quizás más que ninguna otra influencia a las ilusiones políticas y morales, ya que agravaron las falsas apreciaciones del hombre y de la historia el componerlas con concepciones clásicas y piadosas.

Los errores e ilusiones de nuestra cultura que han hecho difícil si no imposible una apreciación de la crisis de nuestra civilización, son, casi sin excepción, varias versiones de un solo error. Son todos ellos expresiones de un optimismo demasiado grande acerca de la bondad de la naturaleza humana; por lo tanto, todas estas versiones no les dan la importancia que se merecen a las dificultades de relacionar vida con vida, voluntad con voluntad, interés con interés, dentro de una vida social armoniosa. Consideran que el logro de la justicia y la paz social

en la sociedad humana es una tarea relativamente fácil, cuando es, en hecho de verdad, muy difícil; que se puede realizar con éxito relativo sólo si se reconocen plenamente sus dificultades.

Los tradicionalistas están acostumbrados a criticar la cultura moderna por el relajamiento de sus normas morales. Creen que nuestro pecado primario es el relativismo moral y el escepticismo. Con todo, el *relativismo moral* que niega la validez de todas las normas generales de la virtud y todos los patrones universales de la justicia es de verdad una nota subordinada en la cultura moderna. Esta filosofía proclama desvergonzadamente que no hay otro bien que "mi" bien, ni más norma de justicia que el interés de "mi" nación. Este egoísmo franco, esta desconsideración cínica de los intereses de los demás, representa en verdad una decadencia final de patrones morales; pero es expresión de rebeldía contra nuestra cultura y nuestra civilización; no expresa las ideas básicas de nuestra cultura.

Nuestra cultura en su pensamiento capital no es ni escéptica ni cínica; ni relativista ni nihilista. Al contrario, tiene una confianza conmovedora en la posibilidad de establecer pautas "universales" de justicia y normas generales de valor, de donde que reduzca al mínimo la magnitud de las dificultades a vencer antes de alcanzar estas normas universales; de donde que crea que a los hombres se les pueda descarriar por las buenas de la persecución de sus propios intereses y se les pueda persuadir a que patrocinen el interés general, por medio de algún sencillo proceso de reorganización social o de reforma educativa.

La historia no tiene equilibrios naturales de poder.

Casi todas las versiones de la cultura moderna tienen un aparato fatuo y vano para alejar a los hombres de sus fines egoístas con el menor dolor posible. La idea más sencilla de todas es la que sustentan las filosofías sociales del *laissez faire* de los siglos dieciocho y diecinueve. De acuerdo con estas

filosofías todos los intereses en conflicto en la sociedad humana, y todos los impulsos egoístas en competencia, se resolverían en armonía más bien que en conflicto con sólo que se les dejara ser y hacer. Si la sociedad política no interfiriera con los procesos económicos, la vida económica alcanzaría una armonía natural. Esta idea, que evita la necesidad de control ya moral, ya político, sobre los impulsos naturales, justifica el egoísmo desenfrenado en lo individual sin justificarlo en lo moral; pues que mantiene que "todo hombre en busca de su propio bien buscará el bien de la comunidad". El único inconveniente de esta idea consiste en que no es verdad. El solo elemento de verdad en ella es que hay en efecto ciertas armonías automáticas en el proceso económico, y que es prudente mantenerlas. Pero en general, la historia, al revés de la naturaleza, no tiene sistema natural alguno de equilibrios y refrenos de sus fuerzas. En donde es desproporcionada, la fuerza se le impone a la debilidad y el resultado es de injusticia. Una civilización técnica acentúa en la práctica la desproporción anterior de la fuerza, así que la teoría (*laissez faire*) era menos verdad con respecto a la sociedad tecnológica en crecimiento, a la que se aplicaba, que con respecto a la sociedad agraria más estática, a la que no se aplicó.

La teoría de la inocuidad del hombre natural, con tal de que no se le controle y regule, se combina usualmente con otra, que es un poco más profunda: a saber, la teoría de que el egoísmo ignorante le es peligroso a la sociedad, mientras que un egoísmo sensato y prudente sabe cómo relacionar los intereses del individuo con los intereses de la colectividad; así que un egoísta ilustrado, al buscar su propio placer, logrará finalmente "el mayor bien posible del mayor posible número". La confianza en la virtud esencial del hombre inteligente reviste varias formas. En veces se asevera que la inteligencia restringe el egoísmo estrecho y lo ensancha hasta que incluya el interés de los demás; en otras, se da por supuesto que la inteligencia mantiene un fino equilibrio entre los impulsos egoístas y los

altruistas. Y a veces la razón se pone con toda su autoridad de parte del altruismo y en contra del egoísmo.

En la filosofía de Hegel, la razón supera los intereses limitados del individuo creando el Estado, como expresión de los intereses más amplios del ser colectivo. Sin embargo, donde Hegel se olvidan de que la sociedad humana está sumida en conflicto con más frecuencia por causas de voluntades colectivas en competencia que por causas de voluntades e intereses individuales en conflicto. Los conflictos más trágicos de la historia son entre Estados, naciones, clases y razas; y no entre individuos.

La fe del hombre moderno en la razón reviste, pues, muchas formas. En todas ellas se da por supuesto que la razón es órgano de lo universal; y que de alguna manera u otra la razón en aumento eliminará progresivamente el conflicto de entre la sociedad humana y producirá una coincidencia perfectísima de interés y una perfectísima conformidad de voluntad con voluntad. Aun el marxismo que se presupone sea una revuelta contra esta confianza en la razón, será versión senda de la misma fe. El marxismo da por supuesto que la "organización de clase" en la sociedad es lo único que tienta a los hombres a subordinar la razón a las pasiones y a los intereses; y que los conflictos en la sociedad humana resultarán en una catástrofe final de la que habrá de surgir la nueva sociedad en que reine a perfección la armonía.

Esta fe en la razón como órgano de la virtud humana y garante de la paz y la justicia sociales, será fundamento y apoyo de la fe que el hombre moderno le tiene a la historia; pues concibe la historia como movimiento en que la razón va adquiriendo progresivamente el control de todas las fuerzas vivas, intereses y pasiones de la vida. De modo que este conflicto en que nos vemos envueltos hoy con hoy se lo podremos atribuir bien a la ignorancia y a la superstición de los hombres; y mientras tanto, que nos baste esperar el día en que la educación y la inteligencia aumentadas hayan de dispersar los fana-

tismos de los hombres ignorantes y destruir el parroquialismo de las razas y naciones atrasadas.

Si queremos entender a conciencia esta revuelta contra nuestra civilización, y no atribuirla meramente a conspiraciones de los "malos", debemos hacernos cargo de que la filosofía totalitaria se ha servido en todos los casos de porciones olvidadas de la verdad total acerca del hombre y de la historia para moldear con ellas instrumentos perversos prepotentes a emplear contra una civilización ignorante de la naturaleza y la historia del hombre. En lugar de la fe liberal en la razón, el nazismo colocó la fe romántica en la vitalidad y la fuerza. En lugar de la fe sencilla que el derecho crea su propia fuerza, puso la idea de que la fuerza crea el derecho. En lugar de la esperanza de la democracia liberal de que la historia está en camino de eliminar todas las lealtades parciales, nacionales y raciales y de crear una comunidad universal de la humanidad, estableció una lealtad primitiva a la raza y a la nación como fin último de la vida. En lugar de la idea sentimental de que los hombres pueden combinar fácilmente la devoción de sus propios intereses con la lealtad a la justicia universal, proclamó la idea cínica de que no hay otra justicia que la que sirve a "mi" interés y propósito o a "nuestro" propósito e interés.

Es un error adorar la fuerza y hacer que el poder se justifique a sí propio. Pero error tal no habría surgido en una civilización que no hubiera cometido el yerro del otro extremo y dado por supuesto que los hombres estaban en camino de devenir racionales en grado de pureza. Es perverso hacer de los intereses de nuestra nación el fin último de la vida. Pero este error no hubiera alcanzado proporciones tan monstruosas si nuestra cultura no hubiera soñado a las tontas y puesto sus esperanzas en el desarrollo de los hombres "universales", despojados de todas las lealtades de familia, raza y nación. Es monstruoso glorificar la guerra como el bien último. Pero ese error no nos hubiera llevado al borde del desastre si nuestra civilización acomodada no hubiera tenido en el entretanto a la

paz por bien último, concibiendo la paz perfecta como meta asequible de la historia. Es terrible conducir la diplomacia y la estrategia militar de las naciones a base de policías de de "o todo o nada". Pero la furia expresada en tales policías no hubiera llegado tan cerca del éxito si no se hubiera encontrado con las ilusiones de naciones acomodadas y obesas en las que el amor de la holgura se había compuesto con la cautela de la prudencia, lo que resultó en incapacidad de actuar.

No es Progreso Moral todo Progreso.

Hemos definido el error que sustenta todas las ilusiones optimistas de nuestra cultura como una fe demasiado simple en el hombre, particularmente en el hombre racional, y como una esperanza demasiado simple en el logro progresivo de la virtud en la historia, mediante la extensión progresiva de la inteligencia. Esta confianza en que la historia humana resuelve en último término todos sus problemas en pie y vence todos sus obstáculos anteriores, y en que ella es en sí misma una especie de proceso de redención, se ha adueñado del hombre moderno con tanto ímpetu porque realmente es en parte verdadera y porque todos los adelantos tremendos de la ciencia, de la tecnología, y de la inteligencia parecía que justificaban semejante creer. El Renacimiento, que confió en la historia, triunfó sobre la Reforma, que tenía dudas serias acerca de la historia, porque realmente estábamos haciendo progresos en tantas direcciones que parecía plausible asumir que todos estos adelantos podrían recapitularse como progreso moral. Pero esta conclusión final representa un error lastimoso. En la historia hay siempre progreso, en cuanto ella acumula sabiduría, perfecciona la técnica, aumenta las áreas de cooperación humana y extiende el dominio humano de la naturaleza. Pero esto no puede considerarse progreso moral. En todo nuevo nivel de realización en la historia hay elementos ambiguos en lo moral. Hubiéramos debido saber

esto. Una persona va progresando desde la niñez hasta la edad madura; pero no es fácil comparar la virtud de la edad madura con la inocencia de un niño, pues que la vida madura logra unidades más elevadas y está sujeta a complejidades mayores que la vida infantil. Es en verdad una impertinencia medir la virtud madura con la inocencia infantil porque no tienen medida en común. Lo mismo sucede con la historia de la humanidad.

El adelanto de la ciencia puede mitigar el conflicto social, pero la inteligencia puede también convertirse en sirviente de la ambición imperial. Las ciencias aplicadas y la técnica pueden multiplicar la potencia humana y aumentar las comodidades. Pero los nazis pueden usar tal potencia para fines destructivos; y el mundo democrático puede verse seducido por las comodidades de una sociedad burguesa hasta el punto de sentirse, falsamente, seguro. Los medios modernos de comunicación pueden aumentar la amplitud y extensión de las comunidades humanas, mas con ello también ensanchan las áreas de conflicto humano. La razón puede servir de árbitro entre mi interés y los de mis semejantes. En ese caso, la razón estará al servicio de la justicia. Pero la razón puede destruir también, según lo observó Bergson, las comunidades de la vida primitiva al darle al impulso egoísta un nuevo instrumento.

Ora se analicen los adelantos de la historia en términos de la técnica, ora en términos de la inteligencia, resulta bien aparente que la historia no es tan sencilla como la hemos creído. La nota moral ambigua se advierte en todos sus niveles. Las seguridades de su madurez nos salvan de las inseguridades de la niñez; pero no nos salvan de las inseguridades nuevas de la madurez. La sabiduría de la madurez es una cura para la ignorancia de la niñez; pero no es una cura para la ignorancia de la madurez. Es porque hemos confiado demasiado en la historia que no comprendemos ni la vida ni la historia. La historia no nos puede resolver nuestros problemas, porque ella misma nos es problema. La historia es, a fin de cuentas, un dios

inadecuado. Hemos fracasado al sondear la verdadera profundidad de todo problema contemporáneo por causa de esta fe falsa en la historia. Las civilizaciones anteriores sólo cometieron el yerro de juzgar mal su propia historia y de ponerle un valor demasiado alto a su propia seguridad. Nosotros les ganamos la delantera en orgullo y pretensiones. Creíamos que ningún mal podía acaecernos porque confiábamos no en la "civilización romana", ni en la cultura medieval, sino en la misma historia. Empero, nuestro error fué mayor que los errores previos, precisamente porque creímos que el desarrollo en la historia de todas las potencias humanas también garantía la eliminación de todas las inseguridades humanas. Pues bien, la verdad se tiene en lo contrario de esto. Una sociedad técnica altamente dinámica es más destructiva en su decadencia que una sociedad agraria y sencilla. La destrucción que de lo alto emiten los aviones modernos es más horrorosa que la fuerza letal del arco y la flecha.

Y ni el adelanto posterior de la ciencia ni el mero retorno a la religión nos darán la perspectiva requerida. Ni el retorno a una piedad más sencilla ni el adelanto de la piedad a una cultura científica sofisticada pueden resolver nuestro problema. Los conductores religiosos y científicos quizás que se hayan hecho la guerra entre sí, pero ambos han sido devotos de la misma fe común y errónea. Ni los unos ni los otros supieron superar la complacencia característica del hombre moderno con respecto a la historia. Los hombres de ciencia pueden haberse considerado muy sofisticados y haber tenido a la gente religiosa por muy sentimental; pero se trata en todo caso de diferencias superficiales insignificantes. Los científicos y los piadosos iban de acuerdo en considerar a la historia como la respuesta de todos los problemas humanos en lugar de tenerla por el gran problema humano.

Si pugnamos por una reconstrucción cultural en nuestros días, debemos buscar algo más fundamental que la mera extensión del conocimiento científico, pues que la ciencia no resuelve

el problema final del sentido de la vida. Ni tampoco satisface el consejo convencional del retorno a la religión. Debe en verdad haber un retorno a la religión en el sentido de que todas las respuestas finales a los problemas últimos son respuestas religiosas, ya estén revestidas del lenguaje y las pretensiones de la ciencia, o de la filosofía, o de la religión. Pero una respuesta religiosa, *per se*, no es más adecuada que una respuesta científica. La respuesta nazi al problema de la vida es respuesta religiosa; pero la religión nazi es religión primitiva, que declara que el triunfo de "mi" nación completa el sentido de la vida y de la historia. La respuesta budista al problema de la vida es respuesta religiosa; pero declara que la vida se cumple cuando se escapa de la historia.

El significado primordial de la tradición hebreo-cristiana, fundamental de la cultura de Occidente, es que ve en la existencia histórica algo lleno de sentido; pero no ve el cumplimiento del sentido de la vida en la historia, ya que reconoce que la historia, en todos los niveles de sus realizaciones, contiene ambigüedades, problemas e inseguridades que reclaman respuesta. La respuesta de la fe cristiana a estos problemas es que la historia va sostenida por una realidad divina que completa lo incompleto de la historia y purifica lo malo de la misma. Esta respuesta la pueden tomar en serio solamente los que reconocen la seriedad del problema así resuelto.

Nuestra cultura moderna del Renacimiento a esta parte no ha tomado en serio la fe cristiana porque tenía una respuesta más sencilla a los problemas de la vida. Estaba de acuerdo con el cristianismo en considerar a la historia humana llena de sentido, pero se trataba de un sentido bien sencillo. Mientras tanto, la Reforma se anonadaba, por ser demasiado pesimista en cuanto a las posibilidades de la historia.

Una fe adecuada para nuestros días debe combinar de nuevo los fragmentos rotos de la tradición cristiana. Cualquier cultura o cualquier religión que muestre deficiencia de "sentimiento trágico de la vida" queda ciertamente descalificada

para darnos luz y dirección en un día en que las mismas seguridades de la sociedad tecnológica han sido transmutadas en mal. Necesitamos una fe que arroje luz sobre la importancia de toda tarea y responsabilidad histórica. Sin tal fe, el hombre moderno seguirá en sus trece de hombre utópico empedernido, que repudia todos los absolutos religiosos en el momento dado para hacer profesión de fe en alguna utopía increíble o paraíso terrestre en el siguiente.

Una cultura religiosa adecuada debe trascender las estabildades, seguridades y realizaciones de cualquier civilización. Si la fe se liga con aquéllas muy del todo, la vida se quedará sin sentido cuando las tales se derrumben. Cultura semejante debe darle al pueblo recursos con que reconstruir la civilización sin ilusiones y con todo sin desesperación. Debemos, por ejemplo, alcanzar un nivel más elevado de organización internacional, porque de otra suerte nuestra civilización se hundirá hasta profundidades mayores. Si emprendemos la tarea de la reconstrucción del mundo sin la repudiación de la ilusión utópica que ha informado nuestra cultura particularmente desde el siglo dieciocho, pediremos lo imposible al procurar una federación mundial o algún super estado mundial; no lo obtendremos, y entonces caeremos de nuevo en la tentación de la desesperanza y la desilusión. Lo que es más, los utopistas siempre harán que los realistas que hay entre nosotros caigan en la tentación de volverse cínicos en su reacción ante el utopismo. Estos cínicos tenderán a aseverar que la historia no contiene posibilidades nuevas de bien. Tratarán de reconstruir el mundo a base del antiguo y precario "equilibrio del poder", y no encontrarán un nuevo nivel de comunidad internacional compatible con la nueva interdependencia económica.

Todos los logros políticos y económicos deben estar revestidos de una religión y una cultura sabidoras de que la historia es provincia de posibilidades infinitas, y de que cada nuevo nivel de madurez nos presenta nuevas responsabilidades. Pero también se debe entender que todos los logros históricos

son limitados y precarios; que el egoísmo humano, individual y colectivo, puede transmutarse y sublimarse en muchos niveles nuevos, pero que no puede eliminarse de la historia. La fe de que el hombre como fuerza particular de la historia, conteniendo contra otras fuerzas particulares, está en proceso de volverse fuerza universal, no tiene prueba histórica que la justifique. El hombre moderno se considera muy sofisticado y es, sin embargo, increíblemente crédulo. La existencia humana es precaria y lo seguirá siendo hasta el término de la historia. Hay una respuesta última a estos aspectos trágicos de la existencia humana, pero esa respuesta sólo la pueden saber los que han sabido dejar de buscar algún escape fácil de la tragedia.

La religión cristiana tiene a la historia por llena de sentido, pero sin que contenga en sí el cumplimiento de ese sentido. Según ese juicio el cristianismo es "ultramundano". Por esta razón todos los substitutos modernos de la fe cristiana, en los que la historia se ve cumplida en alguna especie de utopía, naturalmente encuentran que la fe cristiana es increíble, pues que tienen una respuesta más sencilla a los problemas de la vida. La fe cristiana se vuelve creíble solamente cuando las respuestas más sencillas quedan refutadas por la historia, como en verdad no pueden menos que quedar.

De acuerdo con la fe cristiana, toda la existencia finita e histórica apunta hacia un terreno y un término más allá de sí misma. Estos términos y terreno divinos se definen paradójicamente como que tienen doble relación con la historia. Dios "juzga" al mundo porque hay violaciones de la ley de la vida en todos los niveles del logro humano. Dios "salva" al mundo porque tiene recursos de misericordia que van más allá de su justicia. Pero la misericordia no puede expresarse si no se toma en serio a la justicia. Así que Dios se representa como capaz de ser misericordioso solamente cuando carga con las consecuencias de su juicio en sí y para sí. Estas paradojas de la fe cristiana han sido manifestadas a veces en términos de un literalismo grosero que las ha hecho ofensivas a la inteli-

gencia humana. Pero bueno será recordar que son “tropezadero” y “locura” también cuando se expresan profundamente. La razón de esto es que todos los hombres quisieran tener dentro de sí mismos el poder de completar sus vidas y su historia. Pero es de esto exactamente de lo que carecen todos ellos.

Una fe capaz de trascender las catástrofes de la historia debe, por lo tanto, ser capaz de definir tanto las posibilidades creadoras del hombre en la historia como los límites de las posibilidades humanas. Debe además ser capaz de aclarar el hecho de que los males del fanatismo, el conflicto, el imperialismo y la tiranía, tienen su manantial en la ambición del hombre que quiere salirse de sus limitaciones y buscarle poder, virtud y seguridad desorbitadas a su existencia.

Por este motivo la catástrofe histórica no parece sino caos, que sin las profundidades de la fe cristiana conduce a los hombres a la desesperación. Y, en períodos de estabilidad y de paz, la fe cristiana se vuelve insulsa y sentimental. Pero recobra sus propias percepciones profundísimas en los períodos de caos social, cuando todas las interpretaciones más sencillas de la vida se derrumban y obligan a los hombres a buscar una interpretación más profunda de la existencia.

LA RECONSTRUCCIÓN ESPIRITUAL DE POSTGUERRA

Paul Tillich

LA PRESUPOSICIÓN de toda reconstrucción de postguerra se tiene en el conocimiento de la desintegración de anteguerra. Y la presuposición de toda reconstrucción espiritual de postguerra se tiene en el conocimiento de la desintegración espiritual de anteguerra. No cabe duda que catástrofe como la presente nunca habría ocurrido en un sistema social integrado; no habrá quien le atribuya nuestro período de guerras mundiales y de revoluciones universales al accidente de un carácter nacional específico, como, por ejemplo, el alemán, o el japonés, ni aun a la aparición más accidental todavía de tipos dictatoriales en personas como la de Hitler.

Todos los capaces de juzgar tendrán que admitir que existía algo fundamentalmente erróneo e injusto en el sistema de vida y pensamiento del pasado inmediato; y que regresar a ese pasado no es ni deseable ni posible. La guerra global es parte de una revolución mundial. Sentencia ésta que se debe repetir otra vez y otra vez. Muchos economistas y eruditos de la ciencia política nos han demostrado las causas de la desintegración en sus respectivas provincias. Los filósofos y los historiadores nos han trazado cuadros completos de este proceso. Y todo ello se ha visto confirmado por los acontecimientos subsecuentes. La desintegración espiritual de la sociedad burguesa había sido predicha ya a mediados del siglo diecinueve por más de un pensador religioso moscovita, y se volvió a proclamar por Nicolás Berdjáef y otros, a la luz de las ideas de Nietzsche y Spengler. Esa desintegración ha sido el tema principal de las

literaturas francesa y alemana de fin y comienzos de siglo. Esa desintegración se ha desarrollado en una combinación de ideas marxistas y religiosas por los movimientos socialistas religiosos en Europa y en los Estados Unidos. Análisis éste que todavía no se completa.

Es obvio que el espíritu, vale decir, la potencia creadora y dinámica del alma, no es materia de construcción; donde no hay espíritu, no habrá construcción capaz de producirlo. El espíritu o es activo o no lo es, tanto en los individuos como en los grupos. Pero cuando es activo, se crea su propio cuerpo u organismo por medio del cual pueda manifestarse y actuar. Las palabras, las formas de vida, las instituciones sociales, las obras de la cultura y los símbolos religiosos son en efecto cuerpos y organismos del espíritu, y formas capaces de cultivo y reconstrucción conscientes: cuerpos y formas que tenemos muy por enfrente al hablar de "la reconstrucción espiritual de después de la guerra".

Toda tarea de reconstrucción espiritual tiene dos aspectos. En un desarrollo espiritual se deben sostener y mantener las tendencias que sean capaces de resistir la crítica desde el punto de vista de los criterios fundamentales y últimos del pensamiento y la acción. Las tendencias espirituales no son de aceptarse simplemente por el hecho de que pertenezcan a una estructura histórica dada —como mantiene el positivismo. Ni tampoco se deben imponer principios generales a una situación espiritual que no tenga órgano con que recibirlos— como intenta el idealismo. Son necesarias mucha prudencia y mucha sabiduría para evitar estos dos errores que amenazan toda reconstrucción.

La segunda tarea, importante por igual, consiste en proteger las tendencias creadoras del espíritu, manteniéndolas a salvo de la tergiversación y la corruptela. Por lo que toca al espíritu de las naciones asiáticas, y principalmente con respecto a Rusia, esta tarea de protección es prácticamente la única que se nos pide desempeñar. Los países de Occidente no pueden

echarse a cuestras la responsabilidad de la reconstrucción espiritual de Asia (excepto quizás de manera indirecta, por medio del efecto del contacto de esas naciones con este Occidente). El aspecto protector de la obra de reconstrucción espiritual es igualmente importante por lo que toca a Europa, inclusión hecha de los países del Eje. Sería un error tremendo el que las democracias victoriosas, en nombre de principios universales, intentaran imponerles sus propias formas y pautas de vida espiritual a los países conquistados. Europa, Alemania inclusive, aceptará lo que esté dispuesta a aceptar de acuerdo con la dinámica de su propio desarrollo espiritual; pero eso solo, y nada más.

La desintegración espiritual de hoy con hoy consiste en que la gente de la civilización occidental ha perdido el sentido fundamental de la vida. Y con el sentido de la vida ha perdido la personalidad y la comunidad. Ya sea que se percaten de ello o ya que no, estas gentes se han vuelto partes de un proceso objetivo que les determina sus vidas en todo respecto, desde su condición económica hasta su forma espiritual. Las inseguridades y las vicisitudes envueltas en este proceso han producido sentimientos de temor, ansiedad, soledad, abandono, incertidumbre y vaciedad. La vida espiritual oscila así entre la rendición cínica y la rendición fanática a potencias cuya naturaleza nadie puede ni aprehender por completo, ni gobernar en manera alguna, y cuyo fin nadie puede prever. Por ejemplo, en la generación joven de Alemania privó el cinismo hasta que el nacionalsocialismo lo convirtió en fanatismo.

El de Alemania fué caso extremo, por causas provenientes de su derrota en la guerra de 1914. Pero, quien esté en contacto con la generación joven de Europa occidental y aun de América en los años transcurridos entre las dos guerras, se debe haber sentido impresionado y perturbado por el nihilismo confesado francamente de esas juventudes. Esto no es de sorprender. Cuando los seres humanos sienten que su destino se les arranca de sus propias manos, y que un proceso objetivo

en el que ellos no tienen parte los arroja a la calle hoy, para mañana recogerlos y reducirlos a condición de partes y herramientas de una máquina inmensa, y para conducirlos pasado mañana a una guerra de extinción, entonces no se debe esperar otro resultado que la desesperanza absoluta. Las diosas de las postrimerías del mundo antiguo —Tyche y Heimarmene (la casualidad y el fato)— han conquistado nueva vez una civilización y han impelido a millones de gentes a someterse resignadamente a fuerzas superiores cuya existencia jamás se imaginaron.

Esto envuelve y da por supuesto también la pérdida de la personalidad y la pérdida de la comunidad. La pérdida de la personalidad se preparó en la filosofía naturalista de la sociedad burguesa y encontró su expresión final en la disolución vitalística y pragmática del ego, que condujo a una psicología sin psique y a una doctrina de pluralidad sin un yo humano. Pero estos desarrollos teóricos —de los que se pueden descubrir analogías estrictas en la literatura y en las artes— se han convertido en fuerzas históricas sólo porque eran la expresión natural de la despersonalización actual del hombre. La forma técnica de la producción monopolística —no sólo de efectos materiales, pero también de efectos espirituales— ha convertido al individuo, tanto en su producción como en su consumo, en parte de una máquina que todo lo incluye: máquina movida por fuerzas anónimas.

En Europa, fué la mecanización de la producción la que se hizo más visible; pero en América ha sido la mecanización del consumo la que se advierte como síntoma característico de la condición. Esta técnica ha creado no sólo máquinas estandarizadas sino que también seres humanos estandarizados, condicionado por la radio, el cinematógrafo, los periódicos, el ajuste educativo, todo ello con el fin de lograr la adecuación subpersonal a este proceso inmenso. La facilidad con que, en los países dictatoriales, al igual que en América, el inmenso mecanismo de producción, inclusión hecha de sus instrumentos

humanos, se ha traído a la unidad con un objeto o propósito —la guerra— demuestra el carácter completamente impersonal y ayuno de sentido de ese mecanismo.

La pérdida de la personalidad va estrechamente entrelazada con la pérdida de la comunidad. Sólo las personalidades son capaces de tener comunidad. Los seres despersonalizados tienen interrelaciones sociales. Estos seres son solitarios en lo esencial, y por tanto, incapaces de estar solos, porque solos se darían cuenta de su soledad, y con ello de saber perdido el sentido de la vida. Esa frase tan hiriente de la falta de privacidad (“lack of privacy”) no es una expresión de comunidad sino que de falta de comunidad. Y no hay comunidad porque no hay cosa alguna que tener en común. La dirección monopolística de las comunicaciones públicas, del ocio, del placer, del saber, de las relaciones de los sexos, de los deportes, etc., no es una base de comunidad real. Los residuos culturales de períodos anteriores se emplean para cubrir nuestra desnudez cultural. Todo esto se lleva a cabo de manera más radical en los sistemas totalitarios; pero los medios de llevarlo a cabo están mejor desarrollados en este país (Estados Unidos). Si estos medios cayeran alguna vez en manos de dictadores sin freno —ya sea visibles o ya invisibles— entonces la deshumanización completa tendría más posibilidades de realizarse en América que en Europa.

La pérdida de la personalidad y de la comunidad es consecuencia de la pérdida del sentido fundamental y último de la vida. Esta pérdida ha ocurrido en un desarrollo de la civilización occidental que se puede dividir en tres períodos. En el primer período, idéntico a grandes rasgos con los dos primeros tercios de la Edad Media, el sentido de la vida se representaba por los símbolos y las funciones trascendentes de la Iglesia, que era la que proporcionaba las bases de la personalidad, así como también las de la comunidad. La personalidad se establecía por su relación directa con lo absoluto en términos de culpa y salvación. El sentido eterno del yo individual quedaba garan-

tizado. La comunidad se fundaba por la participación de cada grupo, según su vocación especial, en los símbolos de la comunidad universal. Existía un continente de comunidad del que la vida espiritual podía derivar estofa inextinguible para la creación cultural. Es importante desde el punto de vista de nuestra tarea de una reconstrucción espiritual tener muy presente este período, porque se ha convertido en la norma de criticismo y en el modelo de demanda de parte de muchos de los analizadores de la situación actual; no sólo de los católicos, por cierto. Si bien es verdad que la personalidad y la comunidad se garantizaban en este período, también lo es que en realidad no se desarrollaron ni fomentaron. La base trascendente y sus representantes en la cumbre de la jerarquía las mantuvieron estrictamente dentro de los límites del sistema dado y suprimieron lo más que pudieron el genio creador autónomo del individuo. Cuando la limitación y la supresión se hicieron imposibles, se inició el segundo período, que corresponde en términos generales al del ascenso y triunfo de la sociedad burguesa.

Ahora fueron la razón y sus creaciones metafísicas y éticas las que reemplazaron o transformaron la base trascendente de la vida y sus símbolos. La producción espiritual llegó a ser personal: en la religión por medio del protestantismo; en las artes y las ciencias por medio del Renacimiento. Esa producción se nutría aún de la substancia del pasado y era por tanto capaz de crear cultura y mantener comunidad. Los sedicentes períodos clásicos de las naciones europeas se basan en esta unión de la creación libre y la substancia de origen divino. Fué en esta unión en lo que se enraizó la grandeza y el carácter transitorio y corto de esos períodos. La armonía de individualidad y comunidad que se garantizaba en el primer período por medio de la base común de las dos, sobrevivió en el segundo período como armonía natural garantizada por la conformidad fundamental de los intereses e ideologías de la burguesía ascendiente.

Pero había también, por decirlo así, una tendencia oculta,

corriente subterránea, en el desarrollo espiritual de la sociedad burguesa, un elemento de naturalismo y pesimismo antirracionales, que alcanzaba a la superficie de vez en vez, y que por fin llegó al triunfo y se impuso en el tercer período. El patrimonio espiritual se desperdiciaba más y más; las creaciones autónomas se tornaron más formalísticas, más escépticas y menos universales. La armonía entre el individuo y el todo se trastornó; en lugar de la comunidad surgió la cooperación con fines dados; en lugar de la personalidad apareció una cantidad de potencia de trabajo, o bien la inteligencia y el ajuste técnicos. En el entretanto, el proceso económico y técnico había preparado el mecanismo monstruoso que se ha tragado a la personalidad y a la comunidad, y con ellas a la cultura espiritual. Ello quiere decir que se inicia el tercer período, idéntico *grasso modo* con el monopolio, el capitalismo y el fascismo.

Las anteriores son indicaciones fragmentarias que por cortas no pueden presentar un cuadro completo y convincente. Hay un inmenso material en todas las provincias de la vida, que si se aportara aquí haría el cuadro concreto e irrefutable. Empero, no se puede aportar por las limitaciones de espacio. En todo caso, habría sido absolutamente inaceptable el hablar placentera y esperanzadamente acerca de la reconstrucción de postguerra sin el peso y seriedad que se pueden alcanzar sólo por un análisis del fondo de nuestra desintegración espiritual. Quizás se nos diga que los elementos mencionados son elementos tan sólo, y no el todo de la situación; y también que se les carga el acento desequilibradamente en el análisis. La respuesta es como sigue:

Primero, que hay en efecto otros elementos, y que sin esos otros elementos este ensayo, por ejemplo, no se habría escrito. Segundo, que la complejidad de toda situación histórica no obscurece lo decisivo de ciertas tendencias. Estas tendencias dominantes llevan consigo la dinámica del todo.

Aquí, nos hemos referido a esas tendencias. En tercer lugar, se tiene que decir que el análisis de la naturaleza auto-

destruktiva de la sociedad burguesa siempre ha sido rechazado; y también que ese análisis siempre ha demostrado ser más cierto todavía que aún lo que creyeran los analizadores, inclusión hecha de quien esto escribe. El hecho de la segunda guerra mundial y de la autodestrucción de la civilización europea es un hecho que no se puede refutar.

La exposición abstracta de los requisitos de una reconstrucción espiritual se puede derivar sencillamente del análisis: el requisito de reconstrucción espiritual de después de la guerra se tiene en la demanda de una nueva exposición y convincente del sentido de la vida; y en el descubrimiento de símbolos que expresen ese sentido; y en el restablecimiento de la personalidad y la comunidad sobre esta nueva base. Sin embargo, demanda como ésta incluye otra: demanda de una reconstrucción social y política igualmente radical e inseparable. Huelga decir que sería insensato suponer que demandas como éstas sean capaces de actualizarse inmediatamente. El desarrollo catastrófico de un mundo no se puede cancelar en una conferencia de paz, ni en el curso de unos cuantos años mediante la educación de algunos malhechores. No hay cosa de naturaleza repentina que pueda satisfacer las necesidades resultantes de la desintegración de un período histórico.

La transformación revolucionaria —de la que la segunda guerra mundial es parte— es un proceso largo en que ni aún las fuerzas que tenemos que vencer han mostrado todavía su potencia máxima. Aun estamos en medio de lo que hemos llamado el tercer período. El proceso de mecanización centralizada no ha llegado a su etapa final. En algunos países, así en los Estados Unidos, apenas si ha comenzado. No conocemos las posibilidades implicadas en su desarrollo inmediato. Se tienen todavía grandes áreas en las que sobreviven estructuras de los otros dos períodos. Todavía no sabemos hasta qué punto se transformen por la estructura del tercer período. Aun cuando la deshumanización que se ha realizado por la prevalencia del monopolio, el capitalismo y el fascismo hubiese llegado a su

fin, ello no significaría de por sí la rehumanización rápida de la especie.

De todos modos, las demandas de reconstrucción espiritual expuestas arriba mantienen su significado. Significa mucho en todo caso hacer que el mayor número posible de personas se den cuenta de lo que son, de lo que les falta, de lo que han perdido, de lo que les ha pasado, de por qué se ven solitarias, ansiosas, faltas de seguridad, sin fin último, sin incumbencia última, sin yo real, sin mundo real. Los hombres todavía son capaces de darse cuenta de que han dejado de ser hombres. Y este darse cuenta es el supuesto de toda reconstrucción espiritual durante la guerra y después de la guerra; porque en este darse cuenta es donde la humanidad se hace escuchar en sus anhelos de sentido de vida, de comunidad y de personalidad.

Entre las grandes esperanzas de la humanidad siempre se ha tenido, y todavía se tiene, la de que cuando las nuevas generaciones crecen muestran siempre capacidad de recibir nuevos gérmenes creadores. Las nuevas generaciones mismas no los producen; la vida espiritual da por supuesta la madurez; y echa a perder la potencia receptiva del niño cuando se le trata como adulto y cuando se le ajusta demasiado temprano a un mecanismo dado de conducta social. Pero, afortunadamente, no ha habido generación de adultos que haya sido capaz de imponerle por completo su patrón de vida a la siguiente generación. Aquí se tiene una de las más grandes oportunidades de llevar a cabo la reconstrucción espiritual.

Otra razón de esperanza consiste en el hecho de que las tradiciones religiosas y culturales de los períodos anteriores han sobrevivido no sólo como crónicas del pasado sino que también como realidades vivientes que mueven y forman a los individuos y a los grupos. Si bien es cierto que las iglesias en su calidad de instituciones sociales mayores se han adaptado a las grandes transformaciones históricas —en veces, como en la Edad Media y en la Reforma, aun desempeñando papel directo—, también lo es que no se han rendido del todo y por

completo a la estructura social dada. Las iglesias resisten todavía someterse completamente a las tendencias de deshumanización y mecanización.

Pero —lo que será más importante todavía— esas iglesias han conservado el mensaje del significado fundamental de la vida que todavía no se ha agotado y que, en creer de cristianos, nunca se agotará. Sin embargo, mensaje semejante se podrá tornar efectivo en la reconstrucción espiritual venidera solamente en el caso de que sea traído al centro de la situación actual como respuesta, y no como problema adicional vinculado con la desintegración espiritual circundante. Esto no lo pueden llevar a cabo las iglesias en lo oficial; esto constituye la empresa de aventura y el deber de una vanguardia cristiana de carácter voluntario y semiesotérico. La autoridad de las iglesias, especialmente en su unidad ecuménica, puede respaldar a estos cruzados. Pero las iglesias de por sí están demasiado atadas con sus formas tradicionales, por una parte, y por su amalgama con la estructura actual de la sociedad, por la otra. De suerte y modo que la aportación principal que las iglesias le hayan de hacer a la reconstrucción espiritual después de la guerra, se tiene en el apoyo y protección que le presten a la vanguardia mencionada.

Las iglesias, empero, no constituyen el todo de nuestra cultura. Las iglesias son sólo un sector pequeño dentro de una civilización que es secular en sus otros aspectos. Y no se podrá hacer cosa alguna en la obra de reconstrucción espiritual sin la participación del espíritu secular. Es imposible regresar a la cultura jerárquica del primer período. El espíritu autónomo libertado ya no puede regresar a la cautividad excepto por medio de un retorno completo a lo primitivo, o sea a lo que Spengler llama "felahización". Luego entonces, la reconstrucción espiritual demanda una vanguardia cultural del mismo modo que una vanguardia religiosa. Hay personalidades en todas las provincias de la vida que todavía representan la cultura creadora, que en nombre de la dignidad humana y de los valores

espirituales han resistido en sí mismas las tendencias de mecanización y deshumanización; que han mantenido su yo personal a salvo de los ataques del naturalismo práctico de nuestra existencia. Pero no pudieron alterar la situación como tal; por lo contrario, se han convertido a menudo en siervos inconscientes del proceso de deshumanización, cuyo carácter no supieron comprender. Muchos nobles representativos de las tradiciones de la cultura espiritual sirvieron para ocultar el barbarismo del proceso social que avanzó sin tomar en cuenta los ideales de esos representativos. Estas gentes, al igual que mucha gente religiosa, ni siquiera se dan cuenta de que el segundo período, que fué el período de la cultura clásica, ha pasado ya y que es imposible regresar a él. No se dan cuenta de que se han hecho anticuados en su creencia en una cultura autónoma en nuestro tiempo. Personas como éstas podrán convertirse en portadores de la reconstrucción espiritual, provisto que se unan a la vanguardia religiosa por un lado y a los movimientos sociales por el otro.

No se puede concebir reconstrucción espiritual alguna sin la colaboración de los individuos miembros de los movimientos pro justicia social; porque son ellos los que han hecho el análisis más penetrante de la dinámica de la sociedad burguesa. Ellos descubrieron la pérdida de la comunidad desde un principio y vieron la necesidad de reemplazarla con la cooperación social. Ellos reconocieron la independencia estricta de todos los elementos de una etapa en que la libertad y la personalidad de todos quedara garantizada por la integración del todo. Pero no pudieron llevar a cabo la reconstrucción espiritual por sí solos. Los movimientos pro justicia social fueron movimientos de masas, y así se convirtieron en efecto en partes del proceso entero contra el cual enderezaban su protesta. Esos movimientos se han convertido, contra su voluntad, en sostenes de la mecanización de la vida de la que querían salvar a sus seguidores. Ésta es la dialéctica a que están sujetos siempre los grandes movimientos históricos: dialéctica que demuestra una vez

más la potencia irresistible de las tendencias capitales de nuestro período. Ello no obstante, los movimientos sociales cuando menos han registrado su protesta, a menudo con potencia revolucionaria y con voluntad de soportar la persecución. Estos movimientos, unidos a las vanguardias religiosas y a los portadores del genio creador cultural llegarán a ser fuente de reconstrucción espiritual.

Todo lo dicho no constituye un programa de reconstrucción espiritual. Habría sido antiespiritual tratar de formularlo. Aquí no nos hemos ocupado de la policía cultural de la conferencia de paz. Ni de los ejércitos de ocupación. Eso habría sido menos espiritual todavía. Nos hemos limitado a señalar la necesidad de proteger al genio creador espiritual de las intrusiones usurpadoras de la política. En nuestra visión de la reconstrucción espiritual de Europa contemplamos un número grande de grupos anónimos y esotéricos formados por gente religiosa, por gente humanista y por gente socialista, que se han dado cuenta de las tendencias de nuestro período y que han sabido resistirlas, y que han pugnado por la personalidad y la comunidad (muchos de ellos bajo persecución), y que saben de un sentido último de la vida aún cuando no sean capaces todavía de expresarlo. La policía de las Democracias después de la guerra no podrá ser otra que de proteger a estos grupos de las vanguardias espirituales contra la supresión política o económica, y de emplear el genio creador de esos grupos en la dirección central del mundo, que será ineludible. Si los gobiernos victoriosos no hacen tal, el espíritu se verá obligado a refugiarse en las catacumbas... y entonces no habrá reconstrucción espiritual.

EL PROBLEMA VITAL DE LAS DOS AMÉRICAS

Waldo Frank

NO ME PROPONGO discutir aquí los problemas específicos, políticos y militares, que la guerra de Hitler y la amenaza de Hitler le imponen el Hemisferio Occidental. El hitlerismo representa una enfermedad virulenta dentro del cuerpo del mundo contemporáneo entero. Esta enfermedad se debe combatir y extirpar; y quiera Dios inspirar a los médicos y enfermeros políticos cuyo deber inmediato es esta lucha. La tarea de nuestra Conferencia no es menos urgente, porque —siendo fundamental— parezca más remota: es tarea de estudiar la civilización que produjo la enfermedad virulenta; de proveer directivas y valores y formas de vida que obvien la reaparición de la enfermedad, una vez que el aspecto de la misma que se llama hitlerismo haya sido quebrantado. Damos por supuesto que debe ser quebrantado, y que será quebrantado. Pero no tenemos derecho de dar por supuesto —como los doctores políticos y militares— que eso constituya el problema entero, ni aun el problema principal, del hombre moderno. Cuando un paciente ha vencido una plaga que la patología de su modo de vida le ha causado; cuando, arruinado y exhausto en su lucha por sobrevivir, sobrevive, entonces, los problemas de la vida se vuelven reales. El paciente quizás que no piense de ellos mientras está luchando con la muerte. Como maestros y como artistas, nuestra función de ahora es mantener reales los problemas de la vida. Como americanos, esto es no sólo nuestra función, pero también nuestro privilegio solemne. Porque estudiar los problemas de la vida de las Américas y en las

Américas es trabajar en la entraña del futuro inmediato del mundo.

Este es nuestro destino; y no por virtud nuestra ni por superioridad innata que tengamos sobre Europa o Asia; y ninguna persona de competencia en Europa lo negaría. Por sí misma, Europa está postrada ante su propia enfermedad. Las fuerzas creadoras de Asia, tan inmensas en China y en la India, no están organizadas para el rescate y la salvación del mundo. La enfermedad está en nosotros, también: la enfermedad cuyo síntoma virulento es el hitlerismo. El hecho de que, como nación, no sepamos esto; de que la mayoría de nuestros hombres públicos dé por supuesto que todo lo que necesitamos hacer es enviar municiones y máquinas a Europa; de que todo lo que necesitamos hacer es "derrotar a Hitler"; de que en cuanto a la Defensa del Hemisferio todo se reduce a bases militares y tratados económicos: esta ignorancia abismal nuestra: digo yo, comprueba que la enfermedad está en nosotros. Es el mismo síntoma de ignorancia, de indiferencia, de egoísmo, sobre todo de ignorancia acerca de la naturaleza del hombre, y por ello de sus relaciones y de su destino, de que se nutrieron, cual acreencias cancerosas, Hitler y Mussolini: el mismo síntoma de la enfermedad que hizo decir a las Democracias —mientras España y los judíos y los etíopes y los chinos y los checos eran asesinados: "¿Soy yo guarda de mi hermano?"

Con nosotros los norteamericanos, la ignorancia es de más promesa, pues es una especie de inocencia. Europa tenía ciencia del Hombre y de ella misma: de donde los mil años de su grande historia. Esa ciencia era ciencia de la naturaleza verdadera y de la dignidad del hombre, de las relaciones creadoras entre las comunidades y los Estados, y del destino humano. Ese conocimiento se llamó cristiano; y, teniendo su forma en una civilización agraria pre industrial, se descompuso cuando esa civilización murió. Durante todos los mil años europeos de guerra, la comunicación profunda prosiguió. Las guerras eran de la superficie; las relaciones estaban en lo profundo. Con las

Américas la situación se invierte. La paz, en las Américas, está en la superficie; la ignorancia y el aislamiento son abismales. Es tan profunda esta ignorancia que creemos que la paz superficial —con unos cuantos nuevos capirotaños de cambio económico y ayuda militar— es suficiente.

La historia del siglo pasado en Europa comprueba una verdad trágica sobre todas las demás. Comprueba que las causas mejor intencionadas entre las mejores, como el socialismo internacional, y las victorias más nobles, como la Revolución Rusa y el establecimiento de la República de Weimar, y los movimientos más liberales, como el Partido Laborista Británico, se convierten en sus mismos opuestos o degeneran (como el labo-rismo británico) en una ceguera supina criminal, cuando en ellas hay ignorancia de la verdadera naturaleza del hombre y de las relaciones humanas. Tan ingenuos fueron nuestros padres, aun los hombres del genio de Rousseau y Karl Marx, que creyeron que el colectivismo (inevitable bajo la producción a máquina) significaría automáticamente la democracia social; que estaban seguros de que el fin de la tiranía de ciertas instituciones significaría la libertad humana —¡cómo si los problemas más profundos y eternos del hombre no fueran libertarse de las tiranías inherentes a su propia naturaleza!

Nuestra ignorancia en las Américas (y en lo particular en los Estados Unidos) acerca de nosotros mismos y de las relaciones verdaderas entre clase y clase, entre nación y nación, entre raza y raza, entre hombre y Cosmos, es más profunda que en Europa. Por tanto, mi primer punto es éste: Las Américas hoy día se encuentran por designio de la historia en el meollo del problema delantero del mundo: la necesidad de una sociedad reconstruída y de una definición re-creada del Hombre, dentro de la cual los hombres puedan respirar y llegar a ser Hombre; en que la enfermedad del fascismo con toda su monstruosidad económica, intelectual, emotiva y espiritual no se haya de repetir. Para hacerle frente a nuestra tarea nos son menester potencia y dominio, armonía mutua de acción,

en niveles mucho más profundos que la suerte de cooperación militar y económica que fuerzas humanas ignoradas pueden traicionar en un día. A menos que nuestras buenas intenciones aborten, como las de Europa.

Esto significa ciencia. Y no hay tiempo que perder.

II

Contemplemos algunos de los aspectos de este problema de relaciones —y de ignorancia— entre las dos Américas.

Hablamos mucho de panamericanismo: la política del buen vecino: cooperación de defensa entre nosotros y las Repúblicas del Sur. Dos opiniones hay esparcidas acerca de estas repúblicas. Una: que son repúblicas más o menos como la nuestra. Otra: que muchas de ellas son ya más o menos fascistas. Ambas dos declaraciones son radicalmente falsas. Nuestra República fué el alumbramiento y es el desarrollo de un pueblo que sabe leer y escribir, bastante homogéneo en lo étnico, heredero de las tradiciones intelectuales de la Gran Bretaña y Francia. Ninguna de estas condiciones existió en América Hispana, con la muy parcial excepción de Argentina, Uruguay, Costa Rica y Chile. Las colonias hispánicas, hiriendo hasta rebosar con el caos racial y los problemas de una vida económica e intelectual, obligadas por España a obedecer hasta el 1800 normas antiguadas ya en 1600 —estas colonias, independientes ahora, tuvieron que tomar alguna forma política—. Ninguna forma suya propia había a mano; y el gobierno de la Madre Patria a duras penas se había concebido con vista a preparar forma semejante—. Las colonias aceptaron un diseño que les impusieron sus soldados, que fueron (así Bolívar) románticos políticos e idealistas instruídos principalmente con las ideas de Francia y de nuestros propios estadistas. Nuestra República, con todas sus faltas, fué una forma orgánica derivada de nuestras raíces étnico-culturales; una forma en la cual

procedimos a crecer. Su República, a lo más, fué una arma dura defensiva contra la reacción monárquica: fué una teoría y un Ensueño en que sus pueblos de raza hispánica, amerindia o negra pudieron expresar no ya su mayoría de edad política sino que su infancia; no ya su madurez de organización sino que su caos creador.

La opinión alternativa: que las dictaduras en algunas de las repúblicas hispanoamericanas son fascistas, es igualmente errónea. Ninguna ideología fascista matiza el despotismo, benevólo o malévoló, de estos gobiernos. El fascismo en América Hispana —y esto lo digo categóricamente— es ajeno a esa América Hispana: más ajeno que el fascismo en los Estados Unidos que se esconde bajo rostros nativos y rasgos nativos, como en nuestros Lindberghs (con su adoración de la máquina y del éxito, y del régimen que ha manifestado mejor el espíritu de la Máquina: los nazis); o como en el Klu Klux Klan (con su tradicional exclusivismo de raza) y el "America First Committee" con su ceguera aislacionista de espíritu comercial. La ideología bajo las dictaduras de América Hispana siempre es románticamente democrática, racialmente universalista, emocionalmente cristiana. Las tradiciones de estas naciones —las católicas lo mismo que las indias— son tan antifascistas como las mejores de nuestras propias tradiciones. La dictadura típica de América Hispana es un paternalismo a la antigua, centralizado, sobre un pueblo sin desarrollar en lo político, y sin comunicación mutua de trabajo o de cultura o aun de lenguaje, puesto que no lee; un paternalismo que el pueblo tolera precisamente porque no se inmiscuye en los primeros reinos del dominio fascista: las emociones, la visión democrática, la vida íntima familiar y personal del hombre y la mujer humildes.

Ahora bien, las relaciones políticas entre los países son por naturaleza las más superficiales de todas, y sin embargo, aun en este predio elemental de la comunicación interamericana nuestra ignorancia es tan abismal que el cambio rara vez traspasa las lindes de una retórica detrás de la cual las fuerzas

cínicas de la explotación comercial juegan a la sucia con los explotadores políticos del país.

Más abajo de la política, la obscuridad (especialmente de nuestra parte) se hace más espesa... Cuando se inauguró el ferrocarril subterráneo de Moscú, hace algunos años, los chiquillos moscovitas se reían de André Gide cuando éste trató de decirles la obvia mentira colosal de que también en París —¡París burgués!— había subterráneo. El otro día, una dama americana típica, encantadora y delicada, volvió a casa del cinema y toda anhelos a decirme: “¿Sabía usted que en Buenos Aires tienen en efecto un ferrocarril subterráneo? En Buenos Aires, la capital del Brasil, de donde vienen las nueces.” Como se ve, no hay falta de cambio informativo de cierto orden, entre las Américas... Nosotros enviamos al Sur nuestras películas cinematográficas y aun de vez en cuando una estrella de cine; una traducción al español de la *Readers Digest*, y nuestras máquinas. Una *élite* intelectual escogida busca y conoce, de su propia iniciativa, lo que es verdaderamente creador en nuestras letras pasadas y presentes: lo conoce más o menos tan bien como nuestra propia pequeña *élite* intelectual. Por lo que a nosotros toca, nuestros eruditos han hecho obra magnífica en los campos de la arqueología, la etnología y la investigación histórica hispanoamericanas. Nuestros museos y nuestras galerías les han abierto las puertas, con inteligencia a la par que con generosidad, a las artes de México y nuestra radio (desgraciadamente por razones no de las más puras) ha popularizado la más corrupta música hispanoamericana. Pero si el cambio político entre las dos Américas es superficial y mayormente falto de sinceridad; si el cambio económico está dominado inevitablemente por los Grandes Negocios (que son la guía más indigna de confianza hacia la equidad y la justicia), el cambio vital entre las dos Américas prácticamente no existe.

Noruega y la Francia del sur en el siglo doce estaban separadas probablemente por unas cien guerritas. Y, sin embargo,

esa Noruega y esa Francia estaban más cerca la una de la otra, en valores, en cambio intencional de ideas, en reconocimiento mutuo de sus respectivas dignidades oriundas, que los Estados Unidos y México el día de hoy —a pesar de las películas cinematográficas, el teléfono, la retórica de la radio, y la carretera panamericana.

III

¿De dónde esta ignorancia? ¿Por qué es peligrosa?... A los Estados Unidos los vemos como mundo complejo; y sí que lo es. Pero será la simplicidad misma al lado de los laberintos que se supone que yo discuta bajo el término colectivo: América Hispana. Nuestra cepa dominante es europea; los elementos menores se europeizaron siglos antes de llegar aquí (así los judíos) o son mantenidos en estricta sujeción (así los negros), mientras que nuestras tribus indias bárbaras fueron nulificadas hace mucho ya. Los pueblos hispánicos, de por sí complejos y nunca completamente de Europa, se casaron y mezclaron en México, en la América Central y en los Andes, con naciones indias fuertes y hondas. Por dondequiera, los rasgos viejos crearon rasgos nuevos. Los negros se mezclaron con los indios; el mestizo con el negro. El Brasil inmenso, por ejemplo, le da ser a una nueva raza afro-criolla que no es africana ni portuguesa.

He aquí obstáculos que impiden la comprensión fácil de las diferencias entre nosotros. Pero hay más todavía. La cultura de nuestra gente, que es gente comparativamente homogénea, deriva del siglo dieciocho; de una forma postrera de la Reforma protestante inglesa, con su racionalismo, del que provienen la Máquina y nuestra religión del bienestar físico. América Hispana, en cuanto es de Europa, tiene dos siglos más de edad: es hija del Renacimiento hispánico católico y de la Contrarreforma; y en algunas de sus raíces más profundas des-

ciende hasta culturas mucho más remotas, como la máya, la tolteca y la peruana.

Pero ni aun esto explica las discrepancias fundamentales, la ignorancia porfiada entre nosotros. El enigma es que cada una de las Américas es un medio mundo. Permittedme explicar. América Hispana posee la cultura religiosa y estética de una civilización agraria en decadencia desde mucho tiempo ha. Sus valores son esencialmente de la persona: su ciencia —directa, intuitiva— es la de la comunión íntima con el suelo y con el yo. ¿Por qué no es esto suficiente? ¿Por qué son éstos los elementos de un medio mundo?

Una dimensión de toda persona verdadera es su relación con la sociedad y con las fuerzas creadoras de su tiempo. El contacto del hispanoamericano con sus herramientas industriales es indirecto y remoto. Sus valores sociopolíticos tienen la forma o bien de un orden agrario anticuado o bien de una república que todavía no se naturaliza para expresarlo en su naturaleza más profunda. Por muy profundas que sean la sensibilidad y las fuerzas creadoras en potencia del mexicano o del sudamericano, heredero de una honda cultura india; por muy brillante que sea el argentino, brasileño, colombiano o cubano, que ha heredado más intactamente, más profundamente que nosotros, la energía de la Gran Tradición de la Europa cristiana, con todo y sin embargo, no viven todavía en un mundo entero, puesto que las deficiencias de técnica industrial, social y jurídica mantienen a sus Estados inestables, convierten su riqueza en cebo peligroso de la explotación extranjera y se reflejan en la moral y el pensamiento de la familia y el individuo.

Pero en cuanto a nosotros, en nuestra complacencia: ¿es nuestro mundo más que medio mundo?

Derivamos, como dije, del siglo dieciocho. Éste fué el siglo de la técnica, proveniente de las profundas filosofías científicas de los hombres del siglo diecisiete como Newton y Képler: la técnica mecánica que puso en moción a la máquina en su ca-

rrera enorme de reproducción; y la técnica política de la cual será dechado esa maravilla de equilibrio newtoniano aplicado al poder social, la Constitución de los Estados Unidos. De modo que somos adeptos de la máquina: no sólo de la máquina de transporte, producción, comunicación; también de la máquina de gobierno. Al igual que nuestros padres británicos, sabemos manejar nuestros ferrocarriles y sabemos manejar nuestras elecciones y nuestras cámaras de comercio.

El siglo dieciocho, del que derivamos cultural, psicología e institucionalmente, fué también la Edad de la Razón, del empirismo, de los deísmos abstractos que pronto degeneraron en religiones del confort, del humanitarismo baladí, del bienestar físico. Fué el siglo de la fe ciega optimista en el "progreso", de la falacia patética del hombre sin abismo de Diablo ni cumbré de Dios dentro de su alma: el hombre meramente como un animal razonable, utilitario, del que se puede esperar que se porte bien, si tiene el estómago lleno de alimento y el cerebro relleno de información apropiada. Todo el contacto orgánico con el Cosmos tan profundamente expresado en las culturas de las cuales deriva directamente América Hispana se enrarece y desnaturaliza. La ciencia, íntima, intuitiva, dinámica, creadora, de la realidad y de la tragedia del Ser, se oscurece en este siglo de la psicología mala y el pensamiento a la medida del deseo. En nosotros, su prole más perfecta, si bien nuestras potencias técnicas han crecido a la astronómica, se ha escogido nuestra capacidad de conocer nuestra naturaleza, y de emplear las disciplinas estéticas e intelectuales por medio de las cuales el hombre establece su lugar intencional como Hombre en los reinos verdaderos del Ser.

¡Medios mundos! Para usar la jerga moderna, el de América Hispana pudiera llamarse el introverso; el nuestro, el extraverso. ¿Cómo podrán los dos medios devenir dos enteros, madurados al fin por su salud para las relaciones orgánicas y creadoras de iguales?

IV

¿Por qué?, quizás que preguntéis, si somos bastante sagaces en la manufactura de nuestras máquinas industriales y en el funcionamiento de nuestra maquinaria político-económica, ¿por qué no habremos de poder, nosotros, seguir de frente por siempre? Podéis ver los peligros de América Hispana. Porque carece de máquinas es vulnerable ante las máquinas de los conquistadores; porque está atrasada en métodos políticos, pudiera caer presa de la política de invasores. “¡Eso corre de nuestra cuenta!”, dicen nuestros conductores. “Nosotros los protegeremos, para nosotros. El *Destino Manifiesto* de nuestra América es protegerlos. Les enviaremos máquinas para que defiendan sus fronteras y para que fomenten sus recursos. Hasta que, por la alta magia del progreso, sean absorbidos en nuestro sistema americano.” Eso es lo que realmente piensan los Negocios Americanos, bajo la palabrería zalamera del Departamento de Estado, con toda la buena fe de su estupidez.

Ataquemos la falacia, contemplándonos. Nuestro medio mundo (al revés de América Hispana, que conoce sus deficiencias) se cree mundo entero. Ésa es la razón por qué está listo y dispuesto a salvar al Mundo. Pero, nuestro medio mundo ¿está salvo? Si continuamos dependiendo principalmente de agentes mecánicos y externos para formar, defender y nutrir nuestro mundo, ¿no nos debilitaremos progresivamente en lo interior? ¿No nos vaciaremos de esas energías imaginativas, intelectuales y espirituales sin las cuales nunca se habrían podido descubrir los principios científicos de la máquina, y sin las cuales los hombres no pueden gobernar la máquina y mucho menos gobernarse a sí mismos?; de modo y suerte que, según lo comprueba el mundo trágico de hoy, son las máquinas las que arrastran a los hombres al sangriento matadero.

¿Por qué nos temen los hispanoamericanos? ¿Por qué nos exasperan dudando de nuestra buena voluntad de ayudarles y no

distinguiendo entre nuestras ofertas sinceras de cooperación y los ponzoñosos propagandistas imperialistas nazis que también “desean ayudarles”? Por supuesto que la diferencia entre nosotros y los nazis es real. Pero hay un elemento profundo de verdad en la desconfianza de los hispanoamericanos. Si vamos a ellos con nuestras máquinas, de toda buena fe, pero ignorantes de sus valores íntimos, de las profundidades verdades y dignidad del campesino mexicano, del leñador brasileño, del gaucho de la Pampa, del montañés de los Andes, ¿no reconocéis —sin la violencia— la callosidad esencial y la destructividad ciega que en su forma virulenta se convierte en los ejércitos de Hitler?

Ningún desastre mayor le podría sobrevenir a Estados Unidos que la absorción de América Hispana por un mundo ajeno de máquinas... inclusión hecha de nuestro propio mundo de máquinas, que les es ajeno no sólo a ellos pero también a nuestro espíritu humano. Y único modo de guardarse contra esto es de no meramente profesar nuestra buena voluntad (la guerra en Europa es el matadero de las buenas voluntades pervertidas), sino que de fomentar nuestra vida interior... el mundo íntimo de la Verdad y la Belleza que hemos desatendido. Entonces, cuando vayamos al sur iremos... no como portadores del añublo de la ignorancia... sino como hermanos creadores.

Un ejemplo perfecto de lo que signifique es el caso de Charles Lindbergh. He aquí un mecánico inspirado típicamente ayuno de valías y discernimientos interiores, amante de la máquina, llegando inevitablemente a respetar a semejantes maestros de la máquina como los nazis. Él no quiere a los nazis aquí, ¡claro que lo está! Pero quiere que no les estorbemos (pues que siendo los mejores hombres de máquina, ¿no merecen por ventura toda Europa y la mitad de Asia?); con el fin de que nosotros levantemos en nuestro propio Hemisferio un mundo de máquina tan perfecto como el de ellos. Inconscientemente, Lindbergh acepta el falso mundo del orden mecánico y las medidas mecánicas de valor como si fueran el todo

de la vida humana. No hay que menospreciar la tipicidad de Lindbergh. El país está lleno de muchachos de criterio mecánico a quienes nosotros les hemos enseñado a pensar como aquél. Si los hispanoamericanos desconfían de Estados Unidos, *donferentes*, a pesar de nuestra buena voluntad sincera, es porque sus intuiciones y discernimientos psicológicos los hacen vernos con mayor claridad que la que nosotros mismos nos vemos.

Todavía pensamos que nuestro medio mundo es menos vulnerable que el suyo. Aun desde el punto de vista de la defensa física, esto es falso. Un pueblo débil en lo político y lo industrial, pero de recurso e ingenioso en lo interior, fuerte en el conocimiento de la verdadera realidad humana, tendrá a la larga más probabilidades de sobrevivir que un pueblo cuya defensa principal contra el invasor de máquina es la máquina. Sin virilidad interior de visión e imaginación, sin conocimiento verdadero del Hombre y de Dios, nuestra nación, en el nombre de la defensa, lo único que puede hacer es rendirse a la máquina.

Que no se me comprenda mal. No predico pacifismo o quietismo disfrazado alguno. No quiero que se afloje nuestro Programa de Defensa ni que se retarde el trabajo en un solo avión bombardero. Al comienzo de esta Guerra yo demandé auxilio completo y total para Francia y la Gran Bretaña; y aun sigo clamando por tal auxilio. En 1936 señalé la rebelión española como el inicio del gran asalto del fascismo por la conquista del mundo, y convoqué a los pueblos de Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos a pelear su pelea en España, a menos que la hubieran de pelear en nuestras propias ciudades. Todo lo que digo aquí —como lo he dicho otra vez y otra vez— es que esto no es suficiente. Debemos dejar de ser un medio mundo. Y el primer paso que nosotros los de Estados Unidos tenemos que dar es hacernos profundamente... en nuestra política, en nuestras artes y educación, esta pregunta: ¿Defensa para qué? ¿Qué somos?

Hay todavía un medio más sencillo de conocer el peligro en que se incurre permaneciendo un medio mundo. La natu-

raleza del hombre tiende hacia la totalidad. Los medios mundos, por tanto, se la arrogan; y esto es una ley: mientras mayor sea la deficiencia interior del medio mundo más violenta será su insistencia en que es Todo. Lo que llamamos totalitarismo es sencillamente una totalidad falsa; un esfuerzo a base de violencia al cuerpo y al espíritu, de exterminar ciertos elementos de la vida imposibles de integrar y dominar. Esta historia no es nueva. La cultura trascendental de la India antigua, por ejemplo, careciendo de técnica con que hacerle frente a una naturaleza exúbera hostil, negó de plano la realidad de la naturaleza. Éste fué un totalitarismo de ultramundinidad. El hombre no puede tolerar el sentirse un medio mundo. Si carece de la humildad, la fuerza, el genio, para crearse su mundo con todas las fuentes y recursos de la vida: internas y externas, estéticas y políticas, entonces recurre al fraude: a negar y a destruir lo que no ha logrado someter. Este crimen lo vemos en su peor nivel en el hitlerismo, con su "todo" crudo y falso del Estado Ario Nazi. Pero la enfermedad que ha engendrado el crimen, no la vemos en nosotros mismos, en nuestro propio medio mundo.

La verdad de que las Américas presentan dos medios mundos, cuya necesidad del uno es lo que el otro tiene, revela el peligro de las Américas, porque revela el terreno común... el común destino.

El mundo viejo se derrumba; en cada nación y, no menos, en cada alma humana. Amenazados por medios mundos virulentos, como la máquina nazi, en el exterior; y por conocimientos y hábitos culturales inadecuados dentro de nosotros mismos, de los cuales el hitlerismo y el comunismo materialista son síntomas, debemos crear los cimientos de un mundo entero nuestro. Y para esta tarea, que es nuestro deber y que es nuestro destino, cada una de las Américas necesita de la otra.

Tenemos algo más, aparte del Terreno Común, la Necesidad Común de la fuerza de nuestro vecino para completarnos en nuestra debilidad. Tenemos el Ideal Común. Cuando fueron

descubiertas las Américas, el término "Nuevo Mundo" no tenía connotación cultural; era un nuevo mundo geográficamente. Pero cuando los ensueños de los puritanos, los jesuitas y los padres revolucionarios enraizaron desde Nueva Inglaterra hasta el Plata, el término "Nuevo Mundo" comenzó a tener significado espiritual. Llegó a significar la Nueva Sociedad, el hogar libre del Nuevo Hombre. Los fundadores de las repúblicas, ingenuos hijos del siglo dieciocho, tomaron el deseo por el hecho. El Nuevo Mundo, se pensaron, estaba aquí; sus espaldas lo habían modelado; sus constituciones se lo habían legislado a la vida. La nuestra es una ciencia, tristemente, más sobria. Sabemos que el Nuevo Mundo no nace todavía; sabemos que se requieren fuerzas más sabias que la legislación, más fuertes que el acero, para forjar el Nuevo Mundo de que la Humanidad tiene sed, para que ésta no perezca. Sabemos que éstas son fuerzas que sólo el autodescubrimiento más inmisericorde puede minar y dominar. Pero no menospreciamos la fuerza del Ideal: este ensueño compartido del Nuevo Mundo.

Tiende a crear armonías de temperamento y naturaleza entre los pueblos americanos, que son más profundas que las diferencias de lengua, raza y tradición. Tiende a crear la generosa energía nueva que distingue a nuestro granjero de cualquier campesino europeo, y lo emparenta profundamente —al granjero del Valle del Misisipí— con el granjero de una chacra argentina. Une, en voluntad creadora, al poeta de nuestro Oeste con el Poeta del Brasil, aun cuando el uno no pueda leer lo del otro; aun cuando ni siquiera se conozcan. Este ensueño de un Nuevo Mundo es una herencia. Pero es también una energía, e integral como la sangre. Es una sangre espiritual que hace hermanos a Bolívar y a Jefferson, a San Martín y a Lincoln. Eso hace al campesino de la Pampa, al minero de los Andes, al granjero de Nebraska, al mecánico de Detroit, al estudiante en Michigan y el estudiante en Lima, hermanos...

V

Ya casi se me acaba el tiempo, y ya he tratado de cubrir un terreno vasto en demasía. El peligro es la supersimplificación, otro modo de decir falsificación. Pero una buena característica de un auditorio americano (estadounidense) es que nunca falla en preguntar: ¿Y, qué podemos hacer al respecto? Diré una palabra final acerca de Método. Y me habré de confinar a nuestro cabo del problema. Mi provincia aquí no es de instruir a los hombres y mujeres de América Hispana. Y de verdad que ellos lo necesitan mucho menos que nosotros; al revés que nosotros, ellos se percatan de que su mundo es un medio mundo. Al revés que nosotros, ellos se han dado cuenta, desde el comienzo, de nuestras fuerzas; nos han amado... en verdad aun nos han visto con ojos de romanticismo. Y cuando hemos persistido (y todavía persistimos) en enviarles con nuestras máquinas el más corriente paño burdo de nuestra civilización: nuestras películas cinematográficas y nuestros vendedores de bonos bajo disfraces diversos, sus intelectuales mejores nos han encontrado de su propia iniciativa... han encontrado la obra buena de nuestros escritores y educadores, y se la han apropiado.

Habrés comprendido, cuando he hablado de nuestros medios mundos, que estaba dibujando en blanco y negro mal acabado un cuadro que para ser verdadero requeriría una variedad de colores. Los Estados Unidos no son meramente el mundo extraverso de las máquinas y de los placeres mecánicos y las valías mecánicas inconscientes. Son también la madre de grandes conductores religiosos como Roger Williams y Ann Hutchinson; de poetas como Walt Whitman y Herman Melville, de pensadores heroicos como Charles Pierce, de profundos santos populares como Abraham Lincoln. Si, en verdad, no hubiésemos expresado por medio de nuestros mejores hombres y mujeres y en la voluntad de nuestras primeras comunidades nuestra

capacidad potencial de una gran vida interior, no habría probabilidad de crecimiento nuestro; seríamos... no un medio mundo destinado a crecer y devenir entero, sino un aborto sin destino. De similar manera, al pueblo de América Hispana no le han faltado hombres de genio aun donde se muestra más débil. Ha producido grandes hombres de ciencia y a nombres políticos tan famosos como Sarmiento, Mitre, Juárez, Lázaro Cárdenas, se podrían añadir veintenas de otros. Ello no obstante, somos medios mundos, porque por razones perfectamente explicables nuestro desarrollo hasta aquí ha sido peligrosamente unilateral. Donde nosotros, a pesar de nuestros numerosos respetables escritores y artistas, la vida fuente del pueblo se hace cada vez más desmedrada.

Nuestra capacidad de sentir, pensar imaginativamente, crear, construir... conocer al hombre y conocer a Dios... se desmedra por la dieta nacional del cine, la radio y el periódico que gravitan hacia el dinero y, aun más, por la técnica lisa de la instrucción que se imparte en la mayoría de nuestros colegios y escuelas bajo guisa de "educación". Esta debilidad nuestra es mucho más peligroso que la debilidad tecnológica de América Hispana, porque... siendo debilidad de experiencia y conocimiento... mina nuestra experiencia y nuestro conocimiento de nuestra debilidad; en verdad, disfraza nuestra debilidad con disfraz de arrogante fuerza falsa.

He aquí por qué nuestros métodos actuales de aumentar el conocimiento de lo hispanoamericano son grandemente estériles. Por todos los medios posibles cambiemos estudiantes y profesores, traduzcamos libros, multipliquemos exhibiciones y misiones de buena vecindad: siempre y cuando que estos ademanes no nos embauquen. Aun los ademanes superficiales de buena voluntad son de utilidad; aun los faltos de sinceridad, puesto que expresan cuando menos la intranquilidad de nuestra conciencia. La falla fundamental en casi todo lo que hacemos para aproximarnos a América Hispana consiste en que no nos conocemos lo suficiente a nosotros mismos, en que no sabe-

mos bastante acerca de los problemas esenciales que he discutido, para conocer a nuestros vecinos.

Un ejemplo simbólico se tiene en el oficio recientemente establecido en Washington de "Coordinador de las Relaciones Comerciales y Culturales entre las Repúblicas Americanas". El título mismo es una confesión de ignorancia. Ha habido tiempos sencillos, como en la antigua Atenas, en que las relaciones culturales y comerciales coexistían pacíficamente. Hoy día, el abismo de motivo, método y valía, entre los Negocios Lucrativos por un lado y las relaciones culturales... esto es, las relaciones de vida de la gente, por el otro, es obvio, peligroso y profundo...

Nuestro método, para hacer efectiva cualquiera otra cosa que intentemos, debe ser primariamente un método de trabajo en casa. Nunca le sacaremos utilidad a lo que importemos de la visión íntima y profundamente creadora de América Hispana hasta que nos escudriñemos en nuestro interior: para saber nuestras necesidades, para saber nuestra hambre espiritual, para saber nuestros peligros y nuestro destino, y para saber, así, por manera de experiencia, lo que América Hispana tiene que darnos. Conscientes de nosotros mismos, amantes de nuestro destino, los conoceremos y los amaremos. Ayudándonos los ayudaremos. Podemos tomar del cuello a los miembros de una cámara de comercio y hacerlos mirar los cuadros de Orozco. Ello no los convertirá. Pero si esos miembros en su instrucción elemental y en sus diversiones han llegado a conocerse a sí mismos, como americanos, y a conocer los problemas y valores comparativos en la otra América, entonces los cuadros de Orozco dirán toda una historia. Del mismo modo, podemos gastar millones en traer jóvenes estudiantes de las Repúblicas del Sur y pasearlos de Nueva York a San Francisco. Y el viaje les aprovechará. Pero mientras tanto que permanezcamos siendo un pueblo narcotizado de arrogante ignorancia de sí mismo por las artes degeneradas de la radio y del cine, adorando por sobre todo una máquina que corre, adorando el evangelio del con-

forte, no esperéis que nuestros huéspedes regresen a sus tierras convertidos como Pablo de Damasco.

Contemplémonos interiormente. Establezcamos en nuestras escuelas cursos de historia, literatura, arte y religión comparadas de las dos Américas. Comencemos a dejar que hablen, dramáticamente, las voces íntimas, tranquilas y eternas que hacen a los hombres saber lo que es el Hombre, y lo que es el verdadero alimento del Hombre. Nuestro apetito espiritual y emotivo se desarrollará; nuestro conocimiento crecerá. Y entonces nos daremos cuenta de los tesoros profundos de América Hispana; tesoros que necesitamos, lo mismo que ellos necesitan los nuestros, caso de que sea cierto que *no sólo de pan vive el hombre*. Entonces tomaremos de nuestros hermanos la fuerza que enriquece al que da no menos que al que recibe... Asistimos a la muerte cruenta de un mundo viejo... Entonces, estaremos en nuestra empresa verdadera: la creación del Nuevo Mundo —del Mundo Americano.

LA DEMOCRACIA RADICAL EMERSONIANA

Eduardo C. Lindeman

LA GUERRA mundial primera estaba por estallar cuando Hamilton Wright Mabie se fué al Oriente a explicarles a los japoneses —maestros, estudiantes y líderes— los ideales americanos (de Estados Unidos). Y por supuesto que, en su intento de explicar la importancia de una literatura regional, por contraste con la nacional, versó sobre la escuela de escritores de la Nueva Inglaterra.

Huelga decir que Emerson fué el símbolo de aquel fermento neoinglés; en realidad de verdades, fué su levadura. Por donde que quien lograra que los intelectuales japoneses entendieran a Emerson los estaría poniendo en vías de llegar a entender a los Estados Unidos. Desde el punto de vista de la cultura, Emerson les es a los Estados Unidos lo que Shakespeare a Inglaterra, lo que Goethe a Alemania. Y cabe preguntarse uno qué suerte de impresión le haya hecho nuestro Mabie a su auditorio japonés al calificar a Emerson de idealista, reformador, observador astuto, poeta de alcance limitado y demócrata radical.

En tiempos de Emerson, y aun en los de Hamilton Wright Mabie, el término *radical* no se empleaba de manera tan vaga, ni tan mendaz, como ahora. (Como que el profesor William James del Colegio de Harvard le llamó a su nueva filosofía “empirismo radical”.) Por supuesto que en la época de Emerson había, lo mismo que ahora, demócratas no radicales, valga decir, de poco fondo. Los había que se llamaban demócratas meramente por la antipatía que le tenían a los aristócratas; los

había que reclamaban el título porque abrigaban la convicción de que los derechos de propiedad se debían subordinar a los derechos humanos; y muchos eran demócratas sólo en el sentido político o partidista del vocablo. Por debajo y más allá de estas distinciones Emerson reconoció un significado más profundo. Su concepto fundamental de la democracia no era ni político ni económico en esencia. Por el contrario, le parecía que las fuentes más genuinas de la democracia eran psicológicas, culturales y espirituales.

Emerson fué devoto del ideal democrático primordialmente porque el tal demandaba libertad para el individuo. Emerson deseaba la libertad porque era la fuente de la espontaneidad en la acción. Le parecía que la esclavitud era la maldición humana máxima porque le quitaba al individuo automáticamente toda posibilidad de escoger libremente, y porque así impedía el desarrollo personal. Su menosprecio de la esclavitud era inclusivo. El negro en cautiverio, el obrero industrial despojado de toda habilidad individual, el erudito encadenado a la tradición, el hombre de letras imitador de los escritores europeos —todos ellos, en el sentir de Emerson, eran esclavos.

En 1862 escribía en su diario: "... en una democracia todo movimiento tiene una causa arraigada hondamente..." Lo que quería decir con "arraigada hondamente" se puede colegir en seguida del contexto. En las sociedades o culturas no democráticas los movimientos pueden resultar de nada más que la reunión fortuita de unas cuantas personas de poder e influencia, o bien del capricho y la voluntad de un señor amo. No así en una democracia. Un movimiento democrático es movimiento que tiene raíces en las mentes y en los sentimientos de la gente, del pueblo. De donde que un movimiento popular sea intrínseco, fundamental. Por tanto, desde el punto de vista de Emerson, persona reaccionaria de verdad será la que ora instintivamente ora por virtud de sus propios intereses, lucha contra los movimientos que se originan con el pueblo. En los momentos en que la *Ley de Esclavos Fugitivos* era cuestión

urente, tuvo Emerson grande dificultad en comprender la actitud reinante entre sus vecinos conservadores. Como era "observador astuto", se dió a inquirir en su redor. Ellos los conservadores, empeñados que estaban en llegar a un entendimiento de componenda con la esclavatura, le dijeron que ellos "no tenían confianza en su propia fuerza para resistir al Partido Democrático"; y por ello conspiraban para retardar la expresión de la voluntad del pueblo. Se ganaron el desprecio de Emerson: nadie que le tenga desconfianza al pueblo debe tenerse por servidor de la democracia.

Se ve que Emerson tenía muy en cuenta la relación entre democracia y sencillez. Lección ésta que aprendió, según parece, de la tradición puritana y de sus estudios de la cultura griega. Lo que Emerson admiraba más en la vida griega era su calidad orgánica. Mientras los griegos actuaron movidos por aspiraciones democráticas, su arte —en lo particular su arquitectura— llevó siempre el "sello de necesidad", y dió la apariencia de un "desarrollo de adentro (para afuera)". Pero, cuando la democracia comenzó a vacilar en Atenas, los efectos fatales se revelaron inmediatamente en el arte griego. Aquel "arraigo hondo" cedió gradualmente ante lo decorativo: la necesidad interna se vió suplantada por lo complejo externo. Si bien es cierto que fueron muy pocos los que la escucharon, el hecho es que Emerson les dió la voz de alarma a sus compatriotas contra esa misma tendencia en la vida americana (de Estados Unidos).

De igual modo previó que a la democracia se le enfrentaría otro rival, por otro rumbo. No se trataba meramente de que la nueva riqueza que estaba siendo creada rápidamente por las fábricas que entonces surgían por todo el ámbito de Nueva Inglaterra fuera capaz de establecer distinciones de clase; ni se trataba tampoco de que la sencillez de gusto se estuviese sacrificando por la ostentación; se trataba, más bien, de que se estaba sembrando un nuevo prejuicio entre los americanos (de Estados Unidos). La democracia, según la entendía Emer-

son, descansa en el principio de diferencia: *e pluribus unum*: unidad por medio de diferencia. Pero ahora empezaba él a escuchar los murmullos de una nueva voz que hablaba en tono rudo y despectivo de los inmigrantes extranjeros.

Los orgullosos que habían recibido mercedes y bondades de América parecían haberse olvidado de que ellos también habían sido inmigrantes, o descendientes de inmigrantes. Hablaban (los orgullosos) de los que habían llegado después como si pertenecieran a casta inferior. Emerson supo descubrir este peligro inmediatamente. Según su costumbre, habló en seguida, con claridad y derechura y, como siempre, mirando con ojos de esperanza al futuro de la democracia americana. “La energía de los irlandeses, alemanes, suecos, polacos y cosacos, y de todas las tribus europeas, y de los africanos, y de los polinesios, habrá de edificar una nueva raza, un nuevo estado, una nueva literatura, que será tan vigorosa como la nueva Europa que salió de la caldera de fundición de la Edad Media.” Otra vez, aquí, se muestra el demócrata genuino que en efecto era.

Emerson nunca tuvo por demócratas radicales o fundamentales a los que hablan de democracia como si fuera un simple sistema de cuento y recuento de votos. Ni tampoco habría ido de acuerdo con los que creen que la extensión de los principios democráticos a la esfera de la economía política se traducirá automáticamente en garantía del futuro de la democracia. Donde Emerson, la democracia era o bien búsqueda espiritual o bien farsa y engaño. “Una oportunidad espiritual, en términos de igualdad, al alcance de todas las personas”: he aquí el meollo del ideal democrático. Esos “empedernidos” de nuestra época que han calificado a Emerson de “escapista” sin duda que se agarrarán de su palabra “espiritual” para decir que es palabra sin significado o contenido específico, y por ello impostura. Otra vez, habremos de remitirnos al contexto. Emerson define a menudo sus vocablos por el método de la exclusión. Por ejemplo, da por supuesto que la antítesis adecuada de la

palabra “espiritual” es “sentimental”. Por otra parte, el sinónimo adecuado de “espiritualidad” es “espontaneidad”. (Cabe decir que este último concepto es justo y perfecto desde el punto de vista de la etimología).

Emerson clasifica las necesidades humanas en cuatro categorías: necesidades físicas o materiales; necesidades de carácter cultural y emocional; necesidades que se pueden calificar de morales e intelectuales; y, finalmente, necesidades espirituales. Se hace aparente así que emplea la palabra “espiritual” como término último en su jerarquía, de los valores humanos. Pero no dió por supuesto que estas necesidades llamadas espirituales fueran diferentes de especie, vale decir, por comparación con las otras necesidades; quiso decir más bien que eran de propósito funcional diferente. El desarrollo o progreso de las necesidades humanas va de un “optimismo de naturaleza”, y de frente, hacia un optimismo que surge sólo por medio de la fe. Así, un hombre dado será espiritual en cuanto su vida muestre un tono de fe.

Sólo los que creen en la democracia de esta manera espiritual podrán actuar en pro de ella en una crisis. Esta noción de Emerson la expresó quizás que de manera más clara todavía el magistrado de la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos, Oliver Wendell Holmes, quien indudablemente se la aprendió originalmente a Emerson, “esa tea de mi juventud que todavía arde en mí, tan brillante como siempre” (Carta de Holmes a Sir Frederick Pollock). Citaré completa la proposición de Holmes, ya que sirve de punto conveniente de transición hacia mi próximo y final comentario del concepto emersoniano de la democracia radical:

“La vida es acción; es el uso de sus facultades de uno. Usarlas en toda su amplitud es nuestro gozo y nuestro deber; y es también el único fin que se justifica a sí mismo... La vida es un estruendo de combate y regateo, pero en el centro de su centro se levanta un tono místico espiritual que le da significado al todo, y que transmuta los detalles opacos y los

convierte en promoción de aventura... El hombre nace idealista predestinado, porque nace para actuar... Actuar es afirmar la valía y dignidad de un fin, y persistir en afirmar la valía y dignidad de un fin es hacer nacer un ideal."

Los que creen en la democracia actuarán en pro de ella. Los que actúan democráticamente fortalecen así su fe. De la fe a la acción, y de la acción a la fe: he aquí la fórmula de ida y vuelta capaz de hacer que se logren las realizaciones democráticas. Actuar es creer y creer es actuar. "A vuestra fe añadirle ciencia, y a la ciencia energía viril", dijo Coleridge versando sobre tema similar.

¿Cómo determinar si nuestra fe en la democracia es fuerte y radical en el sentido emersoniano? Esto se puede determinar sólo cuando la democracia misma se ve en peligro. Emerson lo supo, cuando el fervor democrático de los americanos (de Estados Unidos) comenzó a extinguirse durante la gran crisis económica de 1835-1842. La pobreza y la desesperación señoreaban sobre la tierra. No había en redor estadistas dignos del nombre. Y, la voz se pasaba furtiva de que la democracia había fracasado. En medio de esta crisis Emerson les dictó una serie de conferencias a los intelectuales de Boston, bajo el tema general de "Los Tiempos". En la primera de estas lecturas se expresó en protesta casi airada contra el pesimismo que reinaba entre los sensitivos y los educados, inclusión hecha de él mismo. Usó el pronombre en plural, como muchos de nosotros los de esta generación debiéramos tener el valor y la decencia de usarlo: "...nuestro tormento es la descreencia, la incertidumbre acerca de lo que debemos hacer, la desconfianza de los valores de lo que hacemos... Una gran perplejidad se mece como nube sobre las frentes de todas las personas cultas, y una cierta imbecilidad en los mejores espíritus, característica del período... desconfiamos de todas las medidas que tomamos... El criticismo que se endereza contra las leyes y las maneras termina en pensamiento, sin traducirse en un método nuevo de vida... No es que los hombres no deseen actuar, anhelan que

se les emplee, pero están paralizados por la incertidumbre de lo que deban hacer".

Todo un siglo ha transcurrido desde que estas palabras les fueron pronunciadas a los ciudadanos sobrios y confusos de Boston. Y es menester que sean pronunciadas otra vez. Lo que Emerson dijo de los educados y los sensitivos de su generación se les aplica con mayor fuerza todavía a los mismos grupos de hoy con hoy.

Tenemos por enfrente un gran peligro.

Se ha levantado en el mundo una fuerza antidemocrática nueva y despiadada. Los individuos directores de esta fuerza le llaman al bien mal y al mal bien. Cuando nosotros decimos *libertad* ellos responden que sólo unos cuantos están destinados a gobernar, y que el destino de todos los demás es de ser esclavos. Cuando nosotros decimos *justicia*, ellos proclaman que sólo la fuerza tiene razón y que todos los demás conceptos de justicia son meras ficciones. Cuando nosotros insistimos en que el individuo posea dignidad por derecho propio, ellos replican que la única dignidad que le es posible alcanzar al individuo moderno es la dignidad que le refleje el Estado gigante al que dicho individuo le debe dar toda su aquiescencia. Los que hacen semejantes aserciones son los agresores conquistadores de nuestro tiempo.

¿De qué manera les habremos de recoger el guante?

En cuantas partes se presente este mal, ahí serán puestos a prueba los individuos: a prueba que les llegue hasta los profundos del alma. Entonces sabremos quiénes son los demócratas genuinos, a saber, los que llevan la democracia en sus mismas entrañas; y entonces, de igual modo, sabremos cómo distinguir a los que han aceptado los dones de la democracia, especialmente el don de la libertad, sin asumir alguna siquiera de las responsabilidades inherentes. La línea se está rayando en nuestra propia tierra. No necesitamos esperar a que los nuevos agresores antidemocráticos lleguen a nuestras playas. Nos pueden conquistar desde adentro. Nuestra descreencia será la

única arma que les sea menester para realizar su tarea. Nuestra descreencia y nuestra gana rastrera de entrar en connivencia con el mal serán suficientes para hacernos suaves y vulnerables. Si no podemos aferrarnos orgullosa pero modestamente a nuestra fe en la democracia radical, entonces habrá terminado ya nuestro corto experimento de autonomía o gobierno propio. Pues sólo podrán sobrevivir con dignidad los que tomen el lado de Emerson y digan que "por tanto, debemos pensar con valor", y los que después de haberlo dicho den el paso al frente a realizar el hecho viril.

TEORÍA FUNCIONAL DEL CAPITALISMO

Stuart Chase

EN LENGUAJE de Matemáticas, una función de una cantidad va tan firmemente ayuntada con dicha cantidad, que cuando ésta crece, con ella crece la función; y cuando la cantidad desaparece, desaparece asimismo la función. El valor de la función depende del valor cambiante de la cantidad que la hospeda, casi como si la función fuera un parásito viviente. En asuntos sociales, la relación no es inflexible de modo tan matemático, pero se puede encontrar un buen número de funciones. El nivel de vida es función del abasto u oferta de comestibles; la natalidad es función de la población; los sistemas judiciales son función del gobierno.

Las ganancias, el interés, la deuda, son funciones de ese haz de instituciones que se designan con el término indefinido y vago de "capitalismo". Cuando el capitalismo se ensancha, las ganancias se ensanchan. Y me atrevo a preguntar si no será que el "socialismo", el "comunismo", y el movimiento obrero militante no sean también en efecto funciones del capitalismo. Pues cabe preguntar, igualmente, si la decadencia en las instituciones capitalistas, que a la presente se advierte claramente por todos, excepción hecha de los ciegos, no haya de llevarse consigo de bajada también al "socialismo" y a la "lucha de clases". Cabe preguntar si el habla de los socialista-liberales que todavía se expresa principalmente en términos que Marx iluminara, no se está anticuando de manera alarmante. Y digo alarmante porque si esta teoría de la decadencia funcional es válida, entonces, el impulso dinámico de los situados

en la Izquierda queda así en peligro de irse malgastando por un aparato intelectual que ha perdido contacto con el mundo real.

Yo no considero que esta teoría funcional del capitalismo se haya demostrado finalmente; pero hay evidencias impresionantes que aducir en su apoyo. Si damos por supuesto que la teoría sea cierta, se nos resuelven de repente muchas paradojas. Tómese a Rusia por ejemplo. Las gentes se devanan los sesos y se angustian y desvelan tratando de conciliar la Rusia de Stalin con los principios de Marx. Tienden la vista en busca de un proletariado en orden de batalla y de unas uniones obreras poderosas, pero no encuentran ni lo uno ni lo otro. Buscan el internacionalismo del modelo socialista y lo que encuentran es un nacionalismo rugiente. Buscan el marchitamiento gradual del Estado y lo que encuentran es una dictadura personal implacable. En la teoría de las funciones, sin embargo, todo ello resulta claro de toda claridad. Las instituciones capitalistas han sido exterminadas casi del todo en Rusia; y el socialismo y el culto del proletariado han sido exterminados junto con ellas. Lo que queda ahí es algo nuevo bajo del sol; algo que todavía no tiene marbete ni rótulo.

Las gentes, en su mayoría, son incapaces de pensar sin marbete y es por ello que se les ve tambalearse y hacer eses en lo mental cuando se dan a construir un nuevo andamiaje intelectual que explique la Rusia de 1942, y aun la Rusia de 1930; y es por ello que le avientan vocablos a Rusia: "capitalismo de Estado", "democracia", "totalitarismo" y hasta "fascismo rojo". Los vocablos no explican ni explanan nada, y la comunidad vital y combatiente que se tiene en la Rusia de hoy día se les escapa de la comprensión. De igual suerte, son infundados los temores de los conservadores de que Europa se haga "comunista" si Rusia gana la guerra. Si Rusia domina a Europa después de la guerra, su dominio podrá ser agradable, o desagradable, pero no será gobierno comunista en el sentido de lo que Marx enseñó.

Si Cristóbal Colón no hubiese descubierto el Hemisferio Occidental, y si las instituciones que entonces se conocían bajo el nombre de "feudalismo" no hubieran sido reemplazadas por el "capitalismo", ¿habría tenido Marx de qué escribir? ¿Se habría inventado jamás la teoría del socialismo? ¿Habría surgido un movimiento obrero en una cultura sin fábricas y sin dueños ausentes? Se puede argüir que fué la injusticia de ciertas instituciones capitalistas la que creó la oposición en formas sendas de movimiento obrero organizado y socialismo. Se puede argüir, también, que sin algo que contrarrestar, sin algo que combatir, estos movimientos se morirían de anemia pernicioso. Por espacio de veinte años, la dialéctica oficial rusa ha fulminado contra la "burguesía". Pero en vista de que no se puede encontrar un rastro siquiera de esa especie en todo lo que media entre el Mar Báltico y el de Bering, la fulminación ha resultado ruido puro y vano. Cuando el Diablo ha tomado las de Villadiego, ¿a quién le darán batalla los ángeles?

Considérese ahora el asunto de la "propiedad" en los Estados Unidos y en la Gran Bretaña. Por espacio de muchos años ya, los propietarios legales de las grandes corporaciones les han estado cediendo el control a los administradores o gerentes de las mismas. Berle y Means han documentado adecuadamente esta tendencia, y en fechas más recientes Peter F. Drucker la viene recalando vigorosamente, como quien remacha un clavo. La mayoría de los "capitalistas" ya no controlan su propiedad. Lo que es más significativo aun es que ya no desean controlar dicha propiedad. Lo que quieren es un dividiendo estipulado y nada de responsabilidad. Más aun, las juntas de directores —que son de hecho vitalicias por cuanto se reeligen a perpetuidad— ya no necesitan que los capitalistas les proporcionen capital porque por regla general pueden obtener todo el nuevo que les es menester sacándolo de los fondos de depreciación y reserva y de las ganancias no distribuidas.

Los administradores y gerentes han roto el nexo propietario que existía entre la posesión y el control. Ahora los tales

administran y manejan propiedad que no les pertenece, mientras los propietarios se quedan de puertas afuera, desvalidos, y contentos, si es que los cheques de los dividendos les llegan con puntualidad.

Antes de que estallara la guerra mundial segunda los gerentes de los grandes negocios eran individuos muy poderosos, pero no eran "capitalistas" en el sentido aceptado del vocablo. Esto se les convierte en problema muy desconcertante a los teóricos del socialismo, porque su teoría se ha basado siempre en el fulero de la propiedad. El fin del socialismo ha sido de trasladar la propiedad de los instrumentos de producción, de las manos de los capitalistas a las de la comunidad; pero a la presente parece que en el mundo real de la industria la propiedad se ha convertido en problema menor. En la Gran Bretaña y en los Estados Unidos los gerentes son dueños de poca propiedad, pero controlan la parte mayor de la industria. Sin embargo, ahora, por razón de la guerra, el Estado los está relevando progresivamente también de ese control. Luego entonces, ¿a quién atacarán los socialistas? El socialismo sin un concepto central de propiedad se convierte en mostrenco intelectual.

Esto que pudiera llamarse la "revolución de los administradores o gerentes" es un ejemplo entre varios del derrumbe de las instituciones capitalistas. Otro se tiene en el agotamiento de las oportunidades de invertir capital particular o privado en la escala que se requiere para mantener la economía en equilibrio. Tercer ejemplo: el descenso constante del tipo de interés con rumbo al cero. Cuarto: el colapso completo de las inversiones en el extranjero, y del libre cambio mundial, y del patrón internacional de oro. Quinto: el fin de la estructura tradicional del Imperio Británico, creador príncipe de las instituciones capitalistas.

Mr. Drucker tiene la convicción de que los administradores y gerentes están condenados a perecer, no tanto porque el gobierno los alivie del control en la guerra total, sino porque su

poder (de los administradores) es ilegítimo. Los administradores no son responsables ante nadie, ni siquiera ante sus tenedores de acciones. Una institución, para perdurar, debe tener alguna base legítima. Los capitalistas del antiguo estilo perduraban porque tenían una base legítima en los derechos de propiedad que la mayoría de la colectividad aceptaba y respetaba. El Estado va a quedar de heredero de los controles o gobiernos de los administradores —que nos dirá Mr. Drucker— a menos que, y hasta que, surjan nuevas instituciones capaces de ejercer legítimamente el poder industrial.

Considérese lo que este cambio promete significarles a las uniones obreras (de los Estados Unidos). Las uniones combatieron el capitalismo y salieron gananciosas de la pugna. En años recientes esas uniones han estado combatiendo contra los administradores y han medrado con el conflicto. ¿Se mantendrán sanas y robustas durante la guerra y después de la guerra, en pugna con el gobierno? Cuando el capitalismo desaparece, desaparece también la razón fundamental de ser de las uniones obreras. Para que el movimiento obrero sobreviva tendrá que organizarse de acuerdo con principios completamente diferentes.

La lucha de clases, lo mismo que la propiedad, es un concepto fundamental, de los socialista-liberales, y de los reaccionarios también. Así y todo, la marcha de la historia está torciendo esta doctrina sencilla hasta convertirla en ruina pulverizada. Está surgiendo un grupo fuerte de clase media al que los grandes negocios y los banqueros le importan tan poco como los líderes obreros. La tecnología aumenta constantemente las filas de esta clase, a medida que traslada obreros de las fábricas a los oficios de servicio. Véase al efecto el Censo de Ocupaciones de Estados Unidos durante los últimos cincuenta años. ¿En qué parte del cuadro de la lucha de clases entra el "bloque de la agricultura?" ¿A cuál clase pertenecen los gerentes industriales? ¿Y a cuál los técnicos encargados de las operaciones de explotación y beneficio?

Las pruebas que se pueden aducir en apoyo de nuestra teo-

ría de las funciones no se han agotado todavía. Apenas si he expuesto unas cuantas notas casuales al punto. Repito que la teoría no está demostrada de manera concluyente; pero las evidencias indican una presunción poderosa en su favor. Dando por supuesto que el caso sea válido, se sigue que la mayoría de los discursos, juicios, pronósticos y actividad mental de los socialistas-liberales queda del lado de lo inútil, por no decir que se aproxima a lo insensato de plano. Esos discursos y esa filosofía se refieren a los banqueros voraces, a las ganancias desaforadas, a las Sesenta Familias, a los imperialistas avarientos, a los políticos que juegan la carta de sus "amos", a la propiedad grande, a los obreros de recio corazón, a los organizadores valerosos, a las uniones obreras muy hidalgas.

Mientras tanto, Westbrook Pegler, el "Saturday Evening Post", el "Wall Street Journal" y la Asociación Nacional de Manufactureros, usan la misma clase de mobiliario mental, con la sola diferencia de que lo emplean volteándolo al revés. Estas autoridades eminentes versan sobre los líderes obreros malvados, y los obreros voraces —que usan camisas de seda, con perdón de ustedes— y de los salarios exorbitantes y de los pobres hombres de negocios, todo paciencia y resignación...

Pues bien, ni los socialistas-liberales ni los del lado diametralmente opuesto se han aproximado a siquiera mil millas de la comprensión del "New Deal". Ambos grupos se valieron de la dialéctica de la lucha de clases para explicar el programa de Roosevelt. La Izquierda arguyó que el "New Deal" era en esencia un agente del capitalismo y para probarlo indicaban los préstamos de la RFC —Corporación de Reconstrucción Financiera— a los banqueros. La Derecha —véase lo de Arthur Krock o lo de Mark Sullivan— arguyó que el "New Deal" era agente de las uniones obreras y en prueba de ello mencionaba la Ley Wágner. Ambos grupos hablan principalmente de acontecimientos ocurridos antes de la Primera Guerra Mundial. Su mobiliario mental es incapaz de explicar lo que está ocurriendo ahora con respecto a la industria, la propiedad teórica, la pro-

piedad práctica, el gobierno, los alineamientos de clase. Se necesita un cuadro intelectual enteramente nuevo. Y como no lo tienen, tanto la Izquierda tradicional como la Derecha tradicional tratan de atestar y embutir los hechos en un cuadro obsoleto que resulta incapaz de contenerlos.

EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES

Edgar Sheffield Brightman

LEIBNIZ enseñó que éste nuestro es el mejor de los mundos posibles. De donde Voltaire, después de haber leído la enseñanza, escribiera su *Candide*, donde se toma nota de que en este mundo que es el mejor de los mundos posibles a ciertos almirantes ineficientes se les había ejecutado con objeto de estimular a los demás. Voltaire va al extremo de mantener la opinión un tanto extraña de que quizás se hubiese podido descubrir algún medio de estimular a los sobrevivientes aparte del de fusilar a la mitad entera de los almirantes en disponibilidad.

Leibniz, empero, no trata de demostrar que todos los hombres son perfectos en lo moral. Reconoce el pecado humano, y se abstiene de hacer que Dios cargue con él. Leibniz insiste en que ni la presencia de Dios, ni la armonía preestablecida por él proyectada entre las mónadas lo envolvían (a Dios) en manera alguna de responsabilidad por lo que al pecado de los hombres toca. La ciencia o conocimiento no es la causa del evento conocido, ya sea que esa ciencia se tenga antes del evento, o después del evento, o durante él. Dios no es responsable de nuestros pecados futuros, que conoce de antemano, como no lo será de nuestros pecados pretéritos, que recuerda en su post-ciencia.

Por tanto, el punto de Leibniz no es de que en este mundo que es el mejor de los mundos posibles todo sea perfecto. Leibniz no trata siquiera de demostrar que el mundo, en cuanto todo, sea perfecto. Lo que quiere afirmar es que éste nuestro es el mejor de los mundos posibles, o, para emplear una de las

frases que forjara, tan límpidas y exactas —el mejor de los mundos *composibles*. Es decir, que este mundo es la mejor combinación que hacer se pueda de los elementos que hayan de entrar en la composición de cualquier mundo.

En Leibniz no se advierte traza alguna del desprecio empedernido del sufrimiento humano que William James le atribuye. Lo que mueve a Leibniz, más bien, es el deseo ardiente de tomar a Dios en serio y lógicamente. Leibniz razona que un Dios hará siempre lo mejor posible. De donde que se asombrara ingenuamente ante los que “creen que Dios cumple sólo a medias (con las reglas de la sabiduría)... y no escoge lo mejor”. Apenas si puede concebir “que haya autores que mantengan que Dios pudiera obrar en forma mejor”. (Teodicea. Párrafo 43.) El punto de vista de semejantes “autores” impugna la bondad divina pues que, razonará Leibniz, si la sabiduría de Dios conoce siempre lo mejor, se sigue que la voluntad buena de Dios escogerá siempre lo mejor.

Estos razonamientos quedan con mucho fuera del cuadro de buena parte de nuestra vida intelectual moderna. El tener fe en lo mejor posible no le importa en manera alguna, por ejemplo, a la ciencia de la física, excepto en un sentido altamente restringido. La física, claro que lo está, es una teoría del movimiento, y debe ser por cierto la más exacta, la más empírica, la más comprobada de todas las teorías que se puedan formular. Empero, la física no contiene proposición alguna acerca del mejor carácter posible, ni del mejor culto posible. Lo mejor posible, en el sentido que le da Leibniz de lo más valioso, o lo más noble, queda igualmente fuera del cuadro de la química y la astronomía, y aun de la historia, la antropología, la sociología, la economía política y la psicología. Cuando un hombre de ciencia pura habla de física o de historia, omite todo vocablo concerniente a lo mejor o a lo peor. Todo lo que las ciencias descriptivas requieren es la mejor exposición posible de sus hechos. El hombre de ciencia pura que mencione lo mejor o lo peor estará hablando en filósofo, o en creyente, o

en moralista. Y no hay hombre que sea capaz de gastar su vida entera en tesitura de científico objetivo, olvidándose de que es una persona individual a la que le importan los valores, así como también miembro de la especie humana, cuyos destinos se ven a la presente en peligro grave.

En toda alma humana hay un algo de Leibniz: algo de anhelo y fe. Todos nosotros soñamos en un mundo mejor. En nuestros momentos más elevados abrigamos la certeza de que hay en efecto un algo mejor que es realmente posible. La fe en lo mejor posible, así como también en lo posible mejor, es la estrella polar del estadista de verdad, al igual que del profeta y el poeta. No serán tan sólo los idealistas del tamaño de Platón los que establecen el Bien como cimiento del Estado. Ahí están la Carta Magna, y el Pacto de la “Flor de Mayo”, y la Declaración de Independencia, y la Constitución de los Estados Unidos, y la de China, y la de Rusia, y la de México, y las de otras tierras y tantas, como testimonios sendos de que los forjadores de sociedades han soñado en lo mejor. Sin embargo, no hay sueño que se haya realizado del todo. Los ha habido que, como el del Tratado de Versalles, resultan a la postre pesadilla. Empero, los hombres siguen con sus sueños.

Por otra parte, los grandes hombres que forjan y plasman naciones no pasarían de soñadores si no contaran con la cooperación de los millones de ciudadanos que también y por su parte buscan lo mejor —en cuanto obreros, en cuanto votantes, en cuanto soldados, en cuanto pacifistas, en cuanto hombres de hogar, y edificadores. El ideal de lo mejor posible le atañe a todo ser que se interesa por el futuro de la humanidad, sea cual fuere el predio de sus intereses especiales. La interpretación y la aplicación de ese ideal es así una función especial de los educadores, y en lo particular de los maestros de educación religiosa. Los maestros de religión son maestros de devoción a lo mejor.

El escéptico objetará aquí diciendo que en vista de que Dios ya ha hecho de éste el mejor de los mundos posibles, no tiene

caso especial que los maestros se esfuercen por mejorarlo. Un círculo perfecto no se puede hacer más perfecto; el afán de mejorarlo se traduciría en deformación. Pero ¿quién piensa que lo mejor posible de hoy será lo mejor posible de mañana? El mundo mejor es aquel en donde hay tareas inagotables, donde siempre hay cosa nueva y más que hacer. En un mundo en estado de cambio la situación de hoy es diferente de la de mañana. Por lo tanto, lo mejor de hoy será siempre diferente de lo mejor de mañana. El escéptico no podrá de tal modo menos que darse cuenta de que su idea de lo mejor posible es errónea.

La *Ley de lo Mejor Posible*, que reza con todo ser moral—con Dios al igual que con el hombre— tiene que tomar en cuenta no sólo las posibilidades actuales, pero también la conceplibilidad lógica. Por donde que rece así: Toda persona debe querer los mejores valores positivos en cada situación. Lo que sea mejor en una situación dada no lo será en otra; pero dondequiera y en todo caso la ley es válida. Los que creen en un Dios bueno mantienen una fe al efecto de que tanto Dios como los hombres quedan bajo el dominio y jurisdicción de esa ley.

El ideal de lo mejor posible es relativamente modesto por comparación con el ideal de la perfección absoluta y completa; pero aun este ideal modesto, esta forma de lo mejor en segundo término, esta avenencia o componenda con los hechos brutos de la situación humana y la situación cósmica, contiene en sí la inquietante aspiración de lo mejor, por parte del hombre. En final de cuenta, la *Ley de lo Mejor Posible* no es principalmente ley de avenencia o componenda; es ley de lucha y anhelo. El punto es de no recalcar lo mejor posible, sino más bien lo posible mejor. En la calidad de ser mejor se tiene el significado incisivo de la ley. ¿Será ésta la ley verdadera del alma del hombre y del Dios del hombre? ¿Será la ley suprema del universo?

El mundo de hoy con hoy le viene arrojando el guante a lo mejor posible. La guerra es revuelta del hombre contra lo mejor. La guerra necesita no ya lo mejor, ni lo más verdadero,

ni lo más honorable, ni lo más justo, sino que lo más fuerte y lo más destructivo. Las ideologías que repudian todo lo mantenido con ardor por la creencia hebrea y la creencia cristiana engendran y sostienen el espíritu de la guerra agresiva. Ideologías a un lado, la guerra amenaza la existencia misma de los valores en cualquier nivel que sea, porque destruye personas, que son los únicos instrumentos en que el bien se puede realizar; y porque pone en peligro el orden de la sociedad y las instituciones que sostienen y cultivan aquellos valores. La torva realidad de la guerra hace que la búsqueda de lo mejor posible parezca asunto casi de utopía.

El hombre desespera cuantas veces sus problemas le resultan superiores a su capacidad de resolverlos. La pérdida de la esperanza lleva a la desesperación; la desesperación a la desintegración. El hombre se desbarranca por esta senda que lleva al abismo porque pierde la visión de lo mejor y contempla sólo su trance agudo. El que desespera no buscará lo mejor posible porque se siente incapaz de hacerlo. Siente que lo mejor sedicente y los que lo han mencionado, lo han engañado y dejado en garras del sufrimiento.

La guerra es reto realista a lo mejor posible. El desesperar es desafío emotivo a lo mejor posible. El pesimismo es reto más deliberado, y más intelectual, a lo mejor posible. El pesimista ha observado la vida, la ha probado, para llegar a la conclusión de que lo mejor que es posible no es bueno en suficiencia. Hay tanto dolor, tanto fastidio, tanta frustración, tanta injusticia, tanto caos en el mundo que los goces escasos de la vida resultan transitorios y engañosos. El pesimismo ante el cosmos toma forma de ateísmo, bien que no todos los ateos sean pesimistas. El ateo ha perdido la fe en la potencia eterna de lo mejor posible como realidad redentora allende el hombre. Ha perdido contacto con el Dios transcendente que gobierna al hombre y a la naturaleza, y ha perdido contacto también con la immanencia en el hombre de ese poder aparte de dicho hombre, que fomenta la justeza.

El pesimismo ante el hombre y ante el mundo se puede vestir, empero, con la túnica de la fe en la soberanía divina. El hombre es pecador, no sólo original, pero también actual; es un bicho desesperadamente malvado; es un gusano que se arrastra en el polvo; no tiene remedio; la naturaleza lleva encima una maldición. Paul Althaus afirmaba en 1930, en Berlín, que lo mejor del hombre, en su completa obediencia a la ética kantiana puede ser absolutamente abominable ante los ojos de Dios. Y, todavía más, que lo que el hombre sintiere ser su peor, aun como su desobediencia completa de la ética mencionada, puede que quizás resulte completamente aceptable ante los ojos de Dios. Siempre se ha observado una fuerza extraña en esta fe que descansa, al igual que la de Bertrand Russell, en el firme cimiento de un desesperar inexorable. Esa fe, si bien que en términos menos extravagantes, les viene bien a ciertos americanos de Estados Unidos que la contemplan como cuadro realista del aprieto en que se encuentra el hombre, y como fuente de su redención. En su aspecto mejor, esta fe rescata su confianza en el Dios trascendente por cuanto abandona toda confianza en la inmanencia del mismo en el mundo humano. Mientras que por un lado, el ateísmo pierde todo contacto con Dios, este subrayar exagerado de la divina soberanía, por el otro, ha perdido el contacto vivo con la inmanencia de Dios en la experiencia, y con su paternidad. Cuando estas dos se ven en peligro, ¿qué le queda a la fe de Jesús?

Como corolario de esta acentuación excesiva de la soberanía divina aparece aquí un exceso de humildad pesimista acerca del hombre. El orgullo se nos presenta como el peor de los pecados; y al pecado se le considera con horror casi mórbido. Este exceso de humildad es en efecto otro reto que se le hace a la aspiración humana de lo mejor posible. Si el hombre es tan absolutamente insignificante ante los ojos de Dios — que es lo que se cree por ahí—, si el pecado es algo que le infecta y le penetra su ser entero, entonces no le quedará en efecto ni

el ápice de dignidad que le permita decirse: “Me levantaré iré a mi Padre.” La doctrina revivida de la depravación total del hombre significa que los anhelos mismos de lo mejor posible de parte de dicho hombre quedan condenados de antemano a la calidad de deseo pecaminoso de una pecaminosa criatura. El sentido del hombre de ser hijo de Dios, el sentido de la valía infinita de toda alma, se pierde y amortaja en medio de la bruma teológica.

Estamos ante la guerra, la desesperación y el pesimismo pero hay todavía más: hay en nuestro tiempo una corriente poderosa de irracionalismo. A la razón se la pone en tela de juicio en varios tribunales y diversos. Hay empíricos que a la razón la ven como estática y abstracta. Hay teólogos que la consideran revuelta orgullosa y pecadora contra la revelación divina. Los conductores políticos por su parte la tienen por flaca en grado de desprecio. Este irracionalismo proviene, en parte, de que se ha fallado en aclarar lo que la razón es en efecto. Si la razón se identifica con la lógica formal, entonces mucho de lo aseverado por los irracionistas será verdad. La lógica formal es estática y abstracta. Depender de ella enteramente sería insensato y puede que hasta marca de orgullo. La lógica de por sí y ante sí es ciertamente débil, aun cuando sea irrefutable. En cambio, si por lógica se entiende lo que con Platón y Hegel, entonces será la vista sinóptica que la mente se forma del todo de su mundo. Los irracionistas se olvidan de que el considerar todos los elementos de la experiencia, sean lo que fueren de caóticos y extravagantes, y el colocarlos todos en su lugar respectivo dentro del todo, es obra de la razón. La persona irracional de remate sería la única capaz de dejar fuera de cuenta las experiencias aducidas por los irracionistas. El irracionista de remate es el que tiene ciertas experiencias que en seguida rehusa tomar en cuenta: el que rehusa relacionarlas con lo demás. El irracionista ha perdido contacto con la razón porque de antemano había perdido contacto con la unidad de su mente y con el parentesco de todo lo que esa su mente

incluye. En cuanto tal, nuestro irracionalista pone en duda que lo mejor posible tenga sentido alguno.

Todas estas oposiciones que se le presentan a la fe en lo mejor provienen de dos fuentes: a) la falta de amor, y b) la falta de razón. La falta de amor se revela especialmente en la pérdida del sentido de la inmanencia divina, de la paternidad divina y de la filialidad humana. La falta de razón se hace evidente en la guerra, en la desesperación, en el pesimismo y en el irracionalismo. ¿Nos hemos puesto jamás a pensar en que el amor y la razón están más íntimamente identificados entre sí que lo que jamás nos hayamos imaginado? ¿El amor sin razón se torna irresponsable, apasionado, impetuoso, dogmático. La razón sin amor se traiciona a sí misma porque no toma en cuenta las posibilidades más altas de la naturaleza humana. El amor no es temeridad divina; ni la razón prudencia calculadora. El amor que no ama la verdad no es amor. La razón que no dice la verdad acerca del amor no es razón. De todos modos, el devoto de lo mejor posible tiene compromiso uno e indivisible con el amor y la razón.

Hay dos vocablos de gran peso en el Nuevo Testamento, Logos y Ágape: la Palabra o Verbo y el Amor. Logos es de donde se deriva lógica; y en el pensamiento griego Logos quiso decir razón, o expresión razonable. La función de la palabra es de trasladar sentido o significado. La pulla de Talleyrand de que el lenguaje es el arte de esconder el pensamiento por medio de las palabras, quizás se le pueda atribuir también a la interpretación que los teólogos del irracionalismo le dan a la Palabra bajo la influencia del apasionado de Kierkegaard; pero estas torsiones y sutilezas no serán del predio de la mente griega, ni del de los escritores de la Biblia. Cuando el Logos se hace carne, es la razón de Dios, y la luz de Dios, y la gloria y la gracia que provienen de la verdad. Ágape es amor cristiano, amor sagrado, que no amor profano: amor altruísta que

se tiene en la doctrina del autor del Cuarto Evangelio, que reza que Dios es Padre eterno en quien Logos y Ágape son uno. "Porque de tal manera amó Dios al mundo que ha dado a su hijo." El hijo es el Logos. El Logos era en Dios y el Logos era Dios; y Dios es Ágape. La enseñanza cristiana dice que el ser mejor posible en el universo está compuesto de razón y amor. El cristianismo es de tal modo y en ciencia una afirmación de que la filosofía griega fué una revelación de Dios tan cierta como la visión profética de Oseas. Resulta tan apropiado que la filosofía y la ciencia sean una expresión de la civilización cristiana como que el amor sea el principio animador de la vida cristiana. Sin Logos el amor es ciego. Sin amor el Logos es vacío.

Primeramente, consideremos el mundo mejor posible como un mundo de Logos. En una sociedad en la que el Logos fuera supremo, no se haría demanda alguna contra razón; pero toda demanda razonable se satisfaría. En Dios, el Logos es supremo eternamente; pero el hombre no es Dios. La razón divina es un ideal que al hombre no se le puede realizar completamente, aun cuando cuente con la ayuda divina constante, y aun cuando tuviese a su disposición el tiempo de una vida sin fin. Ello no obstante, el Logos divino es en todo hombre. La luz en las tinieblas resplandee.

Alejandro Hámilton escribió en *El federalista* que si los hombres fuesen ángeles no se necesitaría gobierno alguno. Quizás que tenga razón, pese al hecho de que aun los ángeles tendrían necesidad de ejercer su Logos por caminos de sabiduría cooperadora. Ello es que los hombres no son ángeles, y el dictado de Hámilton es puramente académico. En cambio, Mortimer J. Adler hace una observación un tanto más realista en el semanario *The Commonweal* (de 10 de octubre de 1942). Nos dice que si los hombres fuesen brutos (animales irracionales) no sería posible tener gobierno alguno. Pues bien, el hecho es que los hombres no son ni ángeles ni brutos. Puede ser que un observador sereno tendiese a tenerlos más por brutos

interpretación de Dios por los escritores de la Biblia. Pero observador, empero, no podrá menos que