

reconocer que hay gobierno entre los hombres; y si hay gobierno ello indica que no han de ser en último término tan brutos. Aun el peor de los gobiernos ostenta una que otra chispa de sabiduría.

El hombre es animal racional. A pesar de su herencia de bruto y de sus pecados brutales, tiene mente. Decir que el hombre es animal racional no será mantener que lo sea en toda ocasión; ni siquiera que lo sea en manera alguna. Se quiere decir únicamente que el hombre es capaz de ser racional. En cada hombre hay un pensador en potencia, un posible buscador de verdad. Lo mejor posible que hay en el hombre es racional: es un ejercicio de Logos, y en cuanto tal acto de cooperación entre la razón del hombre y la razón de Dios.

Los cuatro cánones de la razón cotidiana: consistencia, sistema, inclusividad, búsqueda de lo mejor posible.

Por cuanto vivimos en época en que las definiciones tradicionales se desploman con estrépito, conviene exponer en forma precisa lo que se significa aquí por razón. Logos, o sea razón, o coherencia, consiste de cuatro mandamientos: (1) Ser consistente; (2) Ser sistemático; (3) Ser inclusivo; y (4) Buscar lo mejor posible. El ser consistente es un mandamiento de lógica formal; no es máxima de inmutabilidad (que le ha de ser modo de duende a toda especie de mente); es lisa y llanamente la condición de toda inteligibilidad. La contradicción equivale a la nada. Si a más "X" añadimos menos "X" tenemos cero. El ser sistemático es el mandamiento que nos avienta en pos del orden, de las conexiones, de las leyes. Las proposiciones consistentes pueden estar completamente desconectadas. Las declaraciones hechas al azar no son razonables meramente porque no se contradigan entre sí. Las proposiciones razonables se vinculan entre sí. Empero, uno puede ser consistente y ordenado y carecer al mismo tiempo de ciencia suficiente de los hechos. De aquí la regla tercera: ser inclusivo. La razón es un mandato de respetar los hechos, y de incluir todos los hechos

que al respecto se tengan a mano. Hegel dijo que "lo verdadero es lo entero". Ya de mucho antes Platón describía al filósofo como "el hombre sinóptico". Estos próceres trataban de decirnos que la razón es el deber de tomarlo todo en consideración — o bien y en vista de que somos sólo hombres, la obligación de tomar en cuenta todo hecho a mano y todo hecho pertinente. La razón ha de considerar y pesar todas las sensaciones, todos los valores, todas las intuiciones, todas las revelaciones. No hay sofisma amañado ni teoría de urdimbre delgada que satisfaga a la razón si no quedan comprobadas el uno o la otra por los hechos. Por tanto, la razón es un principio dinámico de desarrollo, tanto individual como social. El mandamiento postrero: buscar lo mejor posible, se podría denominar la ley del experimento, o la ley de la aspiración ideal, o la ley de la hipótesis. Las hipótesis que la ciencia es capaz de ensayar, son incontables: las posibilidades ideales de la naturaleza espiritual del hombre, son de igual suerte inagotables.

Hay, sin embargo, un punto débil en la vista ordinaria de la razón. Puesto que demanda una inclusividad siempre en aumento y una búsqueda perpetua de lo mejor posible, parece que no le concede al hombre esfera de acción; parece que en el progreso perpetuo de la razón no hay punto ni sitio donde uno pueda establecer su posición, para bien o para mal. No hay lugar definido para la obligación, si se exceptúa la obligación de someter a juicio todas las obligaciones contraídas, y la de trascender todas las obligaciones previas.

A estas alturas, el dilema del hombre encuentra ilustración en la teoría consabida de Karl Gross, de que la vida del hombre es una tensión perpetua entre las demandas del relativismo teórico por un lado y las del absolutismo práctico por el otro. Lo teórico es relativa; la razón es siempre incompleta, percibida por espejo oscuramente. No hay prueba que sea absoluta; el pensamiento es "una tarea infinita", cual dijera Kant. Sin embargo, la acción es absoluta; todo acto es una decisión definida. Lo práctico es obligación. No hay hombre

honrado que deje de sentir la fuerza de los dos cuernos de su dilema. ¿Qué podrá conciliar la conciencia teórica con las demandas de la acción?

Por cuanto la razón es movimiento inquieto en adelante, y por cuanto parece que se le interpone a la obligación absoluta para con Dios, y por cuanto no hay demanda, por sagrada que sea, que la razón no ponga en tela de juicio y sujete a crítica, existe una larga tradición cristiana que tiene a la razón humana por orgullo pecaminoso. Esta tradición nunca se mostró con mayor fuerza que en nuestros días, bajo la influencia de la teología de Karl Barth y de las brillantes "Lecturas Gifford", de Reinold Niebuhr. Existe cierta base bíblica, tan ligera como leve, en que fundar este desprecio de la razón como orgullo. En el versillo 5 del capítulo tercero de los Proverbios se lee: "Y no estribes en tu prudencia". Este mandamiento, empero, ocurre en la literatura llamada de la prudencia o sabiduría, y en el capítulo citado se lee todavía más: "Bienaventurado el hombre que halla la sabiduría, y que obtiene la inteligencia". El consejo de no estribar en su propia inteligencia, luego entonces, no es consejo de evitar la razón; es advertencia tan sólo de evitar la presunción. "No seas sabio delante de tus propios ojos", es la voz de la razón misma que me pone en guardia contra la noción irracional de que yo haya resuelto por fin todos los enigmas.

Muchos comentadores han tomado la fórmula paulina de "la paz de Dios que sobrepuja todo entendimiento" — en Efesios IV : 7 — como significativa en lo teológico de la incomprendibilidad esencial de la paz de Dios. Donde Lutero es algo superior a la razón entera — "höher denn alle Vernunft" —. Pero es que el original griego dice a la letra: "que sobrepuja todo pensamiento", donde lo que se traduce por pensamiento es en griego *nous*. Este lenguaje constituye sin duda una fuente histórica de la idea de que la verdad religiosa queda más allá de la razón, si no es que sea aun contraria a la razón. Pues bien, contra esta forma de pensamiento se tiene el llamado constante

de Jesús a la experiencia y al pensamiento. Ciertamente que Jesús no hubiera dicho: "¿No entendéis todavía?" a menos que de antemano no hubiera tenido el entender por posible y digno. Jesús se remite a los frutos; y aconseja que no se echen perlas a los cerdos; y se afana por saber qué piensan de él sus discípulos. Estos casos serán típicos del respeto que Jesús les tenía a la observación, al experimento y a la crítica. Si Jesús hubiese creído que la razón era orgullo, nunca habría expresado semejantes ideas. Un hombre que razona puede, ciertamente, ser presuntuoso y pecador: puede ser dogmático; se puede aferrar a ciertas teorías sin volver la vista a la experiencia. Pero en ninguna de estas actitudes ostentará la naturaleza de la razón, por orgulloso fuera de razón. El ser orgulloso va siempre contra razón. Razón quiere decir amplitud humilde de criterio, búsqueda de nuevas luces, respeto de los hechos de la experiencia.

En suma, el mejor de los mundos posibles no se hará más asequible con desdeñar y despreciar la razón. La soberanía de Dios sobre el hombre no se alcanza con la desnaturalización del intelecto humano. El mejor mundo posible, desde el punto de vista cristiano, es mundo donde todos los hombres siguen a Jesús, no ya ciegameamente ni sin pensar, sino que con la mejor inteligencia alerta y racional que jamás sea posible ejercer. El cristiano espera, pero no a la sentimental; porque siempre está listo y dispuesto a exponer su logos cuando se le pide que fundamente la esperanza que abriga, según se lee en la epístola primera de Pedro, capítulo tres, versillo 15.

Estamos aún con el problema de la obligación por delante. El dilema de obligación o racionalidad persigue al alma todavía. Una vez que nos obligamos, el problema se resuelve, el pensamiento cesa, y comienza la acción. Ahora bien, toda acción en pro del mejor de los mundos posibles, ¿habrá de llevarse a cabo por personas movidas por ideales que ya no se discuten, que ya no se someten al análisis de la razón? Aquí se podría aplicar el principio de la alternación de Hocking, pero no nos

serviría de otra cosa que de relleno provisional. Si en veces actuamos a base de nuestras obligaciones, y en veces pensamos, se tendrá luego entonces la posibilidad horrenda de que al regreso del péndulo del pensamiento y al someter a juicio nuestras obligaciones, alteremos nuestras lealtades. Por tanto, no habrá obligación que sea absoluta. ¿Será ésta la última palabra? ¿No habrá cimiento firme y seguro donde fundar el mejor de los mundos posibles?

La conciliación se descubre a la luz del mensaje cristiano. La obligación cristiana es al Logos y al Ágape —a la razón y al amor. Es obvio que no se puede encontrar razón alguna capaz de trastornar la obligación del alma a la razón. Toda razón aparente que nos alejara de la razón dependería, aún así, de la razón para perpetrar su propia traición. El alma que sin razón abandona la razón abandona así toda base de obligación a todo, excepción hecha del caos y la tiniebla. La obligación a la razón puede ser absoluta, y debe serlo. Pero hay más. La razón es siempre acto de una persona. La obligación a la razón es obligación a la personalidad. Si la razón es algo más aparte de formal, como se ha demostrado que lo es, entonces la obligación a la personalidad es también algo más que formal. De donde que la razón demande una obligación a la personalidad que se acerca mucho al Ágape cristiano. El principio abstracto de la lógica, ciertamente que nunca nos revelaría el amor, ni nos conduciría a él. Pero una razón concreta e inclusiva fundada en la observación de las potencialidades supremas de la persona conduce al amor en cuanto este amor sea la expresión más razonable y la mejor posible de la vida humana.

Claro que la potencialidad del amor que se sacrifica, del amor cooperador y redentor en el hombre y en Dios, queda expuesta a la observación sólo porque Dios nos la revela; pero esta potencialidad es una característica normal de todo el

sería cosa vacua, ciertamente, si Dios no revelara,
realidad de verdades, aparte de Dios, el hombre y su

carecerían completamente de ser. Por tanto, el amor de Dios y del hombre será la expresión más razonable de la naturaleza humana. La obligación al amor puede ser tan absoluta como la obligación a la razón. Entrambas se muestran así idealmente inseparables. Quizás que en última instancia sean una y la misma. Y ciertamente que serán superiores a cualesquiera otras obligaciones transitorias a ésta o la otra teoría particular, o dogma, o etapa de desarrollo de la razón o el amor. De esta suerte, el mejor de los mundos posibles tiene cimientos de firmeza en las obligaciones absolutas que son compatibles con el progreso, y que lo reclaman. Pasamos así a considerar, aunque sea brevemente, la naturaleza de la obligación al amor.

El mejor de los mundos posibles es un orden de Logos y Ágape. Hemos estudiado la naturaleza del Logos como racionalidad y hemos visto que descubre el amor, y lo revela, y lo envuelve. Si el mejor de los mundos posibles es racional, será también cooperativo.

Hay ciertos sentidos en que el universo es llanamente cooperativo. Todas las cosas constituyen un sistema de inter acción. Lo que actúa sobre un algo actúa sobre el todo. Los efectos remotos de los actos triviales quizás que no se le hagan patentes al observador humano, y quizás que no se puedan medir ni aun con instrumentos de precisión; pero toda diferencia establecida en donde quiera que sea se traduce en diferencia en todas partes. La luz del Alfa de Orión se ve en la tierra. En dondequiera hay acción, reacción e inter acción. Esto que es verdad de las relaciones de las cosas es cierto también de las relaciones de las personas. Dondequiera que se registra un estímulo ahí se registra también una respuesta. Por ejemplo, no habrá persona capaz de estar en presencia de otra persona sin que se produzca entre las dos una inter acción que toma forma de lo

conciencia social.

pero, la inter acción universal no es exactamente lo que

se quiere decir con cooperación, ni mucho menos lo que se denomina amor cristiano, si bien es cierto que cooperación y Ágape son ambos dos formas de inter acción. La cooperación difiere de las otras formas de inter acción en que es una inter acción dirigida conscientemente a la producción de valores (a menudo, de valores compartidos) que contribuyen al bienestar, o cuando menos al bienestar supuesto, de los cooperadores. El lenguaje que se acaba de emplear nos lleva a otra distinción entre cooperación y Ágape. Ágape es la especie de voluntad de cooperar que contribuye de todo corazón al bienestar verdadero de todos los implicados. Es una voluntad que es constante, haya o no haya respuesta cooperativa de parte de "todos los implicados". Dios ama a los pecadores. Y su amor hacia ellos es su voluntad *omnicordial* de que ellos le correspondan con Ágape.

El amor cooperativo *omnicordial* y universal, es la condición primera para la realización del mejor de los mundos posibles. Es también, ese amor, la condición primera para la realización del orden racional entre las personas. Las personas que no aman mantienen una vista irracional de las posibilidades de sus propias naturalezas, y de las condiciones dentro de las cuales pueden crear los valores comparativos, y de la ley elemental de la conservación propia. El que busca la conservación propia sin amor nunca llega a realizar en pleno sus propias potencias y, con su actitud, lo que hace es provocar la hostilidad de los demás, que no sólo rehusarán cooperar con él en la producción de bienes que se producen únicamente por el esfuerzo cooperativo, sino que también quizás vayan al extremo de atacarlo y destruirlo. Ya lo dijo Drummond: "el amor es la cosa más grande en el mundo". El amor es la ley de la vida. Ello no obstante, el amor no es la ley actual de toda la vida. "Natura roja por el diente y por la garra aúlla en la barranca contra nuestro credo." Y aúlla de la inhumanidad del hombre para con el hombre... y los odios de raza... y las explotaciones económicas... y las guerras... en coro de protesta "realista"

contra la razón y el amor. No, no es coro; que será discordancia y ruido de confusión. No hay quien sea capaz de negar estos hechos, ni de tenerlos en menos. Resulta difícil determinar cual sea el peor enemigo del amor, si el egoísmo del hombre o su indiferencia, y qué sea lo que engendra más odio y más mal, si la concurrencia agresora o la inercia espiritual.

¿Queda duda alguna ante estos hechos negros de que el mejor de los mundos posibles es un mundo de razón y de amor? ¿Será el mejor de los mundos posibles solamente lo que queda después de que la sinrazón y el odio han impuesto su tributo entero? ¿Será la razón instrumento en manos de demonios que atormentan a la humanidad poniendo a su alcance las ciencias exactas con objeto de que realice la exacta destrucción? ¿O será empleo semejante de la razón manera de traición a la razón en cuanto traición del amor?

Un momento de estudio nos habrá de dar luz sobre el asunto. Primeramente, no hay cantidad posible de mal capaz de convertir el mal en bien. Si el mal fuera a triunfar, el resultado irónico sería que lo peor posible y lo mejor posible fuesen idénticos, y así lo mejor posible no sería bueno. Lo mejor posible es bueno si — y sólo cuando — el poder del amor es actualmente supremo en ello. En segundo lugar, y como hecho de verdad, el mal que hay en el mundo nunca se ha aproximado siquiera todavía en parte alguna a destruir ni la realidad del amor ni su validez como ideal supremo del hombre y como fin supremo de Dios. Mientras más se extiende por el mundo el odio y la crueldad empedernida y brutal, tanto más brilla y con claridad mayor la luz del amor en millones de almas. Mientras más es atacado el amor y puesto en peligro, más evidente se hace su valía, y más sube de punto su necesidad, y más se hace objeto del humano anhelar. En tercer lugar, el principio del amor es la visión de los más grandes conductores religiosos de la humanidad. En el Bhagavad Gita se lee: "El que no odia a criatura y es amable y amigable para con todos... es querido de la Deidad." Oseas alcanzó una doble noción del

amor. Y Confucio lo comprendió, si bien que en forma un tanto formal y negativa. Buda lo vio más claramente cuando dijo que el odio no se apacigua con odio, sino con amor. Jesús enseñó y vivió la regla de Oro, que es la forma más elevada de la ley del amor.

Este mundo pecador y enloquecido por la guerra no nos demuestra que el amor sea imposible ni, mucho menos, que el amor sea malo. Lo que nos demuestra, positivamente, es que el amor es cosa más difícil de alcanzar que lo que creíamos — más ardua que la guerra, y más ardua que cualesquiera “paz” de las que hemos tenido. De igual modo que la razón es disciplina rigurosa que nunca aparece de por sí, sino que sólo gracias a un esfuerzo grande, así también el amor, en cuanto voluntad efectiva de cooperación, requiere ciencia, simpatía, comprensión, sacrificio, y paciencia inefable. Esto es lo que significa la cruz de Cristo: que el amor es costoso y caro. Pues bien, nos hemos imaginado que amor semejante le había sido costoso y caro solamente a Dios, y no al hombre, en vista de que “Jesús pagó la deuda entera”, y de que así a nosotros ya no nos quedaba saldo que cubrir, y que lo único que la humanidad tenía que hacer era aceptar el don gratuito de la gracia. Abstracciones teológicas semejantes han llevado a críticos como Nietzsche a suponer que el cristianismo es promoción de esclavos y canijos. La naturaleza del amor, y su alianza con la razón, nos debieron haber enseñado la lección de la cruz, es a saber, que el amor es ideal más alto, y más caro, y más heroico que el ideal del superhombre. Alcanzaremos el mejor de los mundos posibles, que es el mundo del amor razonable, una vez que estemos dispuestos a pagar el precio de la justicia, del sacrificio y de la cooperación. Sólo el amor podrá vencer de las contiendas de los humanos, de igual modo que sólo él podrá vencer del conflicto de la razón entre sus intereses teóricos por un lado y sus intereses prácticos por el otro. Logos y Ágape, razón y amor, cosa una e indivisa, son la ley constitucional del mejor de los mundos posibles.

LA HUÍDA AL ATEÍSMO

Paul Tillich

¿A DÓNDE me iré de tu espíritu? ¿y a dónde huiré de tu presencia? Tal es la médula del gran Salmo 139; son palabras que exponen en forma de pregunta la presencia inescapable de Dios. Consideremos esta declaración y los símiles prepotentes con que el salmista la expresa. Dios es inescapable. Dios es Dios sólo por eso: porque es inescapable. Y sólo lo que es inescapable es Dios.

No hay sitio aparte de Dios al que huir para evitar su presencia. *Si subiere a los cielos, allí estás tú.* Parece cosa muy natural que Dios esté en los cielos; y muy contra lo natural ascender ahí para escapar de él. Pero esto es precisamente lo que han tratado de hacer todos los idealistas de la historia, y lo que todavía tratan de hacer: quieren saltar a un cielo de perfección, de verdad, de justicia, de paz, en que Dios quede fuera del cuadro. Es un cielo de factura humana, hecho de mano de hombre, sin la inquietud motriz del Espíritu divino y sin la presencia justiciera de su rostro. Lugar semejante, sin embargo, es "lugar ninguno", "erewhon", utopía, decepción idealista. Y *si en abismo (de Sheol) hiciere mi estrado, he aquí allí tú estás.* Este "Sheol", habitación de los muertos, quizás fuese el lugar más a propósito para huir de Dios. Tal creen los que anhelan la muerte como evasión de la demanda divina. Rara será la persona que alguna vez no haya querido librarse de la carga de la existencia, dejándola. Y me sé que hay más de una

persona a quien este anhelo se le torna tentación cotidiana; pero uno bien sabe, en lo íntimo de su corazón, que la muerte no lo salva de la demanda interior.

Si tomare las alas del alba, y habitare en el extremo de la mar, aun ahí me guiará tu mano, y me asirá tu diestra. Volar hasta los cabos de la tierra no es escapar de Dios. Éste es el método de nuestra civilización tecnológica en su intento de librarse de un centro de vida y sentido. Ir de frente y de frente, con la rapidez del rayo del amanecer, siempre a la conquista de nuevos espacios y en todas direcciones, y sin otro límite que el fin de las posibilidades humanas, en actividad constante, en tesitura de proyección perpetua, a paso de precursores —he aquí el modo moderno de huir de Dios—. Pero la mano de Dios se nos hace sentir; y se le hace sentir en forma de potencia y destrucción a nuestra civilización en huída. La fuga fué en vano.

Si dijere: ciertamente las tinieblas me encubrirán; aun la noche resplandecerá tocante a mí, aun las tinieblas no encubren de ti, y la noche resplandece como el día: lo mismo te son las tinieblas que la luz. El meterse en la tiniebla, o el olvidar a Dios no significa escapar de él. Por un lapso, puede que lo expulsemos de la conciencia, o que lo rechazemos, o que lo refutemos, o que arguyamos con vehemencia demostrando que no existe, o que vivamos en todo confort sin él. Empero, de repente, nos damos cuenta de que en último término no fué Dios lo que rechazamos u olvidamos, sino más bien una imagen falsa de él. Nos damos cuenta de que al argüir contra él era él quien nos daba el aliento y el impulso para atacarlo. Olvidar a Dios no quiere decir escapar de él. *¿Adónde me iré de tu espíritu? ¿y adónde huiré de tu presencia?*

El poeta que escribió estas palabras y ha descrito las vanas tentativas de huída de Dios realizadas por el hombre, es poeta que sabe de toda certidumbre que el hombre desea escapar de Dios. Y son legión los que saben eso mismo. Este saber es experiencia de la especie humana en todas sus categorías: profetas

y reformadores, santos y ateos, creyentes e incrédulos —todos ellos— han tenido la misma experiencia. No hay riesgo de errar si se dice que todo hombre que no haya jamás tratado de huir de Dios es hombre que nunca ha sentido a Dios, es decir, a ese Dios que es de realidad Dios. No se trata aquí de la multitud de dioses de nuestra propia manufactura, con los que resulta agradable convivir. No hay razón para escapar de un Dios que es la representación perfecta de todo lo que hay de bueno en el hombre.

¿Por qué tratar de escapar de un ideal tan remoto? No hay razón de huir de un Dios que es tan sólo otro nombre dado al universo, o a las leyes de la naturaleza, o al curso de la historia. ¿Por qué escapar de un Dios que no es otra cosa que un padre benévolo, garante de nuestra inmortalidad y de nuestra felicidad última? ¿Por qué escapar de quien nos sirve tan bien así? Pero todo esto no es Dios. Todo esto es el hombre haciéndose un Dios a su imagen y semejanza y para su propia satisfacción. Es producto de la imaginación y pensamiento hijo del deseo. Producto y pensamiento que el ateo honrado rechaza con amplias razón y justeza. Un Dios fácil de sobrellevar, un Dios del que no tenemos que escondernos, un Dios al que no odiamos en ciertos momentos, un Dios que en tales ocasiones quisiésemos que no fuera —Dios semejante es Dios ayuno de realidad.

Donde Zaratustra le descubre el secreto al "feísimo" de Nietzsche, asesino presunto de Dios...

El ateo famoso y enemigo del cristianismo y la religión que fué Federico Nietzsche sabía más que muchos cristianos fervorosos acerca de la potencia de la idea de Dios. Nietzsche nos hace el cuento simbólico del "Hombre feísimo", que es el asesino de Dios. Zaratustra, profeta de la humanidad en su nivel de cumbre, se encuentra con el "Hombre feísimo" y le dice: "Tú no pudiste aguantar al que te veía, al que te veía siempre,

hasta lo más profundo; y por eso te vengaste de él, del testigo perpetuo..." "Tú eres el asesino de Dios." Y el "Hombre feísimo" le dice a Zaratustra que tiene razón, y le agrega: "¡Tenía que morir! Veía con unos ojos que todo lo veían; se le metía al hombre hasta lo más fundamental y profundo, hasta sus vergüenzas y fealdades. Ese Dios que lo veía todo, y que veía al hombre, tenía que morir. El hombre no puede aguantar que testigo semejante viva."

¿Podemos, nosotros, aguantar testigo semejante? El salmista se pronuncia diciendo: *Oh Señor, tú me has examinado y conocido.* ¿Quién será capaz de soportar que se le conozca completamente aun hasta lo recóndito y oscuro del alma? ¿Quién no desea escapar de testigo tal y convertirse en negador de Dios, en ateo, tanto en la teoría como en la práctica? *Tú has conocido mi sentarme y mi levantarme... mi senda y mi acostarme has rodeado, y estás impuesto en todos mis caminos.* Estamos ante un Dios que sabe lo que somos y que sabe lo que hacemos. ¿Quién no habría de odiar al compañero que no se le desprende y que lo sigue por dondequiera, ya en el camino o ya en el reposo? ¿Quién no habría de querer librarse de la esclavitud de semejante compañía? *Tú has entendido desde lejos mi pensamientos... pues aun no está la palabra en mi lengua, y he aquí, oh Señor, tú la sabes toda.* La presencia divina es espiritual; penetra hasta lo más hondo de nuestro propio espíritu. Dios conoce toda nuestra vida interior, nuestros pensamientos, sentimientos, deseos, imaginaciones y demás. Dios, así, domina el último lugar de escape, el más íntimo de todos los lugares. Esto resulta más difícil de aceptar que cualquiera otra cosa. La resistencia humana a este observador es casi insuperable. Psiquiatras y confesores darán fe de la renuncia de todo individuo de revelar siquiera sea una parte ínfima de sus secretos íntimos. Nadie quiere que se los conozcan aun cuando se dé cuenta de que su salud y su salvación dependen de ello. Lo que es más, no queremos conocernos a nosotros mismos. Queremos apartar de nuestros propios ojos

las honduras de nuestra alma. Rehusamos ser testigos aun de nosotros mismos. ¿Cómo mantenernos de pie ante el espejo que nada oculta?

La presencia escrutadora e íntima que lleva aun al santo a desear que no haya Dios

¿Tendrá razón el "Hombre feísimo" de Nietzsche? ¿Tendrá razón quien es el símbolo de nuestra propia fealdad y de nuestra propia voluntad de tener una provincia escondida de los ojos de Dios y del hombre y de nosotros mismos? Parece que el Feísimo tiene razón, si nos vamos por el apoyo que a su tesis le prestan los santos, y los teólogos, y los reformadores. Martín Lutero, al igual que el autor del Salmo 139, se sintió dominado por la presencia penetrante de Dios. Nos dice que Dios le es a cada criatura más hondo, más interno, más presente, que la misma criatura se es a sí misma; que Dios abarca todas las cosas y está en todas ellas. Pero esta presencia muy íntima de Dios le produce a Lutero la misma insanía que a Nietzsche. Lutero quiere que Dios no sea Dios. "No amaba, sino que odiaba al Dios justo, y me sentía indignado contra él, si no en blasfemia tácita, ciertamente en rebelión malvada." En la huella del gran maestro de la observación de sí mismo que fué San Bernardo, nos dirá (Lutero): "No podemos amar a Dios, y por tanto no podemos querer que exista; pues no queremos que él sea omnisciente ni omnipotente." Lutero se sintió conmovido y espeluznado cuando se dió cuenta de este sentimiento de odio de Dios; no pudo escapar con la astucia de sus maestros teológicos que le recomendaban que no estuviera pensando siempre de la presencia escrutadora de Dios, para evitar así la blasfemia de odiar a Dios. Lutero sabía bien que este escape queda cortado también, de igual modo que lo supo el salmista al decir: *Detrás y delante me guarneceste, y sobre mí pusiste tu mano.* Delante, y detrás, y por todos lados. No hay escape ni salida.

Nos encontramos aquí en la raíz misma de una tremenda experiencia humana. El hombre piadoso del Antiguo Testamento, el santo místico de la Edad Media, el reformador de la Iglesia Cristiana y el profeta del ateísmo se ven unidos en esta experiencia: El hombre no puede soportar la presencia del Dios que es de verdad Dios. El hombre trata de escapar de Dios y lo odia en vista de que no lo puede lograr. La protesta contra Dios, la huida del ateísmo —es un elemento genuino en toda religión profunda—. Y sólo sobre base como ésta es que la religión tiene sentido y potencia.

La teología cristiana y la instrucción religiosa hablan de la omnisciencia divina —doctrina de que Dios lo sabe todo— y de la omnipresencia divina —doctrina de que Dios está en todas partes—. Es difícil evitar conceptos semejantes en la educación y en el pensamiento religiosos; pero estos conceptos resultan, cuando menos, tan peligrosos como útiles; porque convierten a Dios en una cosa con cualidades sobrehumanas; lo hacen omnipresente como un campo de energía eléctrica, y omnisciente como un cerebro super humano. Los conceptos como éstos de la omnisciencia y la omnipotencia divinas transforman una experiencia religiosa tremenda en simple proposición filosófica aislada capaz de aceptarse, rechazarse, definirse, volverse a definir, y aun substituirse. Al hacer tal, al hacer a Dios un objeto al lado de otros objetos cuya existencia y naturaleza es asunto de discusión, la teología apoya la huida al ateísmo. Les abre camino a los que desean negar al testigo amenazante de su existencia. El primer paso hacia el ateísmo es siempre una teología que degrada a Dios hasta el nivel de las cosas discutibles. En tal caso, el ateo la lleva ganada; tiene toda la razón de destruir semejante fantasma y su caudal de cualidades fantasmales. Y por cuanto el ateo teórico tiene razón aquí, los ateos prácticos —vale decir, todos nosotros— estamos dispuestos a usar su argumento en nuestra tentativa de huir de Dios.

Las mociones más íntimas de los profundos de nuestra alma no son nuestras del todo — no hay privacidad ni aislamiento — todo está ante el espejo indiscreto — ante la vista del Testigo perpetuo

Por tanto, lo indicado es echar esos conceptos de omnisciencia y omnipresencia por la borda y tratar de descubrir su significado genuino en nuestra propia experiencia. Uno sabe que no se puede abstraer por un solo momento del mundo al que pertenece. No hay privacidad última, ni aislamiento final. Estamos siempre en poder de algo que nos incluye, de algo mayor que nosotros, de algo que tiene título sobre nosotros: título que tenemos que reconocer. Las mociones más íntimas de los profundos de nuestra alma no son nuestras del todo: son pertenencia de nuestros amigos, de la humanidad, del universo, del cimiento de la esencia toda, del objetivo final de la vida entera. No hay cosa capaz de esconderse definitivamente. Todo se refleja en un espejo indiscreto. ¿Hay persona que dude que sus pensamientos y deseos más secretos estén manifiestos en la totalidad del ser, y que todo lo que acontece con la obscuridad de su inconsciente, o en el aislamiento de su conciencia tenga repercusiones eternas? ¿Hay quien se crea capaz de eludir la responsabilidad de lo que ha hecho y pensado en secreto? Su misterio de uno es misterio manifiesto. Esto es lo que significa lo de la omnisciencia. El centro de su ser de uno está incluido en el centro del ser total; y el centro de la vida toda es el centro de la vida de uno.

Yo no creo que haya hombre serio capaz de negar esta experiencia, pese al modo particular en que la quiera expresar. Pero si el hombre tiene experiencia como ésta, tiene también estotra: que hay algo en él que trata de escapar las consecuencias de la primera. Es decir, que dicho hombre no se siente a la altura de su experiencia; y que no hay hombre capaz de sentirse a tal altura. Todos tratan de olvidarla; pero nadie la olvida.

¿Habrà manera de resolver esta tensión? ¿Hay posibilidad de vencer este odio de Dios, esta voluntad de que Dios no sea Dios y de que el hombre no sea hombre? ¿Hay modo de dominar esta vergüenza que se siente ante el testigo perpetuo y esa desesperación en que caemos ante nuestra responsabilidad ineludible? La solución de Nietzsche demuestra la imposibilidad crasa del ateísmo. El "Hombre feísimo", el asesino de Dios, se le somete a Zaratustra, que lo ha reconocido y le ha escudriñado con entendimiento divino lo más hondo del ser. El asesino de Dios se peca entonces de que Dios está ahí en aquel hombre; y se da cuenta de que no asesinó a Dios. Dios revive en Zaratustra y en el nuevo período de la historia por Zaratustra anunciado. Dios revive siempre, en alguien o en algo; Dios no puede ser asesinado. He aquí el expediente histórico de todo ateísmo.

Donde la tensión se rompe: la admiración de la sabiduría infinita, maravillosa y formidable, vence del horror de la presencia tremenda que así se torna amable y llena de gracia

El salmista nos ofrece otra solución. *Te alabaré por la maravilla formidable de mi nacimiento; porque formidables, maravillosas son tus obras; estoy maravillado, y mi alma lo conoce mucho; porque tú poseíste mis riñones; cubrísteme en el vientre de mi madre; no fué encubierto de ti mi cuerpo, bien que en oculto fué formado, y compaginado mi cuerpo en lo más bajo de la tierra.* El salmista habla en términos de la antigua idea mitológica —de que los hombres eran formados en el abismo, debajo de la tierra— para señalar el misterio de la creación; no de la creación en general, sino de su creación individual. Ese Dios del que el salmista no puede huir es el cimiento creador de su ser. Y este ser —su naturaleza, su cuerpo, su alma— es una obra de sabiduría infinita, maravillosa y formidable a la par. La admiración de la sabiduría divina avasalla el horror de la presencia divina. Es la presencia amable de una sabiduría

creadora infinita. Tal la tesitura en que se escribió el salmo tal la actitud que se advierte a través del Antiguo Testamento entero. Es la tesitura que observé cierta vez en un biólogo conversando con él acerca de la voluntad de morir que se ostenta en cada vida. Me dijo: "No se le olvide que la vida es también amiga." Hay gracia en la vida; de otra suerte no podríamos vivir.

Los ojos del testigo que no podemos aguantar son también ojos de sabiduría infinita y de benevolencia sustentadora. El centro del ser en el cual queda incluido nuestro centro, es la fuente de la belleza llena de gracia que se nos pone por enfrente a cada momento en la estrella y el monte, en la flor y el animal, en el niño y en la persona madura. Lo que es más: el salmista no se limita a contemplar el cimiento creador de su ser; contempla también el destino creador de su vida. *Mi embrión vieron tus ojos, y en tu libro estaban escritas todas aquellas cosas que fueron luego formadas, sin faltar una de ellas.* Aquí el autor se vale de otro símbolo mítico: el de la escritura de los acontecimientos terrestres en el libro celestial. De este modo expresa en forma poética lo que hoy día llamamos creer que nuestra vida tiene un sentido último. Nuestros días están escritos y contados; no son resultantes del acaso. El que nos mira en lo más íntimo nos ve también en visión de la vida entera. Somos parte de este Todo; tenemos lugar en él; nuestra importancia es insustituible. Es que tenemos un destino último. Y cuantas veces nos damos cuenta de que tenemos destino semejante, por muy pequeño que parezca, tantas nos damos cuenta de Dios: a saber, del fundamento y del centro del sentido universal. Por ahí anda el salmista cuando medita: *¡Cuán misteriosos me son, oh Dios, tus pensamientos! ¡Cuán multiplicadas son sus cuentas! Si los cuento, multiplicanse más que la arena. Despierto, y aun estoy contigo.* Esta es la solución del salmista: la meditación en los misterios infinitos de la vida, en su base y su sentido, conquista el horror del espejo que todo lo refleja y del testigo que nunca duerme. Pero de repente, en la cumbre misma de

su meditación, el meditador se aparta de Dios. Se acuerda de que hay un punto negro en el cuadro: la enemiga con Dios, los hechos perversos y cruentos. Elementos éstos que no cuadran con la visión. El salmista le pide a Dios que los elimine. Del fondo de un cielo azul irrumpe tormenta cuajada de truenos: *De cierto, oh Dios, matarás al impío; apartáos, pues, de mí, hombres sanguinarios. Porque blasfemias dicen ellos contra tí: tus enemigos mientan tu nombre al cometer sus crímenes. ¿No tengo en odio, oh Jehová, a los que te aborrecen, y me conmuevo contra tus enemigos? Aborrézcolos con perfecto odio; téngolos por enemigos míos...* Palabras éstas que ciertamente habrán de perturbar a los que creen que el problema de la vida se puede resolver por medio de la meditación y de la elevación espiritual. Palabras que suenan bien distinto de las anteriores. La alabanza se torna maldición; el tremar del corazón ante el Dios que todo lo observa se convierte en ira ante los hombres. Y en esto el salmista se hace igual del Dios que quería eludir huyendo a la tiniebla. Dios odia a los que el salmista odia; los enemigos de Dios son sus enemigos. La distancia infinita que media entre los pensamientos de Dios y sus pensamientos —de la que hablaba renglones atrás— se elimina y se le olvida. Aparece el fanatismo religioso; a saber, el fanatismo que ha producido la arrogancia de las iglesias, la crueldad de los moralistas, la inflexibilidad de las ortodoxias. El pecado de la religión aparece aquí, de tal modo, en medio de los grandes salmos. Es el pecado que ha torcido la historia de la iglesia y la forma del cristianismo. Pecado que ni aun Pablo y Juan logran evitar del todo. Nuestra experiencia religiosa es pobre y nuestro sentido de Dios débil. Por tanto no nos toca juzgar a aquellos que, encendidos en la flama de la presencia divina, se dieron con ardor a propagar el fuego en el mundo entero; pero aun así: ése es el pecado de la religión: pecado que contradice el espíritu de aquel que les prohibió otra vez y otra vez a sus discípulos que odiaran a sus enemigos como si fueran enemigos de Dios.

Sin embargo, la reacción aparece en el sentir y el pensa-

miento del salmista y en seguida lo tenemos donde al comienzo de la meditación. Obviamente, se peca de que hay algo fuera de tono en lo que acaba de decir. No sabe qué sea; pero está cierto de que Dios lo sabe. De tal modo termina con una de las plegarias más grandes de todos los tiempos. *Examíname, oh Dios, y conoce mi corazón: pruébame y reconoce mis pensamientos: y ve si hay en mí camino de perversidad; y guíame en el camino eterno.* Ahora le pide a Dios que haga lo que Dios hace de todos modos, según el comienzo del salmo: examinarlo y conocerlo. El salmista ha vencido por fin su titubear entre la voluntad de huir de Dios y la elevación a categoría de igualdad con Dios. Ha encontrado la solución final: la presencia del testigo, la presencia del centro de la vida entera en el centro de su vida (del salmista) implica, a la vez, un ataque radical contra su existencia misma (del testigo y centro) y el sentido último de su existencia. El testigo nos conoce en una hondura de obscuridad a la que nosotros mismos no nos atrevemos a asomarnos. Y, al mismo tiempo, nos conoce en una altura de realización que sobrepasa aún la más excelsa de nuestras visiones. Esta tensión infinita constituye la atmósfera en que respira y vive la religión. De ese modo Lutero pudo vencer su odio de Dios, al descubrir en Cristo crucificado el símbolo perfecto de la situación. Ésta es la tensión en que vive el hombre moderno, pese al hecho de que a menudo ha perdido la senda de aproximación a la religión tradicional. Éste es el juicio final del ser humano: que haya alcanzado o no la tensión; y que en el primer caso sea capaz de resistirla. Es un juicio más duro, más horrible y más imponente que nada en el mundo. Y, al mismo tiempo, es la única cosa capaz de aportarle sentido último, y gozo y libertad, a la vida.

CRÍTICA DEL ATEÍSMO

Juan Macmurray

Q UÉ SIGNIFICA creer en Dios? Esta pregunta demanda no sólo una definición de la religión misma, pero también posita el problema del idealismo en su forma extrema. Porque existe una distinción muy aguda entre (a). creer en Dios y (b) creer en la idea de Dios. De toda probabilidad, (a) y (b) son incompatibles; de toda suerte, a menudo caen en flagrante oposición. Uno no puede creer en Dios y al mismo tiempo creer que cualquiera idea que los hombres estructuren o que puedan estructurar acerca de Dios, sea adecuada para expresar la naturaleza de aquello en lo que creemos. Creer en una idea de Dios parecería ser el símbolo perfecto del farisaísmo más craso. Si yo puedo insistir en que mi idea de Dios debe ser mantenida, ¿cómo voy a tener la humildad necesaria para reconocer la existencia de un ser a la luz de cuyo conocimiento infinito toda mi ciencia debe ser igual a la ignorante fantasía de un niño? Se me está formando la impresión de que mucha gente religiosa de ahora habla y se porta como si la existencia de Dios dependiera por completo de lo que ella cree sobre el asunto. Si hay un Dios, entonces importa poco que yo o cualquiera otra persona crea o no crea en que lo hay. Si Dios existe, la conversión de la raza humana entera al ateísmo no le afectaría su existencia en lo más mínimo. Creer en Dios es cuando menos creer esto.

Por otro lado, si no hay Dios, el esfuerzo de mantener y propagar la religión es un crimen contra la humanidad. Argüir, como a menudo he escuchado hacerlo, que es bueno que el pueblo crea en Dios porque la idea de Dios es necesaria para la

salud del espíritu humano, será ser reo de alta traición al espíritu de la verdad. Pues, si Dios es meramente una idea servible, entonces Dios es una ilusión y el camino a la Verdad se tiene solamente por medio de la destrucción de la ilusión. Me imagino que hoy con hoy son muchas las personas que mantienen esta posición por más que no se atrevan a admitirlo. Si no, ¿por qué se habla tanto acerca de la psicología de la religión? ¿Por qué esa tendencia tan persistente de admitir que en lo fundamental todas las religiones significan lo mismo y que todas se encaminan a la misma meta? Si todas las religiones significan lo mismo, entonces ninguna de ella significa cosa alguna. Tenemos que definirnos en torno a esto. ¿Creemos en Dios, o creemos solamente en creer en Dios?

La creencia en Dios no es un asunto intelectual. Es muy posible estar convencidos de que debe haber un Dios sin creer en él. Ciertamente, la mera declaratoria de que Dios existe no significa nada de por sí. El significado que la declaratoria tenga depende del declarante. Un mahometano y un cristiano van de acuerdo de que Dios existe; pero el acuerdo no rebasa el uso de una forma de palabras. El mahometano dirá a renglón seguido —y dirá bien, desde su punto de vista— que el Dios del cristiano no existe; el cristiano, a su vez, rechazará el Dios del mahometano. En realidad de verdades uno no sabe lo que está diciendo, cuando asevera que Dios existe, hasta que define lo que quiere decir con el término Dios. Si el significado que le damos a la palabra Dios es falso, entonces nuestra declaratoria de que Dios existe será falsa también. Se podrá objetar diciendo que la existencia de Dios permanece incólume ante la falsedad del concepto que tengamos de él. Esto es cierto en un sentido importante; pero no lo es desde el punto de vista de la creencia intelectual. Intelectualmente no es posible distinguir entre el concepto de Dios y su existencia. No podemos apuntar a Dios como podemos señalar cualquier objeto finito y decir “eso existe”. Podemos afirmar únicamente la existencia de aquello que corresponde a nuestro concepto. Así si nues-

tro concepto de Dios es falso, lo que afirmamos que existe cuando decimos que hay un Dios no existe de hecho.

Por supuesto que ésta es una proposición intelectual árida que tiene poca importancia positiva. La he traído a colación sólo para enfocar la atención en su recíproca. El ateísmo intelectual, la negación de la existencia de Dios, no significa igualmente nada hasta que sabemos cuál es el concepto de Dios que se niega. El ateísmo puede tener una verdad relativa. Puede ser una manera de rechazar un concepto falso de Dios. Si un individuo dado descubre que lo que Dios le significa a él y a la sociedad de que forma parte es falso, y si el tal no ve posibilidad alguna de otro concepto de Dios que el que tiene, entonces la honradez demandará que se repute ateo. Un ateo honrado y valiente ciertamente será más agradable a la vista de Dios que un teísta deshonesto y cobarde. No estará por demás considerar si la profesión de ateísmo en la sociedad contemporánea no sea de hecho sino el repudio de un concepto de Dios que es a la par tradicional y falso.

La creencia en Dios es propiamente una actitud frente a la vida que se expresa en nuestro modo de conducta. Si queremos saber lo que significa creer en Dios, debemos preguntarnos qué sea esta actitud práctica y cómo se expresa. En su parábola de los corderos y los cabritos Jesús se daba a expresar esta pregunta a su manera tan incisiva. Representó la escena de un juicio final en que los hombres quedan divididos en dos clases, los aceptados y los rechazados de Dios. En la parábola se nos dice que tanto los unos como los otros se asombraron de su destino final. La razón de su asombro está en el hecho de que el juicio se basó no ya en sus profesiones religiosas, sino simplemente en el modo de que se habían portado para con sus prójimos. Hay que tener esto en mente a la hora de señalar algunos de los elementos que constituyen la creencia en Dios. Lo que nos incumbe son las acciones, que no las profesiones. Quizás que el factor fundamental de una creencia en Dios sea la expresión en acción de una actitud de fe o confianza.

Es lo contrario de una actitud de temor o miedo. El individuo que está a la defensiva en su actitud frente a la vida no cree en Dios, sean cuales fueren sus profesiones. La creencia en Dios libra necesariamente al hombre del miedo y del egocentrismo; porque esa creencia no es otra cosa que la confianza que dicho hombre tiene de no ser responsable de sí mismo ni del mundo en que vive. Esta creencia involucra el reconocimiento de que la vida del individuo es una parte pequeña si bien esencial de la historia de la humanidad: y de que la vida de la humanidad es una parte pequeña, si bien esencial del Universo de que forma parte. Involucra el reconocimiento de que el gobierno y la determinación de todo lo que acontece en el mundo está en las manos de una potencia que es irresistible a la par que amigable. Es todavía más que el reconocimiento de esto: es la capacidad de vivir haciendo de cuenta que esto fuera así; es el hábito de vivir a la luz de esta fe. Esto no es todo lo que se contiene en la creencia de Dios; pero es un elemento fundamental y necesario de ella. Quienquiera que no viva como si esto fuera verdad, no cree en Dios. Quienquiera que se porta de este modo cree en Dios cuando menos hasta allí, a pesar de lo que diga acerca de ello.

La actitud opuesta, que es el meollo del ateísmo real, se expresa en ese individualismo que hace que el hombre se sienta solo y aislado en un mundo contra el que tiene que defenderse. Hombre semejante se sentirá en veces y a menudo anonadado por su sentido de responsabilidad individual. Sentirá que lo que le acontece depende de él mismo. Si tiene responsabilidad mayor o menor de otros individuos, sentirá que lo que les pase a ellos depende enteramente de él. Por consecuencia, todo lo que acontece fuera de su dominio o contra él en el mundo, aparece como una serie de acontecimientos afortunados, o desafortunados a los que nuestro hombre tiene que estarse ajustando perpetuamente. Esto es descreer en Dios. Porque la creencia en Dios, a pesar de lo que involucre además, cuando menos incluye la capacidad de vivir como parte del todo de

las cosas en que el mundo está unificado. Si creemos en Dios vivimos como si la suerte del mundo no dependiera de nosotros; vivimos como si al Cosmos se le pudiera tener confianza de cumplir con sus propios destinos y de valerse de nosotros aun en medio de nuestros errores y de nuestros fracasos para sus buenos propósitos y fines.

EL MOTIVO del movimiento neotomista entero se tiene en la rebelión contra el espíritu del Renacimiento, en el rechazo de una sociedad secular basada en la naturaleza y las necesidades del hombre natural, y en un deseo de establecer de nuevo aquella terrenal "pirámide hacia Dios" que fuera el diagrama del orden social ideal del siglo trece. La meta última del neotomismo no es una reconstrucción intelectual donde la revelación señoree sobre la razón; esto es sólo el medio para llegar a un fin subsiguiente, que es el establecimiento de un orden socio-político en el que la Iglesia (es decir, la Católica Apostólica Romana) sea el poder gobernador. Se arguye que la Iglesia puede, con propiedad, ejercer este poder, y que lo debe ejercer en cualquiera sociedad propiamente constituída, pues que la Iglesia es: (a) custodio e intérprete de la revelación y (b) cauce por conducto del cual los hombres derivan de Dios el derecho de establecer instituciones sociales y políticas.

Es de tenerse siempre en mente que el neotomismo proyecta no sólo un modo católico romano de pensar sino que también, y principalmente, un modo católico romano de gobernar. El modo católico romano de pensar y el modo católico romano de gobernar llegaron a su mayor floración en el siglo trece: el primero con la *Summa* de Tomás de Aquino; el segundo con los papas Inocente II y Bonifacio VIII. El Renacimiento fué mayormente una reacción contra el concepto del hombre —sus poderes y derechos, las condiciones bajo las que puede ejercer estos poderes y disfrutar de estos derechos, y el orden social

en el que puede lograr su bien máximo— expresado en el sistema escolástico de pensamiento y en el sistema papal de gobierno. Los hombres del Renacimiento encontraron su inspiración inmediata en el pensamiento, en el arte, y en los ideales de vida de la antigüedad clásica recién redescubierta. Pensamiento, arte e ideales que resultaban “paganos” incidentalmente tan sólo; primaria y secularmente serían humanísticos y seculares.

Puesto que la religión organizada (esto es, la Iglesia) rechazaba de plano los valores puramente humanos y se había pronunciado en favor de una forma de totalitarismo eclesiástico, intolerable donde los hombres que estaban empezando a saborear el caldo de la libertad, fué inevitable que los insurgentes directores de esta revolución cultural adoptasen patrones seculares de pensamiento y de acción. El Renacimiento fué en verdad, según se le ha llamado, la gran vertiente de la historia en los dos mil años escasos que lleva de vida el cristianismo.

Nada extraña pues que los neotomistas y todos sus aliados vean en el Renacimiento un período de peligro y decadencia, y suerte de manantial de donde brotaron todos los desastres subsiguientes tanto para sus propios intereses eclesiásticos como para los del mundo en general. Detestan el Renacimiento aún con más encono que la Reforma, que fué, en parte, lo mismo que la Contrarreforma, también un Contrarrenacimiento. (Véanse: “The Thirteenth, The Greatest of Centuries”, por J. J. Walsh; los dos primeros capítulos de “St. Francis of Assisi”, por G. K. Chésteron; la “Crítica del Renacimiento”, por Ísola, que expone en dos volúmenes, en italiano, el concepto del Renacimiento como movimiento de decadencia; y el reciente —septiembre 1942— manifiesto del “Catholic Inter-American Seminar on Social Studies”, patrocinado por la N. C. W. C., que declara que el Renacimiento es la raíz de donde brotan todas las miserias actuales del mundo.)

El neotomismo trata de capitalizar, para bien de la Iglesia Católica Romana, todo el descontento que actualmente existe

frente a la superficialidad, la esterilidad espiritual y el descaro vocinglero de ese tipo de humanismo puramente secular y científico que reduce la vida humana a un proceso mecanístico, y que no reconoce otros valores que los que se pueden demostrar por la ciencia del laboratorio. El neotomismo substituye este dogmatismo del hombre de ciencia que la hace al mismo tiempo de filósofo y teólogo, sin valerse de los métodos pertinentes a la filosofía o a la teología, con una impudencia filosófica de su propia cosecha, más repugnante todavía que la otra. Esa impudencia consiste en sentar una antítesis falsa entre dos tipos de pensamiento, dando por supuesto que no hay un tercero posible. Los dos tipos son: (a) el materialismo, el hedonismo, el individualismo irresponsable, y la suficiencia de la ciencia para definir todos los valores y resolver todos los problemas; y (b) el realismo escolástico, la limitación de la razón a la función de llevar a los hombres al umbral de la revelación, y la aceptación de la autoridad de la tradición católica y de la jerarquía católicorromana como únicos guías competentes en el campo de la verdad revelada, y por lo tanto de los que determinan todos los grandes puntos en redor de los cuales giran las prácticas y los destinos de los individuos y de la sociedad.

El neotomismo es, en parte, un seudointelectualismo, que se sirve de las técnicas aristotélicas de la lógica para llegar a conclusiones de allende Aristóteles. Al escribir acerca de la neortodoxia, el Sr. Phillips dijo que en la “teología de crisis”, “la razón tiene un lugar importante al elaborarle al hombre las paradojas de su situación”. Algo parecido puede decirse del neotomismo: es la apoteosis de la lógica —hasta el punto en que se prueba geoméricamente la necesidad de la revelación—. Desde ese punto en adelante, después de saltar toda una laguna lógica, que espera que pase inadvertida, sigue con el supuesto de que si el hombre necesita la revelación y Dios la suministra, hay que suponer, naturalmente que Dios dejó de positarla su revelación en manos infalibles con autoridad de interpretarla, enseñarla y ponerla en vigor. El lugar de la

razón en el plan total de las cosas se expresa claramente a principios de la *Summa de Tomás*: "El conocimiento propio de esta ciencia (la Doctrina Sagrada) viene por medio de la revelación, no por medio de la razón natural... Todo lo que se encuentre en otras ciencias contrario a alguna verdad en esta ciencia debe condenarse como falso... Así que esta doctrina no arguye para probar sus principios, que son los artículos de fe, sino que de ellos procede a probar otra cosa."

El neotomismo es también en parte un antirracionalismo estético y romántico. El tránsito de Schlegel del romanticismo al catolicismo si bien ocurrió mucho antes de que el movimiento católico tomara el nombre o adoptara los métodos precisos del neotomismo, ilustra el principio general. Del mismo modo aunque de manera un tanto vaga e indefinida, lo ilustra el argumento de *Le Génie du Christianisme* de Chateaubriand. De semejante manera, más reciente y más específicamente, lo ilustra el caso del finado Ralph Adams Cram quien, si bien nunca puso pie en una iglesia católica, dió fe de haberse convertido al catolicismo en una misa de medianoche en Roma. Con él, como con muchos otros, el fenómeno es más *neogótico* que neotomista.

En otro aspecto, el neotomismo es la fase teológica y filosófica del movimiento *neogüelfo*: anhelo de "sociedad integrada" en la que la base de la integración fuera un cuerpo de doctrina católica, con la autoridad espiritual de la jerarquía católica romana de fuerza integradora. Los dos últimos libros de Christopher Dawson presentan este argumento, con la demanda de una autoridad centralizada en Roma, velada ligeramente para hacerla más aceptable a los lectores protestantes, pero demasiado ligeramente para impedir que la implicación fuera obvia. El libro reciente del profesor John U. Nef, *Civilization in the United States*, también se inclina en la misma dirección. Sus posiciones son en todo congruentes con su apreciación de Jacques Maritain como "el filósofo cumbre del día". Algunos de los escritos del rector Hutchins (de la Universidad

de Chicago) parece que se orientan rumbo del mismo objeto. La posición de Mortimer Adler es, por supuesto, obvia y disimulos. Adler exhibe el neotomismo en su pleno desarrollo neogüelfo.

Como postdata histórica puede añadirse que el movimiento neotomista actual derivó su gran impulso de la lucha contra "modernismo" en la Iglesia Católicorromana a fines del siglo XIX y principios del XX, con el cardenal Mercier de conductor. Aun antes (en 1879) León XIII había propuesto una reorganización del tomismo en su encíclica *Aeterni Patris*. A solicitud del papa se estableció en Lovaina una cátedra de filosofía tomista, y se fundó allí mismo un Instituto de Filosofía (tomista) y empezó a publicarse la *Revue Neo-Scholastique*. La encíclica antimodernista del Pío X, *Pascendi* (1908), proscribió el modernismo. El tomismo se convirtió en la filosofía oficial de la Iglesia Católicorromana, y lo sigue siendo. Quienquiera que no sea tomista no es buen católico; quien quiera que lo sea lo es — o está en camino de serlo.

HUMANISMO CONCEBIDO EN TÉRMINO DE
ETERNIDAD.

Nels F. Ferré

EL hombre es un ser que se puede comprender en totalidad sólo en término de eternidad. El hombre es ente "perseguido por lo que parece ser citación y emplazamiento perpetuos que le llegan de más allá de cada apariencia presente";¹ es la criatura única capaz de conocer la muerte y de pensar hasta más allá de ella. El haber descubierto un límite, como bien lo expresa Hegel, significa haberlo trascendido ya. El hombre abraza y acaricia en sus profundos el deseo y la seguridad de que el sentido de su vida no se acaba con la muerte.

La vida de un hombre no se puede definir por su vida física, ni tampoco se la podrá confinar a esta última. Los hombres, claro que lo está, defieren entre sí por lo que toca a sus respectivas esperanzas y seguridades de vida eterna, y aun por lo que toca a lo que vida eterna signifique. Pero, así y todo, esos hombres encuentran que una vida completamente ayuna de sentido es difícil de sobrellevar, y que es más difícil todavía ser creadores en semejante tesitura espiritual. Es por esto, luego entonces, que se dan a perpetuarse de alguna manera, ya sea que se lo confiesen aun a sí mismos o ya sea que no. Los unos erigen monumentos; los otros dotan instituciones; los hay que escriben en verso o en prosa y los hay que hacen por meterse a las páginas de la historia por senda de sus expedientes políticos, sociales o eclesiásticos; y los hay también que perduran en sus

1. CALHAUN, *The Dilemma of Humanitarian Modernism in the Christian Understanding of Man*, p. 73.

hijos, en su patria, en su raza, o aun en la humanidad y la vida mismas. Es que los hombres, como tales, tienen hambres y ansias de rebasar las lindes de sus vidas tan pequeñas y de pasar a ser parte de algo mayor y más duradero... El nacionalismo puede constituirse en religión en el sentido de que por miedo a él, el hombre es capaz de escaparse de la islita aislada de su vida y de ir a parar a la tierra firme y grande de la vida eterna. Esto es, que el yo pequeño se funde en el Yo grande y así se completa todo. Empero, estos mismos nacionalismos, por cuanto son destructivamente estrechos, le constituyen a la civilización vital y creciente el peligro de los peligros.

Es sabido que en fechas recientes han surgido humanismos estimables que han fomentado el culto del hombre, a saber, de un hombre superior al hombre nacional: culto que se endereza a hacer que los hombres se sientan inmortales en proporción del modo en que se rindan a la humanidad circundada de todas sus necesidades comunes. Antoine de Saint-Exupéry por ejemplo, le ha dado expresión reciente y conmovedora a este credo: "Creo en la sumisión del individuo al Hombre, y en la sumisión de lo particular a lo universal. Creo que el culto de lo universal exalta y eleva nuestras riquezas particulares, y que establece el único orden verdadero, que es el orden de la vida. Un árbol es unidad a pesar de la diversidad de sus raíces y de sus ramas: es un objeto de orden. Creo que el culto de lo particular es el culto de la muerte. Creo que eso que mi civilización denomina Caridad es el sacrificio que se le hace al Hombre con objeto de que logre su propia realización. La Caridad es la dádiva que se le hace al Hombre que está presente en la mediocridad del individuo. La Caridad completa al Hombre".²

Hay otros, todavía más, que se atreven a confiar en que el ideal por ellos contemplado es eterno en sí, y a creer que viviendo para él serán capaces de transmutar más y más las condicio-

2. SAINT EXUPÉRY, "Flight to Arras", *Atlantic Monthly*, vol. 163, N° 3. Marzo, 1942.

nes malas del tiempo en la realidad ideal de la eternidad. Si bien es cierto que éstos son incapaces de creer en un Orden de Caridad personal, creerán, empero, que el Orden en sí —la verdad, la belleza y la bondad— subsiste hasta más allá del alcance de nuestro esfuerzo menguado de convertirlo en realidad. Creerán también que si vivimos a la luz de este Orden, podremos contribuir a transformar las relaciones históricas hasta el grado de que se le asemejen al mismo. Hay muchos humildes que no se han atrevido a creer más que esto, pero con tal creer han contribuido a la composición de la música que es "la alegría del mundo". Algunos de estos seres apenas si se han atrevido a creer aun esto "con la coronilla de sus mentes", pero han contemplado en todo caso luces portentosas en su universo moral, y por ellas se han guiado en tésitura de serenidad. Hay otros, todavía, que, como Whitehead, creen en el Sufridor Eterno, que es el Poeta Paciente sabidor de nuestras angustias y cuidados. Whitehead vacila a la hora de afirmar la inmortalidad personal, lo que no será óbice para que ponga la creencia en la "inmortalidad objetiva" de clave del arco en su filosofía, porque nunca se fatiga en iterar y reiterar que el hombre es capaz de crear valores eternos que sólo Dios es capaz de conservar y de hacérselos asequibles a las generaciones siguientes. Por donde que así el hombre resulte ser un ente eterno en el sentido de que es capaz de conocer y de adorar al Eterno y de vivir para él, y de servirle, y de entregarle sus realizaciones.

Los hay también que al aceptar la realidad entera del ideal supremo y al contemplar todo lo demás dentro de este contexto de sentido, creen que el hombre en cuanto a personalidad es inmortal. Naturalmente, los tales diferirán entre sí por capítulo de su entendimiento de la inmortalidad personal. Hay quienes creen que el yo íntimo se fundirá de alguna manera con Dios, más allá de lo que ahora somos capaces de saber, pero que continuará real en su vida más amplia. La gota no dejará de ser gota cuando termine su período de aislamiento y se junte

por fin con las aguas imperecederas. La consciencia del hombre se despojará de su estado de separación, sin ser destruída. Muchos de los de esta escuela le temen tanto a un antropomorfismo falso y a un individualismo histórico vitando, que van hasta el extremo de abstenerse de pensar en términos de nuestra personalidad actual. "La personalidad perfecta", dijo Lotze, "es sólo en Dios; a todas las mentes finitas se les concede tan sólo una copia pálida de aquella".³ Pero aquellos no se atreverán a ir hasta donde Lotze siquiera; se limitarán a afirmar que el hombre tendrá, allende la mera influencia histórica, una continuación real en Dios. La tradición cristiana, por otra parte, ha mantenido aun la resurrección del cuerpo con el objeto de indicar la supervivencia de la personalidad entera, desarrollada empero en compañía eterna con Dios. Esta fe se distingue de la de Platón — donde la naturaleza del alma del hombre es central — en que donde la tradición cristiana lo central se tiene en la fidelidad de Dios. Esta fe en la vida eterna apenas si se atiene a validación científica o filosófica alguna; más bien se sigue, lo mismo que la noche sigue al día, de la convicción de que el ideal supremo que hemos visto, es a saber, un *Tú* completamente interesado y responsable, es el Realísimo de igual suerte que el Altísimo.

Kant tiene un sitio donde habla de un deber absoluto que necesita un tiempo eterno para cumplirse; Ralph Barton Perry ha indicado que la naturaleza interminable del interés no cesa con la muerte⁴; aun nuestra ciencia del tiempo, y nuestra capacidad de pensar allende la muerte, son índices de un orden más allá de esta vida. La persona amante de la cavilación filosófica podrá resolver en mente, para bien, la serie entera de pensamientos que la asaltan al ir al templo en un domingo de Pascuas de Resurrección. Eso de que los hombres extiendan

3. LOTZE, *Microcosmus*, vol. 11, p. 688.

4. PERRY, "The Meaning of Death", *Hibbert Journal*, vol. XXXIII, Nº 2. Enero, 1935.

y enderecen sus vidas hasta mucho más afuera de ésta... De donde que, sin embargo, nuestra fe y confianza en esta afirmación de todas las afirmaciones se deba revestir de humildad, porque la naturaleza del hombre es débil y más débil todavía el más fornido de sus pensamientos. Ello querrá decir que no es en la fuerza propia del hombre religioso donde radica su entendimiento, sino que en la realidad de Dios, y en nuestra fe común y confianza de que el hombre es en efecto criatura con destino de eternidad. Los que tienen al hombre no sólo por criatura, ni sólo por ente responsable, sino que también por creación con destino de eternidad, no podrán menos que ver aun en el último y más humilde de los hijos de hombre toda una dignidad eterna. Los tales se dan cuenta de que el hombre es creado no sólo por Dios, sino que también para Dios. Hombre como éste no lo habrá que sea jamás medio solamente de otros fines. El hombre que es fin de Dios nunca podrá reducirse a la condición de medio del hombre. Ante Dios, todos los hombres somos iguales: porque todos nosotros le somos criaturas responsables, de manera eterna e inescapable. Serle responsable a Dios significa también, de manera inseparable, interesarse en toda criatura y por toda criatura por él creada y por él amada. El vivir se vuelve, por lo tanto, fideicomiso sagrado.

He aquí cómo esta naturaleza y este sentido del hombre son de verdad cuestión decisiva y fundamental. Tiene mucho que ver, para bien o para mal, que reputemos o no al hombre en términos de la figura inmortal de Burke: "Las sombras que somos y las sombras que perseguimos"; y que seamos apenas si "actores por una hora" de una comedia sin sentido; y que seamos nada más que "la teoría en movimiento de formas visionarias que vienen y van", en la frase de Omar Kayam, por una parte, o bien que, por la otra, y muy por el contrario, seamos en efecto de eternidad terrenos, pero también de eternidad espirituales, vale por decir, criaturas de Dios, con destino de eterna compañía y poseedores, aunque sea sin expresar o expresada a medias, de la dignidad de un sentido eterno. Esta

cuestión es la cuestión final de nuestro sentido y nuestra naturaleza. Y mucho depende de la contestación que encuentre, porque "la fuerza espiritual poderosa por excelencia y antonomasia es, en efecto, la visión que el hombre tiene de sí mismo, el modo según el cual interpreta su naturaleza y su destino; en realidad de verdad, es la fuerza una que determina a las demás que ejercen influencia alguna sobre la vida humana, ya que en el último análisis, todo lo que el hombre piensa y todo lo que el hombre quiere, proceden de lo que piensa de sí mismo y de lo que quiere con respecto a la vida humana y al sentido y al destino de la misma".⁵

INTRODUCCIÓN DE KIERKEGAARD

Guillermo T. Riviere

5. BRUNNER, *The Christian Understanding of Man*, p. 146.

AÑOS BIEN MADUROS los del ochocientos, cuando Lord Byron era todavía el ídolo de la juventud romántica; cuando Marx — preñado de historia — la escudriñaba aún en el Museo Británico; y cuando un gran dinamarqués le ladraba a la luna, por ahí entre el Báltico y el Mar del Norte: Soren Kierkegaard... Su carrera fué como astro fugaz, cuyo brillo advirtieron momentáneamente unos cuantos, mientras que la mayoría ni siquiera lo notó... Empero, le quedaron a la posteridad fotografías de la estrella, en forma de libros numerosos y de diarios interminables: fotografías que dan fe de su luz y que han hecho que su nombre se catalogue con los grandes...

Hay variedad de opinión en cuanto al tamaño del astro, y a la intensidad de su luz, y a la distancia que de nosotros lo separa, y a la dirección de su movimiento... Por ejemplo, el doctor Lowrie ha escrito una obra monumental sobre Kierkegaard, en la que asevera que todo el tiempo empleado en leer la obra acerca del danés fué tiempo invertido mal... Con efecto, Kierkegaard resulta absolutamente extraño hasta que uno lo lee... De toda suerte, y ya sea que uno lo haya leído o no, quizás que convenga leer acerca de él lo suficiente para justificarse a la hora de citarlo; porque su nombre suena a erudición, así se pronuncie con la última sílaba como "gard", o así como "gor", lo segundo al estilo de Dinamarca. Lo que es más, quien lo leyere, tendrá que absorber miles de páginas antes de aventurarse a emitir un comentario original. El que esto escribe apenas si se atreve a asentar aquí unas cuantas impre-

siones, resultantes de la lectura de varios miles de páginas del autor en traducción y de unas dos mil acerca de él en cuatro idiomas.

Soren Kierkegaard nació en Copenhague, en 1813. Los últimos doce y medio años de su vida los dedicó a invertir buena parte de su grande herencia en la publicación de un sin fin de libros, que salían más rápidamente de lo que las ventas justificaban; porque el motivo del lucro jamás lo dominó. En veces, cuando se veía tentado de preocuparse de lo que haría cuando se le agotara el capital, se consolaba escribiendo bellamente acerca de los pájaros del bosque y de los lirios del campo. Un día de octubre de 1855, sacó del banco los últimos dineros que le quedaban y rumbo de su casa se enfermó, para morir en paz el once de noviembre. En paz, pero sin comulgar, porque andaba por entonces embarcado en un ataque contra la iglesia oficial, por lo que rehusó tomar el pan y el vino de manos de elérigo alguno; y claro que no había lego luterano que se lo sirviera.

Como amador romántico, Kierkegaard fué la burla de su siglo. Joven brillante y de promesa, le hacía la corte a una señorita muy amable; pero comprometidos ya, la melancolía íntima y un cierto capricho de conciencia de nuestro hombre, hicieron que la dejara colgada... Entonces se dedicó a sublimar su artificial congoja con una producción literaria inmensa. El graduado teólogo sin órdenes, ex amador que se pasaba las noches enteras leyéndole sermones a su amada, sintió aún después del rompimiento, cierta responsabilidad pastoral por la vida espiritual de la joven, y trató de renovar su amistad por medio del suegro futuro. Éste, consejero de Estado, rehusó hablar con el ex novio. De modo que Kierkegaard siguió escribiendo acerca de la joven en su diario, y muchas de las cosas de sus libros la tienen por objeto. Estamos frente a un aventurero que se estaba en casa, y que en lugar de salir dejaba que su espíritu se fuera en grandes viajes de pensamientos a países antiguos como el de la filosofía griega, o a tierras cercanas

como la de la filosofía alemana, o si no, a regiones vírgenes, donde la hizo de explorador.

Como penitente fué original. Se ha dicho que a la poesía primitiva de los pueblos del Norte le falta un sentido de culpa. Cabe preguntarse al punto si todas las emociones de los escandinavos primitivos encontraron expresión en los poemas que de ellos han sobrevivido. Hay una terrible melancolía caviladora que en más de una ocasión se ha traducido en catástrofe en la vida de ciertos individuos de esas regiones del Norte. Soren Kierkegaard se sintió anonadado cuando supo que su piadoso padre había sufrido agonías de remordimiento por espacio de setenta años, porque cierta ocasión, durante su niñez, había desafiado dramáticamente a Dios. Soren oscureció la mayor parte de su vida con una melancolía de penitencia filial, y, lo que es más, una de sus obras más vigorosas e interesantes trata del pecado hereditario, y otra versa sobre la desesperación.

Para Kierkegaard, el cristianismo no era como la gravitación que hace que las manzanas maduras se caigan, ni como el mecanismo que pone en movimiento al automóvil cuando se le oprime el acelerador, ni como cualquiera otra regla de esta especie. Kierkegaard se valía de ejemplos matemáticos, como el cuadro de la conciencia o la potencia enérgica; pero si en sus estudios jamás incluyó la geometría analítica, nunca se valió del ejemplo de la espiral. A sus lectores sí que se les aparece una espiral, que crece en altura y amplitud cada vez más; pero quizás que á él no le hubiera gustado. La espiral progresa en todas sus variaciones por una regla matemática; Kierkegaard echó por la borda las ciencias cuantitativas, para sustituirlas con un énfasis en las cualitativas, y prefirió las posibilidades individuales inmensurables a las leyes generales. Donde él, es un abismo lo que media entre el pecador y la salvación. Lo único que puede sacar al cuitado de su trance será un salto incomprensible e indescriptible e incapaz de reducir a regla alguna. Lo meramente humano no sirve para el caso. Necesita algo diferente. Y si bien en veces el alma de Kierkegaard estaba en paz, a

menudo sintió en su corazón lo que expresara en forma de grito final, a saber, que el cristianismo es demanda más bien que consuelo o felicidad. De donde que atacara la complacencia fari-saica de todos los cristianos...

Como estilista, se nos dice que hizo maravillas en su idioma natal. Barth lo cita muy a menudo, porque pone las cosas de manera tan incisiva. Aun en traducciones se manifiestan sus dos grandes habilidades. La una, su entretejer magistral de los varios hilos del discurso; hilos distintos que desaparecen y vuelven a aparecer; característica ésta que lo hace a uno pensar de la espiral en ascenso. La otra, su manera de ambular alrededor del tema; da un paso o dos, y luego se detiene y le dice al lector exactamente lo que ve desde el punto, o bien lo que cierta especie de hombre ve desde ese lugar; y a continuación lo que se ve de la siguiente situación; y así en lo adelante. Este método lo aplica en páginas sucesivas, o párrafos o capítulos, o volúmenes. Así que no resulte seguro clasificar a Kierkegaard a la luz de la una o dos de sus obras con las que uno esté familiarizado. A menudo, en lugar de decirle al lector lo que debe pensar, o lo que él (Kierkegaard) pensó, le presenta una manera de pensamiento que quiere que el lector examine y rehace; pero la presenta en la forma más atractiva posible. Kierkegaard ve un grande abismo entre Dios y el hombre; un abismo entre el tiempo y la eternidad; un abismo entre la verdad y el error; un abismo entre la prueba histórica y la certeza religiosa. Pero siempre recalca y subraya lo cerca que Dios está del hombre, con su frase: "delante de Dios". Ésta fué su favorita durante los últimos años de su vida.

Como artista literario, se le puede estudiar en sus dos obras gemelas acerca de la fe, escritas desde dos puntos de vista sub-cristianos. "Repetición" es una carta amorosa rara y también un estudio de la fe de Job a prueba. El otro volumen, escrito bajo diferente pseudónimo, es una "lírica dialéctica" muy bien pergeñada y pulida, "Temor y Temblor."

En esta segunda obra se encuentra la distinción muy bien

lograda que Kierkegaard hace entre el caballero de la resignación ínfima y el caballero de la fe. Quizás que el contraste que nuestro autor destaca entre el bailar de los dos nos dé más claro indicio de su significado. El caballero de la resignación puede saltar en alto y recobrar el equilibrio al descender, pero se advierte el esfuerzo que hace para no fallar; en cambio, el caballero de la fe da el salto y descende, bailando, sin alterar el ritmo. En otras palabras, la fe es algo que está mucho más allá del mero sacrificio, y sin embargo, es una cosa tan de la vida íntima que los espectadores no saben lo que el creyente es en realidad. "Temor y Temblor" tiene que ver con la fe de Abraham. En el último instante se salva Isaac de verdad. La definición subcristiana de la fe consiste en creer que todas las cosas le son posibles a Dios. Todavía no he logrado descubrir la completa doctrina de la fe de Kierkegaard, si es que tuvo alguna. Nuestro hombre nunca nos presenta doctrinas completas. Pero, ¡qué bien sabe iluminar un dicho de Jesús!

Como psicólogo, Kierkegaard leía, observaba a los demás, se observaba a sí mismo y ponía en juego su fecunda imaginación. Su mismo espíritu era su laboratorio. Creaba sus propios tipos en lugar de interpretar lo que podía ver en los demás como hacen los novelistas objetivos y los "obreros sociales". Sus libros hacen que algunos estados mentales sorprendentes parezcan reales. Sus muchos personajes pseudónimos están finamente dibujados. *Victor Eremita* es más bien pagano y un tanto moralista. *Juan del Silencio* no es cristiano, pero cree que sabe lo que es cristianismo. *Constantino Constancio* es un esteta tranquilo y filosófico, no tan egoísta como *Juan Seductor*. *Juan Clímaco* es casi cristiano. En cuanto a él mismo, Kierkegaard sintió que lo único que podía lograr era ser un simple cristiano.

Como predicador de la ética cristiana, Kierkegaard fué francamente ultramundano. Así, dijo una vez que el viejo pastor de su padre, predicador muy popular, obispo presidente de Dinamarca, no iba a predicar en la eternidad, esto es, en

el otro mundo; que en la eternidad iba a ser juzgado por lo que predicó aquí y también por su conducta. Kierkegaard vió la viga en su propio ojo pero también las vió —vigas y pajas— en los ojos de sus contemporáneos, y también en el de Martín Lutero. Kierkegaard recalca siempre la responsabilidad del individuo delante de Dios.

En su manera dialéctica tortuosa, nuestro hombre se esfuerza honradamente a lo largo de los años por descubrir su individual tarea. Escribió en forma maravillosa acerca de la caridad cristiana. Solo, desafió a un periódico cómico que se dedicaba a criticar a prácticamente todas las personas que se destacaban una pulgada en Copenhague. Este órgano le había mostrado amistad en un principio. Pero ahora comenzó a atacarlo imprimiendo chistes acerca de las piernas de Kierkegaard y caricaturas de sus pantalones mal cortados, hasta que se convirtieron en el objeto de burla de toda la ciudad. Se le llegó a conocer por “el viejo o esto o lo otro”. Parece que Kierkegaard triunfó al fin. El periódico dejó de publicarse, el dueño se fué al extranjero, y el director hizo otro tanto. Pero nuestro vencedor había sufrido agonías en la lucha, que su diario nos revela; había sentido que unos gansos miserables lo habían atormentado.

Como reformador, Kierkegaard fué lo que los norteamericanos llamarían un fracaso. Fué filántropo que daba mucho de su substancia para obras de beneficencia, pero no mostraba interés alguno en la reforma legislativa ni en el gobierno popular. No mostró simpatía alguna por Grundtvig ni por los triunfos populares y permanentes que éste obtuviera. La guerra de 1848 le pareció a nuestro hombre una conmoción innecesaria que le trajo, entre otras cosas la inconveniencia de haber perdido los servicios de su valet. Paul Tisseau, su admirador y traductor, explica la posición de Kierkegaard así: “El reformador no es el que cambia las instituciones ni establece otras nuevas; es el que despierta las consciencias, el creador de la fe, el restaurador de las vidas, de las imperfecciones, de las debilidades

morales, y religiosas. Es hombre que así juega con el fuego de martirio”. Un mártir es algo más que un partidista atrevido que se convierte en víctima involuntaria. Hoy con hoy, nos dirá Kierkegaard, cuando el título de reformador se lleva como una medalla, “el comunismo vocifera que la propiedad privada es robo; y si la gente lo llama a usted reformador, entonces usted es un ladrón también.”

Como filósofo, Kierkegaard es difícil de clasificar. Harald Höffding lo coloca entre los filósofos de la discontinuidad. Pero el énfasis de Kierkegaard en el salto lo hace filósofo de la discontinuidad conquistada. Enseñó que los “sofisticados” aprenden a evitar los inconvenientes pero no se divierten mucho. Los marbetes son inútiles, pero cuando se le aplican a nuestro hombre no dicen nada. Porque nuestro hombre se inclina hacia lo único. De toda suerte, quizás que no valga la pena hablar de filosofía aquí. En las universidades de Estados Unidos todavía se tiene a la filosofía en un rincón, ya que el campo lo dominan los cursos de literatura, historia, biología, economía política, o tal vez la educación religiosa, como guiones de integración del pensamiento del estudiante, ya antes, ya después de graduarse. Hay partes donde la psicología es la que prima; en veces buena, en veces mala.

En este respecto me acuerdo de una frase de Tisseau: “Por supuesto que Kierkegaard será demasiado para los psiquiatras, así como es demasiado para los psicólogos.” Añade que en lo que los demás serían neurosis que no conducen a nada porque producen acciones erráticas casi libres de todo control por la voluntad reflexiva, en Kierkegaard “ocurren como en choque, donde las potencias combinadas del alma en su más alta tensión entran en colisión (esto es existir, según Kierkegaard emplea el término).” Ciertamente que trató de tomar en completa consideración algunos fenómenos oscuros y desagradables de la conciencia elemental (awareness) que los sistemáticos elegantes, como los cartesianos o Hegel, echaron por la borda sin más ceremonia.

Para Kierkegaard, el mundo que vemos y en el que vivimos no es una puerta abierta hacia Dios; es una puerta cerrada. La puerta se puede abrir sólo del interior. La puerta se abrió una vez, y los Evangelios dan cuenta de lo que aconteció. Esta revelación le llega a Kierkegaard por medio de la Biblia. El muy humilde puso su vida y su alma en manos de Dios, según entendía él a Dios y la voluntad de Dios. No lo afectaron los comienzos del criticismo literario e histórico de la Biblia; en toda probabilidad no lo habrían afectado aun en el día de hoy. Para él, la verdad era subjetiva; pero no toda subjetividad era verdad. Y como de toda suerte odiaba a los profesores, uno se imaginaba que la dialéctica del criticismo —la forma del criticismo del Jesús histórico, del Jesús apocalíptico, etc.—, lo habría hecho asentar que los dichos mismos de Jesús pesan más que las lucubraciones de los profesores que desmenuzan las palabras continentales de los dichos del Señor.

En su última y violenta polémica, Kierkegaard proclamó que la iglesia visible y sus ministros se caracterizan por una falta absoluta de cristianismo. “El cristianismo no está allí”. Nosotros los cristianos estamos muy preocupados con nosotros mismos, con nuestras familias, con nuestras instituciones, con nuestros programas, con nuestras individualidades y con nuestros instintos gregarios, de modo que no podemos escuchar la voz de un hombre sencillo y sin atuendo, que era realmente el Hombre-Dios, que nos llama a seguirlo por el camino solitario y lóbrego del sufrimiento. Por supuesto que Kierkegaard fué un extremista. Lo mismo que Jesús. Por tanto, una buena porción del vitriolo que les echó a la cara a sus contemporáneos en su tierra natal debiera quemarnos también a algunos de nosotros: a mí me ha causado más de una ampolla.

EL LADO NEGRO DE LA PSICOLOGÍA

Juan Wright Buckham

LA PSICOLOGÍA es ciencia nueva que a partir del año de 1890 en que William James publicó sus "Principios de Psicología" ha hecho progresos asombrosos, comparables tan sólo con los de la mecánica y la biología. (Se le dice ciencia nueva porque ya desde hace mucho ha negado tener conexión reconocida alguna con la filosofía.) La psicología ha ensayado, tabulado y reducido a sus propias fórmulas todas nuestras ideas y emociones; ha penetrado al subconsciente y aun se ha asomado al inconsciente con atisbos de portentos inquietantes de lo que ocurre en ese sótano obscuro del organismo humano.

De tal modo, hemos contemplado en tésitura de asombro y sumisión, en trance de hipnosis que se dijera, la transformación de nuestras ideas acerca de nosotros mismos y de nuestra constitución física y mental, en algo nuevo y extraño. A la larga y ahora, empero, los más atrevidos y los más escépticos comienzan a preguntarse si todos estos descubrimientos psicológicos aceptados representan en total una ganancia genuina, y a inquirir si en efecto estén tan bien fundamentos y sean tan definitivos como parecen.

El que esto escribe, como crítico franco y no creyente, se permite distinguirle al innovador audaz, ahora a la psicología, haciéndole cuatro cargos concretos, como los siguientes: La psicología (1) ha suplantado a la ética; (2) ha degradado a la razón; (3) ha minimizado a la religión; (4) ha tratado de desplazar a la filosofía. Cabe advertir para comenzar que aquí se escribe sólo de las formas más extremas de psicología corriente en cuanto ésta se ha apoderado del pensamiento público.

En primer lugar, la psicología ha suplantado a la ética.

El bien y el mal, esos antiguos baluartes de la personalidad y de la sociedad, ya no son; ahora se les ve reducidos prácticamente a una procesión vagarosa de mitos, tradiciones descartadas y vestigios. El imperativo categórico ha perdido su autoridad y lo tienen como si jubilado en retiro de inocuo desuso. La conciencia es ahora simple censor a la puerta que lleva de lo inconsciente a lo consciente: portero que se concreta a advertirle al individuo qué es lo que el organismo psicofísico encuentra agradable o desagradable. Las virtudes ya no son; ahora las tienen convertidas en compensaciones y complejos. La humildad no es humildad, ¡qué va!, es complejo de inferioridad; y el valor, complejo de superioridad. La libertad es un fantasma, una ficción, simple sueño de una criatura natural muy inflada de sí misma que se imagina libre cuando lo que hace es obedecer los dictados inescapables de su naturaleza psicofísica.

La personalidad, ahora el carácter, ha perdido el esplendor que le confirieron Sócrates y Platón, Jesús y Pablo, Kant y Emerson. Por supuesto que la psicología se ha ocupado de la personalidad y ha producido tomo sobre tomo y confereneecia tras conferencia acerca de cómo entender y desarrollar la personalidad; pero todo esto significa, por regla general, un curso de instrucción, una técnica de hacerse uno agradable y eficaz frente a los demás, de manera de llegar a la prosperidad, y adquirir renombre y fama; y también cómo descifrar los tipos individuales de conducta en los demás, con objeto de usarlos para beneficio propio.

Por contraste con esta superficialidad egocéntrica se debe mencionar el recio énfasis ético que a la autodisciplina y al verdadero desarrollo de la personalidad se les pone donde los más empinados exponentes de la personalidad, como el doctor Alexis Carrel.

En segundo lugar, la psicología —que quizás se debiera decir psicologismo— ha degradado a la razón. Esta potencia

verdaderamente majestuosa, que en un tiempo se tuviera por don divino, que ha levantado al hombre por encima de las demás criaturas y por medio de la cual dicho hombre se ha hecho señor de su mundo y ha creado la ciencia, el arte, el derecho, la filosofía, la literatura —y aun la psicología misma—, esa razón, queda ahora reducida a la categoría de instrumento simple y sencillo cuya función es de ajustar el animal humano a su medio ambiente. La psicología se ha metido con el término *racional* para degradarlo al estado de *racionalización*, que consiste en un proceso de elaborar razones especiosas para hacer uno lo que se le venga en gana. Es verdad que siempre ha habido un tanto lúgubre de esta clase de “razonar”; pero el dar por supuesto que el individuo normal, por regla general, no se vale honesta y constructivamente de su razón a la hora de hacer sus juicios de justeza, será racionalizar, pulverizándola, nuestra más alta posesión humana. Los animales reaccionan; pero los humanos reflexionan —juzgan, piensan—, o cuando menos debieran hacerlo.

Por otro lado, se tiene la consabida y ubicua e imperialística prueba de inteligencia como índice del dominio de la psicología sobre la educación. ¿Será que la prueba de inteligencia prueba de verdad la inteligencia? Indudablemente que sí, si se habla de cierta especie de inteligencia —cierta viveza y prontitud, del campo de la exactitud en cuanto a información en un ramo dado—. (Cabe inquirir si aun la prueba de “sí o no” logra siquiera esto.) Pero, ¿significan cosa alguna los famosos “tests” en el terreno de la amplitud y capacidad del carácter, y de la potencia de juicio crítico y sintético, y de la habilidad en la aplicación de principios? En términos de justeza elemental su “P. Q.” —*personality quotient*, cociente de personalidad— le es mucho más importante a uno que su “I. Q.” —*intelligence quotient*, cociente de inteligencia.

En tercer lugar, la psicología ha minimizado a la religión. De valor intrínseco la ha reducido a valor funcional. Se nos dice que el desarrollo de la religión se funda en un impulso de

sobrevivencia. Se proclama que la religión es en gran parte un fenómeno de la adolescencia. Al misticismo se le explica como un estímulo excesivamente emotivo, en lugar de una comunión espiritual eterna con el Altísimo. La idea que hoy corre acerca de la religión como opiado, como compensación, como escape de la realidad, corre principalmente por culpa de la psicología. ¿Escape de la realidad? Todo lo contrario: la religión es en efecto la reconquista de la realidad.

La psicología ha tratado de disolver a la teología en ácido de explicación, diciendo que es una forma pueril de racionalización, o si se quiere, una forma refinada de pensamiento condicionado por el deseo. Al colmo de esta audacia se llega con la interpretación freudiana de Dios como producto del "complejo paterno", y como "una ilusión".

Finalmente la psicología ha tratado de desplazar a la filosofía. Esto lo ha hecho no ya deliberada, sino que ingenuamente. En vista de que no tiene lugar para lo absoluto, ni para lo último, ha tratado de pasarlos por alto, o de reducirlos o bien a compensaciones pragmáticas o bien a ficciones naturalísticas. Incidentalmente, se ha prestado a las extravagancias y contorsiones del arte realista "moderno" a ultranza. En manos de Hollywood, ha psicoanalizado obras supremas de la literatura, como *The House of Seven Gables* de Hawthorne, obscureciendo y estropeando la interpretación del autor.

Este vocabulario comercial de psicología, de compra y venta, se ha hecho tan común y popular, que los clubes altruistas, y las organizaciones comunales y aun los organismos educativos y las iglesias, hablan en términos de "vender" sus objetivos, y aun de "venderse" ellos mismos. He aquí una frase que de antes otras generaciones más racionales y más espirituales, acostumbraban asociar con el engañador por antonomasia, Mefistófeles, y con el traidor máximo, Judas. De donde que no sea motivo de sorpresa el que algunos visitantes de otros países menos *psicologizados* que el nuestro (EE. UU.), al oírnos hablar de "vender" religión y de vender el alma misma, juzguen

que hemos vendido nuestra cultura, a la par que nuestra ética y nuestra religión, a esa forma prepotente del totalitarismo que es el lucro.

Claro que esto se ha ido demasiado lejos. El asunto tiene otro lado. Pero este otro lado no es el que se subraya hoy por hoy. Quizás que se debiera escribir otro artículo compañero de éste, bajo título, por ejemplo, de "El lado blanco de la psicología". También se debe advertir que estas críticas tienen que ver exclusivamente con la psicología *apersonalista*, que es la que niega el ego. Por contraste habría que mentar la psicología *personalista*, que así podría llamarse, cuyos representantes serían los psicólogos filosóficos como McDougal, Stratton, Allport y otros varios, contra quienes no valen estas críticas. Sin embargo, cabe decir también que a esta última escuela se la ve hoy con hoy a pie, sin heraldos y sin corcel; la influencia sobria y moderadora de los psicólogos sanos y equilibrados está contribuyendo a mantener en jaque la invasión de los tipos extremados de psicología, y la cortina de fuego del psicologismo popular; pero dicha influencia carece de reconocimiento por parte de los representantes de la educación y la religión.

Los problemas urentes de moral, de religión y de política que ahora tenemos por delante no se pueden resolver por medio de designios superficiales de mecanismo psicológico. El propagandismo se basa en el empleo de los métodos psicológicos y se puede contener únicamente por medio de atisbos y principios racionales y morales. Esta pérdida total de la moral que ahora se advierte se podrá recuperar sólo por virtud de una fe y una confianza en los valores racionales, éticos y morales; sólo por medio como éste se podrá restablecer un orden de moral y de justicia, donde la psicología funcione de servidor, que no de amo.

ARMONÍAS Y DIFERENCIAS RELIGIOSAS

Hugo Vernon White

DIFIEREN superficialmente en sus formas de expresión, pero en lo fundamental, son y enseñan la misma cosa...” He aquí el juicio que acerca de las religiones en general sustentarán muchas personas educadas. La frase refleja una actitud de tolerancia en lo que toca a creencia religiosa, un considerar todas las religiones no cristianas con la misma amplitud de criterio con que se contemplan, digamos, las diferentes sectas dentro del cristianismo protestante.

El estudio superficial de las Sagradas Escrituras de las religiones, lleva a la ciencia de que en todas y cada una de ellas hay una creencia en Dios, una aspiración espiritual, una hambre de moralidad, etc., y también se descubre que dentro de su seno se han desarrollado personalidades excelentes. Esta ciencia llevará, de igual modo, a la conclusión de que todas las religiones son prácticamente iguales, de que todas ellas representan caminos hacia Dios, y de que lo más indicado será dejar que cada quién cultive su propia religión a su manera, sin tratar de convertirlo al cristianismo. En tal caso, los cristianos deberían abandonar sus empresas misioneras.

Empero, este punto de vista falla en sus premisas y no es genuino, porque no se basa en una ciencia exacta de las creencias y las prácticas que prevalecen en los diferentes sistemas religiosos. En realidad de verdades, las religiones difieren entre sí por lo que toca a sus temas medulares. Este hecho se obscurece un tanto por virtud de que todas las religiones se ocupan del mismo tema esencial; esto es, que tienen que ver

con la Deidad, con el alma del hombre, con el motivo y el principio de la moralidad, con la salvación y con el destino eterno. Cuando se traducen las Sagradas Escrituras de las religiones no cristianas a otro idioma se topa uno con términos religiosos de uso común, como Dios, salvación, pecado, amor, fe, bondad. Y por el hecho de que estas palabras aparecen en las Escrituras, el lector brincará a la conclusión injustificada y en veces falsa de que tienen el mismo significado que se les da en el cristianismo. Empero, hay diferencias de significado. En veces pequeñas, pero en veces tan radicales que cambian el concepto entero de la religión. Estas diferencias son tan importantes como las semejanzas que a menudo descubre uno con natural sorpresa. Las diferencias connotan en ciertos puntos vitales contradicciones completas de las creencias más importantes de la fe cristiana.

Tiene uno que encarar el hecho de que no basta con ser religioso a secas. Los hombres pueden ser religiosos en forma apasionada que los lleve hasta el sacrificio y estar, sin embargo, en un error, según lo enseña Pablo en I de Corintios: XIII. La misión del Fundador del cristianismo, y de Pablo, no fué tanto de lograr que la gente se hiciera religiosa, sino que de llevarla al conocimiento de la Verdad. Los fariseos eran la gente más religiosa de su tiempo, pero de ellos se dijo: "A menos que vuestra justicia exceda a la justicia de los escribas y los fariseos, no podréis entrar al reino de los cielos" (Mateo V:20). Su moralidad se basaba en un principio erróneo, y la misma potencia de su celo religioso establecía una barrera entre ellos y Dios, y les impedía estar en compañía verdadera con los demás hombres.

De los judíos nos dirá Pablo: "Porque yo les doy testimonio que tienen celo de Dios, mas no conforme a la ciencia". (Romanos X:2). Ésa fué la razón por la cual el Evangelio de Cristo tuvo que predicarse; no que el judío no fuera religioso, sino que tenía un concepto y una práctica trágicamente erróneos de la religión. Lo mismo se advierte en el discurso del

Areópago. Pablo toma nota de los santuarios y templos que ve en su rededor y dice: "En todo me doy cuenta de que sois muy religiosos" (Actos XVII:22).

El problema no es de que los hombres no crean en Dios; de que tienen ideas falsas o inadecuadas de Él. No es que los hombres no anden en pos de la salvación; es que la buscan por sendas equivocadas. No es que los hombres no sean morales; que sus principios éticos son defectuosos. De donde que resuena en vano sería inútil predicar el Evangelio si el objeto exclusivo fuera de hacer religiosa a la gente. Pero se tiene el hecho también de que hay que predicar dicho Evangelio porque en materia de vida los hombres muestran un celo por Dios que no es "conforme a la ciencia"; y porque esa ciencia se halla en Cristo.

Las religiones no cristianas se distinguen del cristianismo en que carecen de Cristo y en que ninguna de ellas tiene siquiera un rival de éste como encarnación y revelación de Dios. Las religiones no cristianas, de igual modo, exhiben deficiencias en idea y en principio. Sea por ejemplo, lo que acerca del amor o caridad, enseñan respectivamente el cristianismo y el budismo. En el sistema cristiano, el amor es la virtud preeminente y la potencia sin par. La verdad más profunda que se le atribuye a la deidad es que "Dios es amor". La obra de Cristo descansa en el hecho de que "de tal manera amó Dios al mundo..." La esperanza cristiana se funda en el hecho de que Dios ama al hombre. El sufrimiento y la muerte de Cristo en la cruz dan la medida del amor de Dios, y liberan su potencia. Lo que Dios le pide al hombre es amor: que ame a sus prójimos. La ley total de la vida se condensa en dos mandamientos: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, y con todo tu entendimiento; y a tu prójimo como a ti mismo." El amor es el motivo permanente de la moralidad cristiana y el vínculo eterno del reino de los cielos. "Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres; pero la mayor de ellas es la caridad." (I Corintios: XIII:13.)

Todos éstos son lugares comunes del cristianismo. El amor es la actitud verdadera hacia Dios; en verdad, la meta del cristiano es un amor que expulsa el temor, de modo que el temor de Dios, que es el comienzo de la sabiduría, es vencido por el amor en que triunfan la confianza y la fe. El amor es también el vínculo moral último y la base de la moralidad cristiana. El amor hace que el cristiano se convierta en siervo de sus semejantes, lo que constituye la potencia motriz de la moralidad cristiana: esto y no la justicia, ni la obediencia a ley alguna. Así, la religión y la moralidad del sistema cristiano enraízan en el vínculo personal del amor. El amor de Dios es la esencia de la religión; el amor del hombre es la esencia de la moralidad; he aquí dos amores que son inseparables.

El Concepto Budista del Amor

Pues bien, todo esto no va con el budismo. En la fe del budista iluminado habrá compasión o piedad para todas las cosas vivientes; pero no hay amor. En principio, el budista no puede amar, porque su salvación la logra solo retirándose del mundo y de la sociedad humana. Esto significa que tiene que renunciar al amor aun de sus personas más queridas. Porque el amor más desinteresado lo hace a uno vulnerable al dolor y al sufrimiento. Y en budismo la salvación consiste precisamente en escapar todo sufrimiento. El profesor Pratt relata una conversación que tuvo con unos sacerdotes budistas y que muestra destacadamente esta característica de su fe:

“Uno de los monjes me había recitado muy correctamente las *Cuatro Nobles Verdades* y yo, pregunta tras pregunta, lo arrinconaba contra el hecho de que el deseo es la causa del sufrimiento y en lo otro de que el objeto del budismo es evitar el sufrimiento. Entonces le pregunté: Este deseo ¿incluye el amor a tercera persona y el deseo de buscar su bienestar? —Sí, me contestó: el amor —lo mismo que el odio— es una de las causas del sufrimiento. Entonces le dije: ¿No debemos amar-

nos los unos a los otros, ni desearnos el bienestar? —Oh, sí, me contestó: el budismo nos enseña a amarnos los unos a los otros y a desearnos el bienestar. Entonces yo le hice ver que se estaba contradiciendo y él lo reconoció, alegando empero que quería decir esto: Debemos desembarazarnos del amor lo mismo que del odio, pero no podemos lograrlo completamente hasta que alcanzamos Nirvana. En realidad de verdades es malo amar a otra persona, y debemos evitar tanto el amor como el odio.

“A otro de los monjes que estaban a nuestro lado no le pareció buena la admisión de su colega y trató de salvar la situación haciendo un distinguo: Hay dos clases de amor, amor por causa del sexo y amor por causa del bienestar de la gente, o sea el deseo de hacerle bien y ayudarla. El amor por causa del sexo es malo; el amor por causa del bienestar de la gente es bueno. Entonces yo le pregunté: ¿Se convierte la segunda especie de amor en sufrimiento cuando, por ejemplo, se enferma o se muere la persona que uno ama, o cuando no podemos hacerle bien? El monje añadió que esta especie de amor también puede convertirse en sufrimiento a veces; sólo que, agregó, esto no se puede evitar. Yo le hice ver que lo que no se puede evitar, caso de ser verdad, no venía al caso. Entonces el monje dijo que iba de acuerdo con lo dicho por su compañero, a saber: que tiene uno que desembarazarse de las dos especies de amor.”*

He aquí por tanto, las principales diferencias radicales entre el budismo y el cristianismo que son de importancia vital y práctica:

1. El budismo es puramente individualista; el cristianismo crea una compañía duradera.
2. El budismo es salvación del sufrimiento; el cristianismo es salvación del pecado.

* JAMES BISSET PRATT, *The Pilgrimage of Buddhism*, p. 175. The Macmillan Co.

3. El budismo renuncia al amor porque el amor causa sufrimiento; en el cristianismo el amor permanece para siempre y es la potencia que por medio del sufrimiento conquista a los hombres para el reino de Dios.

Luego entonces, decir que el cristianismo y el budismo enseñan las mismas verdades fundamentales, o aun ideas que se pueden armonizar las unas con las otras, será error. Estos dos sistemas siguen direcciones opuestas desde sus raíces en lo que toca a las ideas sobre la salvación. Aun la palabra *amor* cuando se la mienta en el budismo no significa la misma cosa ni ocupa el mismo sitio que en el cristianismo. En budismo significa algo así como lástima o compasión; pero no será vínculo moral que una a los hombres en utilidad mutua y vida compartida; en puridad de verdad, no es principio de conducta moral. Y en final de cuentas, aun este amor que significa compasión se debe renunciar cuando el individuo quiera salvarse. Uno podrá amar o cuando menos tener una disposición para con sus prójimos siempre y cuando que no cueste mucho, siempre y cuando que no interfiera con la salvación. En cambio, en el cristianismo, la gloria completa del amor se revela sólo en la Cruz, que es la expansión histórica en la persona de Cristo del sufrimiento que Dios acepta por el amor que les tiene a los pecadores, sufrimiento que resulta el precio de su perdón y su gracia.

A la luz de esta doctrina budista se puede entender la afirmación asombrosa de un distinguido budista japonés que dijo: "En el budismo la religión no se interesa en la moralidad, porque la moralidad es asunto de esfuerzo personal y relaciones sociales; la religión se interesa aquí en el alma y su salvación."

Analícemos ahora el concepto de la *salvación* en las diferentes religiones. Salvación no es hoy con hoy un término de uso general como de antes, pero conserva su utilidad como categoría religiosa: significa el bien último a que apunta la fe: bien que el hombre alcanza mediante el auxilio de la religión. El erudito George Foot Moore solía decir que la clave de

entendimiento de cualquier religión se tenía en su doctrina de la salvación. Esto es, que la religión no es filosofía especulativa, sino que fe operante por medio de la cual el hombre se ajusta íntimamente con sus prójimos y con Dios. Lo que la salvación le signifique a una persona se expresará en la formación del carácter y en el espíritu entero de la vida de dicha persona.

Ahora bien, cada una de las religiones grandes define el significado de la salvación. Y las definiciones y el significado de todas ellas varían entre sí. De donde que sus respectivos productos de carácter y espíritu varíen también. Para el budista salvación significa escape del sufrimiento. Toda disciplina moral es un simple medio encaminado a la realización del fin y es como escuela o adiestramiento del espíritu que le enseña al individuo a olvidarse del mundo y a no ser tentado por sus goces y satisfacciones. El esfuerzo se encamina en parte a calmar las pasiones y al fin a destruir el deseo mismo de vivir. El plan fundamental de la doctrina budista se halla en las *Cuatro Nobles Verdades* que Gautama Buda formuló a sus discípulos y que son en esencia como sigue:

1. Toda la vida es sufrimiento.
2. El sufrimiento nace del deseo.
3. La salvación se obtiene por medio de la extinción del deseo.
4. El deseo se extingue siguiendo la *Noble Vía Octuple* de disciplina moral y mental.

En realidad, la mayoría de los budistas no entienden esta doctrina y nunca han oído mentar las *Cuatro Nobles Verdades*; pero el espíritu de la doctrina penetra en casi todas las expresiones de la vida del pueblo. El espíritu del budismo es un pesimismo profundo acerca de la vida y un sentido de la futilidad de todo esfuerzo moral. Huelga decir que esta actitud afecta el carácter del pueblo.

La Salvación Mahometana

La idea de la salvación en el islamismo es también característica. La palabra *Islam* significa sumisión. El musulme es un individuo que se somete completamente a la voluntad de Dios. De modo y suerte que por virtud de una doctrina extremada de la soberanía de Dios la religión entre los mahometanos se ha convertido en la aceptación completa y fatalista de todo lo que ocurre como si fuera voluntad de Alá. Por lo que toca al motivo de conducta personal, éste será la obediencia estricta y absoluta a la voluntad de Alá revelada a Mahoma según está escrita en el Corán y según ha sido interpretada por la tradición sagrada y por los expertos jurisperitos del presente. Así el hombre logrará su propia salvación, cuando la logre, por medio de la obediencia.

Pero la obediencia nunca es perfecta, y en efecto, todo hombre tiene que acogerse a la misericordia de Dios. Por tanto será de interés supremo conocer por qué principio Dios muestra su misericordia, caso de que la muestre. La respuesta es que Dios es completamente arbitrario a este sentido. Indudablemente que les mostrará preferencia a aquellos que sean fieles a las leyes y prácticas religiosas del *Islam*, pero en vista de que ninguno es perfecto, el resultado final depende de un acto arbitrario de la misericordia de Dios.

El efecto natural e inevitable de esta doctrina es la paralización del esfuerzo moral y de todo empeño de mejorarse uno y de mejorar a los demás. El musulme piadoso acepta el bien y el mal y dice: "Es *kismet*; es la voluntad de Alá." No tiene caso tratar de mejorar las cosas, porque Dios ya ha decretado de antemano lo que haya de acontecer. Hay muy poco incentivo de esfuerzo moral real porque, sea cual sea la moral del individuo, su salvación depende de la voluntad inescrutable y arbitraria de Dios.

La Salvación en el Cristianismo

Contemplemos ahora el modo cristiano de salvación. La salvación de Cristo es diferente de la de Buda y de la de *Islam*. La diferencia con el budismo se expresa de manera simple en las palabras de Jesús: "Yo he venido para que tengan vida y para que la tengan en grande abundancia" (Juan X:10.) Esto expresa el significado de la religión cristiana: no escapar la vida sino que encontrarla; descubrir el secreto de la vida que es amor de Dios y amor del hombre; salvarse de todo aquello que corrompe o destruye la vida verdadera. La vida y el amor son eternos y aquellos que encuentran la vida la comparten en la compañía de un reino que permanece para siempre.

El contraste de la salvación cristiana con la salvación de *Islam* se encuentran en el concepto del hombre y en la idea de Dios. En el cristianismo el hombre se concibe como una persona libre capaz de escoger entre lo bueno y lo malo y de colaborar con sus semejantes en la formación del mundo mejor. De igual manera, la soberanía de Dios no es ni legalista ni arbitraria; es completamente moral. Dios ama a todos los hombres y quiere que compartan con Él su reino. Su misericordia es hija del amor, que no del capricho, y se les ofrece a todos por igual. Dios perdona y acepta a todo penitente sincero y lo ayuda para que logre la bondad. Esta relación es completamente moral y fidedigna. Los hombres pueden ser infieles, pero Dios continúa siendo fiel. Esta característica de Dios hace que los que lo adoran la adquieran a su vez. Constituye la base sólida de un orden de vida humana en que pueden florecer la confianza, la esperanza y el gozo...

LA UNIVERSALIDAD RELIGIOSA DEL CRISTIANISMO

Hugo Vernon White

EL CRISTIANISMO es una religión universal; no es la fe religiosa de una raza o nación dadas; en estos días de nacionalismo intenso, se destaca como la afirmación más auténtica e invencible de la unidad de la especie humana bajo la común paternidad de Dios. Empero, hay religiones que en principio se circunscriben y limitan a ciertos sectores de la raza humana y que se pueden usar legítimamente para justificar los intereses especiales de dichos sectores. Estas religiones son de dos tipos: el nacional, y el racial o étnico.

Las religiones nacionales. El ejemplo destacado de religión nacional hoy día es el sintoísmo japonés. A través de un largo período histórico la religión tribal se ha desarrollado en el Japón hasta convertirse en religión nacional. La característica esencial del sintoísmo es la deificación de la nación en las personas del emperador y en las del linaje imperial, que, según la mitología sintoísta, descienden de Amaterasu, la diosa del Sol. La raza y la nación coinciden en el Japón, y el sintoísmo se limita hoy día en términos tanto de la raza como de la nacionalidad japonesas. Las naciones modernas de tradición cristiana que intentan fomentar una religión nacionalista se dan en efecto a lograr lo logrado ya por el Japón.

Las religiones étnicas. La más conocida de las religiones étnicas es el judaísmo. Tiempo hubo en que el judaísmo, como el sintoísmo, era fe étnica y nacional a la vez, cuando Israel era Estado político; pero la destrucción del Estado y la dispersión del pueblo judío por todo el mundo alteraron dicha

condición. Ahora el judaísmo es solamente religión étnica, aun cuando permita la conversión de "gentiles". Pero, en principio, el judaísmo es la religión del pueblo de Israel, y no existe impulso de propagarla al mundo entero. El líder judío se conforma con que su propia gente sean buenos judíos y está muy de acuerdo con que los demás pueblos permanezcan en la tradición religiosa en que nacieron. Esto significa, desde el punto de vista de la religión étnica, que la fe religiosa es parte y parcela de la herencia racial de cada quien.

El hinduismo y el zoroastrismo son también religiones étnicas. Hay muchos matices raciales entre los que profesan la fe hindú, y el mundo hindú es asimismo unidad cultural a la vez que racial. Han surgido, también, dentro del hinduismo, movimientos que se han extendido a otras culturas, entre ellos y conspicuamente, el budismo. Pero hoy día, el carácter del hinduismo es en lo fundamental de fe étnica, tomando el vocablo en su acepción más amplia, de modo que incluya un grupo de razas y una cultura común dentro de la cual dichas razas viven.

Los *parsis* constituyen quizás la comunidad religiosa más exclusiva del mundo actual. Éstos son los discípulos contemporáneos de Zoroastro, quien fundó la religión que lleva su nombre en Persia hacia el año 600 antes de Cristo. En el Irán apenas si quedan hoy unos cuantos miles de personas que se puedan denominar zoroastrianos. Parsi quiere decir persa, y la comunidad parsi de India descende de los zoroastrianos persas que migraron a India hace muchos siglos y que allí han mantenido estrictamente su integridad racial y religiosa. Los *parsis* apenas si llegan a unos 109,000, la mayoría de los cuales reside en Bombay. Para ser parsi el individuo ha de ser hijo cuando menos de un padre parsi. Por otro lado, el parsi que se convierte a otra fe pierde todos sus derechos y deja de existir en cuanto a su comunidad de origen concierne. El parsiismo es una fe étnica "completa".

Las religiones universales. He aquí otro tipo de religión, que no se limita a la tribu, ni a la nación, ni siquiera a la raza,

pero que en intención y principio se aplica por igual a todos los hombres. Hay tres religiones mayores de este tipo universal: el budismo, el mahometismo y el cristianismo. Estas tres religiones surgieron como revueltas contra las limitaciones de sistemas étnicos o tribales. El budismo rechazó las limitaciones sociales, intelectuales y espirituales del hinduismo. El cristianismo emergió del judaísmo y de él se separó porque este último no quiso perecer como fe étnica universal de un Dios padre. El mahometismo fué un repudio prepotente del tribalismo primitivo de Arabia.

Las tres religiones tienen esto en común: son universales; y son universales porque reconocen que en lo de esencia la pauta espiritual del hombre es una, y que por debajo de todas las diferencias de raza y tradición y cultura está el hecho de la humanidad una. Las tres parten del supuesto de que no hay sino una sola religión verdadera. De donde que se conviertan en rivales a la hora de enseñar acerca de la Deidad y acerca de la naturaleza fundamental y el destino del hombre. Pero en muchas cosas van de acuerdo, y, en general, los miembros de estas religiones conviven en paz. La rivalidad no significa necesariamente antagonismo, por más que el antagonismo aparezca con mucha frecuencia.

Las tres religiones universales tienen otro atributo en común: son religiones misioneras por naturaleza. Esto no es resultado de la casualidad; tienen que ser misioneras o bien retornar al tribalismo, o al estado étnico de cuando se independizaron. Así, en el caso del cristianismo, dejar de ser religión misionera significaría abandonar su convicción fundamental de que hay un solo Dios que es padre de todos los hombres y cuya gracia se les manifiesta a sus hijos en Jesucristo. Abandonar semejante involucraría la confesión de que el Dios revelado en Cristo no es el Dios de todos los hombres sino que Dios de una parte de la raza solamente; o, lo que será igual, que ese Dios tiene un plan de redención para algunos que está dispuesto a negarle al resto de la humanidad. Ello significaría que el

cristianismo abandonara su título de ser la religión verdadera y que estuviese dispuesto a retroceder a la posición de una fe adaptada a la tónica cultural, o a la peculiar psicología de ciertas naciones y razas. En tal caso, poca fuera la diferencia entre el cristianismo y una fe religiosa étnica.

El cristianismo no puede ser una fe étnica. Retirada tal y falsificación esencial semejante del cristianismo se advierte a las claras en cierto tipo de objeción a la actividad misionera de la Iglesia. Cuando se dice: "Otros pueblos tienen religiones que les son tan buenas como la nuestra no es buena a nosotros", lo que se hace es clasificar al cristianismo como fe étnica. Sin duda que muchos estarían satisfechos con semejante fe; pero ningún representante responsable e informado del cristianismo permitirá que se haga semejante tergiversación de su fe, ni en cuanto a principio, ni en cuanto a historia.

Sería muy difícil, de toda suerte, determinar los límites propios del cristianismo si se le convirtiera en fe étnica. Si hubiese permanecido dentro del redil judaico, puede que sí. Pero, en realidad de verdades, el cristianismo ha tenido a lo largo de su historia todas las características de la universalidad. Hoy no se pueden marcar, literalmente, las fronteras raciales o nacionales del cristianismo, ni se puede decir que sea la religión natural de esta especie o la otra de pueblos. Todos los cristianos de hoy día en todo el mundo descienden de gentes que en un principio no eran cristianas. Somos cristianos por virtud de ciertos misioneros que una vez hicieron que nuestros abuelos cayeran bajo la influencia de la fe cristiana y porque nuestros abuelos por una razón o la otra hicieron suya dicha fe.

Pero aun concediendo este hecho de la extensión universal del cristianismo, hay todavía muchas personas que creen sinceramente que ninguna especie exclusiva de religión debe considerarse necesaria para todos. Estas personas parten del supuesto de que ciertas características de psicología y cultura arraigadas en lo profundo de la historia de una nación son las que determinan, y las que deben determinar, la naturaleza de

la religión de dicha nación. Y van más allá hasta sentir que se comete una especie de violencia cuando se llega a un país dado con una religión nueva y "extranjera". Este punto de vista representa un respeto muy de admirar por la integridad cultural de los demás pueblos, y hay en él suficiente razón para hacerlo digno de pensamientos y análisis, especialmente de análisis, porque la debilidad de dicha posición descansa en que no se distingue entre la verdad y el principio fundamentales de una religión, por un lado, y las variaciones legítimas y naturales de las formas de su expresión, por el otro.

Estas diferencias de forma existen en grado considerable aun dentro de una religión dada. Los protestantes norteamericanos que van de visita a Europa notan ciertas diferencias entre el protestantismo europeo y el americano. Las diferencias subirán de punto si la comparación se hace con lo observado en regiones del dominio espiritual de la Iglesia Ortodoxa Oriental. Ni aun dentro de la Iglesia Católica Romana, hay una completa uniformidad, pues se permite una variación considerable para expresar los hábitos culturales y el temperamento de cada pueblo. Sin embargo, en sentido más hondo, el cristianismo es uno: se reconoce al mismo Cristo, se acepta la misma Biblia como la fuente literaria última de la fe, se afirma la misma doctrina fundamental del Dios de amor y juicio y gracia salvadora. Aun las amplias variaciones de interpretación doctrinal no pueden oscurecer el hecho de que es el mismo Cristo y el mismo hecho de la gracia de Dios que todos se dan a interpretar.

Es esa verdad fundamental, y no la manera precisa de su expresión, lo que es universal... El hecho a destacar es el de la verdad invariable y constante de la fe cristiana cuya raíz se extiende hasta más abajo de las formas variables. Y la verdad es universal. La verdad matemática, la verdad histórica, la verdad científica, todas ellas, se pueden expresar y se expresan en lenguajes y símbolos que varían; y sin embargo, cualquier verdad se puede trasladar de un lenguaje a otro —v.g., en ma-

temática— de hacer universal cierta serie de símbolos; si bien ello no será necesario para expresar la verdad matemática en diferentes idiomas. Existe la tendencia en todo el mundo de aceptar una cierta serie de términos científicos formados con raíces griegas y latinas; pero la verdad científica se podrá expresar en cualquier lenguaje sin el auxilio de dichos símbolos. Siempre será cierto que dos átomos de hidrógeno se combinan con uno de oxígeno para formar agua, y rara será la persona de nuestro mundo que no emplee la fórmula H^2O para expresar el hecho. Este se podrá expresar de otra manera, pero la expresión debe significar siempre eso, o de lo contrario, es falsa.

La verdad religiosa, empero, no es la misma que la verdad matemática, o que la verdad histórica, o que la verdad científica, si bien es una y la misma mente la que recibe y percibe todas estas formas de verdad, que no se contradicen entre sí. En realidad, todas ellas tienen esto en común: que son universales. Y son universales porque no son asunto de expresión ni de forma cultural, sino que informes y representación de *lo que es*. La verdad tiene que ver con la realidad; la verdad no se limita a expresar las preferencias o los deseos de quienes la piensan. La verdad es informe y relación autorizada en términos de pensamiento, de lo real y de lo actual; la verdad tiene un objeto con el que coincide. No se puede decir “2 y 2 son 5” por el simple hecho de que así le guste al decidor, ni se puede creer que crezcan palmeras en el Polo Norte por igual concepto. Hay que decir lo que es verdad, y la verdad es algo que a nuestras mentes les toca descubrir, algo a lo que tenemos que ajustar nuestro pensamiento y nuestra conducta.

De modo y suerte que *la verdad religiosa es universal, en tanto que verdad*. La verdad religiosa tiene que ver con la realidad informada en lo que Dios es, y lo que Dios hace, y lo que Dios quiere. Aun cuando no haya Dios, aun así, se tiene todavía una verdad que descubrir en este predio, a saber, que Dios no existe. Pero, si el ateo yerra, hay un objeto de la verdad religiosa. Esta verdad crece a medida que Dios se da a conocer,

y a medida que es por el hombre conocido. Los modos de llegar a la verdad religiosa difieren de los modos de descubrir otras especies de verdad; y los medios de comprobarla son también diferentes en cierto grado. Las formas de expresión pueden variar y varían grandemente no sólo de raza a raza, pero también de individuo a individuo. Empero, dos creencias que se contradigan mutuamente en lo esencial no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, al igual que será el caso en otros terrenos de la verdad, porque esa realidad divina con que la verdad religiosa tiene que ver y que es el objeto de dicha verdad, es el que es, cuando menos tanto como cualquier hecho histórico es lo que es o, quizás, fué lo que fué.

Todo creer religioso sincero es digno de respeto y honra, y se debe reconocer que Dios nunca se ha quedado sin testigos, y que en cierto grado todas las religiones representan pensamiento verdadero acerca de Dios. Los grandes sistemas religiosos no sólo revelan el esfuerzo largo y profundo de entender los modos de Dios de parte del espíritu humano, pero también se estructuran sobre cimientos de muchas experiencias por medio de las cuales Dios se dió a conocer en la medida en que dicho espíritu estaba preparado para conocerlo. A la larga, cada uno de esos sistemas ha formulado ideas, desarrollado actitudes y dirigido la vida por ciertos cauces. Cada uno de ellos tiene un carácter que, tomado en total, representa verdaderamente, o no, al Dios que ha estado tratando de revelarse al hombre y de ganárselo. ¿Cuál será la religión esencialmente verdadera, caso de que alguna lo sea? Si alguien teme que su creer en su propia religión no es otra cosa que prejuicio heredado, tiene a mano la oportunidad de compararla con las demás religiones grandes, cuando menos en lo tocante a las doctrinas fundamentales.

Dios es uno y eternamente el mismo; pero hay más: el hombre mismo es en lo esencial de naturaleza idéntica y una, a pesar de todas las diferencias de color, fisionomía y cultura. Los médicos y los expertos en dieta de Occidente en verdad

que aprenden muchas cosas nuevas acerca de las enfermedades particulares y de los productos alimenticios de Oriente; pero no tropiezan con dificultad alguna al habérselas con el cuerpo humano, cuya anatomía y fisiología serán las mismas, y descubren que la ausencia de ciertas substancias alimenticias se traduce en malnutrición y enfermedad, ya sea que la alimentación sea a base de arroz, o de patatas, o de habichuelas, o de trigo, o de cualquier otra substancia.

El principio sigue en pie con el psicólogo, que no encuentra diferencia alguna frente a la vida mental y emotiva de cualquier pueblo. La mente del hombre, al igual que su cuerpo, puede adquirir una grande variedad de hábitos y colores, pero su naturaleza fundamental será siempre la misma, y el caso será idéntico en lo relativo a los elementos más profundos de la naturaleza humana. Las necesidades espirituales del hombre son las mismas siempre y en todas partes. Y, así como el médico se las ha con la estructura y el funcionamiento fundamentales del cuerpo, y el psicólogo, de igual suerte, con lo que a la mente atañe, así el ministro religioso tomará al hombre entero como entidad que es la misma en cuanto a su carácter religioso fundamental.

TRILOGÍA DEL RECTO SENTIR

Carlos S. Detweiler

(a) LAS TRES DIMENSIONES DEL HOMBRE

LA CIENCIA asevera que las cosas son. Ésta es cuestión de lo que existe según los sentidos. La moral proclama que ciertas cosas son mejores que otras cosas. Ésta es cuestión de valores. La religión predica que las cosas más eternas son las mejores, vale decir, las cosas sobrepuestas que dictan la sentencia final... Pensamiento éste de William James, de Hárvard que nos lleva a la consabida división paulina del hombre en términos de cuerpo, alma y espíritu.

El cuerpo es lo que nos relaciona con el mundo exterior. El alma recibe mensajes o impresiones de ese mundo exterior por medio de los sentidos, y en seguida las revuelve en mente, *con objeto de interpretar su significado. El espíritu es la fuerza que nos relaciona con Dios, y con el mundo invisible, y con el futuro, por medio de la fe.* Los hombres que se sienten movidos por la fe actúan por encima y más allá de sus intereses personales, y les dan cara a fuerzas que se dijieran irresistibles y se dan a empresas que a los demás les parecen imposibles. El cuerpo no se pertenece a sí mismo; ora crece, ora decae, de acuerdo con ciertos procesos que podemos modificar pero nunca suspender.

Esta verdad se expresa tersamente en el dicho de Jesús: "¿Quién de vosotros podrá congojándose añadirle a su estatura un codo?" Los procesos del cuerpo son instintivos. Al revés que el cuerpo, el alma se pertenece a sí misma y es capaz de

autonomía; esto es lo que llamamos conciencia de sí, o sea la facultad de la reflexión. El espíritu, al revés que el alma, no existe para pertenecerse a sí mismo. El espíritu fué hecho por Dios, de modo que puede realizar sus potencialidades solamente cuando se relaciona con Dios y con el mundo eterno. El espíritu se caracteriza por su capacidad de responder. El hombre se distingue del mundo animal en que puede reaccionar ante una Potencia que le es superior.

Existen diferentes planos o niveles de vida. Hay el plano animal, y el plano moral, y el plano espiritual. El plano meramente animal, vale decir, sensual, es indigno del hombre. De igual modo, corremos casi siempre el riesgo de no alcanzar el plano espiritual porque nos conformamos con la vida moral. Jesús de Nazareth no vino al mundo en calidad de legislador; no vino a obligar a los hombres a actuar de este modo o del otro. Vino más bien, lleno de gracia y verdad, a captarse la respuesta libre y espontánea de nuestros corazones.

El arte de los pueblos primitivos tiene dos dimensiones solamente; es arte de quien todavía no conoce las leyes de la perspectiva. Todo cuadro grande tiene tres dimensiones. La escena o el retrato se destaca contra algo que queda al fondo o más allá. Así también, hay gente que vive en dos dimensiones tan sólo, porque no tiene relación alguna con Dios ni con la eternidad.

En realidad de verdades, los humanos se pueden clasificar de acuerdo con la actitud que asumen frente al mundo invisible o al futuro distante. En el nivel ínfimo de humanidad se tienen los vagabundos que viven de manos a boca y sin más objetivo que la comida del día. En plano de mucho más arriba se tienen los hombres que trabajan y que se niegan muchas comodidades por causa de sus familias. Éstos viven en vista del fondo de sus vidas: vale decir, del amor de los hijos, a los que desean educar con educación mejor que la suya. Más arriba todavía, aparecen los que sacrifican por causa de la Patria y por causa de generaciones sin nacer todavía. En nivel más alto aun se

distinguen los que logran trascender las barreras de la patria y de la raza; los que dan su vida por la humanidad entera.

Un hecho que se puede desprender de toda conversación de comercio entre hombres es que cuando hablan seriamente de sus fines y aspiraciones, siempre traen a colación el concepto de eternidad. Cuando Souza se inspira y compone su marcha patriótica, la denomina "Estrellas y barras por siempre." En medio del fragor de la guerra los ingleses proclaman: "Inglaterra siempre habrá." Los amantes se juran un amor hasta más allá de la muerte: un amor eterno. Se quiere decir que en las grandes crisis de la vida, la tercera dimensión se levanta siempre por encima de las otras dos.

Aquí se tiene la gran diferencia que distingue a la tragedia de la comedia. Las grandes tragedias de la literatura mundial versan sobre argumentos bien conocidos. Esquilo dijo en cierta ocasión que sus dramas eran tajadas de pan del banquete de Homero. El tema de Hamlet y el tema de Fausto fueron usados por dramaturgos anteriores a Shakespeare y Goethe. De modo que los espectadores saben de antemano el desenlace.

La comedia es diferente. El comediógrafo comercia en sorpresa y por tanto tiene que inventar argumentos nuevos. La comedia es para divertirse. En presencia de la tragedia el espectador se torna serio y reverente porque está dando fe de las reacciones del espíritu humano ante problemas tan profundos como la eternidad misma. Así, cuando el rey de Tebas llama a Antígona a su presencia y le pregunta por qué ha desobedecido la orden real que prohibía bajo pena de muerte hacerle honras fúnebres a su hermano recién caído en el ataque a la ciudad, Antígona le contesta que ha obedecido una ley superior a la del rey: ley que "no es de hoy ni de ayer, ley que permanece para siempre, y cuyo origen nadie conoce". En estas líneas se levanta el espíritu del hombre desafiando a la muerte con todos sus horrores, porque reconoce la vigencia de una ley eterna.

Hoy con hoy, nos toca vivir en época que es en efecto crisol

de las almas. El momento es de tensión que obliga a los humanos a hacerles frente a problemas sendos: la libertad que nos libera del miedo; la libertad de trabajo, que nos hace libres de la indigencia; la libertad de expresión, que es libertad de discurso e imprenta y, por sobre todas ellas, la libertad de conciencia. Ay del hombre cuyo espíritu no se despierte en presencia de estos valores, hasta el grado de descubrir su fuente en Dios.

(b) TENSIONES VITALES DE APEGO Y DESAPEGO

EN LA TRAGEDIA no hay pugna de Bien y Mal; que habrá conflicto de dos Bienes, que es lo que hace tragedia. De aquí que sea difícil de resolver todo problema que envuelva el choque de un derecho sólido y bien establecido con otro derecho igualmente establecido y sólido. De aquí también que no haya alivio en la solución fácil que consiste en dar al traste con la tensión soltando uno de sus extremos: porque los dos son válidos y legítimos, y necesarios. Considérese, al punto, la doctrina de Jesús. No cabe duda que él tenía por justo y perfecto el amor de madre a hijo, y viceversa, como se desprende de su parábola del hijo pródigo. Y sin embargo, proclamó también que para seguirlo debe el seguidor dejar atrás padre y madre, como que hay en la vida del discípulo ocasiones en que para mantenerse leal al Maestro le es necesario romper con su familia.

Considérese, ítem más, la enseñanza relativa a la propiedad privada. Jesús reconoce no sólo el derecho de tenerla, pero también la satisfacción de disfrutarla. Así en las parábolas: el buen pastor deja en el aprisco las noventa y nueve y se mete al fondo de la noche en busca de la oveja perdida; la buena mujer de su casa barre con diligencia la estancia en busca de

la moneda extraviada, y cuando la encuentra llama a las vecinas y se regocija con ellas. Lo que no obsta para que en la misma doctrina se le imponga al candidato a discípulo la condición de que se despoje previamente de todos sus bienes materiales. Estamos, pues, en el plano de las tensiones vitales de la vida cristiana. El alma del buen discípulo y fiel tiene que ser arena del conflicto de los principios opuestos de apego y desapego. Lo que vale por decir que no conviene adherirse del todo a las cosas de este mundo, para no sufrir a la hora de perderlas. La actitud idónea se exprime en la frase de Pablo de Tarso "...y los que usan de este mundo como si no lo usasen del todo"...

La doctrina se vale igualmente de la figura de los talentos; que cada quien debe fomentar el talento que le sea dado; que hay que crecer en lo intelectual y en lo espiritual. Pero se inculca ahí mismo la lección de la Cruz, que en el proceso del crecimiento hay dolor. Es proceso de cultura del alma semejante al cultivo del suelo: primero la brizna de hierba, y a continuación la espiga, y por fin el grano en la espiga. Luego después la cosecha y a continuación la siega, porque si el grano permanece en el suelo se pudre y se pierde. La cosecha consiste en poner en práctica lo aprendido; y la práctica es cruz, es dolor; sin práctica no se tiene ciencia completa de la verdad; la verdad es aprehensible sólo en contacto con la vida actual. La vida nunca se les revela a los que se la pasan aprendiendo sin llegar jamás al fin del curso, porque no saben de praxis, ni de cruz.

Se ventila aquí nuevamente el negocio de la enemiga supuesta de la ciencia con la fe, que tiene exponente clásico en el libro de Andrew D. White, "Historia de la guerra de la ciencia con la teología". En realidad de verdades no hay tal conflicto, porque en toda época siempre ha habido pensadores de la más alta categoría que han sido al mismo tiempo discípulos humildes y fieles secuaces de Jesucristo, como Pascal y Newton en el siglo diecisiete, como Arthur Compton y Arthur Edding-

ton en nuestros días. Hombres de esta estirpe son capaces de mantener vivos los dos extremos de la tensión, y ello por virtud de su experiencia personal de la gracia de Dios. Pues estamos en que sin una ciencia inmediata de Dios, sin un contacto de tú y tú con él, la fe se marchita en medida que el conocimiento crece.

La relación entre ciencia y fe se manifiesta igualmente en ciertos lugares de la Sagrada Escritura. Primero, en la *CanCIÓN de la Viña*, en el capítulo cinco de Isaías. El Reino de Dios es una viña bien cercada y con torre en el medio. Segundo, en el evangelio de Mateo, donde nuestro Señor compara el Reino a la siembra de la simiente buena en campo del tamaño del mundo —semilla que se ve expuesta a mil vicisitudes—. Parte se la comen las aves del cielo, y parte cae entre espinas y abrojos, y parte en pedregal, y parte en tierra sin fondo, para nacer pronto y marchitarse con el sol. Hay todavía un tercer lugar, donde Jesús dice que desde los días de Juan el bautista hasta los corrientes el Reino de los Cielos se estremee... Quiere decir que es reino carente de protección especial; y que sus miembros tendrán que hacerle frente a la violencia del mal con la violencia de la fe. Gilbert K. Chésteron glosaba el sitio diciendo que Jesús combinó los opuestos de su enseñanza, y que los combinó con furia... Lo que nos lleva a concluir que el cristianismo debe mantenerse tenso por los dos extremos; a la altura de lo mejor posible en el ramo de lo intelectual, y devoto de por vida del espíritu de su Señor. Y se debe hacer constar que se habla de tensión, que no de compromiso ni componenda.

Cabe examinar la necesidad de la tensión. ¿Será ésta eludible en la vida cotidiana del individuo? Hay quien diga que se la puede eliminar de la conciencia, adormeciéndola, o dejarla ser sin tomarla muy a pechos. Estamos ante el problema del escapismo de Juan Bunyan, cuando anhelaba haber nacido perro o caballo, porque perros y caballos no tienen alma y así se libran de la carga del pecado. ¿Es posible es-

capar? La respuesta nos la da Shakespeare. “Pues que Dios nos ha dotado de razón divina para usarla y no para dejarla enmohecer con el desuso.” Hay también la contestación de Samuel Johnson, cuando le preguntaron que por qué los hombres descendían en veces hasta el nivel mismo de las bestias. Respondió el inglés famoso diciendo: “Pues para librarse del dolor de ser hombres.” Lo que vale por decir que todo privilegio, el de humanidad inclusive, se ve condicionado por un equivalente contrario, como en la ecuación de la luz y la sombra.

Así y con todo, el hombre en cuanto hombre no se puede librar de su responsabilidad individual: y en cuanto cristiano, si lo es, tiene motivos mayores todavía de sostener la tensión vital; porque hay en efecto dos edades, dos tiempos, cual se dice en la *Epístola a los hebreos*; y el cristiano vive en las dos al mismo tiempo; el cristiano disfruta ya en ésta de la edad por venir; porque están simultáneamente en la historia y más allá de la historia. Quiere decir que es individuo de conciencia más fina, y buen conocedor por ello del ramo de las decisiones morales. Además, será, individuo que por estar en contacto con Dios sabe más que el hombre común y corriente de la voluntad de Dios. Es decir, ente de experiencia acendrada en lo ético y de alma en estado de tensión constante, y en ejercicio espiritual continuo, como de quien se debate entre lo bueno logrado y lo mejor por alcanzar todavía.

(c) POR LA LIMITACIÓN A LA HONDURA

COMPRESIÓN de la anchura y la longura y la profundidad y la altura, a la manera paulina que no especifica la aplicación de las dimensiones, porque son de lo infinito y lo eterno. Comprensión que es aventura de quien sale a pescar y echa la red a la mano derecha del barco y ya no la puede

sacar por la multitud de los peeces, como les pasó a Simón y a sus compañeros; como le pasa a quien descubre nuevas honduras en la personalidad del Maestro. Estamos en el plano de la vida aventurada, y en que para salirse la persona de los bajíos de lo común y corriente tiene que poner en peligro sus comodidades y su seguridad.

El sentido de la profundidad y la hondura se adquiere en medio de las dificultades y en el terreno de las limitaciones. Así el individuo que va por la vida haciendo estaciones de tribunal en tribunal de divorcios nunca podrá saber lo que son los profundos del amor verdadero; porque anda hastiado de la vida, como todo el que abusa de sus fuentes. Individuo tal, nunca sabrá lo que son los goces de la vida de familia porque la familia se forma a base de disciplina personal, que es obediencia a la ley divina que tiene que ver con el matrimonio.

Este conocimiento de la profundidad en la limitación se expresa también en la venida del Logos de Dios al mundo. El significado de la Encarnación reside en que el Cristo, de su libre y espontánea voluntad, excluyó de su vida todo aquello que fuese a obstruir el propósito que al plano de la historia lo trajera. El Cristo vino a este mundo a salvar lo que se había perdido y la manera única de realizarlo era por camino de la Cruz.

La restricción de la actividad para profundizarla se patentiza del mismo modo en la doctrina y la obra de Pablo de Tarso, hombre de gran cultura y vasta ilustración, versado bien en la literatura y la filosofía de Grecia. Sin embargo, el apóstol les escribe a los correligionarios de Colosas aconsejándoles que no se dejen engañar con filosofías y vanas sutilezas. Y en otro sitio les dirá "Todo es vuestro"; lo que nos lleva a saber que tenemos campo abierto en las pistas de la literatura y la música y los deportes; empero, el varón sabio y prudente sabrá limitar sus actividades extraordinarias de modo de concentrarse en su vocación particular.

Sea al punto el caso de los lugares de reunión espiritual de

los puritanos de antaño: eran casas desnudas de todo adorno, sin órgano ni altar; pero los concurrentes alcanzaban ahí honduras indescriptibles de potencia espiritual, capaz de marcar los destinos de esta nación por espacio de generaciones. Es que los puritanos tenían menos variedad de intereses que nosotros los del siglo veinte. Hoy con hoy vivimos en casa mucho más grande que la puritana, mas he aquí que le falta calor: vale por decir, ese calor que proviene de la limitación en que se mete voluntariamente quien acata la voluntad de Dios. "Aleteo en todas direcciones, pero no vuelo en ninguna", dirá cierto personaje de George Eliot.

La vida de Abraham Lincoln también es de las de nuestro tema. Uno de los secretos de su grandeza quizás que se tenga en este hecho: que Lincoln, al igual que otros hombres de su calibre, sufrió de hambre de lectura —de una verdadera hambre intelectual— durante los años tempranos de su carrera. Esto es, que apenas si tuvo a su alcance unos cuantos libros. ¡Ah! pero qué libros: La Biblia, *El viador* de Bunyan, las *Vidas paralelas* de Plutarco. De modo tal absorbió esas obras de cabo a cabo y en grado de perfección, lo que quizás no hubiese ocurrido si hubiera tenido a su disposición un surtido mucho mayor de material de lectura. Lincoln y los de su especie satisficieron sus hambres en sentido vertical, que no horizontal, y su experiencia fué de hondura.

He aquí el principio fundamental del hecho de la Encarnación mencionado al comienzo de estas líneas: que lo eterno se revela con mayor claridad en medio de la limitación. El alma humana para cumplir con su destino de criatura de Dios, debe entrarse en el significado profundo de las relaciones terrenas en que por voluntad de Dios se halla imbricada. Se tiene que dar cuenta (el hombre) de que esas relaciones no son sino antecedentes preparatorios y símbolos de relaciones ulteriores y eternas.

Este universo del que somos parte consta de un orden natural y de un orden espiritual. En entrambos se manifiestan

la sabiduría y el amor de Dios. Las parábolas de Jesús se fundamentan todas ellas en el principio de que todas las cosas de la tierra dan fe y testimonio de la obra y del propósito de Dios. Así con el principio del amor del prójimo. El prójimo no es una abstracción, sino que el hombre particularísimo con que nos topamos a la vuelta de la esquina: ése es el que debemos amar y acorrer. O si no, sea lo otro de la parábola del juicio final: quien acorre a uno de estos pequeñitos acorre nada menos que al Hijo de Dios. El Hijo de Dios mismo al venir al mundo de la carne no vino en forma de ángel ni de figura celestial; vino como hombre de mujer nacido y a revelar la naturaleza del hombre y la naturaleza de Dios en toda la gloria de su anchura y longura y profundidad y altura: en una vida que como la suya es la parábola reveladora de todos los misterios del devenir.

LA EMOCIÓN DE LO REAL

Juan A. Mackay

EN EL AÑO del fin de la Primera Guerra Mundial se publicó en Inglaterra un libro, de la pluma del bien conocido sociólogo Benjamín Kidd, bajo el título de “La ciencia del poder” —The Science of Power—. La tesis de Kidd era de que “no hay en el mundo de la humanidad civilizada institución existente que no pueda ser modificada profundamente, o alterada, o abolida en el curso de una generación”. Lo único que se necesitaba para ello era que los interesados en efectuar el cambio revolucionario lograran despertar suficiente emoción en torno al ideal por ellos propuesto. La “emoción de lo ideal” fué su fórmula; y mantuvo Kidd que la ciencia de generar esta emoción era la ciencia verdadera del poder y la clave de la civilización. En apoyo de su tesis, el sociólogo citaba el caso del Japón que, en el lapso de dos generaciones, había pasado del feudalismo a un puesto de vanguardia entre las potencias mundiales; y también el caso de Alemania, cuya sensibilidad había cambiado en una sola generación antes de la Guerra Mundial Primera.

De vivir a la presente hora, el autor de “The Science of Power” encontraría que durante los últimos veinte años su tesis se ha visto comprobada por un lado y refutada por el otro. Descubriría Kidd que no ya en una generación sino que en un cuarto de generación, a saber durante los años del 1914 al 1939, el pueblo alemán sufrió una transformación más radical, bajo la influencia de la emoción, que cualquiera otra sufrida por la generación que combatió en la Guerra Mundial Primera.

Por otra parte, se daría cuenta nuestro sociólogo de que no había sido la emoción de lo ideal, sino más bien la emoción de lo real, lo que produjo este cambio tan completo.

En el intervalo siguiente a cuando Kidd escribió su libro, un pueblo famoso por su devoción a las ideas y a la construcción de esquemas idealísticos, viró en el abismo de su miseria de lo ideal a lo real. La apoteosis de la sangre nórdica como si fuera lo real último, y su entronización para que le sirviera de objeto de culto a un pueblo en garras de la desesperación, y el atribuirles a esa sangre y a ese pueblo una misión mundial, todo ello, desató sobre el mundo los horrores de la Segunda Guerra Mundial.

Lo mismo será cierto por lo que al Japón toca. Puede que haya sido la emoción de lo ideal lo que impulsó al Japón hacia el liberalismo político de su primera era moderna, durante la cual y en breve período de tiempo, recapituló el progreso de siglos. Pero ha sido la emoción de lo real, simbolizada y engendrada durante los últimos diez años por la devoción obligatoria practicada en los santuarios del sintoísmo, la que produjo el Japón proclamador del nuevo orden en Asia y conquistador de la Malaca, las Indias Orientales y Birmania. Los conductores del nuevo Japón tenían un concepto muy claro de lo real: lo real consistía en su dinastía imperial, de origen divino y anterior por su establecimiento a la era cristiana; de igual manera, la senda que llevaba al futuro se tenía en el cumplimiento apasionado de la misión mundial inherente al pueblo japonés, cuya herencia suprema era esta casa imperial. En eras de crisis supremas, cuando los hombres regresan a lo sencillo grande de la vida, las tendencias instintivas de la naturaleza, humana, aun cuando conducen a monstruosidades, son grandemente aleccionadoras.

Es claro de toda claridad, por ejemplo, que donde la emoción falta, el cambio creador es imposible. En una crisis no basta con tener una buena causa; es menester que los hombres se entreguen del todo a la causa buena. La moral creada por todos

los artificios de la propaganda nunca será buen sustituto de la pasión moral. Una mera psicología de alarde se desmoronará cuando la partida inflexible de la vida deja de tener significado y las reglas convencionales ya no se observan. Un espíritu de odio o venganza, o un lema como el de "Remember Pearl Harbor", no producirá cruzados que con visión creadora finquen la vista certera en el mañana que será después de la victoria. El complejo matemático que se limita a acumular estadísticas de producción y produce cantidades inmensas de máquinas, deja fuera de cuadro en sus cálculos un factor importante, a saber, "el hombre, ese desconocido."

La pasión se puede contrarrestar sólo por medio de una pasión más verdadera y más pura; y el falso realismo con un realismo verdadero. Por lo que a nosotros los cristianos toca — como miembros de la Iglesia o como ciudadanos del Estado — no podemos tener más que una realidad suprema, ni más que una pasión que nos consuma. Esa realidad suprema es Dios y el plan de Dios para con la humanidad; esa pasión consumidora es la devoción a Dios y a su plan o propósito. Empero, el Dios que adoramos no es solamente Dios de gracia; es también Dios de justicia. Es Dios que ha instituido su Iglesia como organo de su gracia para con esa humanidad. Por donde que, la pasión de los cristianos, como miembros del Cuerpo de Cristo, debe ser proclamar siempre el evangelio del amor de Dios, para que los hombres acepten a Jesucristo por Salvador, y para que así echen por la borda de su pensamiento y de su vida todo lo que vaya contra el principio de gracia por el que fueran redimidos.

Por otra parte, Dios ha instituido el gobierno como principio de orden y órgano de justicia temporal. El Estado tiene la obligación de reprimir las fuerzas del mal y la anarquía, tanto dentro como fuera de sus fronteras, de modo que la vida se pueda llevar de acuerdo con el concepto que los ciudadanos tienen de sus deberes para con Dios y de sus derechos y privilegios naturales que su calidad de hombres les concede.

Nuestra mayor necesidad aquí es de hombres y mujeres que a la vez que distinguen cuidadosamente entre la función de la Iglesia y la función del Estado, reconocen también el carácter que Dios le ha dado a cada una de las dos instituciones, y, en el nombre de Dios, cumplen las obligaciones que tienen para con las dos, inspirados, unificados y unidos por la Emoción de la Real.

INDICE

ÍNDICE

LA MISIÓN PROFÉTICA DEL CRISTIANISMO	9
<i>Juan A. Mackay</i>	
UNA FE DEL TAMAÑO DE LA CRISIS	23
<i>Reinhold Niebuhr</i>	
LA RECONSTRUCCIÓN ESPIRITUAL DE POSTGUERRA	45
<i>Paul Tillich</i>	
EL PROBLEMA VITAL DE LAS DOS AMÉRICAS	59
<i>Waldo Frank</i>	
LA DEMOCRACIA RADICAL EMERSONIANA	79
<i>Eduardo C. Lindeman</i>	
TEORÍA FUNCIONAL DEL CAPITALISMO	81
<i>Stuart Chase</i>	
EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES	99
<i>Edgar Sheffield Brightman</i>	
LA HUÍDA AL ATEÍSMO	119
<i>Paul Tillich</i>	

CRÍTICA DEL ATEÍSMO.	133
<i>Juan Macmurray</i>	
MOTIVOS DEL NEOTOMISMO	141
<i>W. E. Garrison</i>	
HUMANISMO CONCEBIDO EN TÉRMINO DE ETERNIDAD	149
<i>Nels F. Ferré</i>	
INTRODUCCIÓN DE KIERKEGAARD	157
<i>Guillermo T. Riviere</i>	
EL LADO NEGRO DE LA PSICOLOGÍA	167
<i>Juan Wright Buckham</i>	
ARMONÍAS Y DIFERENCIAS RELIGIOSAS	175
<i>Hugo Vernon White</i>	
LA UNIVERSALIDAD RELIGIOSA DEL CRISTIANISMO	187
<i>Hugo Vernon White</i>	
TRILOGÍA DEL RECTO SENTIR	197
<i>Carlos S. Detweiler</i>	
LA EMOCIÓN DE LO REAL	209
<i>Juan A. Mackay</i>	

B P

7700 11